

**Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича**

Прігарін Олександр Анатолійович

**ФОРМУВАННЯ ЕТНОКОНФЕСІЙНОЇ СПІЛЬНОТИ РОСІЯН-
СТАРООБРЯДЦІВ У НИЖНЬОМУ ПОДУНАВ'І
(ДРУГА ПОЛОВИНА XVIII – ПЕРША ПОЛОВИНА XIX СТ.)**

Спеціальність 07.00.02 – всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового
ступеня доктора історичних наук

виконана на кафедрі археології та етнології України
Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Чернівці – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП	4
Розділ 1. Історіографія проблеми, джерельна база та методи дослідження	12
1.1. Аналіз історіографії	12
1.2. Характеристика корпусу джерел.....	45
1.3. Теоретичні принципи та методологічні засади.....	78
Розділ 2. Міграційні процеси серед старообрядців у контексті соціально-політичної історії Північно-Західного Причорномор'я...	101
2.1. Передумови, фактори та форми освоєння Придунайського простору старовірами у другій половині XVIII ст.	101
2.1.1. Пилипонсько-липованський шлях.....	106
2.1.2. Некрасівсько-козацький напрям.....	116
2.1.3. Північне Причорномор'я як транзитний старообрядницький простір.....	133
2.2. Переселення старообрядців у Придунайські землі в першій половині XIX ст.	143
.....	
2.2.1. Формування старовірських общин на османсько-російському порубіжжі 1800-1820-ті рр.	143
2.2.2. Вплив російсько-турецької війни 1828-1829 рр. на старообрядницькі міграції	163
2.2.3. Діяльність козаків-старовірів у Добруджі	181
Розділ 3. Кількісні показники та форми ідентичності росіян-старообрядців у Подунав'ї	198
3.1. Чисельність та демографічні характеристики старообрядців Буджаку	198
.....	
3.1.1. Динаміка чисельності та розселення старообрядців	198
3.1.2. Особливості статево-вікової структури старообрядницьких мешканців	209
3.1.3. Природний та механістичний рухи населення.....	220
3.2. Функціональне відтворення номенклатури найменувань дунайських старообрядців та історичної свідомості нащадків	231
3.2.1. Варіативність назв старообрядців як виявлення ідентичності	231
.....	256
3.2.2. Процеси формування спільноти в колективній пам'яті	
Розділ 4. Соціокультурне адаптування старообрядницьких традицій та створення їх регіональних варіантів	292
4.1. Конфесійна структура та релігійна практика старообрядців Придунайських земель	292
.....	
4.1.1. Храми та монастирі як центри церковної інфраструктури	292
...	
4.1.2. Клір у житті старообрядницьких общин	307

4.1.3. Утворення Білокриницької ієрархії і розбудова церковних структур	329
4.2. Специфіка культурно-побутових реалій липован та некрасівців	340
.....	
4.2.1. Господарсько-матеріальні складові повсякденності	340
4.2.2. Соціальні структури у вимірах суспільних інституцій	357
4.2.3. Духовно-світоглядні орієнтири	375
Висновки	393
Список використаних джерел та літератури	401
Додатки (окремий том)	

ВСТУП

У сучасних умовах однією з найбільш перспективних дослідницьких тем можна вважати проблему осмислення історико-культурного та конфесійного розмаїття в державах Центрально-Східної Європи. Разом з тим, коло актуалізованих питань залишається стрижневим у наукових дискусіях і галузі практичних застосувань. У руслі вищезазначеного мотиваційного обґрунтування набувають акцентовані моделі толерантної національної та конфесійної політики, що реалізуються державами з урахуванням попереднього історичного досвіду різних областей та регіонів. Такі регіони та їхнє населення стають об'єктом різнопланових наукових студій, спрямованих на вивчення досвіду багатовекторної міжкультурної комунікації в європейських країнах у історичному зрізі.

Актуальність теми. Звернення до минулого теренів Північно-Західного Причорномор'я (Буджак та Добруджа) видається актуальним з огляду на його поліваріативність в історико-антропологічному та етнокультурному вимірах, адже простір християнсько-ісламського прикордоння був та продовжує залишатись активним контактним ареалом, процеси в якому характеризуються складністю і вимагають подальших продуктивних досліджень на рівні локальної історії. На цьому порубіжжі протягом тривалого часу відбувались перманентні цивілізаційні зіткнення, які ставали підґрунтям формування якісно нових мультикультурних ареалів. Одним з них став і регіон Нижнього Подунав'я, що органічно виступив як кордоном, так й інтегральним шляхом глобальних крос-культурних взаємин.

В умовах дедалі відчутніших проявів глобалізації актуалізуються питання збереження особливостей культурної ідентичності, історичної самобутності та релігійної свідомості, все більшого наукового значення набуває звернення до досвіду різних етноконфесійних спільнот, зокрема до старообрядницької. Ця група, протягом трьох з половиною століть перебуваючи в опозиції до модернізації суспільства, виявила сталу життєздатність та конфесійну стійкість.

Свідомо консервуючи власні духовно-світоглядні уявлення та ритуальну практику, зберігаючи традиціоналізм у побуті й звичаях, старовіри успішно адаптувалися до проявів прогресу. Цей симбіоз і визначив історико-культурний феномен старообрядництва. В межах вищезазначеної мотивації доцільно вважати актуалізованим та обґрунтованим дослідження конфесійної міграції як моделі відтворення автентичної культурної традиції.

Історично обумовлені масштабні переміщення людських мас завжди ставлять перед суспільством низку питань. Одним із варіантів реалізації таких переселень зазвичай виступали колективні втечі окремих груп людей у пошуках права на вільне віросповідання. Вивчаючи явища такого порядку, можна розкрити форми та види пристосування «інших» до нових соціумних умов, зародження та функціонування продуктивного діалогу в різнокультурному середовищі. Така історична практика безсумнівно збагачує варіативність суспільного досвіду, й, крім того, гармонізує складні, доволі часто неоднозначні міжетнічні та міжконфесійні стосунки.

Не менш важливий аспект актуальності визначається реаліями специфіки історичної свідомості старообрядців. Через загальновідомі причини вони

тривалий час не знаходили належне відображення в офіційних дискурсах національної історії різних країн. Традиційно мешкаючи на їхніх географічних кордонах й одночасно – поза межами домінуючого населення, ревнителі «древлего благочестія» з покоління в покоління зберігали власну колективну пам'ять лише у версіях усних переказів або рукописах.

Отже, сучасна дослідницька перспектива, пов'язана з недостатнім рівнем комплексного вивчення проблеми старообрядництва в регіоні Нижнього Подунав'я, що входив у різні часи до складу різних держав, об'єктивно актуалізує необхідність подальшої наукової розробки означеної теми.

Об'єктом дисертаційного дослідження слугують міграційні процеси росіян-старообрядців на тлі історичних подій у Нижньому Подунав'ї за часів активного російсько-османського суперництва на цих прикордонних теренах.

Предметом вивчення стала етноконфесійна група старообрядців – некрасівців та липован – у контексті крос-культурних взаємин поліетнічного населення Північно-Західного Причорномор'я, а також її соціальні, культурно-побутові, релігійні та демографічні складові.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють другу половину XVIII – першу половину XIX ст. Нижня межа визначається появою перших общин старообрядців на Нижньому Дунаї та початком розвитку їхньої спільноти на території Молдавської землі та в османській Добруджі. Верхня межа обумовлюється двома знаковими історичними подіями: ходом та наслідками Кримської війни (1853-1856 рр.) з одного боку, та створенням трьохчинної старообрядницької ієрархії (1846 р.) – з іншого.

Географічні рамки роботи окреслюються ареалом міграційних процесів старообрядців у досліджуваній період і складають наступні території Центрально-Східної Європи: османську Добруджу, Молдавську землю, Валахію, Бессарабську область Російської імперії. Разом з тим, компаративний аналіз також зумовив залучення низки історичних даних з теренів попереднього проживання старовірських спільнот.

Метою дослідження є висвітлення процесів формування та адаптації етноконфесійної групи росіян-старообрядців на Придунайських землях в умовах загострення воєнно-політичного протистояння Османської та Російської імперій. Для досягнення мети були поставлені наступні **завдання**:

- виявити коло емпіричних свідчень, які у сукупності склали джерельну базу вивчення некрасівців та липован, провести її типологізацію, визначити евристичний та версифікаційний потенціал різних видів даних;

- проаналізувати здобутки та сучасний стан в історії вивчення старообрядницького населення на Дунаї, окреслити дискусійно-проблемні поля, охарактеризувати перспективні напрямки та оптимальні методи пізнання в контексті історіографічної динаміки;

- визначити шляхи, механізми і чинники міграційних рухів у старообрядницькому середовищі, реконструювати тенденції, що обумовили утворення специфічного нижньодунайського ареалу розселення старовірів;

- відтворити демографічну картину та її динаміку у розрізі історії раннього періоду існування етноконфесійної групи, встановити загальну

чисельність, статево-вікові характеристики, а також вивести закономірності природного та механічного руху старообрядницького населення регіону;

- структурувати форми історичної пам'яті та ідентичності старообрядницького середовища, розкрити їхні соціокультурні функції на нових землях;

- описати механізми господарсько-культурної адаптації спільноти у Нижньому Подунав'ї, охарактеризувати засоби збереження традиційних практик в окремих структурних складових культурної панорами;

- узагальнити роль релігійних факторів під час освоєння старообрядцями вказаного регіону як прикладу типової конфесійної моделі історичних міграцій.

Методи дослідження визначаються комплексом завдань та відповідають структурі історично-антропологічного дослідження. Їхній перший рівень – це *загальнонаукові принципи*, насамперед історичний та логічний, які конкретизуються шляхами аналізу, синтезу, опису, порівняння, реконструкцій. Другий – *міждисциплінарні* методи, які властиві низці наук (зокрема, це прийоми інтеграції кількісних та якісних метод; поєднання прийомів польових наук (археографія, етнологія, фольклористика тощо) з класичним історіописанням). Третя група засад – *загальноісторичні*: порівняльно-історичні (синхронні та діахронні компаративні перспективи), типологічний (періодизація, класифікація, факторний аналіз) та нарративні (структурно-функціональні прийоми). Групове минуле відтворюється на підставі як регіонального підходу, так й у напрямі культури повсякдення.

Конкретні емпіричні матеріали вимагали особливих прийомів опрацювання даних, що складають четвертий рівень. Його складають специфічні методи *джерелознавства*: прийоми виявлення, відбору, класифікації джерел і формування їх комплексів, атрибуції, встановлення часу й місця походження, мотиваційних моментів створення, текстологічного та герменевтичного вивчення, перехресного зіставлення джерел, виявлення їхньої цінності для певного конкретного дослідження, підвищення інформативного потенціалу джерел. Як інтегрований метод виступає джерелознавча критика, що включає в себе перелічені часткові джерелознавчі інструменти пізнання.

Міждисциплінарний підхід відповідає уявленням про історичну антропологію, яка орієнтується на вивченні людини у контекстах конкретних хронологічних зрізів її повсякдення, соціальних практик та культурного середовища. Ці засади гуманітарного пізнання вписуються до всесвітньо-історичної проблематики у національному розподілі дисциплін.

Наукова новизна роботи визначається тим, що у ній **вперше**:

- сформульовано дослідницьку тему як самостійну проблему в галузі історико-антропологічних знань – авторське визначення об'єкта, предмета, мети та завдань дисертації;

- застосовано міждисциплінарний підхід, який дозволив виявити історичні особливості складання спільноти росіян-старообрядців та її етноконфесійних якостей у просторово-часовому континуумі;

- на прикладі сталої давньо-православної традиції продемонстровано евристичні можливості корпусу історичних джерел для розв'язання теоретичних та прикладних завдань науки;

- на підставі обробки та аналізу даних з різноманітних джерел вдалося комплексно висвітлити ключові аспекти історії формування старообрядницьких громад на Нижньому Дунаї;

- уведена до наукового обігу та узагальнена фактологія, що міститься у фондах 10 архівних установ (у тому числі – 4-х закордонних), виявлено понад тисячу одиниць археографічних документів під час експедиційних виїздів, записана значна кількість інтерв'ю з метою фіксації історичної пам'яті серед липован на теренах України, Республіки Молдова, Румунії та Болгарії;

- встановлена історична доля релігійних общин, розглянуто пересування старовірів у контексті трансформацій геополітичних реалій Центрально-Східної Європи впродовж другої половини XVIII – першої половини XIX ст.;

- проаналізовано специфічний конфесійний тип історичних міграцій, визначено детермінанти між формами переселення та соціально-культурними практиками старообрядців, висунуто та обґрунтовано концепцію «конфесійної міграції» як шляху консервації самобутності спільноти в історії людства;

- в руслі дискусії стосовно характеру та часу перебування донських козаків-некрасівців на Нижньому Дунаї запропоновано власний інтерпретаційний підхід, орієнтований на визначення специфіки їхньої діяльності, пояснення соціально-політичної диференціації та обґрунтування хронологічних меж перебування у регіоні.

В ході дослідження були удосконалені:

- інструментарій кількісної кореляції між даними різних типів джерел;
- осмислення ролі демографічних ознак у практиці відтворення спільноти;
- наукові підходи щодо вивчення складових адаптативного потенціалу традиційної культури в різних сферах суспільного життя.

Отримали подальший розвиток:

- історичні дані про час та обставини заснування старообрядницьких поселень Буджаку і Добруджі, відомості про церковне будівництво, біографічні свідчення про ключові віхи діяльності окремих історичних постатей;

- аналіз варіативності форм ідентичності старообрядців досліджуваної території на ранньому етапі, гіпотез про походження та соціальну семантику різних етнонімів та конфесіонімів групи;

- емпіричні підвалини сталості історичної свідомості відособленої етноконфесійної спільноти протягом тривалого часу в умовах відсутності «офіційного дискурсу», наведення фактографічних свідчень подібної трансмісії у фольклорних форматах.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційна робота виконувалася в рамках науково-дослідних тем кафедри археології та етнології Одеського національного університету імені І.І. Мечнікова “Прояви етнічності у крос-культурних взаєминах населення Одещини ” (номер держреєстрації 0115U000721).

Практичне застосування результатів. Результати роботи мають важливе значення для розуміння багатьох етноконфесійних та культурно-побутових процесів, що відбувалися на теренах Придунайських земель впродовж XVIII – першої половини XIX ст., причин окремих актуальних крос-

культурних непорозумінь. Фактографічний матеріал, а також теоретичні здобутки дисертації можуть бути використані для підготовки узагальнюючих праць з історії, краєзнавства, релігієзнавства та етнології старообрядців Світу, окремих регіонів України, Молдови, Румунії та Болгарії. Емпіричні дані разом із концептуальними проєкціями будуть корисними для лекційних та освітянських курсів історичного напрямку дисциплін. Одержані результати дослідження також виявляють вагоме значення для створення місцевих експозицій та виставок, практичної діяльності чиновників та суспільних діячів.

Апробація роботи. Основні положення дисертаційного дослідження апробовані на засіданнях кафедри археології та етнології України, наукових конференціях викладачів та аспірантів історичного факультету ОНУ імені І.І. Мечникова (Одеса, 2006-2014). Окремі результати та досягнення були оприлюднені у вигляді доповідей на більш ніж 60 міжнародних наукових форумах. Серед них вкажемо: 14-16-ті конференції “Історія релігій України” (Львів, 2004-2006); I та II семінарах “Кайндлівські читання ” (Чернівці, 2004 та 2005); II конференції “Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность” (Київ, 2004); VII-XI конференціях «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва, 2005, 2007, 2011, 2014); “Emerging Citizenship and Contested Identities between the Dniester, Prut and Danube Rivers” (Галле, Німеччина, 2005); 6-10-му Конгресах антропологів та етнографів Росії (Санкт-Петербург, Саранськ, Оренбург, Петрозаводськ: 2005, 2007, 2009, 2011); I конференції «Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність» (Куренівка – Чечельник Вінницької області, 2005); «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм» (Чернівці, 2005); «Romanian-Ukrainian Historiographic Interferences» (Галац, Румунія; 2005); I-ої та II-ої конференцій «Традиційна книга та культура пізнього середньовіччя у житті свого часу, у науці, музейній та бібліотечній роботі XXI століття» (Москва, 2006 та 2009); «Релігія і церква в історії України» (Полтава, 2006); «Problemele etnologiei si culturologie» (Кишинів, 2007); «Етнокультурні фактори національної ідентифікації населення українського порубіжжя» (Київ, 2007); «Старообрядці у закордонні. Історія. Релігія. Мова. Культура» (Торунь, Польща, 2008); «Розвиток етнокультури в умовах трансформаційних та глобалізаційних процесів» (Київ, 2008); «Старообрядчество: история и современность» (Санкт-Петербург, 2008); «Історія Степової України XVII – початку XX століття» (Запоріжжя, 2009); 5-му та 6-му симпозиумах «Культура русских-липован в национальном и международном контексте» (Тульча, Румунія; 2009, 2013); міжнародних наукових конференціях «Orthodoxy in Russian culture and society» (Санкт-Петербург, 2010) та «Казаци-некрасовцы: язык, история, культура» (Ростов-на-Дону, 2010); X Міжнародному конгресі українців (2013 р.). Було організовано та проведено 10 міжнародних наукових форумів «Липовани: росіяни старообрядці на Дунаї (історія та культура)» (2004-2013) - за результатами видано 10 випусків одноіменого щорічника.

Крім того, влаштовано виставку «Світ старої віри» у Одеському муніципальному музеї особистих колекцій імені О.В. Блещунова (у вересні 2008 р. ця експозиція демонструвалася на II Всеукраїнському музейному

фестивалі «Музеї у сучасному поліетнічному світі», Дніпропетровськ). Монографія за темою дисертації отримала дипломи на книжковому ярмарку «Українська книга на Одещині» (2011), а також грамоту Митрополита Московського та Всея Русі Корнилія (2011).

Публікації. За результатами дослідження опубліковано індивідуальну монографію (обсягом 33 друк. арк.), 5 розділів у колективних монографіях, майже 100 статей у наукових журналах, збірниках наукових праць, матеріалах наукових конференцій та ін., у тому числі – понад 20 публікацій у фахових та наукометричних міжнародних періодичних виданнях.

Структура роботи. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків і списку використаних джерел та літератури (921 позиція), додатків (69 одиниць, 78 с.). Загальний обсяг праці становить 400 сторінок.

Розділ І.

Історіографія проблеми, джерельна база та методи дослідження**1.1. Аналіз історіографії**

Виразність старообрядців у цілому та їхнього історико-етнографічного варіанта (липован), зокрема, стала передумовою для проведення низки дослідницьких проєктів в історіографічному досвіді. Вивченням самотності групи з ХІХ ст. займалися й у контексті студіювання специфіки населення регіону, й у межах пізнання всього старовірства як культурологічного явища. Широкий діапазон наукових завдань – від історії до лінгвістики – визначив різноманітність дослідницьких концепцій та результатів. Накопичені наукові здобутки у вивченні самотньої групи мешканців характеризуються різновекторністю. Особливо цінним є той факт, що проблема походження липован виявляється стрижневою для всього масиву бібліографії теми.

Саме тому основним сюжетом нашої уваги в історіографічному аналізі стала етноконфесійна спільнота росіян-старообрядців Буджаку та Добруджі під час її формування (процеси до середини ХІХ ст.). Накопичено чимало поглядів, концепцій та спостережень щодо складання своєрідного територіального комплексу старовірського світогляду в його історичній динаміці.

Виробленню авторської позиції сприяв досвід спеціального вивчення липованського населення протягом ХІХ – початку ХХІ ст. Увесь історіографічний масив можна розрізнити за декількома принципами. По-перше, його слід розглядати у контексті студіювання етнокультурної варіативності населення Придунайських земель (історично-краєзнавчий напрям у бібліографії). По-друге, аналіз інтелектуального ландшафту дослідження старообрядництва як релігійно-культурного феномену (конфесійний напрям). І, нарешті, третій параметр пов'язаний із включенням загальних тенденцій до розвитку історико-етнографічних наукових дисциплін. Саме з цих трьох перспектив слід розглянути історію вивчення липован.

Кожен із напрямів має свою розроблену періодизацію, в основі якої знаходяться критерії зміни акцентів у предметах уваги, засоби та теорії досліджень, форми організації науки. Так, наприклад, етнографічні дослідження можна розподілити на наступні етапи: 1800-1860-ті рр.; 1870-1880-ті рр.; кінець ХІХ – початок ХХ ст.; 1920-1930-ті рр.; 1940-1980-ті рр. та сучасність (кінець ХХ – початок ХХІ ст.). Такі схеми були обґрунтовані багатьма вченими для бессарабського регіону [619, с. 89; 802, с.50-56; 736, с.480-540]. Краєзнавчі студії повністю вписуються до подібних етапів. Дослідники історіографії старообрядницької проблематики визначають дещо інші періоди [539, с.70;472, с.11-92]: ХVІІІ – перша половина ХІХ ст.; друга половина ХІХ – початок ХХ ст.; 1920-1980-ті рр.; 1990-2000-ті рр.

Інтегруючи ці схеми періодизації, можемо визначити наступні періоди в еволюції історичних та етнологічних наукових знань про липован та їхню культурно-побутову своєрідність:

- етап накопичення початкових знань, що був синхронний процесу утворення етноконфесійної групи у регіоні – кінець ХVІІІ – середина ХІХ ст.;
- етап інтенсивного вивчення, який збігся із формуванням основних наукових дисциплін – середина ХІХ ст. – 1930-ті рр.;

- етап фрагментарних досліджень окремих сюжетів та комплексів, що відповідає розвитку наукових досліджень у межах радянського дискурсу – 1950-1980-ті рр.;

- сучасний етап комплексних наукових розробок, який зумовлений новітніми формами проблематизації наукових напрямів та пошуками інтенсивного інструментарію (кінець ХХ – початок ХХІ ст.).

Ці умовні хронологічні відрізки віддзеркалюють еволюцію методологічних поглядів, які вписуються до загальних тенденцій у соціальних контекстах. Вони визначені на підставі таких ознак: теоретичні обрії наук та їх конкретизація у прийомах досліджень; суспільний інтерес до теми та відповідні акценти цієї уваги з боку влади та соціальних структур; інфраструктурна організація наукових робіт. Ці взаємозалежні критерії детермінували та стимулювали поширення окремих галузей академічних знань.

Можна стверджувати неосязність бібліографії про церковний Розкол середини ХVІІ ст. та розвиток старообрядництва. Визначаються декілька основних підходів до репрезентації теми в науковій літературі. Наприклад, за хронологічним принципом або за окремими проблемно-тематичними напрямками (релігійна історія, археографія, фольклористика та ін.). Продуктивним виявляється характеристика історіографії в залежності від авторських позицій. Зокрема, з'ясовується приналежність автора до певного середовища (світська, церковна – офіційна чи старовірська); на підставі визнання вченими «Розколу»: соціально-економічне явище, релігійне, культурне [467, с.15-26; 539, с.18-70; 428, с.5-10; 473с.52-54; 599; 530, с.8-19].

Ставлення до предмета дослідження визначалося також через методологічні позиції вчених. Ретроспективний аналіз усього масиву літератури показує наявність трьох чітких підходів, з яких розглядався феномен прихильників «давнього благочестя». Вони зародилися майже на початку вивчення та продовжують своє функціонування і сьогодні. Під час аналізу історіографії вже було запропоновано розрізняти: державницький, власне старовірський та народницький напрями у вивченні старообрядництва [539, с. 18-70]. Для другої половини ХІХ – початку ХХ ст. це слушне припущення вже знайшло своїх прихильників [569, с.24-41]. Зокрема, спеціально аналізуючи цю історіографічну ситуацію, вчені виявляли такі підходи: урядовий, науковий та публіцистичний [427, с.7]. Інколи цю схему деталізують шляхом уточнення назв: наприклад, «загальні історико-філософські дослідження православної думки», «дослідження клерикального характеру»; «праці світських істориків» [472, с.11-37]. Екстраполюючи цю тезу на весь час наукового студювання, можна простежити сталість та спадкоємність цих трьох позицій. Однак ми визначаємо їх з іншими назвами, уточнюючи їх зміст. Отже:

- колоніальний дискурс (зовнішня критика старообрядництва, ідейні погляди якої базуються на неприйнятті дониконівського православ'я як явища минувшини та суспільної практики);

- романтичний дискурс (апологетика старовірства, яке розглядається як органічний шлях розвитку християнства, захист його світогляду та виправдання своєрідних механізмів релігійної організації);

- медитативний дискурс (намагання усвідомити феномен «ревнителів давнього благочестя» з позицій варіативності історії, поліфонії шляхів традицій, що відповідає сучасному т.зв. «постколоніальному письму»).

Ці підходи можна простежити на всіх історіографічних етапах, незважаючи на істотну відмінність політично-соціальних реалій. Зміни акцентів у формулюванні наукових завдань, трансформації режимів, інфраструктурний розвиток наукових корпорацій зумовлювали проблемно-тематичні аспекти, але дискурси виявили свою сталість.

Два альтернативних підходи – колоніальний та романтичний - у суперечності між собою утворювали ідеологічні міфологеми, опонуючи один одному. На тлі цих дискусій поступово виростає ще одна якість – принципова можливість прозорого погляду на події водночас з двох боків. В силу того, як позбавлялись оціночних тверджень, зростало намагання простежити дві однакові семантичні лінії щодо старообрядців: «зовнішні» мови їхніх сусідів та управлінців; «внутрішні» коди – специфічними парадигмами власно-групового світогляду на спільну практику життєдіяльності. У цій амбівалентній та органічній структурі «діалогу» і створюються праці у галузях історії, етнології, мовознавства, фольклористики тощо. При тому, наука не бере на себе сміливість вести розмову «ЗА» старообрядців, а надає можливість сказати власне «ІМ», забезпечуючи цим можливість бути почутими і зрозумілими. Поступово інтеграція двох компонентів поглядів на старовірів вдало вписується до сучасних напрямів у гуманітаристиці. Для етнології ефективним виявилися методологічні перспективи «інтерпретивної антропології».

Етап накопичення початкових знань (кінець XVIII – середина XIX ст.). Вже під час утворення етноконфесійної спільноти на Придунайських землях з'явилися перші версії їхньої історії. Стимулювало це прикордонне розташування цих теренів у складі різних держав. Представники адміністрації ставили перед своїми підлеглими питання про їхнє минуле.

Саме легалізація на молдово-волоських та османських землях сприяла виникненню перших писемних варіантів автоісторії з боку липован та некрасівців. Виникнення цих варіантів також зумовлювали повага до книжності та авторитет писемного слова у культурних традиціях дониконівських християн. На жаль, групова практика не породила яскравого та літературно вишуканого твору на кшталт «Соловецьких старців».

Яскравим прикладом такого регіонального «письма» цього етапу є «Сказание о староверцах, живущим в земле Молдавской» [397, с.24-29]. Воно написано анонімним автором-старообрядцем у 1724 році на замовлення Яеського митрополита. Той намагався з'ясувати сутність релігії та її генеалогію. Твір вийшов «корисним» не лише для замовника, але й виявив сталість у безлічі списків, які тиражувалися старообрядницькими переписувачами регіону. Характеризуючи «Сказание...», можна стверджувати, що в ньому викладається своєрідний родовід альтернативного для Росії православ'я. Послідовності «Розколу» в ньому приділяється більше уваги, ніж фактичній історії переселень як пошуку місця для сповідання благочестивої віри. Аналогічно побудована «Історія про бігле священство» Іоанна Стародубського (Алексєєва) (1755 р.) у генетично близькому до Поднуав'я регіоні – Ветки [381,

с.14-52].

Подібні твори-рефлексії, що були виявлені у рукописних збірках до середини ХІХ ст., зазвичай є випадковими. Реальна, «земна» історія мало цікавила старовірів, їхній світогляд шукав обґрунтування своєї долі у параметрах сакральної історії православної віри. Ось чому такі «літописи» або «скази» містять точне перерахування Біблейського минулого, цитат із постанов церковних Соборів та з літератури святих отців Церков. Детально розглядаються також події, що призвели до церковного «Розколу». Власне їхнє «житіє» займає периферійне місце у подібних працях.

Основною рисою таких творів є характерна компіляція свідчень з вищевказаних текстів із власними спостереженнями та/або фольклорними переказами своїх одновірців. Головною ідеєю виступало усвідомлення своїх прав на сповідання своєї релігії на підставі її спадкоємності з Православ'ям часів дониконівських реформ, тобто до середини ХVІІ ст.

Негативним фактором стало те, що за обставин перманентних міграцій та переходів до різних політичних режимів (держав) фактичні переміщення старообрядницьких мас було дуже важко відстежити власне старовірам. А крім того, далеко не всю правду можна було оприлюднювати перед адміністраціями. Можливо, що ці позиції також вплинули на відсутність деталей переселень у працях з родоводу своєї церкви.

Таким чином, в апологетиці виникає два важливих концепти щодо походження групи: релігійний та правовий. Перший зводиться до того, що заради збереження своєї «істинної» церкви їх предки змушені були втікати з Росії. А другий – містив обов'язкове посилання на юридичний прецедент, задля якого вони були прийняті до певного державного простору. Хоча механізм цього прийняття був лукаво «прихований».

Яскравим прикладом для подібного аналізу є рукописні версії походження старообрядців на Буковині («Австрійських землях») [807, с.58-63]. Згідно з ними, некрасівці наприкінці ХVІІІ ст. на Дунаї врятували життя одному із австрійських чиновників або офіцерів. Тоді той, дізнавшись про праведність їхньої поведінки та релігійних поглядів, запропонував їм перейти до габсбурзьких земель на особливих кондиціях, серед яких – свобода у сповіданні віри. В усіх відомих версіях залишається відкритим питання: як та коли вони з'явилися на Дунаї? Порівнюючи цей фольклорний сюжет із даними тогочасних документів, виявили, що більша частина буковинських липован взагалі немає жодного відношення до Добруджі, а перейшла із сусідніх подільських теренів. Отже, старовірам було потрібно посилання на легальність їхнього попереднього стану, щоб мати аналогічний в іншій імперії.

Саме через такі погляди у романтичному дискурсі початкового етапу були відсутні вказівки на реальні переміщення населення. Воно нібито було позбавлене своєї історії міграцій: був визначений район виходу (Росія), чинники цього «ісходу» (неможливість сповідати свою віру) та юридичні прецеденти прийняття їх різними державами. За жанром це своєрідний еkleктичний дискурс. З одного боку, він репрезентував теологічні обґрунтування свого шляху крізь перерахування колишнього досвіду православ'я. З іншого – літописне викла

дення сюжетів, що усвідомлювалися як знакові для старообрядців. У результаті маємо не тільки автоверсії походження групи, але й збагачені унікальними свідченнями компіляції. Виключно значущим евристичним потенціалом є фрагменти джерел, що були включені до цих версій та які зараз вже втрачені.

Оцінюючи внесок цієї апологетики в академічну розробку теми, слід підкреслити визначення релігійного фактора як чинника історії етноконфесійної спільноти. З їхнього подання він розглядається як мотив та суб'єкт процесів усередині групи, надає підстави для виокремлення особливого «конфесійного» типу міграцій, дозволяє відтворити реальні комунікаційні зв'язки. Слід додати, що праці цього напрямку містять локальну емпірику, без якої не було б можливим робити сучасні теоретичні узагальнення.

Включення частини теренів, де мешкали старообрядці, до Російської імперії, а також активне переселення до її меж колишніх «закордонних розкольників» призводить до виникнення інтересу з боку урядів до їхньої історії. Саме тоді формується «колоніальний стиль» у пізнанні феномену групи. Його представники репрезентують зовнішній погляд з боку суспільства та адміністрації (особливо для першого етапу). Ось чому більшість тих, хто знаходився коло витоків цього дискурсу, були чиновники, до обов'язків яких входила системна «боротьба з розколом». Регіональному «липованському» варіанту в цьому плані «пощастило»: багато з них з часом стали знаковими постатями загального масштабу: І. П. Ліпранді (головний знавець «розколу») [301; 302; 303; 304], І. С. Аксаков (відомий письменник) [339; 340; 341, с.434-451; 744, с.192-201], А. О. Скальковський («Геродот Новоросійського краю») [774, с.61-82; 777; 780, с.771-782], М. І. Надеждін (один із фундаторів етнографії) [390, с.379-390] тощо. Зрозуміло, що про дисциплінарні межі їхніх праць казати не слід – їхні здобутки виступають першими археографічними розвідками (друкували безліч джерел з належними коментарями), етнографічними описами (за рахунок включення власних спостережень та фрагментів опитування носіїв традиції), історичними працями (на основі тогочасних уявлень про критику даних вони утворювали хронологічні узагальнення) тощо. Зрозуміло, що їхній творчий спадок виходить далеко за межі «розколознавства», але теми старообрядців займають в ньому не останнє місце. Саме доробок цих вчених заклав серйозне наукове підґрунтя для академічного розвитку усвідомлення липовансько-некрасівських феноменів.

Вони стали не тільки першими, хто у публічному просторі поставив питання в академічній площині, але й піонерами цілих ділянок наукових досліджень в цілому. При цьому їхні роботи є унікальними джерелами інформації через включення до них низки раритетних і оригінальних відомостей. Їхні розробки явно обслуговували імперський центр: старообрядці для них – це «розкольники» та «зłodії», і з ними потрібно боротися. Їхнім методологічним інструментом розв'язання походження спільності зводилося до концептів «бунту» та «втечі». Так, наприклад, характеризується ставлення А. О.

Скальковського щодо некрасівців. При цьому саме йому належить оприлюднення корпусу офіційних джерел про переселення цієї групи до Бессарабії, спроби підрахувати частку та розміщення старовірів на Півдні України [774; 778; 780, с.771-782]. Або І. П. Ліпранді, який власноруч збирав розвідувальні дані про перебування цих козаків на службі у турецького султана,

опрацьовував оригінальні свідчення про їхнє минуле, і який продемонстрував різноманітність конфесійних поглядів у середовищі товариств «давнього благочестя» [301; 302; 303; 304].

В етнографічному плані цим авторам притаманна певна ідеалізація побуту старовірів. Для них вони виступають своєрідними консерваторами «великоросійських традицій». Наприклад, М. Надеждін, описуючи «навколо-московський» побут липован Бессарабії, відзначав, що «...навичка розумітися і спілкуватися місцевими мовами є тим, що липовани приносять додому із зовні. Іншими шляхами ніякий зовнішній елемент не проникає до заповідної огорожі сімейств» [418, с.89,114]. Або він же назвав житло буковинських старовірів «особливими будинками, що були зведені на російський манер, з усією фізіономією великоросійської селянської ізби». Ця ідея етнокультурної замкненості культури стає популярною майже до кінця ХХ ст.

Незважаючи на подібну тенденційність у поясненні виникнення старовірства та його окремих груп, цей історіографічний ракурс залишається продуктивним до нашого часу. Його представниками введено до наукового обігу корпуси принципів джерел, які після належного критичного усвідомлення мають бути використані у сучасних інтерпретаціях. Цими авторами були сформульовані наукові завдання: простежити формування різних спільнот у старообрядництві; визначити роль релігійного фактора у цих процесах; вперше визначити позиції щодо етимології назв групи тощо. Зокрема, М. В. Варадінов на широкому юридично-актовому матеріалі продемонстрував еволюцію взаємодії влади з різноманітними регіональними та конфесійними гілками альтернативного православ'я. Так він довів винятковість правового стану некрасівців в Ізмаїльському повіті, характеризуючи складність державно-церковного ставлення до старовірів регіону [372]. І. С. Аксаков вказав важливість прикордонного потенціалу етноконфесійної групи для стратегії її життєдіяльності, створив детальні етнографічні описи її побуту та соціальної організації [339; 340; 341, с.434-451; 744, с.192-201]. Саме на підставі цього доробку була розроблена програма вивчення розколу у межах комісії МВС. Її діяльність, а також виникнення більш чітких уявлень про кордони наукових дисциплін, може виступати своєрідним хронологічним кордоном для виокремлення наступного етапу в історіографії. Ще одним аргументом для визначення наступного етапу у вивченні старовірства є формування народницької точки зору на старовірство та його роль в історії (яскравий приклад – праці О. Щапова та М. Костомарова).

Етап інтенсивного наукового вивчення старообрядництва розпочинається у середині ХІХ ст. та йде до 1930-тих рр. Це не лише кульмінаційний час щодо розроблення теми у межах суспільної свідомості, але й продуктивний хронологічний відрізок формування сучасних гуманітарних наук. Саме удосконалення інструментарію пізнання в історичних науках, виникнення інфраструктурних одиниць дисциплінарних корпорацій (товариства, університетські кафедри тощо) сприяли більш ефективному вивченню старообрядництва. У соціальному контексті важливо, що для суспільної думки вони стали модним «відкриттям», до якого зверталися як з науковими, так і політичними завданнями.

Логічне продовження отримав колоніальний дискурс. Він еволюціонував від кабінетно-камерної роботи «для службового користування» у площину зовнішніх інституцій. Так, наприклад, з'явилася та набула своєї популярності структура місіонерської роботи – з'являються кадрові фахівці з «Розколу», починаючи від духовних академій до благочинних округів. Заради цього вкрай потрібними стали професійні знавці історико-релігійної спрямованості, яких готувала офіційна церковна освіта.

На початку періоду військові ще продовжували грати провідні ролі в історіографії проблеми. Для регіону характерні приклади праці російських офіцерів 1850-1860-х рр.: І. Дарагана, А. Защука, А. Шмідта і т.д. [293; 294; 298; 310; 372] Але з часом вони поступалися спеціальним чиновникам, які ставали популярними за межами власної адміністративної діяльності. Такими були, наприклад, розробки П. І. Мельникова-Печерського [631; 632; 633]. У фаховому аналізі його спадщини переконливо продемонстровано, як від «боротьби з розколом» він перейшов до його художньо-публіцистичної популяризації [458].

Найбільш знаковою постаттю цього дискурсу став професор-«розколознавець» М. І. Субботін [806; 807; 808]. Незважаючи на відкрите недобррозичливе ставлення до старообрядців, на послідовну критику їхнього світогляду та церковно-релігійної практики, він створив одні з перших в історіографії узагальнюючі праці. Джерельною базою ставали як матеріали карного розшуку попередніх часів, так і його власні «археографічні» здобутки. Зокрема, він прославився тим, що викрав частину т. зв. «Білокриницького архіву». За його завданнями працювали й інші агенти, що поставляли йому оригінальні свідчення із середовища старовірів різних територіальних груп, у т. ч. – й липован.

У ті ж часи з аналогічним підходом і навіть з тотожними методами була створена ще одна праця, безпосередньо присвячена липованам. Мова йде про монографічне дослідження особливостей їхнього минулого та специфіки їхньої церковно-побутової організації, яке здійснив владика Дунайських князівств румунської православної церкви Мельхісідек [371]. Він був більш толерантним до старообрядців, усвідомивши відсутність прозелітизму в їхній релігійній позиції. Можливо, через певні його симпатії до липован, йому дозволили попрацювати з власними оригінальними джерелами. Завдяки цьому було створено одну із найбільш повних версій їхнього минулого, не кажучи вже про фахові коментарі стосовно особливостей їхнього світогляду та ритуальних практик.

У регіональному контексті цю історіографічну традицію продовжила місіонерська література кінця XIX – початку XX ст. [784; 785; 786; 787] Найбільш яскравими прикладами її можна вважати праці Ф. Воловея і І. Пархомовича [673, с. 5-125]. Незважаючи на відкриту ворожість у своїх поглядах щодо старовірів, ці церковні дослідники акумулювали чимало унікальних джерел, у т.ч. – стосовно раннього етапу історії переміщень прихильників «давнього благочестя» регіону. На цій емпіричній базі ґрунтувалися їхні докази несправедливої діяльності липован. Така ситуація тривала й під час перебування Бессарабії у складі Румунії (1918-1940 рр.) Проте цілісних та оригінальних робіт місіонерам вже створити не вдалося – вони

займалися перевиданням своїх попередників.

У відповідь такій «офіційній історіографії» на місцях писалися полемічні праці власне старообрядцями. З початку їхні представники продовжували традиції локальних хронікальних творів попереднього етапу. Окремі релікти цього жанру простежуються аж до початку ХХ ст. (наприклад, «Тулчинський літопис» [385]). Проте з часом удосконалюється науковість цієї апологетики. Це письмо переходить від певного синкретизму до формально достатніх наукових праць. Полемізуючи з місіонерами, автори старообрядницьких творів починають використовувати історію як інструмент своїх дискусій.

Головним сюжетом, навколо якого зосередилася старообрядницька думка другої половині ХІХ – початку ХХ ст. стало прийняття митрополитом Амвросієм старої віри та утворення власної легітимної церкви [393]. Крім власне полемічно-богословської літератури (яскравий приклад – праці Павла Білокриницького або Ксеноса), формується старообрядницька історична позиція. Особливої ваги цьому додали різноманітні дискусії усередині старообрядництва з тими, хто не прийняв створену у 1846 р. ієрархію. Археографічним шляхом зафіксовано більш ніж два десятки «зошитів» таких творів. Проте більшість з них полеміка з т.зв. «безпоповцями», хоча серед цих текстів виявляються й певні версії минулого. Умови та обставини створення цієї регіональної старообрядницької літератури призвели до її основної функції. На підставі спорів з іншими поглядами старовіри репрезентували, перш за все, релігійну історію своєї згоди. Точкою біфуркації для всіх стали події 1846 р. Саме ставлення до новітньої церковної організації визначали основу проблемно-тематичних досліджень. Решта питань (у т.ч. – фактичні події походження спільноти) залишалися на периферії свідомості цих авторів.

Окремі праці цього напрямку були надруковані у конфесійній пресі. Конкретна історія общин здобула увагу на сторінках часописів «Старообрядець» та «Церков» [402; 403]. Ці тексти повністю відповідали жанру традиційних хронікальних записів. Реальне походження старовірів в окремих поселеннях автори намагалися вписати до контекстів «Розколу» та регіонів.

Однак новаторською тенденцією слід вважати те, що з 1860-х рр. формується ще один «зовнішній» погляд на феномен старообрядництва. Його умовно можна назвати «медитативним» – саме з ним пов'язані основні наукові здобутки цього періоду. Як правило, автори творів не належали до старовірства, але ставлення до цього феномену визначалися симпатією. Намагання об'єктивно розібратися у релігійній іншості, виявити самотність її історичного розвитку стали чинниками складення та обґрунтування новітніх концептуальних схем діалогу. Чимало вчених спочатку ідеалізували роль старообрядництва в минулому. Але від простого захисту вони швидко перейшли до серйозної уваги щодо реальних носіїв цієї традиції, намагаючись розібратися у характері культурологічного феномену. Так, наприклад, О.

Щапов, з працями якого [869; 868], безумовно, можна пов'язати таку манеру письма, виходив з романтичного припущення, що старовірські общини законсервували той давній демократичний дух допетровської Русі. До такого оплоту «руськості» та «православ'я» завдяки цій тезі звернулося чимало

суспільно-політичних діячів та філософів другої половини XIX ст. В українській історіографії аналогічні погляди активно розвивав в історичних працях М. Костомаров. Ці сюжети не лише представлені в його низці робіт, але й мається спеціальне монографічне дослідження «Розколу» як явища православної історії [588, с.484-510; 689].

У регіональному історіографічному ландшафті того часу до такого роду підходу відносяться праці В. І. Кельсієва, що був представником революційного руху. Він наприкінці 1850 – на початку 1860-х рр. збирав та друкував матеріали з «сектантства» у Лондоні [380], знаходячись у центрі еміграції О. І. Герцена та М. П. Огарьова [322, с.159-218; 358, с.265-470]. Він захопився ідеєю популяризації бунту у середовищі старообрядців, заради чого відбув на Балкани, у Добруджу. Його практична діяльність не призвела до зміни соціальних переконань групи, але він залишив чимало ґрунтовних розвідок. Зокрема, його авторству належить одна із узагальнюючих статей того часу з історії російського населення Добруджі [568, с.605-620], а також принципова та наукова публікація про минувшину та тогочасний стан козаків-некрасівців у Туреччині [357]. Можна стверджувати, що саме у цих текстах В. І. Кельсієвим вперше в історіографії було поставлено питання про фактори та шляхи утворення етноконфесійної спільноти росіян-старовірів на Придунайських теренах. Йому також належить визначення проблемних сторінок в історії некрасівсько-липованського населення. Описи та дослідження В. І. Кельсієва безпосередньо фіксують як сучасний йому стан, так і попередні етапи історичного досвіду групи. В історіографічному плані він не втратив своєї актуальності аж до сьогодні як через широке коло фактографічних даних, так й внаслідок артикуляції основних проблемних тем в історії старообрядництва Османської імперії. Наприклад, він один із перших зафіксував та описав «Заповіти Некрасова», продемонстрував значення цього кодексу звичаєвого права для історії козаків-старовірів. Він же намагався простежити гіпотетичні шляхи їх міграцій на Дунай, усвідомлюючи внутрішню неоднорідність у групі.

Дуже близько і хронологічно, і за ідеями знаходиться збірка М. С. Чайковського (Мохамеда Садик-паші) [369]. Це приклад спогадів і спостережень очевидця, з одного боку, і медитативної та романтичної історіографії, з іншого. Його апологетика козацьких і самобутніх рис виявилася більш послідовною, ніж решта ідей, ним висловлених (наприклад, намагання поєднати в одному війську некрасівців та задунайських козаків). Слід додати, що це був також відомий польський революціонер, якого А. Чарторийський відправив до султана як представника еміграційного центру у Парижі. Але натомість той зробив блискучу кар'єру турецького чиновника.

Подібну ж позицію надалі демонстрував у своїх дослідженнях Ф. К. Волков (Хв. Вовк, Ф. Кондратовіч, Лупулеську) [581, с.27-66; 620, №1 с.117-154; №2, с.314-336; №3, с.685-703]. Цей талановитий український етнограф перебував за Дунаєм під час своєї еміграції через національно-суспільні погляди. У 1880-х рр. він публікує декілька розвідок про етнокультурну ситуацію у Добруджі та дельті Дунаю. Особлива увага в них відводиться некрасівським козакам та липованським мешканцям краю.

Аналогічна ж традиція (у ліберальному форматі) простежується й у низці публікацій кінця XIX – початку XX ст.: наприклад, Я. І. Смирнов [788, с.3-31], В.М. Мінорський [641, с.31-56], В.А. Гордлевський [503] та інші. Ці вчені підтримували ідею, що основою особливості культури та мови некрасівців та липован було збереження (консервація) російської етнічності в її конфесійному варіанті. Це повторювало підходи, які зустрічаємо й серед письменників того часу. Яскравим прикладом цього були есе В.Г. Короленка стосовно липован [362, с.117-220]. Романтизм такого дискурсу набув майже офіційного статусу, коли до старообрядців звертаються суспільні діячі Росії як до «борців проти західної модернізації», як до «позабутих парадигм «руськості»».

Ця теза отримала неабияку популярність у багатьох наукових працях кінця XIX – початку XX ст. Емансипація теми старовіства призвела до історіографічного буму в ці часи. Вона отримує свій інтенсивний розвиток шляхом залучення липованського минулого та етнографічних описів. Для Добруджі і Бессарабії – це праці Г. Бахталовського [432], О. Константінова [582, с.150-160], П. Коломійцева [580], З. Арбуре [879; 880; 878], Л. Берга [453] і т.д. Буковинські липовани в цей же час були об'єктом вивчення Г. Купчанка [600], Д. Дана [889; 890; 891], Р. Ф. Кайндля [902; 903; 904], Д. Полека [909; 910; 911; 912], К. Ромшторфера [916], Л. Сіміновича-Штауфе [918]. Минулому козаків-некрасівців були присвячені роботи катеринодарського вченого П. Короленка [585; 586]. Історії виникнення та розвитку Ветківсько-Стародубських общин були присвячені розвідки київського історика М. І. Лілієва [609].

Ця когорта вчених ввела до наукового обігу цілий корпус оригінальних джерел. На основі їхніх даних були проведені реконструкції походження групи, були з'ясовані основні характеристики її самобутності. Саме в ці часи в науковій площині сформульовані завдання щодо виявлення нових документів з історії групи, їхньої критики. Узагальнення такого роду продемонстрували брак емпіричних свідчень, визначили напрями їхнього пошуку.

Таким чином, протягом другої половини XIX – першої третини XX ст. було закладено головні науково-проблемні позиції дослідження старообрядництва та його регіонального варіанту (липован). Незважаючи на суперечності у методологічних підходах, на цьому періоді було сформульовано основні дискусійні та продуктивні теми, використано потенціал широкого кола емпіричного матеріалу, продемонстровано евристичні перспективи студіювання культури ревнителів «давнього благочестя». Зокрема, було висунуто концепцію про механічне переміщення росіян-старовірів на широкі простори, у т.ч. – за кордони імперії; склалося наукове уявлення про консервацію як основну тенденцію розвитку їхньої культури, створено перші послідовні та документальні версії липованської та некрасівської історій.

Етап фрагментарних досліджень окремих сюжетів та комплексів (1940-1980-ті рр.) майже повністю укладається у контексти розвитку радянської науки та атеїстичної ідеології. Його нижня межа – 1940-ті рр. – пов'язана з двома групами факторів. По-перше, інтенсифікація вивчення старовірів у 1920-ті – на початку 1930-х рр. продовжила конкретизацію здобутків попереднього часу розвитку (яскравий приклад – концепція про роль торгового капіталізму у

розвитку попівців М.М. Покровського була сформульована ще до 1917 р., але поширення отримала вже у межах радянської академічної науки [684]). По-друге, липовани знаходилися поза межами СРСР, у складі Румунського королівства (1918-1940 рр.), через що їхнє вивчення органічно продовжувалося без перерви на соціальні трансформації. Щоправда, спеціальної наукової літератури щодо липован не існувало – вони опинилися на периферії історіографічного процесу.

Ще одного уточнення потребує введення розуміння про «окремі сюжети та комплекси» у назві етапу. Це відображає загальний підхід до теми – старообрядництво за зрозумілими світоглядними чинниками не мало права на розгляд в цілому як цілісне явище. Тому до нього зверталися вчені з конкретними завданнями вивчення певних сюжетів. Наприклад: соціальної історії або комплексів виразної культури, за межами якої ці цінності вже давно стали анахронізмами (билини, духовний спів, іконопис тощо). Таке предметне вивчення позбавляло контексту побутування цих елементів, хоча наприкінці етапу як саме до механізмів функціонування й звернулися автори. Істотно збагативши наукові дисципліни, власне старовіри, як феномен, залишалися, між іншим, простими трансляторами старовинних традицій. Така позиція зближувала радянську історіографію із публіцистичними поглядами попереднього часу.

Фактично, на цьому етапі продовжили своє співіснування три вищевказаних методологічних підходи. Однак публічного дискурсу апологетика не набула. Вона знаходилася у прихованому стані. Старообрядницькі автори використовували потенціал кустарного тиражування своїх текстів. Багато з них було втрачено через репресії. Але усвідомлення своєї історичної долі все ж таки було продовжено й за радянські часи.

У контексті історіографічного аналізу не можна обійти увагою кульмінаційної, для такого апологетичного письма, праці. Мова йде про історичний твір Ф. Ю. Мельникова [634]. Він створювався протягом тривалих років перебування автора у низці общин «давнього благочестя» по всій Російській імперії та за її межами. Автор був відомий старообрядницький начотчик, який з молодого віку мандрував. Акумулюючи дані із різноманітних «внутрішніх» джерел, в румунській еміграції у 1942-1943 рр. створив одну із ґрунтовних розвідок історії старообрядництва. На жаль, вона була надрукована лише на сучасному етапі. Слід визнати той факт, що Ф. Ю. Мельников побудував свою роботу не стільки як публіцист, скільки як дослідник-історик. У ній застосовані формальні та змістовні принципи науковості. Масштабний проект створення загальної картини минувшини прихильників «дониконівського православ'я», містив й конкретні здобутки у вивченні їхньої яскравої групи – липован.

Зараз без посилянь на цю працю не виходить майже жодної роботи. Але, слід відзначити, що академічна увага до цієї праці нерідко має вузько-прагматичний характер – через численні унікальні дані робота приваблює вчених, перш за все, як джерело. Оцінюючи методологічний підхід, що був продемонстрований Ф. Ю. Мельниковим, варто віднести його намагання простежити феномен старовірства на рахунок включення його до історичного, регіональних

та культурних контекстів. Такий функціональний погляд на спільноту виявляється достатньо продуктивним.

Ще одною формою такого письма стають представники «липованської традиції» у Румунії. Розглядаючи спільноту у лінгвістичному плані, вони вперше поставили питання про походження та функціонування говіркових особливостей росіян-старообрядців. Щоправда, релігійна самотність не була ними артикульована за зрозумілих ідеологічних чинників. Завдяки дослідженням Ф. Кірилле [888], русистика збагатилася знаннями про діалектну варіативність росіян в іноетнічному середовищі. Аналогічні сюжети у сполученні з етнографічно-фольклорними матеріалами розробляються вченими СР Румунії та НР Болгарії, які самі не були липованами: М. Марінеску [546], Цв . Роменська, О. Критська-Іванова [738, с.563-589; 739, с.353-446]. Дуже близькими за характером були лінгвістичні праці у МРСР [456; 506, с.103-109]. Ці наукові описи визначили романтичні напрями сучасної академічної думки.

Класичним прикладом медитативного письма цього етапу може виступити творчість вченого, що знаходився в еміграції – С. Зеньківського [549]. Його дослідження процесів виникнення та еволюції старовірства залишаються одним із найкращих за своїм масштабом, використаним корпусом різноманітних джерел та інтерпретаційними коментарями у спеціальній історіографії. Він визначив коло питань, над якими й нині продовжують працювати науковці: про можливість кількісного підрахунку старообрядців у різні хронологічні періоди; соціально-політичні аспекти розвитку старообрядців; релігійні пошуки та церковне будівництво у різних згодах («согласиях») та інші. Він так само як й Ф. Ю. Мельников, намагався розв'язувати питання мета-територіально, демонструючи взаємозв'язок окремих регіональних варіантів дониконівських православних традицій. Не обійшов він своєю увагою й липованську спільноту, особливо зосередившись на її ролі у конфесійних та революційних рухах ХІХ ст.

При цьому у радянській науці тема старообрядництва залишалася на периферії основного історіографічного потоку. Відбулося злиття двох теоретичних позицій – колоніальної та медитативної. Пояснити це можна рисами ставлення до старовірства як до певного «заповідника живої старовини», сховища давніх традицій. Такий дещо прагматичний підхід домінував у академічній практиці – йшло активне «привласнення» старообрядницьких цінностей, але воно було позбавлене контексту, яке їх породило. Широко вивчалися сюжети з історії або культурні комплекси, що визначалися старообрядницьким походженням та функціонуванням, проте реальні суб'єкти цього процесу були ігноровані (наприклад, вивчалася повстання К. Булавина, але релігійний підтекст цього соціального протесту не акцентувався). У старообрядницькому середовищі було записано більшість билин, отримано безліч стародавніх рукописів та стародруків, пам'яток давнього іконопису тощо. Однак власне носії цієї традиції та їхній виразний варіант світогляду залишалися поза увагою вчених. І, дійсно, складно уявити старообрядців в офіційному дискурсі радянського часу. Займаючись минувиною, важко було визнати право цього «середньовіччя» жити у соціалістичному просторі. При

цьому більшість дослідників, безумовно, розуміли своєрідність та феноменальність свого «предмета», хоча й залишаючи його за основним текстом своїх публікацій.

Такою амбівалентною позицією характеризуються розробки фольклориста Ф. В. Тумілевича [829; 830]. Завдяки його системній збиральницькій роботі серед нащадків некрасівців, до наукового обігу було введено корпус унікальних джерел – усної творчості (пісень, легенд, казок тощо). На основі народної свідомості та пам'яті, у сполученні із доступними писемними документами, він створив аналітичне узагальнення історії козаків-старовірів, продемонстрував специфіку однієї традиції у контексті її перебування в різних історично-етнографічних областях Причорномор'я. Зокрема, він переконливо спростив тезу про механічну консервацію мови та культури, показуючи форми та прояви етнокультурної та стадіальної варіативності. Наприклад, продемонстрував запозичення з турецької, болгарської та румунської культур; довів динаміку змін у кодексі звичаєвого права («Заповіти Некрасова»); висунув ідею про відсутність некрасівців на Дунаї після переселень 1810-х рр. Ці думки автора, так саме як і його багатий емпіричний матеріал, залишаються активним масивом сучасних розробок.

Для загального радянського простору такий підхід продемонстрували розробки А. І. Клібанова [575; 576; 577], а потім – М. М. Покровського [685]. Така певна «емансипація» теми призвела до залучення вивчення старообрядців на місцях. Прикладом цього є напрям «соціально-економічної історії» населення Півдня України. Внесок старовірів у освоєння цього простору був показаний у працях О. І. Дружиніної [525; 526; 527], В. М. Кабузана [560; 561; 562; 563], А. Д. Бачинського [444; 445, с.159-163; 442, с.325-331; 443, с.136-150; 448; 441, с.28-33; 447, с.7-23; 440, с.97-101; 446], О. С. Коцієвського [592, с.354-360; 593, с.32-33; 594, с.1-7], В. С. Зеленчука [547, с.115-127; 548], І. А.

Анцупова [421], В. Я. Гросула [508, с.63-65; 509] тощо. Вони розглядали липованські та некрасівські спільноти як етносоціальні, намагаючись висвітлити їхнє значення у контексті регіональних явищ та процесів. Незважаючи на той факт, що в той час були створенні українські, болгарські та молдавські версії соціальної минувшини краю, історія старообрядців Бессарабії так і не була написана. Щоправда, наприкінці етапу вийшла історія росіян регіону [812], але релігійна природа старовірів значно заважала її окремому науковому розгляду.

Серед результатів діяльності цього напрямку треба вказати реконструкції ранньої історії некрасівців на Дунаї, їхніх взаємин із запорожцями-задунайцями, формування липованського населення регіону. Введення до наукового обігу різноманітних архівних джерел дозволило дослідникам поставити питання на перспективу – про шляхи та форми заселення старообрядцями пониззя Дунаю, про роль козацького елемента в цих процесах, про реально-наукове відтворення історії окремих поселень-общин та інші.

З 1960-х рр. розгорнулася широкомасштабна експедиційна діяльність серед різних груп старообрядців. Її можна розподіли за дисциплінарним характером на два напрями: етнографічна та археологічна.

У межах студіювання варіативності народної культури та підготовки «Атласу матеріальної культури народів СРСР» багато із територіальних груп старообрядців були охоплені увагою: каменщики, помори, поляки, семейські тощо. Вони розглядалися як своєрідні культурно-побутові резервати, оригінальні консерванти традицій попередніх етапів людської історії. В Україні вони стали предметом спеціальної уваги Л. М. Чижикової, хоча вона не мала можливості виокремлювати липованське населення. У контексті решти російського населення України, вона продемонструвала їхні особливості як територіальний тип, включаючи його до крос-культурних зв'язків [861, с.12-74; 860, с.28-42]. Аналогічно характеризував етноконфесійну групу український етнолог В. І. Наулко [658; 659]. Але конфесійні фактори утворення та функціонування спільноти залишилися поза межами їхніх робіт.

Другим напрямом експедиційної роботи стали археографічні дослідження. До компактних анклавів липован почали виїжджати фахівці з Ленінграда (М. Ю. Бубнов [466, с.157-161; 468, с.265-275]) та Москви (археографічна лабораторія МДУ під керівництвом І. В. Поздєєвої [412; 511, с. 151-161]). З того часу науковці переконливо довели невичерпаність джерельних скарбниць прихильників «давнього благочестя». Разом із тим – невідомість історичного минулого таких груп для академічної науки. Тому починається ретельна джерелознавча розробка окремих територіальних варіантів старообрядницьких культур. Хоча на ті часи головним завданням було отримати рукописні та стародруковані пам'ятки, які зберігалися в общинах альтернативного православ'я. Саме завдяки цьому в археографічній лабораторії МДУ зберігаються унікальні книжкові пам'ятки (136 рукописів та 64 стародруків), які знаходилися у церквах та приватних зібраннях липован. Таким чином, було накопичено значний корпус джерел щодо вивчення світогляду, історії общин, кириличної письменності, книжковим і іконописним пам'ятникам, духовної культури (Н. А. Кобяк, О. М. Сморгунова та інші).

Сучасний стан комплексних наукових розробок (кінець ХХ – початок ХХІ ст.). Лібералізація суспільного життя разом із принциповими змінами у гуманітарних науках зумовили визначення новітнього етапу у розробці наукової проблеми. Емансипація теми старообрядництва та активні пошуки ефективного інструментарію призводять до справжнього «історіографічного буму». Старовіри починають ефективно вивчатися у різних районах свого проживання із використанням різноманітних дослідницьких прийомів, з різних методологічних проєкцій – від описових реконструкцій до семіотичного аналізу їхньої культури. Цей напрям став справжнім евристичним полігоном для вирішення низки актуальних питань цілої низки наук: історії, археографії, етнології, фольклористики, соціології, лінгвістики тощо.

Самостійним академічним центром слід визнати й липованську інтелектуальну еліту. Старше покоління її у 1990 р. утворило Общину росіян-липован Румунії, яка стала не лише національно-культурним товариством, але й певним академічним центром досліджень старообрядців діаспори. Такі вчені, як Ф. Кирилле, А. Данілов, А. Іванов, С. Феноген, І. Данілов [887; 888; 571, с. 269-274; 572, с. 99-116; 573, с. 213-243; 844; 845, с. 137-144; 846, с. 12; 847, с. 30-34],

сприяли відродженню усвідомлення самобутності групи, а також її вивченню. Повторюючи загальну тенденцію східноєвропейського народознавства, вони визначали розвиток крізь філологічні студії (винятки складала лише історичні роботи С. І. Феногена). І лише потім постала та приєдналася до них генерація, яка серйозна зайнялася історією, етнологією та антропологією: А. Ворона [471, с. 105-112; 820], П. Іпатьов [899], О. Феноген [847; 849, с. 479-484], А. Анфімова [419; 420] та інші. В результаті їхньої діяльності маємо не лише ґрунтовні наукові розвідки, а й продуману освітянську систему.

Паралельно із цим на сучасному етапі етноконфесійна група липован трактується дослідниками-етнолоґолінґвістами як варіант традиційного світогляду і виразної практики. Саме такі методологічні ландшафти використані у роботах С. Є. Нікітіної [662, с. 21-31; 663, с. 150-157; 664, с. 73-79; 665; 666, с.160-162], Г. А. Плотникової [679, с. 149-161; 680, с. 66-74], І. О. Седакова [759, с. 225-244; 785, с. 202-222; 757, с. 28-41] (Москва), К. Є. Анастасової (Софія) [414, 415]. Завдяки такому підходу вони не лише формулюють масштабні завдання вивчення минулого досвіду старообрядців, але й показують роль у ньому запозичень із балканського етнокультурного контексту, демонструють співвідношення писемних та фольклорних форматів мови та культури.

Сюди ж слід додати новітні розробки говіркових особливостей липован, що їх проводять Л. Л. Касаткін (Москва) [565, с. 26-27; 564, с. 77-84], одеські та румунські філологи, В. Васченко [921] та К. Штейнке [919] (Німеччина). Від базового завдання – пошуку безпосередньої метрополії (зон виходу) на підставі даних мови – діалектологи перейшли до більш складних тем: побутування лінґвістичної одиниці в іномовному оточенні, виявлення тенденцій інтерференції та акультурацій. Усі вони характеризують «липованську говірку» як особливий тип південноросійського ареалу змішаного типу. Комунікаційні функції мови розглядаються ними як система, в якій відбувається відтворення простору свідомості. Стосовно історичної етимології назви групи лінґвістами висунуто чимало концепцій, що ґрунтуються на лексичній логіці. Найбільш популярною серед них є топонімічна версія походження: від Буковинських Липовень.

Аналогічним чином були продовжені розробки етнографічних особливостей липованської спільноти. У цьому плані слід відзначити описи, що зробили “native anthropologies” з липован Румунії (М. Моц, А. Красовські та інші [596, с. 117-120; 597, с. 250-256; 626, с. 223-238; 655, с. 161-252; 653, с. 299-315; 654, с. 227-236]). В основному вони спрямовані на характеристики обрядових традицій сімейного циклу. Схожі описи були зроблені одеськими колегами [543, с. 115-118; 544, с. 157-160]. Проте узагальнення цього масиву відбувалося групою В. А. Липінської (Москва) [614, с. 43-55; 615, с. 283-330; 616, с. 44-56; 674, с. 49-50]. Зокрема, вдалося поставити питання про виразність та фактори самобутності старообрядницької культури Румунії, ієрархічність рівнів самосвідомості та історичної пам’яті. Яскравим результатом цієї роботи стало монографічне дослідження комплексу сімейних обрядів липован, що з 1947 р. мешкають в Астраханській області [676].

До цієї праці ефективно долучилася Н. С. Душакіна (Кишинів) з її намаганням простежити особливість, знаковість у матеріальній галузі

старообрядницької традиції [534; 531, с. 52-54; 532, с. 454-460; 533, с. 36-39; 535, с. 561-573]. Етнографічні роботи сучасності демонструють істотну варіативність усіх комплексів липованської культури, що в свою чергу вимагає проведення типологічних та картографічних її досліджень. Намагання використовувати етнографічні матеріали щодо встановлення районів виходу старообрядців (питання історичної батьківщини) поки що знаходиться на початковому етапі.

Спеціально фольклорним традиціям старообрядців-липован були присвячені розробки А. К. Соколової-Москетті [795; 797, с. 71-75; 788] (Одеса) і І. А. Савельєвої [748, с. 17-24] (Москва). Мова йде про фольклорну творчість групи (перш за все – пісенну). Вони також намагаються прослідкувати не лише її варіативність та розвиток групи, але й простежити історичні та етнокультурні контексти. Так, наприклад, базуючись на обрядових піснях, А. К. Соколова-Москетті спробувала типологічно розшарувати некрасівський та липованський субстрати у спільній етноконфесійній практиці.

На підставі комплексних археографічних експедиційних матеріалів, що були зібрані у МДУ ім. М. В. Ломоносова, було створено каталог [200]. Усвідомлення емпіричного матеріалу призвело до монографічного дослідження книжкової кириличної культури, а також традицій церковного співу старообрядців Бессарабії [782].

Продовжувалися традиції з вивчення соціальної історії населення Півдня України. Цей напрям на сучасному етапі репрезентовано цілою низкою ґрунтовних історичних праць. Зокрема, І. А. Анцупов видав декілька монографічних досліджень з минулого російського населення Бессарабії [423; 424]. Вийшли праці А. Д. та О. А. Бачинських, присвячені українцям регіону (найбільш цікавими для нас є сюжети взаємин задунайських козаків з некрасівцями) [446; 447, с. 7-23; 437; 438, с. 303-362; 439]. Аналогічно етнодемографічним аспектам розвитку мешканців краю були присвячені книги І. Д. Табак [811, с. 141-153; 812] та Д. І. Хайдарли [854]. Реконструкції соціальних особливостей росіян у містах Бессарабії ХІХ ст. було здійснено у роботі Н. В. Абакумової-Забунової [407].

Українську історіографію старообрядницької проблематики на сучасному етапі характеризують розробки В. М. Мордвінцева [649, с. 191-202] та С. В. Таранця [813; 814; 818, с. 61-91; 817, с. 19-20; 818] (Київ), а також Ю. В. Волошина (Полтава) [480, с. 56-70; 482, с. 83-89; 479, с. 24-27; 483, с. 117-134; 484, с. 36-43; 485, с. 477-489; 486]. Усе це – праці історичного змісту, присвячені реконструкціям появи та поширення старообрядницького населення в Україні. Особливу увагу склали історико-етнографічні області: Полісся, Поділля, Середня Наддніпрянина, Слобожанщина. У методологічному плані визначаються розробки Ю. В. Волошина, який застосував прийоми історичної антропології заради відтворення процесів у стародубських общинах старообрядців ХVІІІ ст. Крім того, були захищені історичні дисертації, безпосередньо присвячені старовірам Півдня України (О. В. Бельський [450, с. 112-116; 451, с. 89-95; 452, с. 75-87]), та різним аспектам розвитку липован (А. І. Федорова [836, с. 238-239; 837, с. 131-134; 838, с. 20-22; 839, с. 85-90; 840, с.

35-39; 843] та І. Ф. Кучерявенко [601; 602]). Окремі групи джерел та сюжети з історії старообрядців Бессарабії та Буковини активно розробляються в працях М. К. Чучко [457, с. 27-28; 504, с. 37-38], Ю. В. Мисько [652, с. 109-114], В. І. Мільчева [637, с. 167-173; 638, с. 25-30; 639, с. 37-45], О. Б. Дьоміна [515, с. 91-100; 491, с. 334-342] та інших українських колег. Особливості іконописної традиції старообрядців регіону, а також її зв'язок із специфічним світоглядом ефективно вивчає Ю. Є. Горбунов [500]. Йому ж належить низка блискучих спостережень над минулим духовної культури липован, а також обґрунтування своєрідного «липованського письма» в іконографії та оформленні місцевих образів.

Некрасівська історія стала предметом спеціальної уваги російського дослідника – Д. В. Сеня (Краснодар – Ростов-на-Дону) [763, с. 50-53; 764, с. 39-46; 765, с. 9-17; 766; 767, с. 65-73; 768]. Йому вдалося створити комплексну характеристику «Кубанського некрасівського війська» протягом всіх складних етапів його перебування у різних регіонах Причорномор'я. У межах цієї генеральної теми ним було розглянуто питання стосовно походження та періодів розвитку некрасівських козаків, показано стратегії виживання у різних державах та географічно-стадіальних обставинах, роль кодексу звичаєвого права («Заповітів Некрасова») у функціонуванні спільноти. Йому також належить честь обґрунтування та аргументування набору категоріальних понять стосовно козацьких практик у контексті їхнього перебування у складі Османської імперії.

Загалом, у контексті дослідження історико-етнографічного різномайття старообрядництва у Російській Федерації наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. було реалізовано чимало інших, не менш продуктивних робіт. Вчені працюють над реконструкціями минувшини старовірців у регіонах: Далекий Схід і Китай (Ю. В. Аргудяєва [426]), Сибір (М. М. Покровський [687], О. Е. Дутчак [529, с. 81-94; 530], С. В. Бураєва [469] і т.д.), Урал і Поволжя (О. С. Данилко [512; 513, с. 61-70; 514, с. 66-68], І. Ю. Трушкова [828, с. 110-121; 826, с. 480-485; 827]), Північ і Північний Захід Європейської частини (М. Ю. Бубнов [466, с. 157-161; 467, с. 15-26; 468, с. 265-275], О. М. Фішман [851], Т. О. Бернштам, В. В. Власова [475]), Південний Захід (М. В. Кочергіна [591], О. В. Апанасенко [425]). Підкреслимо, що подібні студії це не просто узагальнення на рівні регіонів варіативності конфесійної спільноти, але й ефективні полігони для використання новітніх прийомів в інтерпретаціях: методи історичної та соціальної антропології, соціальна археографія, функціонального, структурного та типологічних аналізів побутування культурних комплексів та т.п.

Ця аналітична тенденція більш яскраво простежується у працях В. В. Керова [569] та Д. Є. Раскова [732]. Їм вдалося вписати тему до загальних дискурсів сучасної історії шляхом зосередження на теоретичному усвідомленні досвіду входження традиційного менталітету до модернізації російського суспільства, механізмів еволюції відповідних практик. В цілому, слід вказати на істотну зміну акцентів, якою характеризуються сучасні праці. Якщо раніше домінували емпіричні версії загальних тенденцій у розвитку прихильників дониконовського православ'я, то тепер перевага віддається історико-етнологічному ракурсу конкретних територіальних та конфесійних об'єднань.

Фактично від соціально-релігійних парадигм радянського часу дослідники поступово перейшли до феноменології. Крім того, більшість актуальних робіт стосується хронологічно або другої половини ХІХ – початку ХХ ст., або безпосередньо сучасності. У цьому плані значно бракує досліджень початкових етапів походження та формування кожної із груп. Ритуально вказуючи на церковні реформи ХVІІ ст., автори пропускають часи складних пертурбацій та переходять до добре забезпеченого документальною базою періоду.

Саме тривале вивчення старообрядців певних історико-етнографічних областей призвело до початку нових форм дослідницьких рефлексій. Вони мають чітку методологічну спрямованість. Яскравий приклад – колективна монографія, в якій аналізуються евристичні аспекти біографічного нарративу [791, с. 33-48; 852, с. 15-32]. Продовжуючи розробляти ідеї О. О. Панченко і С. Є. Нікітіної, автори цієї збірки наполягають на конфесійному контексті по бутування як людини, так її культурної практики. Усе це разом вимагає від дослідників нового «посередницького письма».

Аналогічні риси виявляються у сучасній історіографії старообрядницького закордоння. Наявність виразних діаспорних груп старовірів майже в усіх країнах Східної Європи надає широкі можливості для їхнього вивчення. Такі роботи наявні у наступних державах: Білорусі (А. О. Гарбацький [496], Г. Г. Нечаєва, С. І. Леонтьєва [660]), країнах Балтії (Г. Г. Поташенков), Болгарії (К. Штейнке і Є. Анастасова), Польщі (лінгвістичні центри Варшави та Торуні) і т. п. Старообрядництво як етнокультурний феномен отримало значну увагу іноземної антропології: у науковому масиві з'являються роботи з описами та характеристиками різних територіальних спільнот прихильників «давнього благочестя» [908; 907; 913]. Серед останніх вкажемо працю, яка присвячена історико-етнографічному вивченню старовірів Уралу [914]. Вона корисна не лише узагальненням емпіричного матеріалу, але й підходом, який ефективно демонструє можливості історичної антропології. Яскравий приклад включення археографічного матеріалу до культурологічних студій.

В умовах важливих теоретичних узагальнень продовжує поширюватися й емпіризм краєзнавчого напрямку. Завдяки йому вводяться принципово нові дані з оригінальних джерел, а минувшина вибудовується на рівнях локальної чи мікроісторії. Серед таких важливих праць слід вказати на нариси, що були присвячені населенню Кілії (Б. О. Райнов [731]), Вилково (В. І. Силантьєва-Скоробогатова [772] та ін., М. М. Басов [430]), Сарикьюю (С. І. та О. С. Феноген та інші) [844], Кагулу (П. О. Любіч) [621]. Важливою рисою такої літератури є той факт, що, крім історичних реконструкцій, вони майже обов'язково містять в собі описи на локальному рівні особливостей комплексів традиційно-побутової культури. Така «антропологізація» історії віддзеркалює як актуальні уявлення про науковий стиль, так й зумовлена громадським інтересом до «своїх коренів», тобто побуту своїх безпосередніх пращурів.

На сучасному етапі одеський центр вивчення липован може характеризувати спеціалізований науковий щорічник – «Липовани: історія та культура росіян старообрядців» (з 2004 р.). Він, а також наукові форуми з такою ж назвою стали важливими «інтелектуальними майданчиками», на яких

обговорюються, обґрунтовуються та апробуються результати досліджень різних осередків липованознавства. Хоча на загал сучасна бібліографія одеських вчених щодо липован виходить далеко за межі цього видання.

Завдяки залученню новітніх джерельних матеріалів, а також інтенсифікації методик їхньої обробки вдалося розкрити конкретно-історичні питання виникнення та стабілізації старообрядницького населення на Дунаї [707, с. 11-32; 711, с. 94-116], прослідкувати конфесійне життя групи [753, с. 237-243; 754, с. 264-274; 842, с. 131-134; 838, с. 20-22; 705, с. 477-483], реконструювати окремі культурно-побутові комплекси.

Так конкретизація ідей А. Д. Бачинського виявилася дуже продуктивним напрямком. Базуючись на археографічних розвідках, вдалося розкрити причини, передумови та фактори формування старообрядницького населення у XVIII – першій половині XIX ст. Крім власне емпіричних студіювань шляхів та форм переселень у різні періоди [693, с. 38-41; 695, с. 29-41; 701, с. 376-404], було поставлено та вирішено питання про етнокультурну, соціальну та конфесійну неоднорідність перших поселенців [610, с. 497-502]. Зокрема, реконструкція взаємин між селянською, міщанською та козацькими верствами населення у старообрядців Бессарабії та Добруджі залучила дослідників до дискусії про характер присутності козаків-некрасівців на Дунаї (С. І. Феноген [897, с. 10-12; 844; 847], Д. В. Сень [763, с. 50-53; 764, с. 39-46; 765, с. 9-17; 766; 767, с. 65-73; 768], І. А. Анцупов [421; 422; 423; 424], І. В. Смирнов [783, с. 97-107], Л. Б. Заседателева [477, с. 44-54]). Опонуючи їм, на підставі оригінальних джерел вдалося обґрунтувати власні позиції стосовно дискусійного питання і висунути нову концепцію козацького субстрату в групі [698, с. 93-104; 699, с. 17-28]. Суть полеміки зводиться до головних питань – хронології переселення та природи зникнення козацьких громад на Дунаї. Погоджуючись з позиціями С. І. Феногена та І. А. Анцупова, ми довели, що некрасівці перебували на Дунаї тривалі часи з 1740 до 1860-х рр. і значно сприяли стабілізації та зростанню чисельності старообрядців у регіоні. Опоненти (Д. В. Сень, Л. Б. Заседателева тощо) цього твердження відстоюють ідею про епізодичність та фрагментарність «дунайського» етапу в історії некрасівців.

Аналогічно вдалося висунути нові аргументи в антропонімічній версії походження назви «липован» – від «филипівців» Стародубських общин, які у пошуках благочестивого священства опинилися на молдово-волоських землях [499, с. 135-144]. Ця концепція збагатилася новими емпіричними відомостями, які дозволили зняти конфесійні і хронологічні суперечності, що були слабкими місцями побудови трансформації «филипони-пилипони-липовани». Вкажемо також, що вдалося зняти її гіпотетичний зміст за рахунок виявлення численних перехідних форм назв – тепер документально встановлено побутування назв «филиповці», «филипони», «пилипони» серед старообрядницького населення на Дунаї у першій половині XIX ст. Щоправда, в інших наукових центрах водночас продовжує поширюватися і топонімічна версія походження [616, с. 44-56]. На сторінках «Липован» була висунута та аргументована ще одна – новітня концепція про походження назви від некрасівського оточення [408, с. 17-22; 409, с. 35-42]. Дискусія триває і вимагає подальшого джерелознавчого пошуку.

Окремо розглянуто питання про методи підрахунку чисельності групи [697, с. 271-298; 841, с. 238-239; 843]. Продемонстровано складнощі таких реконструкцій. Зокрема, можна відзначити, що у минулому кількість старовірів «приховувалася» як власне групою, так і чиновниками, які складали подібні звіти. Крім того, нерідко некомпетентність та заангажованість робили ці дані некоректними. На сучасному етапі труднощі пов'язані з тим, що перепис не враховував субетнічних реалій: є загальний обсяг росіян в регіонах, але залишається відкритим питання про частку в них старообрядницького компонента. Це вдалося подолати шляхом етноконфесійної кореляції, а саме – порівнюючи дані про етнічність та релігійну приналежність.

Аналіз посімейних списків дозволив не лише встановити події локальних історій на рівні окремих родів та поселень [436, с. 68-85], а й продемонструвати принципи метатериторіального розгляду громад. Їх застосування продемонструвало і переконало у тому, що історія групи тісно пов'язана з історією регіонів прикордоння. Логіка виникнення та існування окремої громади віддзеркалювала тенденції липовансько-некрасівських пертурбацій в цілому. Яскраві приклади – історія Жебріян (Приморського) як сезонного «двійника» Вилково середини XVIII ст. або історія Татаріци і Казашка як двох реліктивів південно-добруджанських міграцій і липован, і некрасівців. Лише у такому контексті вдалося встановити реальні дати виникнення цих поселень.

Польові археографічні розвідки призвели до створення корпусу копій рукописів та стародруків. На підставі цього відбуваються реконструкції «кола читання» як компонента світогляду та відповідних ритуальних практик.

Продуктивними виявилися також і використання кількісних методик у межах «нової демографії» або «історичної антропології». Завдяки їм формулярні джерела розкрили можливості для вірогідних реконструкцій культури повсякденності, соціальних інституцій [702, с. 331-333] та їхньої еволюції, процесів господарської адаптації тощо.

Розгляд комплексу ознак групи липован дозволив провести її характеристику та вписати у загальну таксономію історико-етнографічної структури російського етносу та більш широко – населення Придунайських земель [694, с. 63-66]. Аналіз основних сталих проявів дав можливість виявити фактори відтворення даного варіанту культури та його виразності.

Дослідження окремих комплексів матеріального побуту зосередилось на процесах адаптації досвіду до умов регіону, а також сприяло вияву механізмів та конкретних форм міжетнічних контактів, які, незважаючи на замкненість групи, підводять до висновку про значний інноваційний потенціал щодо екологічно-соціального пристосування. Основним свідомим мотивом у стратегії цієї адаптації виявлено прагнення зберегти свою самобутність через незалежність від зовнішнього світу. Ця риса виявилася у бажанні створити економічно ефективні засоби життя, інколи навіть йдучи проти звичного традиційного укладу. Наприклад, якщо багато з інших старообрядців і до нашого часу негативно ставляться до картоплі, то серед частини липован вона стає товарним продуктом.

Також нами було проведено типологічний аналіз липованського житла [692, с. 36-43; 717, с. 28-42]. Завдяки таким розробкам виявлено неоднорідність культури, в якій на рівні реліктів зберігаються локально різні традиції зон виходу на теренах Росії. Особливої уваги заслуговують розвідки знакової природи цих комплексів. Семіотична насиченість як простору, так і зовнішнього вигляду старовірів зумовлює консервацію комплексів, виконуючи водночас етнодіференціюючі функції та конфесійно значущих факторів. Розпочати студії щодо суспільного та сімейного побуту липован [696, с. 80-93; 713, с. 296-311]. Особливість соціонормативної культури групи виявляється через структури взаємин між конфесійними факторами та реаліями практики.

Дослідження світогляду та його втілення у ритуальних практиках групи призвело до спостережень щодо закономірностей стосовно взаємин між каноном (письмова релігійна культура) та нормою (усний народний код) [704, с. 63-68; 706, с. 198-205; 721, с. 66-74]. Обидві традиції зумовлюють самотність сімейних та календарних обрядових дійств. У межах цього вдалося реконструювати родильно-хрестильний [543], весільний та похоронно-поминальний [543, с. 115-118] цикли. Всупереч тезі про відсутність серед липован календарних обрядів [796; 798, с. 50-58], було наведено емпіричні матеріали щодо їхньої наявності та своєрідності, а також розкрита взаємодія церковних та народних практик [706, с. 198-205; 721, с. 66-74]. Продуктивні спостереження було зроблено у галузі функціонування специфічних форм фольклору – духовних віршів [721, с. 66-74], а також щодо можливості використання в якості джерел. Ці дослідження стикаються з семіотичними студіями, які започаткувала Є. Анастасова [414; 415]. Ця родоначальниця «польової семантики» поставила і переконливо верифікувала на матеріалі болгарських старообрядців концепції про специфічність «мови культури», її ролі у формуванні ідентичності у липованському середовищі, функціонуванні архетипів свідомості у сучасній практиці.

В актуальній історіографії спеціального поширення отримують сюжети виявлення місцевих особливостей культу, а також їхнє відображення в іконографічних традиціях старообрядців регіону [501, с. 293-295]. Завдяки дослідженню храмових ансамблів та приватних колекцій ікон вдалося висунути та обґрунтувати стилістично-композиційні особливості «липованського письма» як самотнього осередку іконописання [500].

В цілому липованські історія та культура в історіографії отримують комплексний вигляд, що досягається репрезентацією їх у академічному дискурсі шляхом аналізу всіх компонентів етноконфесійного буття. На сучасному етапі для розкриття цього залучені міждисциплінарні інструментарії гуманітаристики. Активно розробляють такі наукові проблеми представники ряду центрів: Києва, Одеси, Чернівців, Бухареста, Кишинєва, Москви тощо.

Таким чином, очевидно є достатньо давня традиція вивчення старообрядців в цілому та однієї з найбільших яскравих етнографічної групи – липован. Ця традиція налічує вже більше двохсот років та характеризується спадкоємністю у розробці наукової проблематики. Вона може бути розподілена на наступні етапи: 1) накопичення знань (до середини XIX ст.); 2) інтенсивного вивчення (до 1940-х рр.); 3) студіювання окремих сюжетів та комплексів (до

1980-х рр.) та 4) актуальне комплексне дослідження. Протягом цих періодів накопичувалися наукові знання про колишній досвід липован, уявлення про самотність їхньої культури. Завдяки такій еволюції академічно-громадської думки були не стільки вирішені, скільки артикульовані питання про можливість та доцільності студіювання старообрядницької регіональної традиції.

В історіографічному досвіді наявні результативні дослідження різних аспектів життєдіяльності некрасівців та липован на Придунайських землях. Одним із перспективних напрямів, який було чітко сформульовано ще з ХІХ ст. та який залишається найбільш дискусійним протягом ХХ ст. став пошук джерел та реконструкції процесів формування етноконфесійної спільноти на Дунаї впродовж ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. Питання походження групи виявляється принциповим блоком для розуміння феномену старообрядництва, а також його регіонального (липованського) варіанту. Незважаючи на те, що більшість вчених оперувала такими даними, вони мали гіпотетичний характер через брак прямих свідчень, відсутність належної джерельної бази. Одні використовували потенціал «зовнішніх» (перш за все – адміністративних) джерел, інші – надавали перевагу свідченням усного походження (групова пам'ять та фольклор). Саме через це виникає необхідність об'єднати зусилля на підставі етнологічного інструментарію.

Аналіз спеціальної літератури переконливо показує, що уявлення про походження групи не можна зводити до простої сукупності переселень з російських теренів до діаспорних. Ці процеси відбувалися протягом майже ста років та мали різновекторну природу. Як правило, цю наукову проблему намагалися вирішити лінгвістичним шляхом: виокремити типологічні ознаки липованської говірки та співвіднести їх з відповідними районами Росії. Аналогічними схемами насичені наукові тексти з етимології назви. Логіка мовних процесів переноситься на історичні реалії без врахування документальних контекстів. В цьому плані висунуто та функціонує декілька концепцій: народні, топонімічна (М. Субботін, В. Васченко, Ф. Кіріллє, В. Липинська та ін.), антропонімічна (П. Свін'їн, В. Кельсієв, Н. Абакумова-Забунова). Однак слабким місцем залишається фрагментарність даних та епізодичність у використанні даних джерел, які б фіксували не стільки лінгвістичну логіку, як складні процеси виникнення та ранньої еволюції групи старообрядців у різних політико-культурних контекстах. Дефіцит свідчень достатньо часто йшов або за народною логікою пояснень, або у формі гіпотетичних припущень. Тим більше, що не можна зводити формування групи виключно до моменту створення її етнімії або до механічного експорту ресурсу з одного історико-етнографічного району до іншого.

За науковими поглядами, можна стверджувати, що певна етнокультурна спільність утворюється за рахунок інтегрованої дії декількох факторів. Серед них можна визначити: 1) міграції населення як чинник утворення новітньої спільності (у літературі розглядається з І. П. Ліпранді); 2) структурування культурно-побутових особливостей (з Ф. Ю. Мельникова); 3) усвідомлення їх як у середині групи, так й за її межами (сучасні концепції В. Липинської та автора). Саме за такою гіпотезою можна розглядати феномен липован та їхне

виникнення у Подунав'ї. До предмета спеціальної уваги таким чином мають потрапити механізми та форми алохтонності, прояви специфічності у повсякденні, вектори кроскультурних взаємин та усвідомлення цих процесів.

1.2. Характеристика корпусу джерел

Своєрідність старообрядців як групи населення, в цілому, та її регіонального – «липованського» – варіанту, зокрема, визначила специфіку у механізмах віддзеркалення їхніх реалій у джерельній базі. Намагання прослідкувати закономірності її продукування проводяться, як правило, у межах сцієнтистського підходу – експортуються до теми здобутки загального джерелознавства, іноді лише із вказівкою про певну самотність феномену, який вивчається [320, с.19-34]. У сучасній науці усталеним є структурування джерельної бази за рівнями: початковим (сукупність джерел, яка склалася в часи їхнього оперативного функціонування), потенційним (джерела, які дійшли до нашого часу й ще не введені до наукового обігу) та актуалізованим (джерела, що впроваджені до наукового обігу) [587, с. 6]. Вслід за думкою А. В. Бойка, також слід визначати «регламентовану частину джерельної бази» [459, с. 203-204]. Вона може бути виділена у складі початкових та актуалізованих рівнів – це сукупність документальних джерел, кількість, час створення, форма, автор та адресат яких можуть бути точно визначені дослідником на підставі державних настанов у справочинстві, реєстрів документації або іншим чином.

Поставивши питання про співвідношення між первісною базою та сучасним масивом джерел, можна вказати декілька принципових ліній розбіжностей утворення, накопичення та збереження документальних свідчень щодо старообрядницького середовища:

- замкненість релігійних громад у умовах майже перманентних переслідувань призвела до особливостей кодування інформації в офіційних документах – вони репрезентують зовнішні погляди, що нерідко містять чимало поверхневого, дрібних помилок та відвертого лукавих свідчень (причому як з боку власне старовірів, так й чиновників різного рівня);

- консервація власного світогляду, що базувався на особливих засобах трансляції досвіду (сталість писемного кириличного коду на рівні XVII ст. та спадкоємність фольклорних традицій (наближення до формату «придання» майже усіх боків життя)), призводить до виникнення та функціонування автоджерел у групі, які значно більші, ніж серед інших оточуючих громад;

- свідома периферійність знаходження спільноти стосовно основних тенденцій розвитку людства призводить до епізодичності уваги до її етноконфесійних проявів – незважаючи на постійну прискіпливість, з якою адміністратори слідкували за релігійними дисидентами, домінуюча кількість даних, що фіксувалися у різнохарактерних джерелах, має випадковий та фрагментарний характер.

Саме тому у випадку із старообрядцями не ефективно механічно переносити схеми класифікації різних типів та видів джерел, наповнюючи їх емпіричним різноманіттям. На перший план виходять питання евристичної доцільності свідчень, що віддзеркалюються в емпіричній варіативності.

Зокрема, внутрішня критика джерел призводить до можливої нової редакції питання про те, «як було» та «як мало бути». Саме у цьому контексті зростає вага документів, які збираються у старовірському середовищі (польова археографія, фольклористика, етнографія). Реальність у групі прихильників «давнього благочестя» розпадається на три рівні: як мали поводитися старовіри згідно із законами (гетеронорма або «закон»); яка поведінка вважалася за потрібну у сприйнятті групи (автостереотип чи іманентний «канон»); як було насправді (фактична практика). Дійсність у подібному середовищі значно ускладнюється та, відповідно, це зумовлює її фактори непрямого відображення у певних групах джерел. Скоріш за все, інтуїтивне усвідомлення цього призводить до зростання ваги актуалізованих рівнів у джерелознавчих розробках щодо старообрядців різних теренів.

У контексті розуміння цього постає питання про виявлення та використання репрезентативної джерельної бази. Вона, за формулюванням В. Брехуненка, по-перше, відображає основні інформативні властивості масиву джерел із проблематики, а по-друге, за інформативним потенціалом відкриває можливості для повнокровного відтворення відповідного фрагмента минулого [465, с. 40-41]. За умов припущення у джерелознавстві щодо первісної джерельної бази дослідження відносяться писемні, речові, етнографічні, лінгвістичні джерела. Ключовою структурною складовою тут виступають саме джерела першого із зазначених типів [611, с. 17]. Проте для етнологічної роботи усі ці типи урівнюються (перше), а до писемних джерел застосовуються прийоми критики як до інших безпосередніх свідчень (друге). Інформативні можливості саме такої сукупності джерел та операцій роботи з ними дозволяють вирішити завдання, які поставлені перед нашим дослідженням.

Для розкриття феноменів старообрядництва явно не вистачає наявних офіційних документів. Вони віддзеркалюють, як правило, зовнішні факти та події. Специфіка правочинної політики стосовно «розкольників» не дозволяє перенести на дослідження здобутки вивчення церковно-релігійної історії у регіоні (наприклад І. Лиман чи Н. Діанова) [611; 519]. Незважаючи на особливі установи у межах МВС та духовного відомства, інші документальні дані не збігаються навіть формально: наприклад, відсутність метричних чи сповідальних записів, певної бюрократичної вертикалі тощо. Заради наших завдань реконструкцій слід було залучити принципово нові різновиди джерел. Такими стали польові матеріали: етнографічні, усноісторичні та археографічні.

Усвідомлення цієї ситуації на сучасному етапі відповідає дискурсу, який був запропонованим ще у середині XIX ст. І. П. Ліпранді, М. І. Надєждіним та іншими чиновниками-дослідниками. Вони за дорученням МВС у 1846 р. розробили спеціальну програму з дослідження «Розколу» [372, с.82]. Вчені вже тоді відзначали своєрідність джерел офіційного (зовнішнього) походження, закликаючи критично ставитися до них, ретельно збираючи та створюючи новітні дані. Вивчення ними архівних джерел різного рівня привело їх до впевненості, що «Розкол» може бути вивчений виключно шляхом поповнення джерельної бази принципово за рахунок безпосереднього спостереження [427].

Слід стверджувати, що незважаючи на півтора століття історіографічного досвіду студіювання старовірів, теза про необхідність залучення внутрішніх даних з їхньої історії залишається актуальною. Залучення джерел такого роду якраз дозволяє робити прориви, як це було у В. Д. Бонч-Бруєвича, О. І.

Клібанова, М. М. Покровського, М. Ю. Бубнова, І. В. Поздєєвої та у цілій низці інших фундаментальних розробок ХХ – початку ХХІ ст.

Деталізуючи це уявлення, типологія джерельної бази має ґрунтуватися на ознаках знаходження того чи іншого свідчення відносно конкретного факту минувшини [555, с. 95, 98, 111-112]. Майже повна відсутність безпосередніх свідчень значно підвищує роль дослідницьких операцій (критики джерел) стосовно корпусів непрямих даних. Класифікуючи конкретні масиви документів, будемо демонструвати їхній потенціальний зв'язок із їхнім реальним функціонуванням. Саме це, у нашому випадку, допоможе зняти протиріччя з простою трансляцією: «джерельний факт» = «факт дійсності». Це якраз добре відома в етнології метода «експертних оцінок». Але у випадках із писемними джерелами такими експертами виступають наші сучасники, а не актори минувшини. Крім того, у старообрядницькому середовищі присутні оригінальні різновиди джерел, які майже відсутні в інших етнокультурних спільнотах. Зокрема, рукописні кириличні збірки чи крюкові нотації служб. Значно більш поширеними, ніж у сусідів, виявляються інскрипти на книгах, які складають масові джерела особистого походження із широким евристичним потенціалом.

Виходячи із історіографічної ситуації з типологією джерел, спробуємо надати класифікаційну схему джерельної бази, яка була нами залучена до дослідження процесів походження старовірського населення Подунав'я. Діапазон даних у цілому характеризується комплексністю (використання інструментарію здобуття та обробки даних різних історичних субдисциплін), широким географічним охопленням (свідчення про конкретну територіальну спільноту знаходяться у різних архівосховищах Східної Європи) та хронологічною доцільністю (крім безпосереднього історичного періоду, що визначається як основний предмет уваги, були використані джерела попередніх та наступних етапів). За засобами отримання джерел для певних історично-антропологічних реконструкцій їх можна розподілити на ті, що **виявлені** під час численних археографічних робіт як у фондах архівів, так й шляхом польових досліджень у місцях компактного мешкання старообрядців; та **створенні** – корпус даних етнографічного та усноісторичного типів, який був накопичений під час власних експедиційних обстежень.

За формою збереження та ступенем введення їх до наукового обігу, весь масив задіяних джерел можна розподіляти на **архівні, польові (експедиційні)** та **опубліковані**. Особливо важливим у контексті такої класифікації виявилися саме польові (експедиційні) матеріали: вони дозволили ввести до наукового обігу корпус документів, що знаходяться у середовищі групи (церковні та приватні зібрання). Ці безпосередні історичні свідчення були знайдені та включені до реконструкцій вперше в академічній практиці.

До результатів польового збору джерел відносяться дані двох напрямів. По-перше, етнографічні матеріали, що були отримані в межах традиційних

прийомів – від описів компонентів культури, що збиралися шляхом ретроспективних спостережень, до нарративів (бувальщини або меморати, фабулати, перекази). Зіставлення явищ сучасності (матеріальних об'єктів, обрядових традицій, усвідомлення своєї історії) з відповідними документальними свідченнями періоду, який вивчається, дозволило істотно розширити хронологічний діапазон та доповнити наукові уявлення про колишні практики. По-друге, це археографічні описи документів та рукописів, які були створені до середини XIX ст. Експедиційний досвід довів, що чимало таких пам'яток ще до нашого часу зберігаються у старообрядницькому середовищі – від храмових до приватних зібрань. У результаті таких дослідів були отримані як повні тексти, так й окремі фрагменти колишніх джерел.

Опубліковані джерела, як правило, репрезентують зовнішні погляди на групу. Видова варіативність цієї групи характеризується традиційно: законодавчі акти, діловодна документація, мемуари, епістолярії тощо. Безумовно, що ці джерела виявилися продуктивними у випадках, коли старовіри були включені до масштабних подій в історії регіону (війни, адміністративні зміни, політичні заходи тощо). Використання свідчень цієї групи віддзеркалює авторське намагання надати характеристики етноконфесійної спільності у загальних контекстах минувшини та культур. Видове різноманіття опублікованих джерел відображають скоріше зовнішні аспекти уваги до замкненої групи.

Експлуатація таких оказіональних джерел сполучається із невеликою за обсягом групою спеціальних видань. Наприклад, збірок МВС стосовно законодавства зі справ «Розколу» [372; 373; 383; 382, с. 684]. До таких же збірок відносяться результати дослідницьких проектів В. І. Кельсієва [380] та М. І.

Субботіна [395; 807; 808]. Значний джерельний корпус друкувався вже протягом XX – початку XXI ст., особливо цей процес посилювався в останні часи [320]. Тоді ж активно вводилися поодинокі свідчення, які були виявлені у контексті вивчення минувшини регіону розселення липовансько-некрасівського населення (чимало у цьому напрямку було зроблено В. М. Кабузаном, А. Д. Бачинським, І. А. Анцуповим, В. Я. Гроссулом та ін.).

За прагматичним критерієм (телеологічний у змісті нашого дослідження) всю джерельну базу можна характеризувати за окремими групами. Крім цього, класифікація за видовим принципом дозволяє конкретизувати структуру корпусу джерел [729, с. 17-19; 724, с. 5-7, 22]. Усі писемні свідчення можна розподілити на такі: нормативно-правові документи, статистичні матеріали (військові, фіскальні, церковні, адміністративні), документи діловодства різного рівня, формулярні джерела (анкети та структурні показання старовірів), картографічні матеріали, описи господарства, побуту і релігійної практики, егоджерела (різноманітні приватні свідчення (мемуари, епістолярії, записки мандрівників тощо), записи на стародруках та рукописах), епістолярії (офіційне та приватне листування), літописна інформація (різноманітні хронологічні твори про минуле общин та групи старовірів), фольклорні та усно-історичні перекази. Саме такий комплекс був виявлений/створений у результаті археографічного пошуку та залучений до дослідження. Нарративні джерела в ньому корпусі значно доповнюється групами даних іншого змісту, що

відповідає необхідності розв'язання питання браку матеріалів щодо вивчення старообрядницьких традицій. Спробуємо спочатку проаналізувати типи, а потім конкретні різновиди джерельної бази.

Польові (експедиційні) джерела представлені трьома напрямками – етнографічним, усно-історичним та археографічним. Їх об'єднує засіб отримання під час збиральницької роботи у липованському середовищі. Проте за характером даних та їхнім форматом їх слід розвести на вищевказані групи. Дослідницький проект здійснювався впродовж 1996 – 2014 рр. у результаті неодноразових виїздів з експедиційними цілями майже по всіх історичних поселеннях старовірів регіону.

Україна: місто Ізмаїл, села Стара Некрасівка, Нова Некрасівка, Муравльовка Ізмаїльського р-ну; міста Вилкове та Кілія, села Приморське, Василівка, Мирне Килійського р-ну; хутір Коса Криничанської сільради Болградського р-ну Одеської області; с. Біла Криниця Глибоцького району Чернівецької області;

Румунія: міста Тульча, Браїл, Сулін і Галац, а також села Сарикьой, Журилівка, Слава Руська та Слава Черкеська, Переправа, Свіштофка Тульчинського повіту (judesul – рум.); с. Каркаліу (Камінь) Браїловського повіту;

Молдова: села Куніча Флорештського району; Покровка Дондушенського району; Стара Добруджа Синжерейського району; м. Кишинів

Болгарія: сс. Казашко (Казашко Махала) Варненської області і Айдемір (квартал - Татаріца) Сілістрінської області.

Етнографічні матеріали були отримані шляхом традиційних загальноприйнятих методів. Прийомами роботи стали спостереження, опитування населення, фіксація пам'яток (фото, відео та аудіоверсії), експерименти (участь у різноманітних формах приватних та публічних практик), збори етнографічних колекцій явищ побуту та культури. У сукупності ці прийоми дозволили створити «дослідження, яке проводять серед етносів з метою збору первинних етнографічних матеріалів про окремі структурні компоненти традиційно-побутової культури та їх функціонування як певної системи» [498, с. 16]. Такі форми наукового отримання етнографічних джерел добре описані [497; 690; 883; 901]. У рамках польових досліджень був здійснений збір за декількома напрямками.

Один із них – етнографічні матеріали, що дозволили охарактеризувати еволюцію та виразність основних комплексів культурно-побутових традицій. Зроблені описи цих комплексів оприлюднювалися (зокрема, до наукового обігу вже було введено свідчення про господарство та матеріальний побут, явища із комплексів духовної та соціонормативної культур). Збір емпіричних даних здійснювався шляхом безпосереднього спостереження та обстеження, опитування населення за спеціальним запитальником, методом включеної участі в окремих подіях життєдіяльності групи (будівництво хат, приготування їжі, ритуалах родинного та календарного циклів). У контексті наших завдань ці описи піддалися ретроспективному аналізу: були встановлені елементи та риси, що побутували під час формування спільноти (за авторською концепцією – до середини XIX ст.). Слід визнати такий прийом традиційним для етнографії –

описуючи живу традицію, етнографи завжди намагалися реконструювати попередні форми народних звичаїв (практик).

Другим напрямом накопичення експедиційних даних стали авторські тематичні структуровані інтерв'ю про ідентичність нащадків старообрядців. Складна ієрархія свідомості носіїв етноконфесійності надала можливість про слідувати контекстуальність кожного із рівнів самовизначення. Непрямі питання про належність до тих або інших спільнот надали емпіричні підґрунтя для цього. Крім того, важливу роль грали бесіди про інших – сусідів та далекі культури Світу. Крім тематичних інтерв'ю, були також використані сумісні за повнення бланку фіксації понять «Етніми», до якого були включені усі категорії етнокультурних контактів групи (назва народу-групи, її мови, основні властивості). Такі польові дослідження надали підстави для аналізу свідомості липованської групи в історичній динаміці.

Третій напрям польового проекту – збір джерел т.зв. «усноісторичного» походження, які допомогли з'ясувати, з одного боку, історичні уявлення сучасних липован, а з іншого – відтворити окремі аспекти колишніх подій. Цей тип матеріалу був присвячений історичним знанням та етнічно-конфесійній свідомості сучасних липован відносно періоду формування спільноти. Жанрово – це були різноманітні фольклорні тексти: перекази, легенди і бувальщини про походження групи, створення поселень, долю окремих сімей і т.п. У результаті, ця народна версія Історії виявилася не тільки фактографічно ефективною, але і багатою на історіософські погляди. Довгі роки саме таким форматам пам'яті призначено було відтворювати минуле досвіду спільноти, оскільки в офіційних варіантах публічної історії не було місця липованам (з різних, але зрозумілих причин: релігійні дисиденти не потрапляли до офіційних дискурсів Росії чи Румунії, радянських історичних схем).

Польові археографічні матеріали. Під час експедиційних робіт нами було виявлено чимало прямих документів епохи, яка вивчалася. Майже в кожній територіальній громаді були зафіксовані як різні документи, що залишилися з періоду формування спільноти, так і численні рукописи того часу. Таке тривале існування джерел – інколи понад 200 років – у середовищі старообрядців потребує найретельнішої дослідницької рефлексії.

Пояснення цього факту можна знайти в особливості продукування джерельної бази групи, що вивчається. З одного боку, свідомо замкненість призводила до консервації таких практик, а з іншого – поважне ставлення до будь-якого писемного слова сприяло важливості всіх документів. Саме внаслідок цього серед сторінок богослужебної книги знаходилися нотаріальні акти про земельні ділянки. Ще один відомий для археографів феномен: у старообрядницькому середовищі зберігалися книжні пам'ятки різних епох та народів (так, наприклад, нам доводилося бачити молдавські, болгарські та сербські рукописи, які липовани не вміли читати, але й не позбавлялися їх).

Використовуючи цей потенціал, протягом 1996 – 2014 рр. ми проводили польову евристику, археографічний опис та копіювання джерел. Подібне виявлення та вивчення документів проводилося згідно із традиційними принципами експедиційної археографії. Дослідження йшло шляхом обстеження писемних (

рукописних та друкованих) артефактів, що зберігаються як у храмах, так і в приватних зібраннях липован. Деякі із «бібліотек» були оглянуті та описані суцільно, але у більшості випадків йшлося про окремі знахідки. Такі пам'ятки знаходилися у корпусі інших текстів церковного та світського характеру. Таким чином, вдалося виявити оригінальні свідчення про етап формування етноконфесійної спільноти.

Першими «археографами», що зафіксували наявність цікавих пам'яток кириличної традиції серед старовірів регіону слід мабуть, вважати чиновників різноманітних служб (поліції, карантину, митниці тощо). В їхніх різноманітних описах містяться прямі вказівки на рукописи, зошити та книги, що перевозили із собою прихильники «давнього благочестя» до Подунав'я [56, арк.1-231]. Серед майна вони постійно відзначали «рукописная книжица церковная», «книга старой печати», «поминальная тетрадка» і т.п. На жаль, такими вказівками і обмежувалися навички археографічної роботи чиновників, а шкода – інакше б отримали більш детальне уявлення про ці рукописи та стародруки.

І надалі липованські зібрання вивчалися, здебільшого, випадково. Окремі знахідки потрапляли до різних публікацій як апологетів, так й зовнішніх авторів. Так, наприклад, на початку ХХ ст. П. Бахмет'єву пощастило – він мав можливість зняти копію із різних турецьких фірманів, які були знайдені серед нащадків некрасівців у Татариці. Тоді він цей оригінальний масив й опублікував [313, с. 294-300]. Явно за принципами «польової археографії» були отримані свідчення заради створення версій історії та характеристики релігійних поглядів у працях Вл. Мельхісідеку [371], М. Субботіна [395; 806; 808], І. Пархомовича [433; 673], Ф. Мельникова [634] та інших. Слід визнати той факт, що процедури «критики джерел» у цьому напрямку використання матеріалів майже не існували. Факти, що знаходилися у різних документах, проходили лише інтуїтивну оцінку вірогідності. Підкреслимо також вагомий внесок цих різних за поглядами авторів: багато із актуалізованих ними емпіричних матеріалів тепер вже не доступні сучасному досліднику. Завдяки їхнім розвідкам маємо значний масив конкретно-історичних свідчень.

Системне наукове вивчення писемно-книжної культури «липованського» середовища розпочалося лише наприкінці 1960 – на початку 1970-х рр. Завдяки багаторічним експедиційним дослідженням ленінградських вчених під керівництвом М. Бубнова було виявлено корпус джерел, який нині зберігається у складі «Білокриницького зібрання» Бібліотеки РАН [201]. З 1973 р. у регіоні почали працювати співробітники археографічної лабораторії МДУ ім. М. В. Ломоносова під керівництвом І. Поздєєвої. Масштаб зібраних ними унікальних пам'яток книжного мистецтва, документів та рукописів вражає [200]. Його вивчення дозволило створити корисний та евристично широкий каталог, а також надрукувати монографічне дослідження з книжної та церковно-співної традиції старообрядців Бессарабії [782].

Аналогічні попереднім експедиційні дослідження кафедри археології та етнології України ОНУ ім. І. І. Мечнікова проводяться з 1996 р. Відмінність полягає у тому, що артефакти не забираються на постійне зберігання до академічних центрів, а лише копіюються за допомогою цифрових технічних засобів. Такий підхід викликав повагу та розуміння у наставників релігійних

общин і, відповідно, забезпечив щирими та результативними стосунками вчених із носіями традицій давнього православ'я. Як результат, одеським науковцям демонстрували та надавали змогу опрацювати із більш широким діапазоном пам'яток, які побутують до сучасності, включно.

Такий електронний (цифровий) архів містить понад 2000 різних рукописів, документів, стародруків, фотоматеріалу та іншого. Основу його складають описи храмових зібрань майже по усіх общинах РПСЦ Подунав'я. До нього ж увійшли пам'ятки із сімейно-приватних зібрань, а також матеріали краєзнавчих музеїв у школах та будинках культури. За змістовними ознаками, до основних результатів такої роботи відносяться 3 різновиди джерел.

Перші – документальні матеріали, що були виявлені. Як окремі документи, так й певні їхні «колекції» зберігаються до цих пір у середовищі самих липован («in situ», як кажуть археологи). За хронологією, більшість джерел такого роду відносяться до кінця XIX – XX ст. Але вдалося зафіксувати й понад півсотні свідчень про минуле групи до середини XIX ст. Зокрема:

- османські фірмани 1820-1850-х рр. (основна частина – у «біглопоповській» церкві с. Сарикьой Тульчинського повіту Румунії);

- епістолярії та старообрядницькі історичні збірки про створення Білокриницької ієрархії 1840-1850-х рр. (значний корпус на х. Піск (Хутор – квартал Браїли Румунія);

- грамота 1805 р. молдавських Господарів про пільгове положення липован на Молдово-Волоських землях (Церква РПСЦ с. Куніча Фалештського повіту Румунії);

- укази російських імператорів про переселення та облаштування церков (Ізмаїльська церква Св. Ніколи);

- нотаріальні акти та сертифікати на земельні наділи 1830-1940-х рр. (приватне зібрання с. Нова Некрасівка).

Ці унікальні свідчення минулого значно розширили евристичні можливості нашого дослідження. Так, наприклад, хоча фрагменти тексту Грамоти Молдавського Володаря були відомі в історіографії ще з XIX ст. [810, с. 666-667], але детальний її переклад та фаховий аналіз було зроблено лише на початку XXI ст. [324, с. 143-150] Висновки цього дослідження продемонстрували чіткість позиції щодо правового становища старообрядців у Молдавському князівстві наприкінці XVIII – на початку XIX ст. На матеріалах цієї Грамоти логічніше виглядає наша концепція про контекстуальну ідентичність у старообрядців регіону. Так само один із імператорських указів Миколи I (1833 р.), що був наданий С. Тучковим ізмаїльським старовірам, довго знаходився у храмі та був відомий липованам [634, с.321]. За радянські часи його приховали від сторонніх осіб – скільки його не шукали «антиквари», так й «не знайшли». Цей текст у сукупності із відповідними іншими указами створює підвалини для характеристики взаємодії адміністрації зі старообрядцями у «сурові» 1830-ті рр., оскільки, крім загальної політичної реакції, цей час відповідає кульмінації гоніння на старообрядців в імперії.

Дуже цікавим є той факт, що іншомовні документи (фірмани чи грамоти) зберігалися у церквах та наділялися майже міфологічним значенням. У наш час

вже їх прочитати ніхто із липован не міг, але усі були переконані, що ці документи надають їм права на їхню релігійну волю чи на будівництво старообрядницьких храмів. Це незважаючи на той факт, що частина з них була прагматичного змісту (наприклад, фіскальні фірмани про право збирати данину з сусідніх вірменських та іудейських общин 1850-х рр.). На них, як на аксіоматичний факт, липовани посилялися у спірні моменти своєї життєдіяльності. Такий контекст побутування цих джерел надає широкий діапазон для пізнання не лише у сенсі нарративного аналізу змісту, але й поважного ставлення до документів у старообрядницькому середовищі.

Другим різновидом археографічних джерел стали рукописні збірки старообрядців. Оригінальність цих джерельних свідчень очевидна – це саморефлексії старовірів на релігійні та зовнішні події минувшини. За відношенням до хронології нашого дослідження розподілили на два напрями:

- твори, що були створені у регіоні до середини ХІХ ст. (тобто сучасні для нашого дослідження матеріали, безпосередні свідчення);
- старообрядницькі збірки більш пізнього часу (друга половина ХІХ – ХХ ст.), до яких увійшли фрагменти попередніх текстів, деякі інші згадки про історію формування спільноти (розглядалися вже як вторинні дані).

За жанрово-функціональним спрямуванням це були церковно-службові тексти (як кириличного, так і з нотного («крюкового») письма), «читні» (для читання) та полемічно-історичні рукописи. Їх залучення до наших реконструкцій дозволило встановити стан книжно-писемної та церковно-літургійної справи у липован, а також – т.зв. «коло читання». Це сприяло розкриттю світоглядних характеристик старовірів регіону. Крім того, прямі свідчення про події в общинах були використані для відтворення фактичної минувшини старовірів на рівні окремих поселень та біографій персон (священиків, дяків та ін.). Виникнення цих рукописів визначалося відсутністю стародруківаних книг, їхнім дефіцитом для віруючих на Дунаї.

Так, наприклад, серед виявлених пам'яток слід вказати рукописне «Євангеліє [Тетр.]», яке зберігається у церкві с. Приморське (Жебріяни). Згідно із записом: «Начата в лето 7333 [1825] м[еся]ца апреля 17 день и окончена того же лета ноября м[еся]ца 20 рукою многогрешнаго юнейшего Спиридона Васильева»; «Писана с Ивана Максимова древлепечатного Евангелия. Начата в лето от 7333 [1825] м[есяц]ца апреля 17 день и окончена того же лета ноября м[еся]ца 20 рукою многогрешнаго юнейшего Спиридона Васильева / Писана с Ивана Максимова древлепечатного Евангелия. Начата в лето от 7333 [1825] м[есяц]ца апреля 17 день и окончена того же лета ноября м[еся]ца 20 рукою многогрешнаго юнейшего Спиридона Васильева» [209]. Враховуючи той факт, що ця людина фігурує у списках Жебріян 1808 р. [113, арк.9] і 1835 р. [171, арк. 221] рр. стає зрозумілим місцеве створення рукопису.

Іншим яскравим прикладом є крюковий «Октай», який був виявлений у зібранні Муравльовської Покровської церкви. Наприкінці він містить наступний запис червоним чорнилом, напівустановом: «написася сїя б[о] одухновенная книга октай. певчїй 1832 го года м[еся]ца июня 7 го дня трудами и тщанием многогрешнаго раба б[о]жїя Матвія андреича суботина измаильскому купцу радиону афанасьеву». На початку – посторінковий

господарський запис 1834 р. того ж купця – Родіона Афанасьєва. Пошук за списками старообрядців привів до такого уточнення: Матвій Субботін перейшов серед інших некрасівців з-за Дунаю у 1821 р. та був приписаний до «великоросійського общества» Тучкова, а Родіон Афанасьєв Голубицький [65, арк. 3, 162] був родичем старообрядницького дяка Нікольського храму. Обидва знаходилися у складі міщан Ізмаїлу.

Найраніші згадки про написання старообрядницьких книг у Придунайському регіоні відносяться до кінця XVIII ст. На складних рукописах мається вказівка, що: «Написася сия книга о брацех лета 7300 [1792], а служба предпразднством лета 7326 [1818 г.], а связана 7330 го [1822] месяца декабря. Писана и связана Григорием Ильиным на Разине» [201].

Подібних пам'яток нашим дослідженням виявлено чимало (крім того, більшість раритетів не містять прямі свідчення про місцеве походження, хоча за хронологією та іншими ознаками це можна дуже вірогідно припускати). Вони дозволяють стверджувати, що на Дунаї виникає своєрідний центр професійного переписування книг, майже аналогічний Гуслиці або Ветці (за обсягом, проте не за якостями масового виробництва). Книги писалися достатньо масштабно. Причому як у монастирях (наприклад, у Славському Успенському), так й окремими особами майже по усіх територіальних общинах. Можна також говорити про «липованський стиль», який може бути охарактеризований як варіант «народного примітиву». Буквиці, заставки, віньетки, мініатюри у списках регіональної редакції вкрай умовні та не завжди охайні. На жаль, саме такий «почерк» визначає роботи місцевих авторів. Археографи відзначають вплив на дунайську рукописну традицію таких центрів як Ветка [782, с.42-43].

Важливо також відмітити, що нами було виявлено чимало творів іншого регіонального походження, що свідчить про «експортування» знань, обмін літературою, міцні конфесійні зв'язки. Досить часто зустрічалися книги та рукописи з чіткими вказівками на Ветку, Гуслицю або Москву, рідше – Помор'є або Урал. Найбільш «популярними» були наближені до дунайських молдавські общини: Серкове, Кунича та т.п. [200, с.46]

Серед джерел із широким евристичним діапазоном можна навести складну рукописну збірку – «Цветнік» місцевого створення кінця XVIII – початку XIX ст. Завершує його традиційна помітка одного із переписувачів. Показовою є фраза із початку цього напису про характер «видання»: «Сия святая и богодухновенная книга глаголемая цветник избран от многих книг божественного писания на пользу душевную всем хотящим сию книгу чести, или слушати со вниманием и с сокрушенным сердцем». Замість хрестоматійних вказівок на обставини створення рукопису – тарабарщина, в якій читається лише рік, але прозорою є формульна структура записів. Добре, що внизу дещо пізніше хтось привів ключ коду – приголосні букви розташовані у два рядки (від Б до Й – у прямому порядку, а під ними від П до Щ – у зворотному). Таким чином були замінені лише приголосні згідно з цим простим шифром. У результаті, читаємо: «Сия книга Якова Сафмонова Зимакина писалъ своею рукою многогрешною 7343 [1835] года месяца июня 20 дня совершена бысть».

Зміст цієї збірки – есхатологічні твори, служби, пасхалія, літописні виписки, нотатки із життя святих отців, агіографічні сюжети – відображає функціональний синкретизм липован того часу. Їм були потрібні тексти і для забезпечення літургійно-службової практики, й заради читання, і заради полемічних бесід тощо. Корисними виявилися історичні сюжети як про походження християнства, так і власне старообрядців регіону.

Третім різновидом результатів археографічного дослідження став корпус різноманітних записів на стародруках. Вони виступили адекватними свідками, які відображали біографії як самих пам'яток, так і їхніх творців чи читачів. За своїм джерелознавчим значенням такі “нотатки на полях” виявилися не менш важливими даними у порівнянні із власне книгами, архівними документами та матеріалами усної історії. Вони безпосередньо відбивають різні сюжети з минулого групи й еволюцію її світогляду.

На відміну від аналогічних робіт із “завершених” книжкових колекцій [608, с. 47-52; 682, с. 39-54], наша робота орієнтувалася на багато тисяч томів, з якими нам довірили ознайомитись у старообрядницьких храмах і родинях. Вони відображають складні шляхи мандрувань осіб і книг. Завдяки таким лапідарним написам розкриваються обставини створення й побутування книги протягом досить тривалого періоду. Реконструкції цих своєрідних “біографій” дозволяють уточнити наукові уявлення про форми й маршрути переселень, про характер міжприходських зв'язків, будівництва та освячення церков, про побутові реалії і світоглядні засади старообрядців. Їхніми авторами виступали, як правило, ієреї, дяки або інші близькі до конфесіональних центрів особи. У географії домінують місцеві центри старовірства. Зіставлення цих відомостей з вихідними даними видань надає можливість відтворити віртуальну карту шляхів переміщення книг до регіону.

Всі подібні записи зроблені декількома способами. Перший – поаркушне, по одному або кілька складів/слів на кожному. Другий – використання форзацних або пустих аркушів. І, нарешті, третій – на полях видання або рукопису. Умовно за жанром та змістом записи можна розподілити на п'ять типів: авторські; володарські; подарунок/продаж; міркування; меморіальні. Аналіз цього масиву записів дозволив розкрити найважливіші сюжети минулої практики, світоглядних уявлень та, відповідно, культурно-побутових традицій російських старообрядницьких громад на Дунаї. Подібні записи роблять книгу або рукопис “живими” залишками, яскравими свідками історії. Аналізуючи їх, можна відновити шляхи, форми й час формування старообрядництва регіону; розкрити практично документально розвиток окремих центрів і осіб ревнителів “давнього благочестя”; охарактеризувати світоглядні уявлення тощо. Створення баз даних подібних записів дозволяє відтворити біографічні довідки (майстрів, переписувачів, іконників, священників, ченців та архієреїв).

Таким чином, завдяки археографічному напряму польової роботи нами виявлені оригінальні польові матеріали: документи, рукописи та маргіналії (інскріби). Дані цього кола були використані щодо реконструкцій процесів переселення старовірів на Дунай, світоглядно-ритуального життя, а також сюжетів книжності. Значний евристичний потенціал цих варіантів джерел забезпечив дослідження адекватною емпірикою після процедур едиційної критики, що

була здійснена у межах джерелознавчих прийомів.

Архівні документи. Базовими у цьому різновиді стали документи з архівів України, Республіки Молдови та Російської Федерації. Внаслідок історичних обставин виникнення етноконфесійної групи, окремі масиви джерел зберігаються у місцевих, регіональних та центральних архівах цих країн. В них вони утворюють величезні за обсягом, але не впорядковані за характером корпуси джерел, що містяться у різних за походженням фондах управління, поточного адміністрування, контролюючих органів тощо. Всього у дослідженні задіяно понад тисячі одиниць зберігання зі справ 42 фондів. Свідчення виявлялися шляхом тотальних переглядів справ щодо переселення, облаштування та життєдіяльності липованської спільноти на Дунаї.

Особливо цінні зібрання матеріалів, що відображають генезис групи, містяться у фондах вітчизняних архівів. Так, наприклад, у Центральному державному історичному архіві України (м. Київ) зберігаються справи, на підставі яких вдалося прослідкувати шляхи переселення старовірів до різних історично-етнографічних областей України. Зокрема, вивчення фондів регіональних властей дозволило встановити ставлення до «розкольників», а також процеси осідання общин старовірів у різних адміністративних регіонах країни (ф. 59 «Київська губернська канцелярія»; ф. 246 «Військово-похідна канцелярія Румянцева»; ф. 356 «Канцелярія Миколаївського військового губернатора»; ф. 533 «Київський військовий губернатор»; ф. 1820 «Новоросійська губернська канцелярія» та інших). Як правило, це різні справочинні документи та офіційні епістолярії, що віддзеркалюють заходи уряду щодо стимулювання переселень старовірів із-за кордону (Речі Посполитої, Османської імперії), а також їхнє облаштування на українських землях. Хронологічно цей корпус документів охоплює все XVIII – початок XIX ст.

Серед регіональних архівів України значні колекції джерел стосовно теми дослідження знаходяться у фондах Державного архіву Одеської області. Значною інформативністю характеризуються також бази діловодства місцевої адміністрації (наприклад, ф. 1. «Управління Новоросійського та Бессарабського генерал-губернатора») або духовного відомства (ф. 37 «Херсонська духовна консисторія»). Завдяки їх вивченню вдалося простежити конкретно-історичні сюжети переселення некрасівців та липован із-за Дунаю («турецьких володінь»), їх господарство та побут у Добруджі і Бессарабії, релігійні погляди та церковне будівництво. Найбільш повні дані стосуються 1820-1840-х рр.

Заради з'ясування синхронних тенденцій по Буковині були задіяні справи із фондів Державного архіву Чернівецької області. Австрійське діловодство кінця XVIII – першої половини XIX ст. віддзеркалює процеси заселення старовірами краю, особливості їхнього побуту та релігійного світогляду. Частина із джерел дозволила розкрити міграції, що відбувалися у старообрядницькому середовищі того часу.

Широкі можливості реконструкцій та описів здійснено за рахунок використання корпусу джерел комунальної установи «Ізмаїльський архів». З нього задіяні справи із фондів місцевої адміністрації (ф. 56. «Канцелярія

Ізмаїльського градоначальства»; ф. 136. «Правління Ізмаїльського центрального портового карантину»; ф.513. «Кілійська міська поліція»; ф. 514. «Ізмаїльська міська поліція» та інші). Ця колекція є одним із найбільш детальних свідчень про життя старообрядців у Подунав'ї протягом першої половини XIX ст. У ній містяться дані щодо встановлення процесів переселення різних груп старовірів протягом всього вказаного періоду; адаптування їх до місцевих обставин; розвитку релігійного життя у регіоні. Більшість з цих документів вперше введено до наукового обігу, розкрито їхні евристичний потенціал заради відтворення не лише конкретних історичних сюжетів на рівні мікроісторії, але й для дослідження культури повсякдення етноконфесійної спільноти під час її формування.

Значно доповнюють цей корпус матеріали із фондів Національного архіву Республіки Молдова (м. Кишинів). В ньому зберігаються фонди колишніх адміністративних установ Бессарабської області (ф. 2. «Канцелярія Бессарабського губернатора»; ф. 3. «Бессарабська обласна рада»; ф. 4. «Бессарабська Верховна рада»; ф. 5. «Бессарабський обласний уряд» та інші). Завдяки документам цього кола були встановлені заходи адміністрації щодо стимулювання переселень старовірів із-за кордону, з інших регіонів Російської імперії, стабілізації цих груп населення на Бессарабських землях та ін. Окрему спеціальну увагу було приділено матеріалам фіскальної статистики – т.зв. «ревізій» 1818, 1835 та 1850 рр. (ф.134. «Бессарабська казенна палата»). На їх підставі було складено електронну базу даних майже усього старообрядницького населення регіону – подушний опис родин дозволив простежити тенденції у внутрішніх міграціях, а також реконструювати різні аспекти повсякдення (господарство, структура та склад сімей, демографічні характеристики тощо). Деталізувати наукові знання про ставлення до «розкольників» та їхнього релігійного життя у регіоні дозволили матеріали церковного діловодства губерньського рівня (ф. 205 «Кишинівська духовна дікастрія» та ф.208 «Кишинівська духовна консисторія»).

Спеціальна увага до старообрядців прикордоння в умовах російсько-турецьких війн XVIII – XIX ст. була обумовлена їхньою подвійною небезпекою – вони репрезентували опозиційну у релігійному плані силу, а також нерідко були громадянами інших держав (а у випадку некрасівців – ще й безпосередньо озброєною чужою силою). Саме це склало передумову постійного стеження з боку численних офіцерів, розвідників та чиновників. Така політика Російської імперії призвела до накопичення значущих масивів їх описів, характеристик, донесень у різноманітних центральних архівах Російської Федерації. Так, зокрема, такого роду документи містяться у фондах Російського військово-історичного архіву. Особливу групу складають документи, що були акумульовані у межах колекцій Військово-вченого архіву. Серед них використані наступні: ф. 8 «Козацькі війська», ф. 400 «Міністерство Генерального Штабу. Козацький відділ»; ф.430 «Болгарія», ф. 450 «Туреччина», ф.470 «Російсько-турецька війна 1806-1812 рр.», ф.477 «Російсько-турецька війна 1826-1832 рр.», ф.846 «Військово-вчений архів». Ці колекції представляють різні за походженням та видовими характеристиками матеріали – від нарративів очевидців та їхніх спогадів до картографічних джерел.

Аналогічно залучена сукупність свідчень із фондів Російського державного архіву Давніх Актів. З них інтерес представляють справи XVIII ст., які були присвячені закордонним «розкольникам»: ф.89 «Туреччина» та ф.13 «Малоросійські справи». Крім того, схожі масиви документів були виявлені у ф.18 «Духовне відомство».

Оригінальні документи центральної влади, а також її переписка із регіональними адміністраціями відклалися у фондах Російського державного історичного архіву (м. Санкт-Петербург). Різні аспекти життєдіяльності старовірів Подунав'я були реконструйовані вслід за матеріалами фондів: ф. 381 «Міністерство державного майна», ф.796 «Сенат», ф.797 «Святішій Синод», ф. 1263 «Кабінет Міністрів», ф.1284 «Департамент загальних справ МВС», ф.1285 «Департамент державного майна», ф.1374 «Канцелярія генерал-губернатора Сенату».

Окремі сюжети релігійних поглядів старообрядців стали предметом спеціальної уваги в зносинах Синоду із місцевою церковною та світською адміністрацією. Такого роду документи були виявлені у фондах Інституту рукописів ЦНБ ім. В. В. Вернадського НАН України (ф.ХІІІ «Архів Синоду»). Особливо посилювалося продукування службових епістолярій під час створення та поширення Білокриницької ієрархії у середині ХІХ ст.

Видова характеристика джерел. За характером інформації та можливості аналізу даних весь корпус джерел, що були задіяні, можна розподілити на окремі групи. Від належності конкретного джерела до одної із цих груп спробуємо розкрити їх евристичний потенціал, який був експлуатований у нашому дослідженні, продемонструємо напрями їхнього використання у перспективі результатів, які були отримані. Зміст та методи обробки етнографічних, усноісторичних та польових археографічних матеріалів вже були зроблено, тому зосередимося на видах писемних джерел.

До групи нормативно-правових (актових) документів було залучено офіційні акти, розпорядження, положення та інші накази на рівні центральних органів влади низки держав: Російської, Габсбурзької та Османської імперій. Сюди ж слід віднести спеціальні постанови васалів цих структур (наприклад, Молдавських Володарів). Саме завдяки аналізу цього джерельного матеріалу стало можливим розкрити еволюцію взаємодій між старовірами та владою. Вони дозволили розкрити фактори та передумови формування старообрядницького населення у Подунав'ї шляхом порівняння різних політичних режимів, що визначали стан прихильників «давнього благочестя» у різних державах. Аналогічно діахронні компаративні студії законодавчих ініціатив сприяли реконструкції трансформацій ставлення до релігійних дисидентів в межах окремих політичних режимів.

Зокрема, до дослідження залучено основну юридичну базу законів про «розкольників», що діяли у Російській імперії. Під огляд потрапили усі спеціальні документи, що приймали центральні органи влади імперії з ХVІІІ – до середини ХІХ ст. Завдяки цьому встановлено, що політика Росії виявилася не послідовною та прагматичною – починаючи з відкритої боротьби зі старообрядцями і закінчуючи залученням їх до освоєння нових просторів

Новоросійського краю та Бессарабської області. Особливо слід відзначити заходи щодо повернення старовірів із-за кордонів імперії – земель Речі Посполитої, османських та австрійських володінь. Такі акції призвели до створення своєрідного «пільгового положення» на Півдні України. Наприклад, в той час, як в інших частинах Російської імперії закривалися храми та скити, священство зазнавало репресій, місцеві громади не лише отримували дозволи на «свою» релігію, але й кошти на перевезення та будівництво церков, ведення богослужінь, утримання духовних наставників.

Слід вказати, що документи такого роду у Російській імперії активно вивчалися та публікувалися протягом всього ХІХ ст. Ці документи містилися серед інших в Повному Зводі законів, а також у спеціалізованих виданнях МВС або спеціальних комісій центральних органів влади [372; 373; 382; 383]. Коментарі до цих юридичних норм аналізували «штатні фахівці з питань розколу». Але були й апологети старовірства, які звернулися до публікації та аналізу правових засад, на основі яких діяли старообрядці (так, добре відомою стала збірка таких постанов, яка вийшла у центрі еміграції у Лондоні [381]).

Принципових відкриттів такого роду текстів нами не зроблено. Однак периферійні спільноти «розкольників» (у т.ч. – дунайська територіальна група), як правило, ще не були предметом спеціального джерелознавчого дослідження. Наша критика джерел проводилася на рівні опублікованих та архівних версій цих документів (частина з них акумулювалася у копіях, що відправлялися до регіональної адміністрації). Окремі нормативні акти щодо липован з'являлися в історіографії (наприклад, у Ф. Мельникова чи М. Субботіна), але системної їх критики ще проведено не було.

Специфіка становища липован на Австрійських теренах (Буковини) більш добре вивчена за рахунок різних форм оприлюднення юридичних матеріалів ще з ХІХ ст. Створення церковної ієрархії у 1846 р. у межах Габсбурзької імперії призвело до міжнародних конфліктів, що відбувалися у межах з'ясування правових питань. Саме через це основні документи досліджувалися не стільки у науковому ракурсі, скільки розцінювалися відповідно їхнього значення для суспільного та політичного резонансів [882; 884; 889, s. 282- 295; 903; 912; 915, s. 193-218; 918]. Толерантне ставлення щодо старовірів, що декларувала австрійська влада з кінця ХVІІІ ст., сприяло зміцненню місцевих общин та формуванню конфесійної інфраструктури. Основна маса таких матеріалів зосереджена у Відні та була нещодавно надрукована [595, с.87-100]. Одиниці нормативних документів щодо старовірів із Чернівецького архіву також введена до наукового обігу [750, с. 31-50]. Деякі із юридичних документів вивчалися у копіях, що тиражувала старообрядницька еліта у своїх листах до чиновників, а також у своїх творах історично-полемічного характеру [393].

Менш за все репрезентованими слід визнати нормативні основи існування некрасівців та решти старообрядців на землях Османської імперії. Така ситуація пов'язана із самою структурою влади у державі (окремі васали визначали своє ставлення до певних суспільних громад). Подібна децентралізація права породила складність розвитку цієї теми у спеціальній літературі. Окремі фрагменти фірманів та розпоряджень друкувалися в історіографії з ХІХ ст. аж до сучасності (наприклад, М. Чайківський, В. Кельсієв, П. Короленко, Д. Сень).

Проте вони використовувалися винятково із зібрань власне некрасівців та мали дуже лапідарний зміст. Слід визнати, що менш дослідженими залишалися території Добруджі (Сілістрінського єяляту). Завдяки нашому археографічному пошуку це вдалося частково подолати – до наукового обігу були введенні турецькі розпорядження про старовірів цього регіону протягом 1820-1860-х рр. Виявлено, що усі представники етноконфесійної спільноти на землях імперії іменувалися «некрасівцями» або «гнат-козаками». Згідно з історичним прецедентом соціальне становище решти старовірів вирішувалося на спільних з цією верствою правах. Обов'язки (адміністративні, військові та фіскальні) встановлювались для всієї групи, не роблячи різниці у походженні частини старовірів із інших місцевостей (т.зв. «липован», підлеглих за молдавським правом).

Так само положення старовірів у Дунайських князівствах визначалися на рівні Молдавських Володарів. Ці «грамоти» дарувалися на всю липованську громаду протягом 1724-1805 рр. Ці кондиції були майже ідентичними та мало змінними протягом майже ста років. Науці більшість з них була відома – такі джерела друкувалися та опрацьовувалися в окремих роботах з історії Молдавії та старообрядців в цілому [397, с. 24-29; 329; 324, с. 143-150]. Їхній потенціал дозволив характеризувати ліберальність у соціальному та релігійному станах старообрядців у землях по обох берегах р. Прут.

Завдяки цьому різновиду джерел стало можливим порівняти та описати юридичний стан старообрядців в умовах прикордоння держав: Російської, Османської, Австрійської та Польської. Це було проведено з метою розкриття механізмів формування, стабілізації та розвитку старообрядницької етноконфесійної групи. Такі загальні принципи політики відносно старовірів вимагали звернення до рівня конкретних регіональних форм реалізації. Ця деталізація була досягнута шляхом використання корпусу паперів адміністративного діловодства. Таким чином вдалося простежити, як ставлення центральної влади втілювалося у практику окремих теренів.

Обліково-статистичні матеріали стали наступним видом джерел, які дозволили реалізувати дослідницькі завдання. За своїм походженням їх можна розподілити на військові, фіскальні, церковні та адміністративні. Кожен із цих жанрів добре відомий у спеціальній історіографії вивчення минувшини регіону. Аналогічно їхній потенціал використовувався заради реконструкцій у середо вищій старообрядницького населення (хоча фрагментарно та без належного порівняння чи критики). Вперше усі жанри були підпорядковані у встановленні кількісних аспектів розвитку групи за допомогою методів історичної інформатики. Завдяки як комплексному порівнянню, так й удосконаленій методиці стало можливим вирішувати питання етнодемографічного розвитку групи, соціальних структур та господарських стратегій.

У спеціальній літературі про старовірів ще з XIX ст. артикульоване питання про адекватність офіційних статистичних даних про чисельність та кількісні характеристики стосовно прихильників дониконовського православ'я [372, с. 82]. Про можливість та перспективи подібних підрахунків вже у XX ст. неодноразово писали вчені [549, с. 365-369; 874]. Але заради оціночних твер

джені слід виявляти комплекс різних за походженням свідчень, що мають бути відкорельовані. Саме з таких позицій здійснений джерелознавчий пошук привів нас до виявлення масиву облікових даних щодо старовірів регіону.

Статистичні джерела використовувалися як в узагальнених (на рівні держав або їх адміністративних одиниць), так й у первинних форматах – різноманітні формуляри, які заповнювалися у присутності власне старообрядців. Подібні анкети-описи різного походження будуть розглянуті під час характеристики формулярних (структурованих) видів джерел.

Знаходження регіону та групи на прикордонних територіях імперій призвело до серйозної уваги до них з боку російських військових. Такі кількісні дані збиралися різноманітними розвідниками, офіцерами різного рангу. Так, наприклад, чисельний склад групи спеціально характеризував І. Ліпранді, який й власноруч, і за допомогою шпигунської мережі виступав одним із авторитетних експертів у «Дунайських» та «Розкольницьких справах» [98; 301; 302; 303]. Кожна із воєнних кампаній викликала необхідність у зборі та оцінці кількості та структури населення по обох берегах Дунаю. До принципових такого роду робіт слід віднести праці І. Батьянова [97], І. Дарагана [294], О. Зашука [298] тощо. Актуалізований також значний корпус таких розвідок, що знаходяться в окремих архівних фондах [96-100]. Статистичні дані у цих працях нерідко вносилися до нарративних описів. Оціночні твердження у такому випадку іноді заважали адекватному наданню інформації про чисельність.

Фіскальна та адміністративна статистика відображала господарську прагматику. Вона виявляється принциповим джерелом щодо встановлення кількісних показників старовірів та підрахунків їх динаміки. З самого початку приєднання бессарабських теренів до Російської імперії чиновники намагалися описати як новітні території, так й їхніх мешканців. На локальному рівні такі списки складалися для низки поселень Буджаку. Наприклад, у 1808 р. подібні описи були складені для мешканців Ізмаїла, Аккермана, Кілії, Жебріянів та інших [13, арк.8-13 зв., 14-28]. Або були дроблені аналогічні формулярні списки осіб, які воліли оселитися в м. Тучков протягом 1811-1812 рр. [62] Першу масштабну картину спробували отримати під час проведення VII Ревізького перепису 1818 р., але мобільність населення та відсутність відповідного кадрового ресурсу цьому завадили. Спеціальний облік населення Бессарабської області був проведений комісією П. Корніловича протягом 1822-1827 рр. [300] Надалі населення краю майже повністю потрапляло до загальноросійських ревізій: VIII (1835 р.) та IX (1850 р.). Остання, X ревізія (1859 р.) проводилася, коли усі старообрядницькі поселення разом із Південною Бессарабією відійшли до складу Дунайських князівств (1856 р.).

Крім таких тотальних даних, до нашого дослідження залучено певний масив різноманітних локальних економічних та поліцейських звітів, що містять належні кількісні показники. Більшість з них – архівні справи різного рівня діловодства. Значно підвищує цінність цих матеріалів той факт, що з другої половини 1820-х рр. усі старовіри імперії потрапили під пильну та прискіпливу увагу: чиновники мали щорічно рапортувати про факти знаходження та діяльності на їхніх теренах «розкольників». Завдяки цьому зберігся значний

масив адміністративної статистики про кількість, структуру та заняття старовірів Бессарабії у першій половині XIX ст. Опрацювання даних у дослідженні проводилося шляхом вивчення початкових звітів південно-бессарабських чиновників, а також узагальнюючих звітів обласної влади.

Частина загальної та регіонально-тематичної статистичної інформації друкувалася ще з XIX ст. Особливо слід відзначити праці А. О. Скальковського [776, с. 379-390; 774]. Дані про чисельність старовірів друкувалися у відповідних узагальненнях МВС [372].

Окрему різновидність статистичних матеріалів являють собою дані церковного обліку мешканців. Старовіри не потрапляли до звітів офіційної церкви, але у Бессарабії до 1830-х рр. священники мали вести обіг та контролювати наявність «розкольників» по своїх приходах. Через це старообрядці потрапили до сповідальних та метричних книг никоніанських церков. Хоча ці свідчення треба визнати опосередкованими, але у деяких сюжетах вони доповнюють знання. Так, наприклад, завдяки власне приходському обліку населення с. Галілешти 1820-х рр. було встановлено заснування старообрядницької общини с. Карячка.

Метричний облік для старовірів лише готувався. Через те, що церковний контроль був єдиною формою поточного огляду, чиновники намагалися використувати його потенціал для підрахунків мешканців. В умовах регіону, коли територіальна громада майже завжди збігалася із релігійною общиною, цілі поселення залишалися без такого обліку. Саме тому до старовірських наставників адміністрація зверталася з проханням вести подібні записи (частина з них збереглася у фондах Ізмаїльського архіву). Цей корпус джерел значно сприяв проведенню демографічних реконструкцій, кількісних характеристик та описів.

Документи діловодства різного рівня адміністративних та урядових закладів. Такий масив матеріалів зосереджений в архівах центрального апарату влади (Синод, Кабінет Міністрів, окремі міністерства) та, відповідно, на місцевому рівні (особливо – канцелярії Новоросійського генерал-губернаторства, керуючих закладах Бессарабської області, духовних відомствах (Бессарабської та Херсонської консисторіях). У зв'язку із тим, що більшість липован мешкало на теренах т.зв. «Ізмаїльського градоначальства», особлива увага була приділена діловодству цього суб'єкта управління.

Це різноманітні накази, звіти, рапорти, листування, запити тощо. Завдяки цьому корпусу даних стало можливим встановити конкретно-історичні механізми переселення, освоєння, церковного будівництва, соціальні та культурно-побутові аспекти життєдіяльності старообрядницького населення Подунав'я. Найбільш насиченими серед таких документів виявилися фонди регіональних адміністрацій – генерал-губернатора, Ізмаїльського градоначальника, Бессарабського губернатора тощо.

Головний евристичний потенціал цього виду полягає у тому, що він став базовим для розкриття реальних форм та характеру взаємодії влади та релігійних дисидентів у регіоні. На підставі цього діловодства продемонстровано, як загальнодержавні принципи реалізовувалися у повсякденній практиці.

Проведення критики джерел цього різновиду спиралося на розуміння, що ці документи були створені у межах репресивного погляду на «розкольників». Особливість їхнього правового стану в імперії породила пильну увагу, з якою за представниками «давнього благочестя» стежили чиновники та офіцери поліції, жандармерії, військові, релігійні особи, адміністрація. З одного боку, це зумовило значний обсяг документів про них, а з іншого – ставлення до них обумовило деформацію свідчень.

Слід вказати, що у діловодстві містяться й приклади документів, що були створені писарями, але зі слів власне старовірів. Різні за характером питання, які вони намагалися вирішити, дозволили дослідити господарсько-економічні, побутові, релігійні та інші моменти у старообрядницькому повсякденні Бессарабії першої половини XIX ст.

Більша частина джерел епістолярного кола достатньо близько примикає до діловодства. Більшість із листування різних осіб містяться в архівних справах з діловодства. Частина такого роду джерел була опублікована у спеціальних збірках окремих персон (наприклад, листування І. Аксакова [339; 340]). Хоча вони є суб'єктивними за характером відображення ситуації, після певних процедур (порівняння з іншими свідченнями, виявлення походження інформації, встановлення можливої ангажованості автора та ін.) епістолярії надають унікальні дані про життя та діяльність старообрядців регіону.

Особливо цінними є виявлені корпуси листування власне старообрядців. Такі приклади або містяться у справах репресивних органів (люстрація приватного листування), або функціонують до нашого часу у старообрядницькому середовищі. Зокрема, прийняття митрополита Амвросія (1846 р.) викликав цілу купу листів між різними особами та центрами дониконівського православ'я. Частина з цієї епістолярії була надрукована ще М. І. Субботніним [395], що «викрав» їх разом із іншими паперами у Білій Крилиці. Нам також вдалося зафіксувати аналогічне листування у вигляді рукописної збірки таких листів, які розкривають події переходу митрополита до лона старовірства [393]. Ці копії свідчень учасників переїзду владики зі Стамбула до Буковини, прийняття ним священного сану, а також перших його справ. Зовнішня критика свідчить, що збірка була створена майже одразу після цих подій та мала, крім функції збереження пам'яті, ще й важливе пропагандистське значення. Документальний характер даних листування підкреслюється оперативним змістом інформації: як правило, листи склалися безпосередньо під час чи одразу після важливих подій.

Формулярні джерела, що були задіяні як джерела у дослідженні, представлені перш за все первинними матеріалами статистики. Це були різноманітні анкети та структуровані показання старовірів. За формою ці документи були стандартизованими переліками запитань, а за змістом – вони заповнювалися зі слів власне старообрядців. Така подвійна природа (зовнішня – внутрішня) цих джерел робить їх корисними у реконструкціях повсякденних практик, господарських та соціальних характеристик. Їхня унікальність також пов'язана з фіксацією даних на рівні окремих осіб чи родин.

Завдяки цій групі джерел була створена електронна база даних, що містить понад 20 тисяч представників липованської спільноти регіону першої

половини XIX ст. На підставі підрахунків різних показників стали можливими кількісні характеристики розвитку старообрядницького населення Подунав'я. Крім того, ця база даних дозволила інтенсифікувати дослідження міграцій (встановлення районів виходу та подальших переміщень), сімейних історій (генеалогія окремих родів, мікросоціальні структури) та приватних стратегій життєдіяльності (господарські заняття, соціальний стан, економічний стан).

До цього ж виду формулярних джерел відносяться описи, що містяться у щорічних звітах «про розкольників». З 1827 р. до обов'язків поліцейської влади (Спеціальна комісія у складі МВС) входило заповнення анкет про кількість та структуру старообрядницького населення, наявність у них храмових споруд, священства та ченців. Ці місцеві формуляри потім узагальнювалися на рівні губернської влади та відправлялися до Санкт-Петербурга. Майже повний корпус такого роду джерел протягом 1827-1856 рр. знаходиться в фондах НАРМ та КП «ІА». Їх використання також проводилося заради встановлення чисельності, її змін, конфесійної структури групи, а також для дослідження особливостей релігійних практик. Якість інформації у такого роду документах залежала від компетентності місцевих фахівців. Так, наприклад, відсутність священства інколи трактувалося поліцейськими як свідчення про безповівську згоду. Або реальна кількість «розкольників» могла приховуватися, щоб не отримати догану від керівництва. Відповідна кореляція з господарсько-фіскальними звітами показує варіативність цих показників.

Окремий вид складають матеріали особистого походження чи т.зв. «егоджерела». Це різноманітні приватні свідчення безпосередніх учасників подій. За жанром їх можна розподілити на спогади чи мемуари, записки мандрівників, записи на стародруках та рукописах. За характером в них можна визначати зовнішні та внутрішні свідчення, що віддзеркалюють погляди з боку оточення чи зсередини етноконфесійної спільноти.

Зокрема, багатий емпіричний матеріал надають спогади та записки різних військових, що брали участь у численних операціях російсько-турецьких війн. Як правило, вони надруковані у тематичних чи персональних збірках. Чимало спогадів із мандрювань залишили також різноманітні особи, які подорожували регіоном [339, с. 243-295; 342; 343; 344, с. 239-241; 345, с. 40-72; 346, с. 255-268; 347, с. 463-477; 348, с. 117-130; 349, с. 273-287; 350, с. 446-457; 351, с. 85-96; 352, с. 195-211; 353, с. 466-477; 354, с. 98-107; 355, с. 276-291; 356, с. 430-449; 365; 366]. Завдяки таким даним стає можливим відтворити політично-військові обставини, умови мешкання старообрядців на Дунаї, а також ставлення до групи з боку різних верств суспільства. Важливими є також описи зовнішнього побуту, особливостей релігійних поглядів та поведінки старовірів.

На межі між джерельними свідченнями та історіографією знаходяться спогади В. І. Кельсієва [358, с. 265-470], М. С. Чайковського [369] та інших зовнішніх стосовно старообрядництва осіб, які довгий час співпрацювали з групою. Вони надрукували чимало оригінальних джерел, свої особисті враження від контактування з представниками прихильників «давнього благочестя». Їхні праці містять також прямі цитування таких осіб, що робить їхні праці корисним джерелом у нашому дослідженні.

Власне старообрядницькі думки та слова донесли до нас рукописні твори того часу (наприклад, «Сказание инока Нила...» [387]). Виявлення та введення таких документів ще триває.

Самобутнім джерелом его-походження слід вважати колекцію записів на стародруках та рукописних збірках. Вони дозволяють розкрити як події общинного та релігійного життя, так й окремі важливі факти суспільної практики. Крім того, вони значно посприяли реконструкціям світоглядних уявлень старовірів, їхнього ставлення до життєвих обставин, особливостей ритуальної практики. В етнології такий вид джерела використовується вперше.

Близьким різновидом за змістом, але не за формою є фольклорні тексти. Враховуючи специфічність трансляції досвіду у старообрядницькому середовищі, такі фольклорні тексти фіксувалися у двох варіантах. З одного боку, це традиційна усна народна творчість (пісні, вірші та інші типи), а з іншого – це писемні їх варіанти. Поважливе ставлення до письменності у групі приводило до фіксації таких текстів у різноманітних збірках – як правило, «стихарниках». Особливим попитом користувалися т.зв. «духовні вірші», що співалися під час посту або на дозвіллі. Ці апокрифічні нарративи поетичної форми дозволяють характеризувати старовірський світогляд у його регіональному варіанті. Як важливе джерело вони розглядаються ще з кінця ХІХ ст. Їхнє значення в актуальній історіографії підкреслює ціла низка робіт лінгвістів (особливо вкажемо праці С. Є. Нікітіної [665; 434; 666, с. 158]). В історично-етнографічному напрямі їх, на жаль, поки що залучають рідко. Нами зафіксовані рукописні та усні версії віршів: «Плач Адама», «О Георгії», «Про душу» та інші. Особливо цінними для нашої роботи виявилися випадки знаходження історичних «духовних віршів» [721, с. 66-74], які не лише опосередковано розказують про минувшину групи, але й виступають цінним свідченням сприйняття колишнього досвіду групи.

Ще одним продуктивним різновидом джерел стала оригінальна літописна інформація – це різноманітні старообрядницькі хронологічні твори щодо минувшини общин. Такі праці є еkleктичними за своїм змістом: конкретно-історичні свідчення в них, як правило, межують з фрагментами фольклорної пам'яті та певною апологетикою свого віровчення. Такий хронікальний жанр містить дані про локальну історію, більшість з яких було почерпнуто з документів, що вже не доступні сучасним вченим. Саме така компіляція робить їх не стільки явищами історіографії, скільки своєрідними збірками джерельної спрямованості.

Ранішня історія старообрядців у таких творах відображається в оригінальних формах – нерідко сюди включені сюжети від Ветхозавітних легендарних подій до фактичного виникнення сучасної общини. Це така легалізація свого місця у християнському світі. Реальна історія сприймається як прецедент для розповіді про колишні праведні часи.

Найбільш вдалим прикладом такого виду джерела є т. зв. «Тулчинський літопис» [385]. Його виявили румунські колеги, провели атрибуцію, надали наукові коментарі та опублікували [551, с.376-380]. Він може тепер виступати своєрідним еталоном для інших творів такого роду. Він є виразним, але водночас є типовим. Подібні хронологічно-богословські рукописи зберігаються

майже по усіх общинах липован та потребували свого дослідження.

Зовсім окремий вид складають картографічні матеріали. Дунайський терен з кінця XVIII ст. стає важливим для різних імперій. Відповідно було опрацьовано військово-топографічні карти з 1770-х до 1850-х рр. Частина з них складають архівні одиниці зберігання (особливо цінними виявилася колекція РДВІА). Це грецькі, німецько-австрійські, французькі та російські карти Північно-Західного Причорномор'я. Вони дозволили прив'язати події минувшини до конкретних географічних реалій. Крім того, фіксація топонімів (наприклад, Липованське) на них сприймалася як одне із важливих документальних свідчень про присутність та розселення старовірів у регіонах Добруджа та Буджак.

Окремий варіант картографічного матеріалу – це різні землемірні схеми та плани. На підставі цих даних вдалося встановити та прослідкувати структуру поселень та систему господарства липован у Подунав'ї. Наочність такого роду інформації зробило цей вид не лише продуктивним, але й унікальним.

В цілому наявний корпус джерел та використання їхнього потенціалу дозволили реконструювати шляхи, напрями та характер міграцій на рівні колективів та окремих біографій. Він дозволив провести вивчення повсякденної культури і способу життя старообрядців, розкрити роль конфесійних і побутових чинників під час переселення і облаштування у регіоні.

Комплекс джерел, який було залучено до дослідження, характеризується значною варіативністю. Це й створені оригінальні польові матеріали (етнографічні, усноісторичні та археографічні), й виявлені масиви архівних документів того часу. Так, саме різноманітність притаманна видовій спрямованості джерел: нормативно-правові акти, діловодство, статистика, его-документи, епістолярії, фольклорні тексти, картографічні дані тощо. Компаративні зіставлення свідчень, кількісні методи, крос-джерельна кореляція, виявлення адекватності інформації – все це прийоми джерелознавчої критики, що застосовувалися відповідно до виду та змісту документів.

Основу дослідницького діалогу з наявними джерелами складало намагання прослідкувати етнологічні сюжети: формування населення шляхом міграцій, складання демографічного потенціалу розвитку групи, структури та практики повсякдення. Незважаючи на відстань не менш ніж у півтора століття, саме тогочасні джерела виступали «безпосередніми свідками» традиції, що вивчалася. Значно сприяла цьому дослідницька стратегія актуалізації різних видів джерел, особливо кола т.зв. «створених» – етнографічних, усно-історичних та археографічних матеріалів.

На підставі такого корпусу джерел з певними операціями з отримання та узагальнення їхньої інформації можна було реалізувати більшість із завдань дослідження. Зокрема, реконструювати процеси виникнення етноконфесійної спільноти росіян-старообрядців у Придунайському регіоні протягом кінця XVIII – першої половини XIX ст.

1.3. Теоретичні принципи та методологічні засади

Методологічна основа дисертаційної роботи характеризується комплексом теоретичних засад та конкретних дослідницьких прийомів.

Базовими науковими методами виступили аналіз емпіричного матеріалу та синтез його під час узагальнення, що укладаються у межі хрестоматійних порівняльно-історичних реконструкцій. Використано два основні їх різновиди: прийоми діахронних та синхронних аналогій, які відповідають компаративно-генетичним та порівняльно-дифузійним варіантам. Перші застосовані щодо встановлення походження групи та елементів її культури – співставлення різностадіальних форм старовірства по історичним ареалам мешкання дозволило зробити ці прийоми ефективними. Продуктивність також виявляється у дослідженні кордонів поширення окремих явищ, визначення конвергентних процесів та запозичень досвіду тощо. Це досягнуто шляхом синхронних порівнянь як з іншими територіальними групами старообрядців, так й із сусідніми культурними традиціями регіону.

Історико-демографічні моделювання були проведені у межах міждисциплінарного напрямку «історичної інформатики» («кліометрики»). Використання кількісних методів дозволило виявити важливі складові та фактори історичного процесу. Зокрема, були застосовані кореляційний та дисперсійний аналізи на підставі електронної бази даних щодо старообрядницького населення регіону (авторські археографічні знахідки склали можливість внести до цієї бази майже 70 % від усього старообрядницького населення регіону 1808-1850-ті рр.). Включення методів статаналізу до сюжетів всесвітньої історії виявило продуктивність у питаннях численності, соціальних та демографічних характеристик.

Окремі складові авторської методики вписуються до контексту типологічних досліджень. Зокрема, запропоновані схеми класифікації та періодизації під час вивчення історії спільноти, а також її основних рис самотності будувалися на принципах визнання ієрархічних типів та їх проявів. Наприклад, характеристика етноконфесійності проводилася за умови припущення існування та визначення особливих структур суспільних стосунків, що виявляються як типологічно особливі. До здобутків цього ж методу слід віднести прийоми картографування процесів розселення та культурно-побутових елементів.

Під час опису культурних практик та феноменів ідентичності особливо ефективним став інструментарій структурно-функціонального аналізу. Семіотичні студії разом із системним аналізом дозволили розкрити своєрідність етноконфесійної групи в її повсякденні. На рівні важливих підсистем культури (життєзабезпечення, духовна та соціальна) вдалося реалізувати дослідження їхніх функцій та знакової специфічності.

В цілому, цей міждисциплінарний підхід відповідає уявленням про історичну антропологію. Цей напрям орієнтується на вивчення людини у контекстах конкретних хронологічних зрізів її повсякдення, соціальних практик та культурного середовища. Ці засади гуманітарного пізнання вписуються до всесвітньо-історичної проблематики у національному досвіді розподілу дисциплін.

Методологічні принципи ґрунтувалися на конкретних методиках опрацювання різних даних та створення специфічних джерел. Ці дослідницькі прийоми можна розподілити на польові та камеральні варіанти. Основу

емпіричного пошуку створили результати археографічного пошуку як в архівних, так й у обцинно-особистих зібраннях України, Молдови, Румунії, Росії та Болгарії. Евристичний, класифікаційний та герменевтичний варіанти аналізу проводилися згідно із визнаними в історичній науці та джерелознавстві засадами. Особливо підкреслимо використання форм виявлення та «діалогу» з джерелами, які зараз отримують назву «соціальної археографії» - отримання джерельних свідчень та застосування їхньої критики без вилучення пам'ятоків з повсякденного обігу. Шляхом комплексних експедиційних виїздів крім форми отримання різних типів джерел (нарративних, наочних, статистичних тощо), застосовувалися хрестоматійний для етнографії шлях створення власних джерел. Спираючись на польовий інструментарій, вдалося зафіксувати та занотувати фабулати, меморати та легенди, що відображали рівень пам'яті про походження та ранню історію етноконфесійної групи. Цей оригінальний корпус джерел дозволив провести реконструкції ментальних кодів, що віддзеркалюють механізми складення та трансляції народної історичної свідомості. Аналогічним чином були виявлені усні свідчення про ідентичність групи у динаміці етнокультурних змін.

Враховуючи сучасний стан досліджування питань з даної проблематики підбір принципів та методів здійснювався з урахуванням найбільш важливих тенденцій сучасної гуманітаристики: системність, антропологізація і міждисциплінарний підхід. Сукупність прийомів, що були застосовані у дослідженні, характеризується ієрархічним змістом, який поєднує як традиційні так і новітні технології історичної науки. Перший рівень – це **загальнонаукові принципи**, насамперед історичний та логічний, які конкретизуються шляхами аналізу, синтезу, опису, порівняння, реконструкцій. Другий – **міждисциплінарні** методи, які властиві низці наук (зокрема, це прийоми інтеграції кількісних та якісних метод; поєднання прийомів польових наук (археографія, етнологія, фольклористика тощо) з класичним історіописанням). Третя група засад – **загальноісторичні**: порівняльно-історичні (синхронні та діахронні компаративні перспективи), типологічний (періодизація, класифікація, факторний аналіз) та нарративні (структурно-функціональні прийоми). Групове минуле відтворюється на підставі як регіонального підходу, так у напрямі культури повсякдення.

Залучення у дослідженні широкого корпусу джерел зумовило використання принципів та методів джерелознавства. Четверту групу складають **специфічно джерелознавчі** методи виявлення, відбору, класифікації джерел і формування їх комплексів, атрибуції, встановлення часу й місця походження, мотиваційних моментів створення, текстологічного та герменевтичного вивчення, перехресного зіставлення джерел, виявлення їхньої об'єктивної цінності для певного конкретного дослідження, підвищення інформативного потенціалу джерел, його використання. Як метод виступає джерелознавча критика, вона включає в себе низку перелічених часткових джерелознавчих методів.

Такий підхід і зумовив методологічну рису нашої дисертаційної роботи – комплексність. Це не лише механістичне поєднання тем та дисциплін, які

допомагали нам розкрити специфічність групи, це насамперед – намагання виявити, зафіксувати та проаналізувати явища оригінального варіанту етноконфесійної традиції, виходячи з іманентно-групової логіки.

Спостереження над цим й призвело не стільки до міждисциплінарного співробітництва (хоча і воно мало місце), а до трансдисциплінарності, коли тенденції та компоненти розкриваються через власну специфічність, а не через заданість та ангажованість (навіть – і ефективну) інструментарієм та концептами певних наук. Усе це зазначається як «інтерпретаційна антропологія» (К. Гірц, як спадкоємець «Школи анналів» [896]) або «медитативний дискурс». Це означає намагання усвідомити феномен «ревнителів давнього благочестя» з позицій варіативності історії, поліфонії шляхів традицій, що відповідає сучасному т.зв. «постколоніальному письму».

Якщо у науці ще з самого початку склалися дві основні тенденції – зовнішня критика та апологетика, то з середини ХІХ ст. виникає чітко зазначений медитативний характер. Через такі дослідження культура липован репрезентується не як самоцінність, не як «міноритарне» відхилення від загальної історії, а зводиться до одного зі шляхів «святкування різноманіття» у контексті і регіонів, і країн, і сусідніх культур. Такими методологічними уявленнями підриваються репресивний (з боку суспільства) і нарцисівний (власне груповий) підходи. Сучасне наукове письмо про старообрядців відзначається комплексністю підходу, оскільки складність феномену вимагає від дослідників опанування прийомів пізнання одразу декількох гуманітарних дисциплін. Зокрема, визначаються методологічні перспективи, у контекстах яких намагаються розкрити феноменальність старообрядницької моделі світосприйняття та її особливості. Вони конкретизуються у такій проблематиці: контекст регіонів (варіативність російської православної культури), контексти оточення (міжетнічні взаємини), простір та час сакралізації (синхронно-діахронні реконструкції «своїх» кордонів), механізм відтворення традиції у «замкненому» суспільстві, усвідомленість консерватизму та його впливу на функціонування культури групи.

Така робота не можлива без належного забезпечення ще одною категорією – «етноконфесійністю». Групи росіян-старообрядців повністю укладаються у межі цього поняття. В них обидві якості (етнічність та релігійність) виступають у близьких функціях. Вони сприяють утворенню та побутуванню власної культурної традиції, де іноді важко виокремити прояви цих чинників. На рівні моделі, на наш погляд, це може виглядати наступним чином:

- сепарація – відходження частини російського населення від основного масиву на основі релігійної іншості;
- міграція – механічне переміщення за межі свого етнічного масиву, усвідомлення свого специфічного становища;
- консолідація – поєднання в єдину структуру набору ознак, що були перенесенні з батьківщини шляхом взаємодоповнення;
- відтворення – функціонування культурних практик на підставі сконструйованої схеми свого світогляду, в якому попередній досвід органічно сполучається з інноваційним.

Усе це сприймається не стільки як результат, скільки як процесуальність (Р. Брукбейкер, В. Тишков, Е. Сміт тощо). Кожна зі складових тенденцій мала різні наслідки, які далеко не всі виявили сталість в історії.

Саме на пересіченні сучасного примордіалізму (Ю. В. Бромлей, В. І. Козлов, С. О. Ауртюнов та ін.) та конструктивізму (Б. Андерсон, Е. Сміт, Ф. Барт, Р. Брукбейкер тощо) знаходиться поняття «етноконфесійна група» (на далі – ЕКГ). Вона стає своєрідним компромісним майданчиком для двох підходів у розумінні етнічного феномену. Оскільки – це одна із форм прояву певної етнічності, виразність якої пов'язана із специфічністю релігійних поглядів представників окремих угруповань. Розрізняються: етноконфесійна спільнота (метаетнічний рівень поєднання народів у Світові релігії: наприклад, «Ісламський Схід», «Католицька Європа»); етноконфесія (безпосередній збіг етнічних та конфесійних меж: іудаїзм, вірмено-григоріанська церква, синтоїзм, сикхізм та ін.); конфесійна група (виокремлення частини будь-якого етносу внаслідок ізоляції на підставі релігійної належності); етноконфесійна група (субетнічна група, що виробила своєрідний варіант культури шляхом синтезу етнічних та релігійних особливостей в обставинах діаспорного мешкання) [728, с. 7-47].

На зміну моноконфесійним утворенням (як правило, віруючі італійці є католиками, німці – лютеранами, росіяни – православними, араби – мусульманами і т.п.), у модерні часи етноси стають поліконфесійними. Порушується уявлення про однозначну приналежність віросповідання як обов'язкової ознаки етнічної спільності. Саме тоді етноконфесійність виступає як особливий прояв соціальності, стан розвитку народу або його складових, що характеризується органічною інтеграцією специфічних особливостей релігійного світогляду до етнічної структури. В основі такого синтезу знаходиться сукупність факторів: історичні обставини, геополітичні умови, міжетнічні контакти, соціальне розшарування, взаємозв'язок інтересів народу і церкви, усвідомлення їх елітою, характером процесів формування свідомості тощо. Результати етноконфесійних процесів виразно проявляється в усіх сферах суспільного життя – духовному, політичному, економічному, соціально-побутовому, на різних рівнях свідомості – ідеологічному і психологічному, виконує різноманітні функції. Зокрема, інтеграційні та диференційні, регулює культурне життя, моральні відносини, стимулює колективну самобутність, транслює, сприяє засвоєнню та відтворенню соціального досвіду та ін. Водночас з цим етноконфесійність може живити уявлення про винятковість, зверхність, антипатії і ворожість до сусідів, служити джерелом дезінтеграції народу за віросповідною ознакою, гальмувати прогресивні процеси, консервувати застарілі погляди і звички. Різноманіття проявів ЕКГ ускладнює внутрішню структуру етносу як у діахронному (історично-стадіальні форми), так й у синхронному вимірах. Такого роду обсяг інформаційних зв'язків призводить до мобільності, збільшує адаптивні властивості.

Саме поєднання примордіального походження із творчим усвідомленням своєї належності (особистий та колективний вибір) робить синтетичним ЕКГ методів сучасних досліджень. У суспільних практиках нового часу, подібні

об'єднання сприймаються як перманентний процес формування основних етнічних ознак: спільність походження, виокремлення свого простору, специфіка у культурно-побутових традиціях (що зумовлена, перш за все, релігійним світоглядом та ритуальною практикою), мовною своєрідністю (як правило – білінгвізмом) і т.п. Але саме головне, що такі спільноти характеризуються наявністю особливості в ідентичності – свідомість, що визначається конфесійним вибором, породжує свої форми самовизначення, що нерідко приводить до виникнення та поширення нових назв (конфесіонімів, етнонімів). В таких випадках релігійні змісти часто вживаються в етнічні назви. Самосвідомість в ЕКГ базується нібито на суб'єктивному виборі особи – ототожнення себе в умовах складної ієрархії (загальний етнічний рівень – регіональний - рівень ЕКГ) [718, с. 367-394]. І якщо на первинних етапах розвитку ЕКГ роль індивідуальних уподобань досить велика, то надалі визначальними є соціально-колективні чинники. Свідомий творчий вибір зумовлював конфесійні сепарації і виступав стержневим для життєдіяльності ЕКГ. Проте вироблені на основі суб'єктивних моментів форми культури через два-три покоління можуть існувати вже самі по собі, тобто «об'єктивно».

Аналогічні тенденції у мовній галузі. Одна з мов закріплюється у сакрально-ритуальній практиці, інша – на побутовому рівні. Інколи повсякденні говірки відчувають значний асиміляційний вплив, але мова богослужіння виявляє сталість та консервативність.

Конфесійні моменти багато в чому тісно увійшли до культурно-побутових традицій групи, а її етнічні якості – у релігійну сферу. Ця специфіка є очевидною як для представників групи (інтегруюча функція), так і для її оточення (диференціююча функція). В результаті такої релігійно-міграційної сепарації складається виразний варіант певної культури, стереотипів поведінки, елементів самосвідомості. Усе це призводить до ускладнення внутрішньоетнічної структури “материнського” народу і сприяє формуванню нових форматів його традицій [728, с. 12-14]. Важливим моментом у вивченні ЕКГ є її розселення. Виявляється загальна закономірність – прагнення відокремитися від оточення і проживати спільно зі своїми єдиновірцями [659, с.28-32]. Можливе створення таких конфесійних анклавів у середовищі своїх одноплемінників, а також – переміщення групи за межі основної етнічної території. У другому випадку, як правило, мали місце політичні, соціальні або якій-небудь інші утиски з боку домінуючої (далеко не завжди кількісно) релігійної групи. Так, наприклад, склалася історична доля німців-менонітів, росіян-молокан і т.п. Якщо в першому варіанті розселення зовнішні ознаки можуть бути мінімальними, то у другому – паралельна дія етнічних і конфесійних чинників посилює внутрішньогрупову консолідацію, і, як результат, посилюється специфічність традиційно-побутової культури, мови і інших зовнішніх ознак ЕКГ.

Такі основні методологічні обрії студіювання ЕКГ в історико-антропологічних дослідженнях: виявлення структурних складових та факторів, що визначають походження та функціонування спільноти; аналіз поліваріативності назв як елементів самосвідомості; комплексний розгляд основних етнічних та конфесійних ознак; їхній компаративний опис. Особливо корисним

вважається співставлення фактичних ресурсів (популяція, на базі якої розвивається ідентичність) із семіотичним потенціалом (ознаками, що виробляються у соціальній практиці).

Аналіз теоретичних засад переконливо свідчить про необхідність застосувань своєрідного трансдисциплінарного дискурсу. Найбільш ефективним напрямом розв'язання питань походження етноконфесійної групи є поєднання історичних та етнологічних методів дослідження. У ньому вдалося вписати як методики, так і концептуально-фактографічні результати роботи до сучасних тенденцій у розвитку наук.

Варто також вказати, що критика архівних та опублікованих джерел мала інноваційний зміст: до їхнього аналізу активно застосовувалися сучасні носії етноконфесійної традиції. Це т.зв. «метод експертних оцінок», який сприяв вибудовуванню стратегії «діалогу»: свідчення «пропускалися» крізь оціночний фільтр нащадків. Завдяки цьому вдалося розкрити новітні перспективи репрезентації минулого досвіду групи. Так, наприклад, застосування кількісних методів до формулярних документів став запорукою ефективних реконструкцій соціально-сімейних структур, господарських традицій тощо.

Методологічною основою польових робіт стали новітні принципи «постколоніального письма», які декларують цінність культур, що вивчаються. З позицій «поліфонії» повсякдення (Т. Бернштам, С. Соколовський) стає можливим продемонструвати потенціал та варіативність явищ і комплексів народної культури. Аналогічно у джерелознавстві поширюється уявлення та операційні можливості «соціальної археографії», яка вивчає побутування документів у безлічі контекстуальних зв'язків [435, с. 73-85]. Усна історія як субдисципліна взагалі виникла та бурхливо розвивається на підставі припущень про важливість феноменального досвіду для розуміння загальних тенденцій (П. Томсон, В. Нолл, Т. Щеголева, Г. Грінченко).

Аналіз історіографічного досвіду польових наук призводить до можливості концептуального узагальнення: протягом ХІХ – початку ХХІ ст. було вироблено та використовується три моделі експедиційної поведінки (колоніальна, романтична та медитативна) [715, с. 67-77; 714, с. 141-161; 716, с. 270-294]. Якщо перша йде номотативним шляхом, «привласнюючи» фактичну варіативність життя певними теоретичними схемами пізнання, то друга базується на ідеографічній методі, надаючи емпіриці першорядне значення. Третя ж модель намагається урівняти у правах реальність з теоретичними викладками – конструювання наукових текстів відбувається за рахунок поєднання академічного та побутового контекстів функціонування явищ.

Будучи солідарними з медитативною позицією у розумінні «поля», вдалося створити оригінальний механізм отримання експедиційних матеріалів. У липованському середовищі сучасності добре відомо про мету та завдання нашого дослідницького проекту. Завдяки цьому окремі особи стали активно допомагати у виявленні і створенні джерел. Через це діє не лише добре відомий в етнології принцип «шлях вслід за полем», але й певна апробація представниками власного поля результатів (метод експертних оцінок). Декларуючи однакову цінність мови культури та наукових понять (сенси

медитативного письма), було досягнуто баланс між дослідницькою стратегією та суспільним інтересом. З липованської культури не відбиралися знання, пам'ятки та артефакти (сучасні засоби дозволяли створювати науково коректні їхні копії). Більше того, до старообрядницького середовища поверталися академічні здобутки. Така методологічна позиція вслід за герменевтичною традицією пропонують «читати культуру», виходячи з неї самої, порівнюючи «культура = текст». Лише за допомогою суб'єктивного пояснення стає можливим розкрити символічний потенціал певної традиції, на основі методу насиченого опису (*thick description*). Зараз така феноменологія культур активно поширюється в історіографії [454].

Збір емпіричного матеріалу проводився на підставі тематичних запитальників-програм. Тематичні інтерв'ю склали основу етнографічного вивчення комплексів липованської культури та побуту. З часом за допомогою студентів проводилися масові біографічні опитування [455], завдяки чому з кожного поселення збиралися 20-30 інтерв'ю типу «Life-story», в яких фіксувалися історії конкретних родів та осіб. Такий жанр надавав можливості для важливих хронологічних та стадіальних порівнянь. У них елементи культури були включені до реальних часових вимірів людського життя. З часом конкретні етнографічні методики стали підпорядковуватися т. зв. «методу включеного спостереження» – майже в кожній із територіальних общин були виявлені соціальні мережі, до яких було залучено дослідника. За допомогою такої форми отримання інформації набуло системного та регулярного змісту. Завдяки цьому більшість із явищ липованської культури розглядалися у реальній динаміці часу.

Потребує уточнення для всесвітньої історії залучення етнології, враховуючи хронологічний вимір дослідження. Явища, що вивчалися, відстоають від сучасності як мінімум на півтора століття. Такий ретроспективний засіб більш характерний для т.зв. «історичної антропології», коли береться окремий масив джерел та створюються реконструкції повсякдення у межах певного часового періоду. Такі екстраполяції відомі й в теоретичній частині етнології, наприклад, стосовно питань етногенезу або різних етапів етнічної історії будь-якого народу. Вважаємо продуктивним застосовувати здобутки обох ефективних напрямів стосовно нашої мети. Формування ЕК структури групи росіян-старообрядців розглядається водночас як історико-релігійна та соціокультурна проблеми. Однак базовими аспектами уваги залишаються категорії етнічності у вигляді конфесійного варіанту в обставинах переходу від традиційного до модерного суспільств. Крім того, така проблематизація зумовлена власним предметом наукової уваги. Свідома традиційність та консервативність ЕКГ липован істотно наближає сучасний та ранішні етапи її розвитку. Не менш ймовірним виглядає припущення про широкі можливості ретроспективного аналізу у середовищі росіян-старовірів. Багато із сюжетів актуальної практики були породжені попередніми періодами розвитку групи.

У межах порівняльно-історичного методу прийом виявлення «залишків» активно експлуатується в етнографічних працях. Хронологічна відстань від періоду, який вивчається, долалася компаративними процедурами – виявлення інваріантів, припустимо, свідчила про початковість цих елементів (синхронні

порівняння), а також кореляція зі свідченнями писемних джерел того часу (діахронні порівняння). Ця форма дослідження, що була започаткована ще у ХІХ ст., має значні здобутки щодо студіювання групи старообрядців регіону. Дослідницький пошук інваріантів «липованської» практики, як правило, концентрувався на прагненні продемонструвати сталість російських етнічних традицій у старообрядницькому середовищі України.

Починаючи з другої половини ХХ ст. вчені-етнографи та лінгвісти намагалися удосконалити цю гіпотезу (аналізуючи конкретні історико-етнографічні області виходу старовірів-переселенців) та додати аспекти міжетнічних взаємин (інокультурні впливи на липованську культуру). Таким чином, наш польовий метод доповнював та деталізував досвід експедиційної роботи В. І. Наулко, Л. М. Чижикової, О. А. Соколової-Москетті, Л. Ф. Бараннік та інших. Сьогодні активну експедиційну роботу у липованському середовищі проводять такі наші колеги: Л. Л. Касаткін, В. А. Липинська, С. О. Іннікова, Г. А. Плотнікова, О. С. Узньова, І. О. Седакова (усі – з Москви), Н. С. Душакова (Кишинів), А. Анфім, А. Красовська (Румунія). Більшість з цих проектів має етнолінгвістичну, фольклористичну або етнологічну спрямованість. Завдяки їхній системній праці до наукового обігу вводяться оригінальні описи та характеристики комплексів діалектів, традицій у матеріальній та духовній культурі липован. Польові матеріали такого роду залучалися для комплексного описання етноконфесійних явищ та процесів у старообрядницькому середовищі Подунав'я. Це дозволило перевірити власні спостереження, а також розширити базу аналогій власного аналізу.

Виявлені характеристики, знову таки у порівнянні з писемними джерелами, дозволили відтворити зародження процесуальності цього феномену. Ці спостереження склали наукові підвалини для розроблення та апробування концепції «м'якої» або «контекстуальної» природи ідентичності в обставинах рівноваги дії етнічних, соціальних, регіональних та конфесійних чинників. Саме таким засобом можна пояснювати факти співіснування нібито бінарних форм – «росіяни» та «липовани», «некрасівці» або «липовани», «старообрядці» чи «росіяни». Альтернативність стосовно інших етнокультурних спільнот за таких обставин потребувала консолідації в одній із форм, але в залежності від ситуації ця єдина форма могла бути різною.

Інноваційним слід вважати залучення усноісторичних джерел до вирішення всесвітньо-історичних питань. Вони, як особливий тип нарративних джерел, вже залучалися до аналогічних сюжетів [870, с.37-43]. Підкреслимо, щодо спільнот, які не мали своїх писемних версій, саме такі матеріали виконували ці функції. Спробуємо показати.

Усноісторичні джерела: досвід дослідницьких стратегій. Усні свідоцтва про минувшину активно збирались серед представників групи, що досліджується, починаючи ще з середини ХІХ ст. Вони містяться у численних та різноманітних за жанром роботах М. Надєждіна, І. Аксакова, М. Субботіна, В. Короленко тощо. У працях ХІХ – початку ХХст. такі нарративи ілюструють розвідки, поповнюючи брак писемних джерел. З часом вони стали предметом спеціальної уваги фольклористів і продуктивність праці у цьому напрямку було

блискуче доведено Ф. Тумілевичем для некрасівців [831; 829; 830]. Таку саме дослідницьку стратегію ілюструє на сучасності К. Анастасова [414]. Із актуальної історіографії також можна додати ефективний приклад дослідження бувальщини у липованському середовищі Південної Буковини [420].

Однак відсутність належного корпусу інших свідчень, а також методологічна нерозробленість проблем критики джерел “усного” кола призвели до складної ситуації. А саме – до однозначної довіри даним фольклорної фіксації, і ставлення до них як до абсолютно вірогідних. Починаючи ще з ідей Ф. Буслаєва і В. Міллера, теза про те, що цей формат інформації обов’язково несе в собі історичну реальність, стає домінантою критики і відбору. У такому фольклорі бачили казково-міфологічну жанрову форму, в якій приховувалися архетипи – семантичний стрижень або перекручена дійсність. Ця точка зору визначила те, що завданням дослідника виступало прагнення розчистити «ядро=історичний факт». Весь складний контекст фольклору був підлеглий певним фактам. “Сюжетам притаманний анахронізм, тому що часто факти, події, мотиви, народжені у різний час, виявляються складовими комплексами одного переказу. Розповіді переважно є невеликими оповіданнями, що опоетизували всю історію некрасівців” [831, с. 20]. Знаходячись у пастці такої заданості, складно в усних даних побачити їхню функціональність. Пам’ять не стільки просіває вибіркоче і зберігає подійно-фактологічне минуле, скільки “пояснює” дійсне становище для оповідачів і слухачів. Адже факти у такій розповіді можуть бути розглянуті не як застигли релікти, а як “план-зміст”, який актуалізований для сучасності.

Проте до такого розуміння фольклористика прийшла набагато пізніше – вже у ХХ ст. Крім того, привабливою є й саморефлексія збиральницької роботи – розуміння її результатів як фіксації не стільки folk-lore, скільки – trial-lore (контактних історій, породжених зустріччю двох комунікаційних моделей – «дослідницької» і «культурної») [670, с. 7-9; 671, с. 48-53]. Особливо це актуально для текстів старообрядницьких громад – а саме до них і відносяться як липовани, так і некрасівці, замкнутість і скритність яких щодо зовнішнього середовища можуть вважатися хрестоматійними. Показово, що більшість письмових даних з історії групи явно зовнішнього походження. Вони створені на основі розпитів/допитів представників групи. Очевидна ангажованість такого роду свідчень, яка іноді ще й зумовлена некомпетентністю збирача. Наприклад, типова автобіографія некрасівця Дениса Іванова, викладена у 1811 р. у вигляді показань, містила наступне: “Прежде сего жительство имел за Дунаем в селении Когарман... в Молдавии от коль зашел за Дунай неупомнит, а сего 1811 года марта 20-го дня пришел на жительство в крепость Измаил” [62, 4, арк.37 зв.]. Тут і неточність фіксатора (Когарман замість Караарман) і лукавство оповідача (“от коль зашел за Дунай неупомнит”).

Логіка абсолютизації реалістичності фольклорних сюжетів призводить до того, що концепти і навіть мова інформанта стають формотворними для наукових конструкцій. Зокрема, протиставлення “дунаки/некрасівці”, що відображало у творчості побутову опозицію однієї з локальних спільнот в Анатолії кінця ХІХ – ХХ ст., переноситься на інші регіони та періоди. Приклади пошуку “справжніх” некрасівців зустрічаємо у роботах Д. Сеня [768],

а також у спробі розділити загальний культурний фонд на некрасівську і липованську частини у фольклориста А. Соколової-Москетті [650].

У той же час варто лише згадати, що ці групи є старообрядницькими і звернутися до фундаментальних досліджень етноконфесійного фольклору. Знайомство з роботами К. Чистова [862], С. Нікітіної [665] і т.д. переконливо показує операційні можливості фольклорного кола джерел. Зокрема, відзначається, що дані тексти варто розглядати як функціональні явища культури – тобто ті, що генерують, консервують, регламентують, оберігають традицію [663, с.152-153]. Навіть у ситуації інтерв'ю «головна мета “людини, що розповідає” найчастіше полягає не у викладі змісту розповіді, а у задоволенні певних соціальних чи психосоматичних потреб (повідомлення “значення, що припускається” (intended meaning), твердження свого статусу, зняття стресової ситуації, адаптація трансперсонального досвіду і т.д.)» [671, с. 49]. Таким чином, стають важливими і змістовними як факт, так і його контекст. Тобто потрібно з'ясувати значення, яке даний сюжет мав/має для носія певної культури.

Один з авторитетніших вчених напрямку “The Oral History” або “усна історія” Пол Томпсон зазначає: “Поки вчені досліджують історичні персонажі на відстані, описи життя, поглядів і дій останніх завжди пов'язані з ризиком перекручувань, впливом досвіду й уяви самого історика, – як свого роду наукова форма белетристики. Усні свідчення, перетворюючи “об’єкти” дослідження на “суб’єктів”, дозволяють створити не тільки більш багату, яскраву і захоплюючу, але і більш достовірну історію” [823, с.121-122]. Бурхливий розвиток цього трансдисциплінарного досвіду приводить і до нової жанрово-функціональної класифікації: легенда, переказ, меморат, фабулат. Вчені «історіоговоріння» переборюють депресивне ставлення до таких форм історичної свідомості як до стадіально недорозвиненої, попередньої історіографії [833]. Успішність застосування народних осмислень виражається через наступні характерні риси: демократизм, автентичність, унікальність, масовість і компактність. Проблема істинності була вирішена ще раніше. “Немає і не може бути надано переваги одному джерелу над іншим, – писав Л. Пушкар'єв, – у змісті його вірогідності тільки те, що одне джерело – це акт, а інше – розповідь сучасника. Проблема вірогідності видовою приналежністю вирішена бути не може” [729, с.228-229].

Зараз матеріали фольклору (природні та штучні) повертаються до історичних досліджень в як джерела усної історії. Базуючись на цьому історіографічному досвіді, наводимо матеріали з історичної свідомості групи старообрядців на Дунаї. Аналізуючи їх, виходимо не стільки з їхньої вірогідності та відповідності минулим подіям, скільки виявляючи форму відображення персонажів і сюжетів історії, а також їхню функціональність для сучасних нам носіїв даного варіанту культури. Таким чином, будемо мати справу з декількома рівнями реальності. Це допоможе зняти “шліманівське” протиріччя пошуку реліктового архетипу – об’єктивність не може транслюватися такими жанрами ментальності. Якщо фольклористика намагається виявити „типове”, то усна історія має справу із феноменальним,

особистісним рівнем сприйняття – загальна практика фіксується як суб’єктивно орієнтовані переживання певної особистості.

Перший рівень історичного прототипу відноситься до колишніх події/процесу. Ця реальність завжди виступає планом-змістом для суспільної свідомості. Але складно зрозуміти, які саме факти, у якому наборі і якостях увійдуть до конструкції історії. Формат відбирається і перетворюється через фільтр конкретного оповідання – рівень контекстуальної реальності розповіді. І, нарешті, неможливо ігнорувати рівень оповідача і його сприйняття минулого, його історіософські моделі. Вибираючи належну форму оповідання, він нерідко творчо обробляє і пристосовує нарратив до свого часу. Ці три рівні можуть бути розведені і жанрово-технічно: міфологема, меморат і фабулат.

Методи вивчення усної історії старообрядців на Дунаї. Свідоцтва усної історії спочатку займали периферійне місце – під час тематичних або пілотних інтерв’ю респонденти за своєю ініціативою виходили на важливі на їхній погляд питання про походження групи, часи заснування поселення, специфічність історичної долі старообрядницького населення. Така „підказка” з боку дослідницького поля зумовила формування окремого напрямку експедиційних робіт – біографічні інтерв’ю, до яких згодом був складений структурований запитальник з історії групи, та її сприйняття респондентами.

Слід відзначити, що застосування такої методики виявилось дуже ефективним. Завдяки такому інструментарію вдалося реконструювати конкретну історію групи протягом ХХ століття. Це у контексті майже відсутності документальних традиційних джерел значно допомогло встановити шляхи та форми переселень, минуле окремих приходів та монастирів тощо.

Проте знову питання давньої історії групи – події виникнення сучасного населення, тобто ті, що знаходилися на відстані більш ніж ста років або трьох-чотирьох поколінь – постійно були присутні в інтерв’ю. Про них навіть не потрібно було питати, респондент сам, як правило, розпочинав з цих сюжетів. Хоча формально вони увійшли у перший розділ нашого запитальника, але їх фіксація йшла автоматично, без допомоги з боку кореспондента.

У результаті нами зібрано майже сотню таких фрагментів з інтерв’ю, нібито фольклорних за характером переказів, які зафіксовані засобом усної історії. Виявилось, що ці знання є дуже важливими для самих представників соціокультурного середовища, яке ми вивчали. До усної історії такі нарративи наближаються ще дуже важливою якістю: всі вони сприймаються як „документальні” свідчення про минуле. Незважаючи на те, що вони не виступають безпосередніми свідченнями очевидців, вони сприймаються як індивідуальний / суб’єктивний зріз історії.

Підкреслимо ще одну їхню рису – фіксація цих розповідей виявляла певний інваріант серед різних верств та когорт респондентів. Ці перекази майже не залежали від знаходження людини у конфесійному центрі або на периферії общини, від статі, освіти, соціального статусу тощо. Сталість простежується і територіально: схожі легенди нам розповідали по різних поселеннях. Майже однакові перекази довелося фіксувати серед українських, румунських або болгарських липован. Відсутність релігійної або світської версії писемної історії зумовила ситуацію, коли всі дані про минуле групи

передавалися за допомогою напівміфологічних переказів. Дивно, що і професійні історики, які вийшли з групи, нерідко сприймають такі фольклорні матеріали як реальне минуле. Мейнстрім офіційних версій держав та регіонів вибудовувався без залежності локального різномаїття, у тому числі – липованського погляду. Ось чому не простежується кореляція легенд з рівнем освіти респондента, його соціальним або конфесійним статусом. У контексті усної історії нам здається перспективним не лише звертати увагу на документальний рівень даних, але і характеризувати народну історіологію. В цьому плані і узагальнюються матеріали давньої історії липованської групи.

Важливою є ситуація актуалізації текстів усної історії на сучасності. Першим з виявлених аспектів є їхня вертикаль – ці нарративи обов'язково розповідають представники старшого покоління молодшим, обмінюючись думками між собою [419, с. 17-26]. У результаті такого діалогу з'ясовується специфічність групи і конструюється основа світорозуміння. Другим (не менш стійким) моментом є вказівка на книжність/писемність цих даних, навіть якщо вони проговорювалися. За роки дослідницької роботи серед липованської групи нам неодноразово доводилося чути наступний, майже формульний, сюжет: “мов, була така книга в старого (дяка, діда і т.п.), отож у ній УСЕ було написано – і хто ми, і відкіля, коли прийшли”. Звертає на себе увагу той факт, що ця книга “з'являлася” у розповіді, коли зачіпалися моменти пояснення сьогоденної практики або есхатології. Обов'язковою була вказівка на книжкове пророцтво сьогодення. Далі, як у детективі, скільки не шукали цю “Книгу”, відшукати її не вдавалося – її відвозила “чужа” людина до міста (варто відзначити, що нерідко вказувалися і вчені). Лише кілька спеціальних рукописів історично-літописного змісту вдалося знайти, й усі з них - еkleктичні здобутки ХХ ст. [385].

Іншим “героєм” подібних розповідей могли виступати різні есхатологічні рукописи і збірники. Вони мали особливий авторитет у старообрядницькому середовищі. Дослідниками книжності липован і некрасівців фіксувалася наявність книг подібного спрямування у зібраннях як храмів, так і окремих родин [412, с.127-130]. Ще одним прототипом подібних розповідей, можливо, є традиційні записи на полях книг. У кожній старообрядницькій родині зберігалися “Псалтир”, “Часослов” тощо, в яких нерідко вказувалися найважливіші події в житті села, церкви, господарства [608, с.47-52]. Незважаючи на різноманітність і фрагментарність інформації “на полях” з неї можна синтезувати загальну “Історію”. Подібні нотатки могли також стати об'єктом міркувань для спогадів про книгу, “де все описано. Сакралізація книжкових знань – типова риса культури старообрядців [665]: якщо є священна історія, то повинна бути і її земна версія.

Серед некрасівців аналогічною є справа з “Книгою Гната” чи “Завітими Некрасова”. Цей кодекс звичайного права у сполученні із сюжетами історичного, морального, релігійного і соціального характеру вважався записаним. Його нібито бачили багато дослідників, починаючи з ХІХ ст. [357, с. 440; 354, с. 109; 641, с. 42], але всі його варіанти відомі лише за усними даними. Письмова фіксація – лише реліктові явища більш пізнього часу [413, с. 18-19] або результат збиральницької роботи [831, с.169-179]. У будь-якому випадку всі

вони відносяться вже до ХХ століття. Ф. Тумілевич, займаючись цим феноменом, переконливо показав, що ці “Завіти” не є застиглим корпусом, а постійно оновлювалися залежно від контексту, зберігаючи спільність назви. Він же довів фактичну відсутність письмової форми – “зникнення” “Книги Гната” само по собі вже є сюжетом фольклорним [831, с.256].

Таким чином, незважаючи на очевидну важливість історичної реальності у свідомості групи, зрозуміла її периферійність – вона розташовується у зв’язку із сакральною історією, “на полях” її. Разом з тим ці пригадування минулого як прецедент зумовлюють мотивацію сучасності і конструюють майбутнє. Синтез історії старообрядництва, у сполученні з актуальною для оповідача реальністю, має дидактичні і соціалізуючі складові. Спільно вони спрямовані на мотивацію групової ідентичності, і немає засад вважати, що промовляння важливе лише для дитячо-підліткової когорти. Такі катехізисні діалоги розглядалися і як дії, що інтегрують соціум. Підказку до цього дають включення карно-судових випадків, а також розповідей про девіантну поведінку (порушення посту, свят, шлюбу, паління тютюну, не дотримання норм і канонів і т.п.). Наявність даних сюжетів у текстах навряд чи виступало простим моралізуючим додатком.

Аналізуючи реальність “другого порядку” (жанрове оформлення усних сюжетів), можна виділити наступні епічні варіанти: шляхи рятунку душі, на родна есхатологія, просторово-часові перекази. Їхня близькість між собою і взаємодоповнюваність роблять розподіл лише умовною операційною схемою. Отже, усні дані є фольклорними за формою свого побутування, але виступають при цьому важливим джерелом історико-етнографічних знань.

Кількісні методи – виступили іншим своєрідним прийомом дослідження. Вони базувалися на створенні цифрової бази даних, куди увійшли усі (особливо – формулярні) документальні свідчення. Компаративна метода роботи з такими корпусами була розроблена та апробована автором. Її сенс полягає у проведенні кореляцій шляхом синхронних (варіанти статистичних рядків різного походження) та діахронних (хронологічні реконструкції інтерполяції відсутніх даних) порівнянь [697, с. 271-298]. Робота з цією базою йшла як у межах кількісних методів кліометрики, так й у формі пошуку феноменальних проявів. Перший напрям дозволяв проводити колективні характеристики в історичній динаміці, а другий – встановлювати локальні та персональні сюжети минувшини.

Сюжетно результати таких розробок увійшли до складу реконструкцій: демографічних та соціальних характеристик, описання господарської діяльності, частково – конфесійної та культурно-побутової історії. Зокрема, використовується метод реального покоління або поздовжнього аналізу, що надає можливість такі демографічні процеси, як народжуваність, смертність, шлюбність.

Залучення методу стандартизації демографічних коефіцієнтів дозволяло при порівнянні демографічних коефіцієнтів відшукати вплив структурних особливостей порівнюваних спільноти. Загальні коефіцієнти порівнюються тільки після коригування з урахуванням впливу та стандартів (стать, вік, шлюбний стан тощо). Важливе місце в методологічному арсеналі займають прийоми вивчення і аналізу співвідношень кількісних вимірювань демографічних явищ, а

отже, статистичні та математичні методи. Ці методи спираються на масові прояви поодиноких демографічних подій. Необхідність побудови демографічних моделей обумовила застосування математичних методів у дослідженні. Широке застосування моделювання зумовлено неможливістю постановки чистого експерименту, який передбачає всі можливі повторення. За допомогою моделювання також розраховуються демографічні показники, аналізуються соціальні явища та процеси, даються оцінки та складаються прогнози. В дослідженні використовуються стохастичні (вірогідні моделі).

В дослідженні використовуються такі статистичні методи, як, зокрема, застосування відносних і середніх величин, різних індексів та метод побудови демографічних таблиць. Демографічні таблиці фактично являють собою систему імовірних характеристик повікової інтенсивності демографічних процесів. Вони використовуються для опису демографічних процесів як у реальних, так і в умовних когортах. Для наочного уявлення демографічних процесів та структури липованського населення вдалися до графічних методів у вигляді різних графіків, схем та діаграм. Вони надають чималу допомогу при дослідженні демографічних процесів та структури населення, аналізу динаміки чисельності груп населення в часі. До їх числа віднесли побудову статевовікових пірамід, що застосовувалась задля наочного уявлення вікової та статевої структури населення. Для її побудови на вертикальній осі відкладається вік, вліво розподіл за віком чоловічого населення, вправо – жіночого (в однаковому масштабі). За одиницю вимірювання приймається п'ятиріччя.

Оскільки протягом періоду спостереження населення перебуває в постійній динаміці і чисельність постійно змінюється в результаті народжень, смертей та міграцій, виникає необхідність використовувати середню чисельність населення. Був розроблений прийом кореляції щодо численності ЕКГ, який дозволяє моделювати на підставі порівняння свідчень різних типів.

Кількісна обробка значного масиву інформації обумовила застосування вибіркового методу, що дозволив з генеральної сукупності особливим чином обрати частину елементів та сформувати вибірку, і результати обробки вибіркового даних поширити на всю генеральну сукупність. Виявити взаємодію і взаємобумовленість у всіх явищах і процесах дозволили методи кореляційного і факторного аналізу. Кореляційний аналіз – сукупність методів математичної статистики, що дозволяють виявити кореляційну залежність між випадковими величинами або ознаками і оцінити значимість цього зв'язку. Факторний аналіз – об'єднує методи аналізу структури безлічі ознак, що характеризують досліджувані явища і процеси, і виявлення узагальнених факторів. Основне припущення факторного аналізу полягає в тому, що кореляційні зв'язки між великим числом спостережуваних показників визначаються існуванням меншого числа показників або факторів, що гіпотетично спостерігаються. Факторний аналіз допоміг визначити причини, що зумовили дану структуру взаємозв'язків ознак. В свою чергу, регресійний аналіз дозволив визначити форму зв'язку між результативними і факторними ознаками, встановлену кореляційним аналізом.

* * * * *

Таким чином, огляд історіографічних здобутків теми, а також аналіз наявного корпусу джерельного матеріалу дозволяє констатувати наступне:

1. Вивчення старообрядницького населення, його культурно-побутової своєрідності проходила протягом майже двох століть – майже одразу після виникнення спільнот. За цей час наукова розробка теми пройшла етап накопичення знань, отримала активне вивчення (з середини ХІХ до 1940-х рр.), була апробована у межах радянського студіювання окремих сюжетів. За цей час були сформульовані основні можливі підходи щодо розкриття феноменальності спільноти, а також визначені проблемні питання теми. Серед них особливе місце займає коло питань про походження групи, її ранні періоди функціонування. Завдяки такій еволюції в умовах емансипації гуманітарних наук у сучасних умовах набуває можливості критично переглянути процес формування етноконфесійної групи росіян-старообрядців виключно як механічне переселення частини релігійних дисидентів.

2. Накопичені емпіричні дані у різних напрямках наук, разом із новітніми інструментаріями їхньої дослідницької обробки дозволяють поновому визначити дискусійне, ще з ХІХ ст. питання складення етноконфесійної спільноти на Дунаї впродовж ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. Саме воно виявляється принциповим блоком для розуміння феномену старообрядництва в цілому та його регіонального (липованського) варіанту, зокрема. Така актуальна ситуація вимагає оперування комплексною джерельною базою, а також пошук та створення нових свідчень. Саме через це стає можливим об'єднати дослідницькі зусилля на підставі історико-антропологічних дисциплін.

3. Аналіз здобутків переконливо показує, що наукові пояснення про походження зводилися до встановлення обставин переселень з російських просторів. Однак, ці процеси відбувалися протягом ХVІІІ – початку ХІХ ст. та мали складний географічний, соціальний, політичний та ін. зміст. Відповідно, проблему намагалися вирішити лінгвістичним шляхом: виокремити типологічні ознаки липованської говірки та співвіднести їх з відповідними районами Росії. Але міграції старообрядців включали більш широкий діапазон. Слабким місцем залишалася фрагментарність документальних даних та епізодичність залучення прямих свідчень. Такий дефіцит даних досить часто йшов за побутовими схемами власне липован, у гіпотетичних формах. Саме через це з'ясовується потенціал та необхідність академічного вирішення не стільки етимології назви, скільки формування ресурсу групи, який став суб'єктом минувшини.

4. Знаходження групи «на кордоні», її периферійність стосовно мейн-стріму офіційних версій історії, зумовила наявність трьох методологічних підходів: колоніального привласнення, романтичної апологетики та медитативного спостереження. В залежності від цих позицій в історіографії висувуються конкретні концепції щодо чинників та факторів життєдіяльності липован. Зокрема, були обґрунтовані ідеї: міграції старообрядницького населення як чинник утворення спільноти (у літературі розглядається з І. П. Ліпранді); конфесійного фактора у структуруванні культурно-побутових особливостей (з Ф. Ю. Мельникова); усвідомлення етноконфесійної самобутності групи та (су

часні концепції В. А. Липинської). Саме за такою гіпотезою вважаємо продуктивним розглядати феномен липован та їх виникнення у Подунав'ї. Таким чином, до наукової уваги мають потрапити механізми та форми алохтонності, форми виявлення своєрідності групи, напрями міжкультурних зв'язків, а також роль цих сюжетів у формуванні ідентичності спільноти. Це все зумовлює ефективність трансдисциплінарного інструментарію.

5. Заради досягнення цих завдань потрібні критичні процедури обробки вже відомих писемних свідчень, виявлення принципово нових даних, а також створення джерел за допомогою польових методів. Таке комплексне поєднання нарративних документів різних типів з оригінальними археографо-етнографічними забезпечило ефективність дослідницького проекту. У результаті, маємо узагальнення, що проводилися реконструкційно-компоративним шляхом та на засадах кліометричного інструментарію.

6. Значна варіативність даних з широкого корпусу джерел, який було залучено до дослідження, характеризує потенціал методик, що були використані. Це й польові матеріали (етнографічні, усноісторичні та археографічні), й результати археографічного пошуку в архівах. Аналогічно були залучені: нормативно-правові акти, діловодство, статистика, его-документи, епістолярії, фольклорні тексти, картографічні дані. Порівняння свідчень, кількісні методи, крос-джерельна кореляція, реконструкція змістів тощо – основні прийоми джерелознавчої критики, які використовувалися залежно від потенціалу документів.

7. Крім вже добре відомих різновидів джерел, які традиційно залучалися до висвітлення походження липован, значний обсяг склали новаційні за змістом документи та свідчення. У такому обсязі, структурі та належних методик критики джерельна база використовується вперше.

На підставі такого корпусу даних, що був оброблений відповідно до їхнього потенціалу, із залученням історіографічного досвіду студіювання групи, стало можливим провести: реконструкції переселень старообрядців на Дунай; виявити чинники їхньої стабілізації; охарактеризувати демографічні аспекти цих процесів; проаналізувати складання особливої самосвідомості; простежити формування культурно-побутових традицій. На підставі цього розглядаються процеси виникнення етноконфесійної спільноти росіян-старообрядців у Придунайському регіоні протягом кінця XVIII – першої половини XIX ст.

Міграційні процеси серед старообрядців у контексті соціально-політичної історії Північно-Західного Причорномор'я

2.1. Передумови, фактори та форми освоєння Придунайського простору старовірами у другій половині XVIII ст.

Нижній Дунай стає одним із раних центрів старовір'я в Східній Європі. На середину XVIII ст. саме тут сходяться два географічних і соціальних потоки ревнителів «древлего благочестя» – південний, козацько-некрасівський і південно-західний, селянський або пилипонсько-липованський. Піонерами освоєння дельти Дунаю вважають козаків. Через низку очевидних обставин: фрагментарність джерел, непряме відображення в них даних, інертність історіографічної традиції тощо, не можемо спростувати цей стереотип. Поки ми не маємо прямих доказів, але частина матеріалів, наведених нижче, дозволяють говорити про синхронну господарську колонізацію цих двох груп, а також стверджувати, що переселенню «ігнат-козаків» на ці території передували факти заснування риболовецьких старообрядницьких артілей некозацького походження.

Історіографічний огляд життя старообрядців України складається, перш за все, з історичних досліджень окремих регіонально-локальних груп старообрядницького населення в межах історико-етнографічних областей Поділля [814], Бессарабії [445, с. 159-163; 812; 423, с. 25-37, 54-64; 424, с. 13-56; 817, с. 61-91], Буковини [891; 890; 904, с. 73-74; 903; 909; 918, с. 91-105], Добруджі [906; 371; 810]. Такі дискурси свідомо обмежують явище, створюють штучні межі, породжені кон'юнктурним підходом, не відображають неоднорідність групи, що знаходиться у перманентних міграціях. Подолати це можна через надтериторіальний розгляд спільності, включення сюжетів у загальний контекст долі старовір'я, що дозволило наблизити до розуміння органічних тенденцій у середовищі ревнителів «древлего благочестя» та їхніх соціально-географічних пертурбацій.

Позарегіональний розгляд історії липован ми зустрічаємо в роботах із релігійних аспектів історії [807; 808; 634]. Вони демонструють ще одну складність – наявність великої кількості хибних джерел, що не дозволяють прослідкувати складні та масштабні переміщення старообрядців. Представники групи свого часу не були зацікавлені у розкритті правди і тому дуже часто заплутували чиновників і військових. Фактичні райони виходу і маршрути проходження стають відомі вченому у результаті тривалої і кропіткої роботи.

Час появи, форми і шляхи колонізації російськими старообрядцями Нижнього Подунав'я – далеко не повний перелік питань, навколо яких ведеться історіографічна дискусія. Найпоказовішою може вважатися так звана «некрасівська проблема». Суть її виражається у дискусії про час переселення козаків-старообрядців у регіон, періодизацію життєдіяльності, форми взаємовідносин у середині групи й одноплемінниками некозацьких станів [763, с. 50-53; 845, с. 137-144; 698, с. 43-56]. В її основі лежить уявлення про існуючі межі між некрасівським і, умовно, липованським населенням. Проте, як ми покажемо нижче, ця різниця була не така важлива, скільки був наявний зовнішній груповий бар'єр: «старообрядці–іновірці». Солідарність усередині

конфесійної спільності була набагато сильніша, ніж чинники диференціації за соціальними, економічними, військово-політичними ознаками.

Російські старообрядці впродовж всієї своєї історії проявляли високий ступінь мобільності. Варто їм тільки відчути тиск з боку держави та офіційної церкви, як відразу ж вчорашне селище могло перетворитися на пустку, а його жителі вже влаштувалися за сотні, а іноді – і тисячі верст. Бажання зберегти свою віру приводило до масових переселень за межі держави. Активне освоєння старообрядцями низки регіонів Європи у XVIII ст. збіглося із значним розширенням володінь Російської імперії. Ці паралельні процеси зумовлювали ситуацію, коли практично кожне покоління старообрядців у пошуках свободи вимушене було шукати нові місця проживання.

На перетині кордонів імперій в XVIII ст. зосередилися древле-православні общини, для яких життя на пограниччі стало зручною стратегією виживання. Причому, як в глобальному, так і локальному сенсах. Віру за даних обставин зберегти вдавалося, «перебігаючи» з держави в державу. Таким прикордонним станом Добруджі та Бессарабії (Буджаку) у цей час скористалися й інші етнокультурні масиви. Аж до середини XIX ст. сюди переселялися достатньо масові потоки з різних областей Балкан (болгари, гагаузи, албанці, греки, роми та інші), Центральної Європи (німці, поляки, швейцарці). Назустріч їм йшли стихійні та організовані спільноти молдаван, українців, росіян. Утворився унікальний «етнографічний експеримент», евристичну цінність якого розкриватиме не одне покоління дослідників. У процеси переселення на Дунай було втягнуто масу православного люду. «Буджак з Некрасівцями, з Турецькими вихідцями, із збіглими з Росії, Херсонської губернії, взагалі весь Новоросійський край і Дон направляють свій рух до Дунаю» [545, с.436], – описував І. С. Аксаков роль регіону як центру тяжіння старообрядців.

Проте слід визнати винятковість російських старообрядців, як мінімум, за двома аспектами. По-перше, вони виступали хронологічно ранніми поселенцями з числа існуючих етнокультурних масивів. У цьому з ними можуть сперечатися лише молдавани. По-друге, в мотивації їхнього переселення істотно домінував чинник релігійної прихильності та неможливості дотримуватися її в попередніх місцях проживання. Конфесійні фактори були присутні і під час переселення інших груп, якто: частину європейських колоністів представляли різні напрями протестантизму, болгарське переселення мотивувалося втечею від «мусульманського гніту». Ці чинники протесту мали ідеологічне обґрунтування вже після переселення, а не складали істотні мотиви. Зазначимо, що у порівнянні з іншими групами для старовірів нерідко не існувало права вибору. Можливо, саме тому їм вдалося створити християнський куточок в «жорстокій» ісламській країні, а потім одержати небувалі релігійні свободи у країні, яка їх же за такі ж спроби і вигнала. З іншого ж боку, включення регіону до економічної інфраструктури Європи, рівно як і самих старообрядців до цих зв'язків, сприяло не стільки відтворенню ефективної життєдіяльності, скільки значному поліпшенню соціального і фінансового становища.

Запропонуємо схему періодизації переселень і формування некрасівсько-липованської етноконфесійної групи на Дунай. Вона базується на наступних критеріях: причини переселень, кількість мігрантів, географія виходу, соціальний статус, характер поселень. Істотним показником, з яким корелюється кожен з етапів, є зміна політики держав у ставленні до старообрядців. Виходячи з геополітичних реалій, а також напрямків і характеру міграцій самих старовірів, можна виділити декілька якісних етапів формування старообрядницького населення на Дунаї: поява на османських територіях Подунав'я (XVIII – 1812 рр.); розділення простору на дві держави і облаштування старообрядців по обидва боки російсько-османського кордону (1812 – 1829 рр.); відносна стабілізація населення (1830 – 1856 рр.). Після цього група повністю повертається в межі одного політичного соціуму Дунайських князівств і остаточно закріплює свою сучасну назву, виробляючи спільність основних ознак етнічності: мову, культурно-побутові традиції, релігійно-світоглядну специфіку, особливості самосвідомості.

Враховувалися також зміни і загальні тенденції «народної колонізації» у регіоні. Рубежами в цьому плані А. Д. Бачинський виділяв: 1700-і, 1774-1775, 1791 і 1806 рр. [442, с. 325-331]. В. С. Зеленчук пропонував виділяти для російського населення Бессарабії два етапи: кінець XVII – середина XVIII ст. – ранній етап (одиначні переселення); кінець XVIII – XIX ст. – період активнішого переселення тих, хто тікав від панщини, рекрутства і поміщицького свавілля [547, с. 118]. Пропонована нами періодизація наступна:

I етап (кінець XVII – 40-і рр. XVIII ст.). Формування некрасівського козацтва на Кубані, поява і перші прецеденти діяльності гуртів цього війська на територіях Північно-Західного Причорномор'я. Джерела свідчать про присутність в цей час у регіоні російських старовірів. Проте напевно чи це населення було достатньо масовим і відносно стабільним.

II етап (1740 – 1770-і рр.). Переселення більшості з некрасівців у пониззя Дунаю або в Анатолію. Стабілізація козацьких общин у Подунав'ї (Больший Дунавець, Сарикьой, Журіловка, Жебріяни, Слава, Вилкове та ін.) – від першої хвилі переселення і до останнього масового переселення козаків-старовірів із Кубані в Добруджу. Становлення регіональної господарсько-культурної традиції некрасівців.

Можливо, що утворення вже на цьому етапі двох гілок (дунайської та анатолійської) свідчило про внутрішньо-групові відмінності, що відображали неоднорідність групи вже на найраніших етапах генезису. Інтегрованість до некрасівської структури релігійних общин дониконівського православ'я у регіоні, масове переселення старообрядців із територій Полісся (транзитом через Придністров'я, Поділля і Північну Бессарабію). Численні дані дозволяють говорити про значну кількість груп і стабільний устрій життя у цих поселеннях.

III етап (1780 – 1812 рр.). Розширення географії розселення старообрядців, виникнення нових поселень за рахунок істотного збільшення хвиль в нових мігрантів, здебільшого з колишніх земель Речі Посполитої. Виникнення соціально-територіальної інфраструктури старообрядців у регіоні. Кульмінація життєдіяльності некрасівців на Дунаї. Етап активної участі некрасівців в російсько-турецьких війнах. Озброєні конфлікти з українцями-задунайцями за дунайські

рибні угіддя. Посилення соціально-політичної диференціації серед некрасівців, внаслідок якої частина з них потрапила до Малої Азії, а інша – до Буджаку. Виявляється бінарна орієнтація частини некрасівців на проросійські настрої, інша ж виступала за послідовне збереження «Заповітів Ігната», відстоювала козацькі традиції та пропагувала антиросійську програму.

IV етап (1812 – 1829 рр.). Завершальний етап існування некрасівських козаків у низці регіонів як османських – Добруджа, Мармурове море, Мала Азія, так і на російських землях Бессарабії як особливого міщанського стану. Проживання старообрядців на Дунаї одночасно у межах Російської та Османської імперій. Легалізація південно-бессарабської групи сіл, офіційне переселення старовірів із центральних і південних губерній Росії. Продовжується виселення старообрядців з регіону, наприклад, некрасівців вглиб османських володінь: Маріца, Анатолія тощо.

V етап (1830-ті – 1856 рр.). Переселення некрасівсько-липованського населення на лівий берег Дунаю, посилення потоку з губерній європейської частини Російської імперії. Остаточне формування групи та її географічних анклавів [701, с. 376-404]. Становлення трьохчинної церковної ієрархії (1846 р.) і розвиток конфесійної інфраструктури.

VI етап (1857 – 1868 рр.). Вхідження всього старообрядницького населення Нижнього Подунав'я до складу єдиного державного утворення Османської імперії. Продовження церковного будівництва і розділення старообрядців на прихильників і супротивників митрополита Амвросія. Підвищення ролі землеробства в господарстві некрасівсько-липованського населення, а отже, поглиблення процесу соціально-економічного розкладу традиційних общин і відсутність опікування щодо скорочення козацьких привілеїв. Тенденція, що намітилася, завершилася відміною привілейованого становища козаків в Османській імперії в 1868 р.

Після відміни козацького статусу до теперішнього часу – існування на щадків некрасівських козаків у різних державах Причорномор'я. Вхідження частини із них до інших субетнічних спільностей старообрядців і консервація анатолійською групою специфічного виняткового типу самосвідомості.

2.1.1. Пилипонсько-липованський шлях. Присутність старообрядців під ім'ям «липован» на молдово-волоських землях фіксується вже у першій чверті XVIII ст. Ці численні та достатньо масові общини старообрядців генетично були пов'язані з південно-західними районами ревнителів «древлего благочестя». І утворення їх, і поповнення йшло безпосередньо з ветковсько-стародубських анклавів Полісся. Початок їм поклали пошуки «благочестивого архієрея» у Ясського митрополита ще в 20-х роках XVIII ст. [346, с. 439] Старовіри, що влаштувалися на цій землі, продовжують підтримувати тісні стосунки зі своїми поліськими побратимами [609]. Такий транскордонний характер зв'язків підкреслюється діяльністю в 1720 – 1730-х рр. владики Єпіфанія, який обслуговував общини від Дністра до Ветки [371, с. 70-71]. Ще раніше, відомо, що ієромонах Герасим, що окроплював некрасівців, не один раз списувався з ветковськими священиками [787, с. 55]. «Посланником з Кубані» іменував він себе, дійшовши до Ясського митрополита. Головною проблемою був пошук

митрополита для створення повноцінної церковної організації. Тоді як один із центрів благочестя розглядалася Молдавія.

У 1723 р. в Яссах побували Спиридон Іванов (із Ардоні), «посланці з Кубані» – некрасівці на чолі з Герасимом, архімандрит Йосип із Спасоярославського монастиря [386]. Переговори з Ясським митрополитом Антонієм в 1730 р. про освячення в єпископи ветківського ченця Павла закінчилися нічим [723, с.152]. Так само відмовою завершилося аналогічне прохання до константинопольського патріарха Паїсія. У 1732 р. один із стариків, що жив на Ветці – Авраамій, вже вказував, що «чув у Волоської землі російського народу розкольників є з 70 слобод» [787, с. 55]. Наведені факти переговорів свідчать про побутування місцевих общин, на яких спиралися делегати як з кубансько-донських територій, так і ветковських.

Мабуть, у цей час формується старообрядницьке населення у Куничі – на 1723 р. серед мешканців поселення вже зазначені старовіри. Згідно зі сталою історіографічною традицією, облаштування тут ревнителів «древлего благочестя» пов'язується з переселенням сюди козаків із Дону [609, с. 162; 410, с. 47-56]. У складі перших поселенців могли також опинитися колишні жителі північноросійських регіонів [547, с. 115-127; 782, с.72-73]. Згідно з народними переказами, його заснували вихідці саме з цих регіонів ще наприкінці XVII ст. [456, с. 4; 812, с. 19] Об'єкт їхнього полювання – куниця, що удосталь водилася у місцевих лісах, послужила приводом для утворення ойконіму. У результаті походу російських військ у 1769 р., багато прихильників «древлего благочестя» переселилося далі до Молдови і на Дунай. Але до 1803 р. тут проживало «52 липована», а до 1817 – 90 дворів, або 104 сімейства [748, с. 19].

Про активні конфесійні зв'язки старовірів Керженця, Дону, Кубані, Ветки і Молдавії добре відомо. Ці центри разом у першій чверті XVIII ст. у літературі вказуються як «головні центри попівщини» [723, с. 126-128]. Виявленні факти присутності старообрядців на молдавських територіях з кінця XVII – початку XVIII ст. [297, с. 17; 898, с. 663]. Проте навряд чи ці переселення були масовими. Кількісне посилення переселень у південно-західному напрямі слід віднести до 1730-х рр., коли «...особливо під час панування грубого, жорстокого, кровожерного тимчасовця Бірона багато тисяч народу приймали розкол і втікали до Польщі, Молдавії і Валахії» [869, с. 124].

Генетично близькою до цього регіону слід вважати територіальну групу «пилипонів» Поділля. Ці старообрядницькі общини сформувалися, мабуть, у такій же послідовності й із аналогічних причин. Їхню специфіку зумовило про життя не на румунських, а польських землях. У межах Речі Посполитої вони мали як релігійну свободу, так і низку соціально-економічних пільг.

До чинників, що перешкодили стабілізуватися на цих землях старовірам, слід віднести трагічні події Коліївщини, а також розділи Речі Посполитої і включення її західних територій до складу Російської імперії. Так, наприклад, в результаті походу російських військ під командуванням І. В. Гудовича в 1764 р. із Поділля було виведено більше 3-х тисяч старообрядців [122, арк. 45-47].

Для усіх цих поселень був характерний топонім «Пилипи» або його похідні. Для численних сіл (Куренівка, Пилипонівка, Лука, Черемиси, Митник тощо) були характерні уточнення: «Боровськіє», «Хребтієвськіє»,

«Александровськіє» тощо [814, с. 21-22].

Вважається, що старообрядці з'явилися на Поділлі ще наприкінці XVII ст. [813, с.42; 814, с.21-22]. Проте масовий процес колонізації прихильниками дониконівського православ'я навряд чи мав місце раніше другої чверті XVIII ст., тобто після «вигонок» з Ветки та Стародуб'я (1735 і 1764 рр.). Тут поселилося немало селян і міщан на поміщицьких землях із умовами оплати майже символічної податі. Немало прихильників «древлего благочестя» поселилися на землях Ходкевичів, Потоцьких, Козловських та інших. Ці відносини яскраво ілюструють свідчення самих старообрядців. Так, з документа Брацлавського магістрату від 30 вересня 1797 р. маємо: «старообрядці, що живуть на землях поміщика генерал майора Козловського у селі Сорокодубах, доносять, що не є його Козловського підлеглі та перебувають на землях його за умовами виплати чиншу, що вони старообрядці по ревізії, яка була в 1795-му році, записані вільними мешканцями і подали казку за підписом їх старшини» [123, арк.8-9]. Згідно з цими документами, розкривається своєрідність положення старообрядців – вільні у соціальному плані селяни виплачували орендну платню за користування землею й іншими ресурсами землевласникам.

У 1754 р. були зібрані відомості про розкольників, які жили в Польщі. Як з'ясувалося, у 95-ті слободах і 4-х монастирях налічувалося 3690 дворів з населенням близько 11070 душ чоловічої статі [563, с. 89-91]. Лише у Подільській губернії у 1807 р. виявилось 3 старообрядницькі церкви, 27 каплиць і 1 молитовний будинок [372, с. 102]. Поряд з усіма цими спорудами ремарка – «давно побудовані».

Вже з початку XVIII ст. спостерігалися одиничні переселення подільських старовірів у межі Пруто-Дністровського межиріччя. Тут вони фіксувалися під іменами касап або русу [854, с.52]. Після розділів Польщі та входження Новоросійського краю до складу Російської імперії Поділля стає регіоном виходу старообрядців до південних губерній – перш за все, до міст Бессарабії та Херсонської губернії. Наприклад, у травні 1809 р. до Дюка де Ришельє звернувся Дій Тітов від імені 183 старообрядницьких «пилипонів» Сорокодубів і Голопуповін Брацлавщини. Із цього прохання видно їхнє бажання переселитися до Одеси, Григоріополю, Тирасполя або Овідіюполя [122, арк.1-7]. Військовий губернатор, коментуючи це, указував, що таких документів було чимало та багато з них були задоволенні. Очевидні конвергентні процеси освоєння просторів – пилипони в рамках Речі Посполитої та липовани – на молдово-волоських землях. Початковою формою є російська самоназва «філіппони». Саме дяк (за іншими відомостями – чернець) Філіп Ветковський у 1720-ті рр. агітував переселятися старовірів із Ветки у південно-західному напрямку, ближче до Яського митрополита [340, с. 118-120].

Особливістю їхнього соціального становища слід вважати, що їхні права не обмовлялися центральними властями Речі Посполитої, а регулювалися нормами звичайного права. Особисто незалежні пилипони безпосередньо домовлялися із землевласниками про умови життєдіяльності, виплачуюючи «чинш» і користуючись правом внутрішнього самоврядування [124, арк.2-3].

Об'єми таких орендних виплат допомагає зрозуміти конкретний приклад. Так, у вже відомому селі Сорокодуби на Брацлавщині 183 душі пилипонів зобов'язувалися сплачувати власнику землі орендну плату грошима, кожен господар мав відпрацювати по 4 дня «обжинки, корчму, винокурню, дамбу і дороги, тримати у порядку ліс». Замість рекрутського постою вони мали сплачувати подушну подать, а також ще по 6 днів на рік відпрацювати «тяглові та піші» [118, арк.8зв. – 9].

Рятуючись від кріпацтва, осіляючись на поміщицьких землях, більшість старообрядців Поділля прагнули приписатися до міських мешканців краю (Брацлав, Бар, Проскурів тощо). Це гарантувало їм вільний стан, згідно з нормами Литовського статуту. Проте ця ж ситуація виявилася небезпечною: «особо вільна, коли обрала собі проживання та проживе у тому 10 років, то вже осідає його приписують до землі і від толь вийти вже не може» [122, арк. 7 зв.]. Через це склалася мобільність старовірів як усередині Поділля, так і визначилися міграції до сусідніх теренів.

У першій половині XVIII ст. на території пограниччя діяло декілька знакових архієреїв. Першим із них виявився чигиринський владика Єпіфаній Реуцький, що пробув півроку єпископом на Ветці [723, с. 152-153]. Потім на Стародуб'ї з'явився чернець Воскресенського монастиря Афіноген [723, с. 152], який видавав себе за владика Луку. Серед тих, кого висвятив Афіноген, був і архімандрит Анфім. З останнім – «єпископом Кубанським і Хотинської Райї» пов'язано епізод некрасівської історії. Козаки, дізнавшись про обман, учинили суд і втопили його в Дністрі. Суд був проведений на козачому Крузі у Чебарчах (Чобручах). Вирок так само був приведений у виконання по-козацькі – «в куль та у воду» [633, с. 469-745].

Відомо, що на середину XVIII ст. старообрядці заселяли Забахмуйське передмістя Ясс [632, с. 439] – резиденції православного митрополита. Не пізніше цього часу у Мануїловці утворені були дві обителі прихильників дониконівського православ'я. Тоді ж вже діють товариства старовірів у містах півночі Бессарабії – Хотині, Бельцях, Сороках [777, с. 775].

Безумовно, що як «вигонки» 1735 і 1764 рр., так і спокійніші часи поставляли у Валахію, Молдавію і Поділля нові партії старовірів із Стародубських і Ветковських поселень [496, с. 48-50, 86-88; 486, с. 90-109]. За слушними підрахунками, щорічно у ці слободи і посади прибували не менше ніж дві тисячі нових жителів [487, с. 99]. Природно, що забезпечити такий приріст Поліський регіон не міг і тому частина з них відбувала далі, у пошуках нових територій.

У соціальному плані старовіри Поділля уявляли собою різнорідні маси. В їхньому складі були колишні селяни, міщани, купці та інші. Для частини з них перехід на молдавські землі був не тільки шансом зберегти свою віру, але і поліпшити свій економічний стан і статус.

В історіографії, починаючи з М. І. Лілієва [609, с. 262-263], прийнято вважати, що «землю Молдавську» старовіри освоїли під час господаря Михайла Раковіці (1704 – 1727 рр.). Питання в тому, що уявлення про географію цієї землі не було стабільним і, напевно, включало і території Бессарабії, Валахії та інших земель на південь від Молдови. Подібну думку підтверджує

старообрядницький твір «Оповідь про молдавських розкольників», в якому згадуються перші масові переселення 1724 і 1742 рр. [786, с. 24-29].

Кількість старообрядців на цих землях поступово збільшувалася, тому представники державних і церковних відомств прагнули зрівняти цю категорію в релігійному відношенні з іншими підданими Молдови. Проте це не задовольняло старообрядців, і вони скаржилися властям князівства на утиски і просили захисту. Господарі Олександр-Костянтин Маврокордат (1782-1785) і Олександр-Іоанн Маврокордат (1787 – 1792) відповідними грамотами дарували липованам самостійність і свободу у справах віри, церков, монастирів і скитів [371, с. 188-192]. Після цього вони діють, на думку П. Сирку, «дуже вільно і сміливо, як у себе; поширюють своє учення і знаходять собі adeptів між румунськими росіянами і між самими румунами» [810, с. 665].

З найпізніших останніх прикладів, у 1804 р. старообрядці скаржилися Господарю Олександрю Мурузу на утиски уряду, який обмежував їх дії при першому ж сприятливому випадку, і просили підтвердити свої колишні права. Що й відбулося 22 грудня 1804 р., коли була підписана чергова грамота Господаря. Вона наказувала, що старообрядницькі церкви, скити, священників і ченців ніхто не мав права турбувати з приводу їхньої віри, проте і самі прихильники старої віри могли приймати до себе лише липован, і у жодному випадку – «православних християн» [371, с. 190-191; 810, с. 666-667; 324, с. 143-150]. Старообрядців застерігали, якщо вони поводитимуться інакше, то будуть передані в суд як «іновірці», яким дозволялося міняти свою віру тільки на «істинну», тобто ту, до якої належали всі православні піддані Молдови [324, с. 147]. Враховуючи той факт, що прозелітизм був винятковим явищем у старообрядницькому середовищі, вряд чи можна розцінювати даний документ як обмеження липованських релігійних прав.

Скориставшись цими свободами, старовіри заселили до середини XVIII ст. північ Бессарабії та Буковини: села липован Маноле, Леспедзах, Балашештах Сучавського округу, урочище Думаськ Васлуйського [810, с.20]. До 1760 – 1780-х рр. прийнято відносити заснування старообрядницьких сіл Грубно, Липовани (з-за Дунаю, а потім – з Бессарабії і Європейської Росії) [659, с.33; 812, с.19], Фузівка, Вітрянка, Серково, Шолданешти, Білоусівка, Теленешти [433, с.7; 484, с.19].

Феномен цієї групи анклавів полягає в їхньому характері. Швидше за все, впродовж більше ста років це були транзитні пункти для старообрядницьких міграцій. На цю думку наводять спостереження над змінами чисельності жителів за роками [28, арк.30 зв. – 31]. Очевидні щорічні коливання у бік різкого збільшення або зменшення (до 200 чоловік при середній кількості – 500). Дана тенденція перестає простежуватися лише у 1870-х рр. Геополітичне положення – поблизу кордонів Речі Посполитої, Російської, Австрійської й Османської імперій – робило ці села зручними для численних таємних міграцій.

Специфіка простежується у минулому липованських анклавів Буковини. Вивчення джерел привело дослідників до наступних реконструкцій. Ще в 1760-х рр. засновані були перші общини на території краю [890, с. 1; 903, с. 3]. За наказами мешканців, що були зафіксовані ще у XIX ст. Н. І. Субботіним, тоді

вони поселилися в Соколинцях або Митока-Липовени, складаючи значну частину селища Митока-Драгомірна [807, с.115]. Окремі групи сімей проживали в той же час у Петрівцях, Липовцях, Кучурові, Комарівці. Р. Кайндль і Й. Полек до якнайдавніших старообрядницьких сіл відносили також Ступку Сучавського округу [903, с.6; 912, с.46].

Після зайняття Буковини і Молдавського князівства російськими військами під час військових дій у 1769 р., частина старообрядців була виведена до Росії, а частина поселилася «по різних місцях», в т. ч. – у Молдавії та на Дунаї [113, арк.8-12]. З 1774 р., коли Буковина увійшла до складу Австрійської імперії, починається часткове повернення прихильників «древлего благочестя» до регіону. У 1780 р. 20 сім'ями липован було засноване поселення Клімауци або Клімовци (ще 6 переселилося в 1784 р.) [750, с. 33,47], а в 1784 – 1785 рр. – Біла Криниця. Набагато пізніше виникають община Мехидра (1836 р.), що згодом переселилася до Луковця (Липовені-Косованка, 1845 р.) [751, с.14].

Старовіри з 1783 р. почали селитися на Буковині як іноземні колоністи з цілою низкою пільг і переваг. Таке положення фіксувалося в імператорському патенті (від 9 жовтня 1783 р.), який Йосип II вручив старообрядницьким старшинам – Олександру Алексеєву і Никифору Ларіонову. Згідно цьому документом їм дарувалися: повна релігійна свобода, звільнення від податків і податей на 20 років, на той же термін звільнялися від військової повинності [750, с.42].

Причини даної події відобразилися у декількох варіантах фольклорних переказів. Вони були оброблені ченцем Павлом у «Статуті Білокриницького монастиря» [807, с. 115-116]. Аналогічні версії, але з іншими деталями – корабельна аварія замість розбійників або послуга австрійському генералу під час військових дій із турками – були записані Н. М. Надеждіним [391, с. 86; 545, с. 437] та В. І. Кельсієвим [380, с.155].

Документально встановлений факт переговорів представників буковинських липован із Йосипом II та їхніх дунайських одноплемінників із герцогом Єнценбергом у 1783 р. [750, с. 35-37] Одержавши пільги та привілеї, дунайські старообрядці повідомляли, що біля Чорного моря проживає близько 2000 сімей, готових переселитися до Австрії.

Проте з Подунав'я до Буковини впродовж 1783-84 рр. переселилося лише 16 сімей, 4 неодружених, ігумен і 6 ченців [750, с. 40]. Масовому переселенню перешкодила турецька адміністрація. Дізнавшись про виходи за межі держави, чиновники Порти загрожували конфіскацією майна і заборонили переселення як з Причорномор'я, так і з Молдавії [912, с.62]. Так фольклорна традиція вступає усупереч з документальними свідченнями.

Завдяки вдалому археографічному пошуку М. М. Сайка, можливо також відновити чисельність і розселення липован Буковини [750, с. 40,47]. Загальна кількість їх складала майже 400 осіб, з яких 125 прибули з Подунав'я. 27 сімей (12 – переселенців 1783 – 84 рр.) проживали в Мітоці, 26 (6) – в Климівцях, а 22 – в Глибоці. В останньому влаштувалися також ченці. Незабаром ця община переселяється до урочища Варніца, яке з 1785 р. перейменовується на «Білу Криницю» [600, с.32-34].

З 30-х рр. XVIII ст. формується ще один район проживання старообрядців – Придністров'я [872, с.535]. Їхні общини фіксуються джерелами у селищах Ставучани, Хрестовка (Хребетєєвка), Хиліпони, Кумишівка, Вітрянка, Маяки, Троїцке, Чобручи, Незвертайлівка, Підкова. Склад цієї територіальної групи був різнорідним. Так, наприклад, у Троїцку слободу в 1794 р. переселилося 50 сімей старообрядців із Молдавії та Добруджі [327, с.286]. Чобручи не пізніше за 1750-і рр. вже існувало як значна станиця ігнат-козаків [332, с. 248]. У зв'язку з діяльністю Чорноморського козацтва (1789-1790 рр.), старовіри перейшли на правий берег Дністра і вище Бендер заснували нове село Спеа, яке також було перейменоване в «Чобручи» [296, с. 108-113].

Про загальні тенденції і процеси серед старообрядницького населення Східної Європи свідчить історія общини Плоске (нині – с. Великоплоске Великомихайлівського району Одеської області). Ще на початку XVIII ст. південноросійські старовіри втекли на Ветку, де і проживали до 1770-х рр. Разом з іншими єдиновірцями їх вивели війська Румянцева в район фортеці Св. Єлісавети, де і була заснована слобода Плоска. Проте, у зв'язку з переходом у розряд військових поселенців у 1822 р., старообрядці отримали дозвіл на переселення на Дністер, де і заснували однойменне селище [310, с. 342-346]. Склали старообрядці значну частину і в містах регіону – Тирасполь, Бендери, Балта [609, с.262; 234, с.36].

В одному з виявлених джерел містяться біографічні за своєю суттю свідчення мешканців одного із дунайських поселень цього часу – Жебріян [113, арк.8-12]. Близьку картину надають синхронні дані щодо старовірів Кілії [436, с. 68-85]. Відштовхуючись від них, стає можливим ретроспективно відновити розселення і шляхи міграцій старообрядців 1760 – 1800-ті рр. Необхідно тільки уточнити, що низка свідчень були свідомо неправдиві – належна кореляція можлива і необхідна. Проте загальні тенденції простежуються достатньо чітко.

Найбільш ранні відомості відносяться до 1760-70 рр. У цей час у Подунав'ї йшло переселення з Північної Бессарабії – села Куничне, Серково, Мануїлівка, Іванча, Фузівка, Митрофанівка. У 1780-і рр. разом з ними джерела фіксували поодиноких вихідців з-за Дунаю (Дунавець, Сарикьой).

У результаті геополітичних змін під час і після російсько-турецької війни 1787-1791 рр., збільшується притік старообрядницьких переселенців із Бессарабії та Добруджі, а також з'являється новий район виходу – Придністров'я (Чобручи, Плоське, Маяки). Схожі причини і у розширення географії переселень останнього десятиліття XVIII ст. – Розділи Польщі. Тоді у Подунав'ї з'являються прямі мігранти із полісько-подільських общин (Курінки, Стародуб'є та ін.), а також буковинських общин, що знаходилися у підданстві Австрії («Цесарія»). Раніше було відомо лише про переселення з Дунаю до Буковини, а дане джерело дозволяє констатувати наявність одиничних зворотних переселень – Буковина-Причорномор'я.

За цими локальними матеріалами стає очевидним, що у Східній Європі діяла певна старообрядницька мережа. Крім регулярної взаємодії між ревнителями «древлего благочестя», вона виконувала роль надання притулку своїм єдиновірцям. Як тільки змінювалися умови життя, то частина старовірів

переміщалася далі, у надії врятувати свої релігійні погляди.

Протягом XVIII – початку XIX ст. складається декілька кущових ареалів розселення старообрядців у Східній Європі: Поділля, Буковина, Бессарабія, Молдова. Всі вони були висілками із центральних регіонів Росії, які утворилися шляхом сепарації і переселень. Старовіри поселилися на прикордонні декількох держав (Річ Посполита, Габсбурзька і Османська імперії), що говорить про діаспорний характер груп. Вони віддавали перевагу шляху еміграції і збереження свого благочестя відкритому протистоянню із державним апаратом Росії. Розширення кордонів Романівської імперії призвело до того, що частина ареалів знов виявилася внутрішніми територіями, що зумовило подальшу втечу частини зі старовірів. Центри дониконівського православ'я, які склалися, можна розглядати як транзитні через мобільність спільнот. Низці анклавів вдалося створити стабільність за рахунок специфічного політико-юридичного положення – особливо у складі Молдово-Волоських земель.

2.1.2. Некрасівсько-козацький шлях. Іншим синхронним варіантом заселення старообрядцями Подунав'я в XVIII ст. є переселення некрасівців і близьких до них спільностей козаків-старовірів. Як й у «липованському» випадку, серед колишніх донців були присутні релігійні мотиви, рівно як бажання поліпшити своє соціально-економічне становище. От як цю ситуацію описував Садик-Паша: «Втечам тим були два приводи: переслідування релігійні і прагнення заробітків купецьких. Сектанти, Росіяни, Розкольники, Безпопівці, Скопці, Духобори та інші; мали свої відношення із Старовірами, міцною сектою; а через них - з Донцями. Почули вони про дійсне положення Некрасівське, під стягом Османських Султанів, про їхню свободу, про їхні привілеї, як широка терпимість релігійна – збігли збиралися під військово крило того стану, особливо враховуючи переслідування московського уряду проти тихих прихильників, які визнають вільну віру своїх предків. З іншого боку, Новгородці і Псковчани, ці заповзятливі купці двох Республік слов'янських, пригадали про традиції торгіві своїх предків у Царьграді і у Візантійській Державі, коли користувалися пошаною і опікою Варягів шведських, зв'язуючи Царів Сходу; як Міст, служачи при цьому монархам Заходу» [369, с.57-58].

Розділити ці мотиви територіально – з півночі на Дунай вів купецький або селянський шлях, а із заходу – козацько-конфесійний – украй спокусливо. Але ця схема, подібно до моделі М. Н. Покровського (попівці – купці, селяни – безпопівці) [684, с.419-423], виявляється все ж таки дуже умовною. В обох потоках був присутній зазначений комплекс чинників, який специфічно усвідомлювався і втілювався у відповідні форми колонізації.

Генетичні витоки етноконфесійної групи донського козацтва, відомої під ім'ям «некрасівці», слід шукати у подіях козацько-селянського повстання 1707 – 1709 рр., яке очолював К. Ф. Булавін [605; 681]. Після його загибелі (1708 р.) частина козаків під керівництвом одного із його соратників, отамана Єсаулівської станиці Ігната Федоровича Некрасова (1660 – 1737(?)) втекла з Дону на Кубань. Саме там, на території, яка знаходилася під владою Османської імперії, ці козаки створили оригінальну «козацьку республіку». Козацтво того часу сучасні дослідники відносять до Кубанського козацтва першої формації, що складалося з власне некрасівців (тобто утікачів 1708 –

1709 рр.), а також з вже існуючих на Кубані громад козаків-старообрядців. Останні туди перейшли в 1667-1672 рр., 1688 р. під керівництвом Л.

Манацького, а також в 1692 р. [586, с. 6,15; 763, с. 51]. Окрім цього, ця спільнота постійно поповнювалася новими втікачами з Дону та суміжних теренів Росії [520, с. 65-68; 764, с. 39-46].

На Дону з посиленням антиурядових виступів наростала і незадоволеність «новою церквою». Не раз соціальний протест набував форми боротьби за чистоту віри. Так, наприклад, було з групою козаків Хопра і Ведмедиці під керівництвом Костянтина Леонтьєва в 1682-1683 рр. [95, арк. 178, 193]. Щодо цих козаків неодноразово Софія Олексіївна видавала Царські грамоти (наприклад: «Да відомо Нам, Великим Государям, що чинилося на Доні у вас у Війську і у верхніх містечках багато є церковні супротивники і розкольники; ... веліли їх вислати і вперед притулки їм у себе ніде не давати» [115, арк.268]). Аналогічні події розвернулися після повстання під керівництвом Левка Маніцького. Після розорення містечок на р. Ведмедиці у травні 1689 р. [95, арк. 195, 200-201], група донців переселилася до Османської імперії (Кубань).

Ці козаки-старообрядці діяли украй активно по всьому Приазов'ю і Причорномор'ю. Так, наприклад, в 1704 р. повідомлялося, що у Придніпров'ї кримськими татарами були спіймані «розбійники, кубанські москалі пилипівці» [це саме ранне з прямих свідчень про синонімічність понять старообрядці та пилипони]. «Отамана розбійницького москаля Кубанського Кукуя голову відрізали ножем, кров спустили до рву, щоб бусурмани в ону не ступали, і шаблею не рубали, яко непридатну, тому як і татар, і християн різав» [331, с. 204-205]. Очевидна неприязнь до іновірства – і мусульмани, і православні нового обряду потрапляли під гнів старовірів-козаків.

Так визначився напрям втечі незадоволених – з Дону на Кубань. Про значний масштаб цього переселенського руху свідчить те, що заходи вживалися на загальнодержавному рівні. Так, наприклад, Петро I у лютому 1703 р. видав «Царську грамоту Війську Донському про вживання заходів щодо розшуку злодіїв, що підмовляють козаків до переселення з Ведмедиці на Кубань і утримати свавільників від такої витівки» [95, арк. 266]. Історики ще з кінця XIX ст. відзначали важливу роль цієї еміграції старовірів у формуванні некрасівців [586, с. 14-15]. На Кубані ці козаки знаходилися у підпорядкуванні Кримського хана, ногайських мурз, що знаходилися у підданстві Османської Порти [768]. «І Салтан Турецький таку дав волю некрасовцям по всієї Туреччині: кому тільки завгодно і хто чим може, і тим і займається. А служба ним буває тоді тільки, коли буває канпанія війни: і сорок левов кожному козаку на добу, всяка порція і вся капіровка... на царському щету. А священників дістають від Росії» [712, с.148]. Доля некрасівців на Кубані обговорювалася на вищому рівні. Відомо, що переговори Азовського губернатора Г. Апраксіна з Айвас Пашею, Мурзою Мегемет Агою і Буджацькими Агами у січні 1712 р. закінчилися угодою «їм зрадника Козака Ігнашку Некрасова з товаришами на цю сторону Річки Кубані до Азова ні в якому разі на проживання не перепускати» [144, арк. 1-4].

Проте Ігнат Некрасов вступив у змову з Бахті Гіреєм Делі Солтаном. Внаслідок цього у 1717 р. сумісне кримсько-некрасівське військо проходить

стрімким рейдом не лише прикордонними територіями, але і доходить до губерній Казанської і Нижегородської. Впродовж цього походу до козаків-старообрядців активно приєднувалися їхні єдиновірці. Про масштаби цієї операції свідчать результати офіційного розслідування, згідно з яким «більше 17 тисяч різного роду людей побито і в Полон узято і багато пошкоджено і розорено селищ» [114, арк.180].

Впродовж багатьох років після відходу козаків на Кубань вони підтримували регулярні зв'язки зі своїми побратимами на Дону та в інших регіонах Росії. Їхні агенти у великій кількості поширювали ідею про втечу на Кубань і приєднання до некрасівського війська. Російський уряд і адміністрація жорстоко розправлялися і з самими «шпигунами», і з тими, хто їх покривав. Наприклад, в 1740 р. Царська грамота була представлена Війську Донському «про піймання шпигуна некрасівця Сокіна; про ухвалення заходів проти появи інших шпигунів і про вихід з Криму тих, що бігли з Дону козака Волошина, про пійманого з Кубані шпигуна від зрадника Ігнашки Некрасова...» [95, арк.314]. Характерне і прізвище козака – «Волошин», яке побічно свідчить про зв'язок ранніх некрасівців із територіями Північно-Західного Причорномор'я.

Багато хто з донських старообрядців приходив до некрасівців і пізніше. Потік переселенців не припинявся аж до 1780-х рр. Про кількість цього потоку можна судити за тим фактом, що таких утікачів офіційно перехоплювали по 10-15 на рік впродовж 1740-70-х рр. Вочевидь, це була лише незначна частина тієї маси утікачів, що спрямувалися в козачу вольницю на Кубань.

Нерідко адміністрації вдавалося перехопити листи, які посилали з Кубані з оказією козаки до своїх побратимів. Як правило, у них у зашифрованому вигляді розповідалося про вольне життя і заклик приєднуватися [93, арк.14]. Активними слід визнати і спілкування некрасівців із різними іншими центрами старообрядництва – Ветка, Ясси, Керженець тощо [787, с.55].

Отже, на утворення оригінальної групи російського козацтва, так само на розвиток групи в XVIII – XIX ст. вплинули два основних чинниками. По-перше, соціально-політичний протест проти програми модернізації, що почалася в історії Російської імперії з Петра I. I, по-друге, прагнення зберегти стару «дониконівську» віру. Безкомпромісність цих поглядів фіксує оригінальний кодекс звичайного права – «Заповіти Ігната», авторство якого фольклорна пам'ять приписує першому отаману – Ігнату Некрасову.

На думку більшості з цих дослідників, у Добруджі некрасівці не зміщуються з селянами-старообрядцями (липованами) і у міру розширення кордонів Росії, а також під тиском задунайських українських козаків виселяються на побережжі Мармурового і Егейського морів не пізніше 1814-1815 рр. Селяни-старообрядці ж, скориставшись ім'ям і пільговим положенням козаків-некрасівців, залишаються жити на Придунайських землях і частина з них навіть переселяється у 1811-1813 і 1829-1830 рр. на терени Російської імперії, до Бессарабії. Слід також вказати, що причини політичної диференціації общин визначаються цими ученими по-різному. Чіткішою простежується позиція дослідників І. В. Смірнова, Д. В. Сеня, для яких соціальні чинники є визначальними. Прагнучи зберегти «козацьку республіку», некрасівці пішли на Дунай. Тут землеробство розклало колишні общини, і

демократично налаштована група пішла далі, у пошуках «Граду Некрасова», а заможні господарі залишилися у регіоні й у подальшому легко примирилися із зміною назви і соціального статусу.

Відносно часу переселення і перебування некрасівців на Дунаї, а також характеру їхніх взаємодій з липованським населенням існує й інша точка зору. Вона представлена працями Ф. В. Тумілевіча [831; 829], І. В. Смірнова [783, с. 97-107], А. Д. Бачинського [443, с. 136-150; 445, с. 159-163; 447, с. 7-23], І. А. Анцупова [423, с. 54-64; 424] і С. І. Феногена [844; 845, с. 137-144]. Вони вважають, що некрасівські общини переселяються на Дунай вже у 1740-х рр. Це їх положення обґрунтовано даними численних джерел того часу. Разом з тим, С. І. Феноген вважає за необхідне розширити і верхню межу перебування некрасівців на Дунаї – до 1860-х рр., коли позбавлені особливого козацького статусу, вони вливаються в близьку їм групу липован (цей же автор запропонував концепцію «зникнення» некрасівців з Добруджі після 1868 р., як «змови мовчання» власне козаками) [844, с. 23-27]. Ще раніше, А. Д.

Бачинський, спираючись на архівні матеріали, вказав на тісну взаємодію між липованами і некрасівцями наприкінці XVIII – на початку XIX ст. І. А.

Анцупов, навпаки, припускав, що всі некрасівці з Добруджі виселилися або на лівий берег – до Буджака, або ж до Малої Азії. На його думку, «дунайська гілка зберегла назву некрасівців, але поповнювалася і не-козаками: приймала у свій склад всіх, хто біг до них від царсько-поміщицької і церковної неволи» [423, с. 59].

Таким чином, в історіографії можна виділити два підходи до визначення «некрасівці»: трактування у вузькому соціальному значенні, як однієї з груп донських козаків; і у широкому, етнокультурному контексті – російські старообрядці з козацькою структурою і статусом. Ця невизначеність знайшла відображення навіть у статтях енциклопедичних і довідкових видань [449, с. 439]. Така полеміка вимагає від дослідника некрасівської історії визначити власну позицію: кого він розуміє під некрасівцями, як трактує дунайський період в їхньому розвитку, і яке співвідношення «некрасівців» і «липован»?

На наш погляд, під некрасівцями слід розуміти усе козацьке населення, що носило дану назву у складі Турецької імперії, а також, що складало особливий стан у межах Російської держави першої половини XIX ст. Сюди ж слід включати і нащадків цього населення (наприклад, у Малій Азії, на Дону, у Болгарії), що зберігали специфіку у самосвідомості (що фіксується наявністю субетноніму), виразні риси культурно-побутових традицій, своєрідні фольклорні сюжети і композиції, а також старообрядництво як основу своїх уявлень і церковно-ритуальної практики. Таке визначення, сподіваємося, дозволить уникнути суперечок про «істинних» і «неістинних» некрасівців і, врешті-решт, глибше усвідомити феноменальність групи та її розвиток у всіх регіонах проживання – Кубань, Добруджа, Бессарабія, Анатолія, Грузія тощо.

Якісь гурти цих некрасівців діяли в районі Дунаю і Дністра сезонно ще у першій половині XVIII ст. [638, с. 25-30] В історіографії існує стійке твердження про організований перехід частини некрасівських общин з Кубані на Дунай в 1740-і рр. [445, с. 159-163; 424, с. 32-33; 423, с. 54-60]. Хоча можливо

, що території Північно-Західного Причорномор'я входили із самого початку в зону інтересів некрасівців або старообрядців, що скористалися їхнім особливим положенням у Туреччині. Дійсно, ті ж селяни, прикриваючись ім'ям козаків, могли діяти у регіоні паралельно з основним «Військом Кубанським».

Збудувати єдину лінію історії некрасівців не представляється можливим навіть через географічний розподіл їх частин по низці регіонів Причорномор'я. Неодноразово впродовж своєї історії група проявляла властивості диференціації. І вважати головною лише одну із гілок на складному дереві некрасівського минулого, як мінімум, дуже схематично. Варто також додати, що науці не відомо жодного козацького співтовариства, яке б не спиралося на аграрне населення, що забезпечує і кількісний приріст, і господарську стабільність у життєдіяльності войовничих груп на фронтах Євразії.

На межі XVIII – XIX ст. формуються дві етнокультурні моделі поведінки, які сформувалися ще в «некрасівський період» і закріпилися у їхніх нащадків. Обидві з них не тільки відображають минулий досвід групи, але і актуалізують ідентичність у специфічних формах на сучасному етапі.

Перша з них простежується у майноській спільності і характеризується замкнутістю і консерватизмом, що сприяло збереженню козацького варіанту російської культури. Упродовж подальшого розвитку XIX – початку XXI ст. нащадкі некрасівців повертається хто в Добруджу, хто до Росії. Остання рееміграція мала місце в 1962 р., з о. Майнос (Туреччина) переселилося 999 нащадків некрасівців до Ставропольського краю. Інша група колишніх турецьких підданих в цей же час поселилася в Орегоні (США). Достатньо жорстка ієрархічна структура самосвідомості затверджується, зокрема, і за рахунок виділення «своїх/чужих» – «липован», «дунаков», «харбинців» тощо. Вона практично однаково простежується серед нащадків некрасівців Ставропілля і США.

Інша модель характерна для дунайської групи некрасівців. Для них по обох берегах річки, кордону, що кілька разів ставала і політичною, було характерне поступове ототожнення некрасівців із липованами. Показово, що обидва варіанти самоназви існують до теперішнього часу і слугують бар'єрному розмежуванню груп як у суспільній, так і у науковій практиках. Хоча для цього середовища усвідомлення спільності релігійної створило передумову для мережових типів ідентичності. Зіставлення між колись соціальними реаліями відійшли на задній план в обставинах конфесійних суперечок між «поповцями» і «біглопоповцями», а також із зовнішнім офіційним православ'ям. Більш відкрита соціальна практика дунайської групи стимулювала розвиток зв'язків з основним етнічним масивом росіян (безліч прикладів подальших міграцій в обидва боки: на Дунай та до Росії), з одного боку, і навіть до зовнішнього середовища, з іншого. Незважаючи на це, серед нащадків некрасівців на Дунаї фіксується на рівні фольклорної пам'яті усвідомлення свого козацького походження.

Найбільш складним у минулому некрасівського козацтва на Дунаї слід визнати період другої половини XVIII – початку XIX ст. Саме в цей час значно ускладнюється внутрішньо групова диференціація в політичному плані – розділення на «проросійську» спільність, що наполягає на повернення до Росії (

благо вона сама підійшла) за умови зберегти свою релігію, і «антиросійську», представники якої прагнули уникнути контактів з офіційною церквою і урядом. Дуже вже схемним буде зводити це лише до одного сюжету – питання про контакти з Росією, переселенні в її межі, взаємодія з владою колишньої батьківщини актуалізуються, наприклад, і в 1870-і рр., і на початку ХХ ст., і в 1945-1947 рр. Проте прецеденти були створені саме у першій третині ХІХ ст. Також слід вказати, що період формування некрасівської спільності збігається із етапом постійної боротьби між Туреччиною і Росією за домінування у Причорномор'ї. Тож некрасівцям неможливо було залишатися нейтральними. Майже кожного разу, коли держави знаходилися у стані війни (1768-1774, 1787-1791, 1806-1812, 1828-1829 рр.), вони мали чітко визначитися у політичних позиціях.

Перші відомості про присутність в Подунав'ї прихильників «древлего благочестя» відносяться ще до кінця ХVІІ – початку ХVІІІ ст. [609, с. 326] Ще донські козаки-старообрядці, що пішли на Кубань в 1680-х рр. під керівництвом Л. Маноцького, вели переговори з Константинополем про переселення на Дунай. Рибний лов їм було дозволено з боку султана у 1711 р. [609, с. 261; 447, с. 9]. Ще у 1709 р. посланці І. Некрасова побували у Бендерах на Нижньому Дністрі з дипломатичною місією [445, с. 160]. У перше десятиліття своєї еміграції некрасівці разом із запорожцями, що також втекли до османських земель, рибалили і освоювали територію Північно-Західного Причорномор'я [638, с.25-30]. У середині 1730-х рр. мали місце сумісні військові дії Буджацької орди, некрасівців і запорожців. У той же час некрасівці Кубані підтримували тісні зв'язки із старообрядцями Бессарабії та Добруджі, а також часто виїжджали сюди на промисел риби [445, с. 160-161].

Як справедливо відзначає В. І. Мільчев, «територія розселення некрасівців і ногайців як на Кубані, так і в Буджаку, була зоною відкритої для взаємопроникнення, чим і не забули скористатися козаки-старообрядці» [638, с. 26]. Він же вказав на перспективи та потенціал освоєння дунайського екопростору – лови на Дунаї, на відміну від аналогічного на Кубані, були явно ефективніші не через наявність риби, а завдяки підвищенню товарності результатів. Якщо за рахунок рибальства кубанські некрасівці забезпечували виключно свої потреби, то на Дунаї вони включилися за допомогою австрійських, волоських та інших купців до європейської торговельної мережі. Ця ніша – рибальство – була практично не заповнена в господарській спеціалізації регіону того часу [854, с.36-37]. Саме прихід старообрядців дозволив освоїти рибні ресурси Дунаю. Документально встановленими є факти перебування риболовецьких артілей некрасівців у Північно-Західному Причорномор'ї, а з 1730-х рр. тут вже виникають перші старообрядницькі общини [386, с.243,248; 568, с.607]. У цей час, згідно з одним із джерел, чисельність групи складала «70 слобід» [386, с.243-245].

Геополітичний фон раннього переселення некрасівців на Дунай зводиться до фактів масового переходу ногайців з Кубані до Буджаку [854, с.94-95]. Можливо, що з цими сусідами пішла і частина старовірів. До 1740-х рр. напевно чи варто вважати це населення стаціонарним. Швидше за все, це були сезонно-

промислові висілки. Перехід до стабільного характеру мешкання мав місце у результаті переселення частини некрасівців із Кубані після смерті Гната Некрасова. До середини XVIII ст. ними вже засновані Дунавці, Сарикьой, Болотне (можливо – Слава) на правому березі і Липованське (Вилкове), Жебріяни (Приморське) – на лівому Дунаю. Ці факти присутності некрасівців з 1740-х рр. викликають полеміку в історіографії. Для одних це очевидно із сукупності даних джерел про діяльність козаків у цей час у регіоні [831, с.161]. Разом з тим, інші дослідники ставлять під сумнів цю дату – відзначають, що у відомих відомостях не міститься прямого доказу власне переселення [477, с.124; 765, с. 12]. У зв'язку з цим вкажемо яскраві факти, що переконливо свідчать про наявність некрасівського населення у Придунайських землях у середині XVIII ст.

Зокрема, у 1755 р. О. М. Обрезков (російський посол у Туреччині), вимагаючи повернення утікачів, прямо вказував, що у гирлі Дунаю мешкають некрасівські козаки [447, с.9]. На такі вимоги кримський хан відповідав, підтверджуючи, що «ці люди – ігнат-козаки і тому видані бути не можуть» [447, с.9]. Впродовж 1770-80-х рр. самі жителі дельти не раз вказували різним російським дипломатам, чиновникам і військовим, що «відвіку на Дунайських островах поселилися» [779, с. 120; 528, с. 230-231; 365; 333, с. 339-340; 325, с. 108; 336, с. 198]. На численних картах другої половини XVIII ст. фігурують поселення старообрядців: Липованське або Філіппонське (Вилкове), Липобенешті або Хаджі-Ібрагим (Жебріяни), Сари-Кьой, Дунавці [270].

Одним із переконливих свідчень перебування некрасівців на Дунаї слід вважати згадку про їхні общини у 1761 р. в подорожніх записках Р. Босковича. Проїжджаючи через Сарикьой, він зупинявся в отамана місцевих козаків. За його даними, у станиці знаходилося 150 родин у земляних будинках із очеретяними дахами [226, с. 318-320]. У його ж мандрівних нотатках вказується ще одне некрасівське поселення – «Буджак-Некрасівці» [251]. Воно проіснувало до кінця 1820-х рр. на лівому березі Дунаю, біля лиману Кугурлуй.

Варто врахувати і групу фактів, які розкривають, що вже на початку 1750-х рр. некрасівці Добруджі (поселення Слава, Сарикьой, Журілівка) активно включилися до конфесійного життя старовірів Східної Європи. Наприклад, в історії із старообрядницьким єпископом Кубанським і Хотинської Раї Анфімом (кінець 1740 – початок 1750-х рр.) неодноразово згадується про некрасівське населення Дунаю [633]. Цікаво, що, запрошуючи цього владику до себе на Дунай, некрасівці безпосередньо відзначали свою спорідненість із кубанськими старообрядцями-козаками. Діяльність лже-єпископів Анфіма і до цього – Анфіногена в 1740-1757 рр. підкреслює також налагоджену інформаційну мережу, яка ефективно діяла між Веткою, Молдовою, Дунаєм і Кубанню.

Переселення перших двох третіх XVIII ст. далеко не завжди мали вигляд безпосередньої та адресної еміграції. Відхід з кубанської території, швидше за все, мав характер втечі до різних можливих районів (Крим, Північне Причорномор'я, Кавказ), а вже звідти – до дунайської дельти. Так в одному із документів 1758 р. вказується, що некрасівців, що побажали піти з Кубані подальше від ногайських усобиць, кримський хан спочатку поселив у Криму при «рибному озері» – Балаклавській бухті (Кулі Балика) [123, арк.47-48].

Разом з тим, в історичній пам'яті зберігався і сюжет організованого переселення. Одну з таких версій записав М. С. Чайковський: «Після смерті Ігната Некраси, Анапа була узята, але Козаки з неї вийшли, дружини, діти і люди похилого віку на човнах, а чоловіки і молодці на конях. Уздовж самих берегів йшов флот родин козацьких, а берегами йшли походом кінні Козаки – і так пришли аж до Босфору. Переправили цих коней з Анадол Каваки до Румелії Каваки і знову берегами аж на Дунай, де вони поселилися над озером Разін, дуже рибному і що має виходи в Чорне море при Кара Кермане і в Дунайське Георгіївське русло» [369, с.81-82].

Проте ці факти мали місце у середині 1770-х – на початку 1780-х рр. [586, с. 10,46-48]. Тотальне переселення некрасівців на Дунай було обумовлено тим, що після 1774 р. Російська імперія почала активні дії щодо приєднання земель Кримського ханства (зокрема – Кубані). Некрасівці були змушені шукати собі нові місця проживання. Але і до цього положення некрасівців не було на Кубані стабільним. Наприклад, у 1762 р. під час військової операції вони мали залишити свої містечка поблизу Темрюку і піти на південний берег річки – до районів Очинської та Сочинської фортець, Капила [321, с.350]. Ще раніше – у жовтні-листопаді 1752 р. – некрасівці, приєднавшись до «кубанських татар» на чолі з Магуфт Гіраєм, зробили похід на абазинців [2, арк.29-31].

У цей самий час некрасівські козаки широко розселилися уздовж нижньої течії Дунаю. Наприкінці 1770-х рр. тут вже було «безліч слобід розкольників-козаків», куди стікалися утікачі з різних регіонів Східної Європи [7, арк.5,об]. Один із розвідників 1781 р.: «некрасовські козаки мешкають поблизу Килії на островах річки Дунаю, де нараховують їх до 500 будинків» [9, арк.42]. Положення їх залишалось попереднім – вони не платили жодного податку, а несли військову повинність у Турецькій імперії. «Як у Ханів, так і у Султанів Ісламського Царства, прийняли службу військову, – описував М. Чайковський, посилаючись на «перший фірман», що бачив на власні очі, – «За гостинність для живих, для притулок для померлих на Твоїй землі, великий і могутній Монарший, присягаємося Тобі кров'ю відплатити охороною твого святого Трону і твоєї Великої Держави. Своїми засобами зобов'язуємося на кожній війні проти Москви, на своїх конях з своєю зброєю, а натомість від Твоєї Султанської Величності нам, є притул та оселі, зібрати додатково засоби на підкови, по дві пари на коня, живність для людей і коней, золото під час війни, як те даєш твоїм Ханам» [369, с.81-82]. Усі внутрішні питання вирішували отамани і «круг» (збори всього дорослого населення). Знаходилися вони на Дунаї в безпосередньому командуванні Бабадазького сіраскеру.

Під час війни 1768-1774 рр. некрасівці билися на боці Порти, виставивши декілька озброєних загонів. Один із них гідно проявив себе під час штурму На ура (11 червня 1774 р.). Ці 500 вершників своєю відвагою і організованістю вразили навіть своїх супротивників [109, с. 67]. Російські офіцери були здивованими, що некрасівці не йшли ні на які угоди та перемови [109, с. 67]. Два полки некрасівців активно діяли проти російських військ у Північному Причорномор'ї [313, с. 90].

У кінці 1770-х рр. в рамках другого масового переселення некрасівських козаків з Кубані частина старообрядців, що були підданими кримського хана пішла углиб Османської імперії. Ці групи оселилися у низці поселеннях: Чаршамба (Шаршамбе) біля Самсуна, у Сукуровській затоці, у гирлі Кизил-Ірмана, Кара-Бурну на о. Деркон, Бін-Евле на оз. Майнос [586, с. 46; 641, с. 34, 38]. У 1784-1787 рр. частина з цих некрасівців із Анатолії переселилася на Дністер, де вони влаштувалися у слободі Чобручі [586, с.48].

Серед чинників, що спонукали козаків покинути Кубань, слід зазначити геополітичні зміни (наближення кордонів Російської імперії). Крім того, є прямі вказівки на погіршення епідеміологічного стану у некрасівських поселеннях. Показовий в цьому фрагмент листа Таманського каймакану Хаджі Газі до Шагіл-Гірею (квітень 1778 р.): «...про некрасівців, що повеліти бажали їх налякати, у тому місці, де вони перебували, я з паном полковником радився і зібравши казани нагаїв частина війська готувалася до сього, але раптом одержав звістку, що вони перейшли з того місця на інше. Я питав, з якої причини це зробили; відповідали, що в оселях їхніх з'явилася погана хвороба, і в день по 10 і по 15 осіб вмирають, з цієї причини, залишивши те місце, пішли далі ...» [117, арк.5зв. - 6]

Російська влада не залишала їх у спокої. І військовими операціями, і обіцянками виконати їхні вимоги вона розраховувала повернути одіозних дисидентів на батьківщину. Яскравий приклад – рапорт генерал-поручика О. В. Суворова графу П. П. Румянцеву-Задунайському квітня 1778 р. З нього виходить, що чиновники імперії «підкувалися» про козаків. «Що ж стосовно до некрасівців, то вони, за відомістю від вихідців із-за Кубані, розташування своїми куренями ... до Чорного моря, проти Кубані коси, що сходить від гирла, мисом між горами в лісі, в зробленій ними засіки від берега моря кроках в двохстах; що є ж у них до ста човнів і чотирьох дубасів для збереження від тих, що крейсують в тих місцях флотилії наших суден, висунуті на сухий берег, і мають намір при першій здатній погоді піти в Анадолю, хоча до них і послані були кондиції про перехід на колишнє проживання до Росії із обнадіюванням височейшею Її Імператорської Величність милості два донських козаків, але відчайдушні вони у завзятості люди ні благих рад слухати не хочуть, і нині сьогодення їх в прожитку себе по відсутності хліба лихо, що зазнає, а від абазинських народів розорення їх до того схилити досить, в доказ чому посланих тих у себе і по нині затримують» [97, арк.90-92].

А вже через два місяці ті ж особи обговорювали наступну спробу. «Некрасовською комісією займався полковник Гамбом, – писав О. В. Суворов, – узяв від донського війська отамана Іловайського двох старшин і відправив із запевнювальним листом «до некрасівського кочовища». Некрасівці їх до свого табору не впустили, але вийшли у великої кількості назустріч, загальною із абазинами і черкесами. Листи в руки теж брати не стали, а на словах дізналися, що їм пропонують. Самі зібралися у круг на кургані і тримали раду декілька годин. Після цього веліли їм виїжджати і більш з подібними пропозиціями не звертатися. При цьому один із людей похилого віку оголосив одному із старшин – Заозерському, що подібна жорстка позиція некрасівців не в останню чергу викликана боязню репресій із сторони турок і черкесів. При цьому Заозерський

стверджує, що частина некрасівців і рада повернутися в свої колишні станиці, тобто у фортецю Катеринінську, але не може, боячись як своїх товаришів, так і абазинців. Надалі полковник Гамбом наказав старшині Заозерному старатися вносити розкол у середовище некрасівців і дрібними партіями схилити до повернення» [78, арк.15 – 16 зв.].

Особливо піклуючись про залучення їх на свою сторону, Катерина II у вересні 1778 р. видає спеціальний наказ: «спожити можливі способи схилити Некрасівців, щоб вони погодились перейти як і раніше до Росії і коли в сем встигнете; то поселяйте їх в увірені вам губернії, в таких місцях, де вони бути погодяться і де пристойніше і корисно для служби мабуть, подаючи на перший раз у закладі домобудівництва можливі по розгляду вашому кошти» [122, арк. 27]. У 1784 р. з Анатолії до Феодосії приїхав грек Хазі та розповів, що з турецького полону його викупили «донські козаки», що перебувають на султанській службі [78, арк.12-13]. У зв'язку з цим народився черговий план – вирішено було відправити «албанської команди поручика Цурулі під виглядом купця до р. Унія [Конія] до некрасовців і умовити їх на повернення до своєї вітчизні» [81, арк.2-4]. Паралельно на переговори відправлялися чотири донських козаки (по два до Анатолії та у гирло Дунаю).

Можна стверджувати, що впродовж 1780-х рр. систематично робилися подібні спроби схилити некрасівців на російський бік. Це питання знаходилося на високому контролі, його неодноразово намагалися вирішити і Катерина II, і багато з її сановників. Особливу «турботу» проявляв Г. О. Потьомкін-Таврійський, використавши всі доступні форми пропаганди.

Переселення на Дунай некрасівців відбулося не пізніше літа 1778 р. Тому як вже у липні цього року повідомлялося про вихід останніх козаків із Тамані. «Згідно рапорту конфіденційного полковника Гамбома, приблизно у середині липня некрасівці суднами пішли з мису Анапи в бухту Сунчук-калі. Там і знаходяться. Передбачається підсилити крейсування російської ескадри у районі Сунчук-калі, щоб помішати некрасівцям піти в Анатол» [115, арк.26]. Проте вже 27 липня він же: «...про некрасівців казав, що залишилося тих, що живуть у абазинців, одних тільки бідних людей 15, а інші всі пішли на своїх дунбасах і човнах в Анатолію, і пристали було на якийсь час далі у горах до абазинського села Учаї, при якій абазинці, знаючи їх шахрайство, ... не давали оним місця; причому захоплено абазинцями некрасівців 4 чоловіка і 5 жінок, а некрасівці абазинців людей до 30 побивши, пішли в Анатолію...» [115, арк.51].

Географія розселення некрасівців у дельті Дунаю підтверджується низкою донесень розвідників 1780-х рр. [637, с.167-173] «...Мешканці некрасівці, що втекли з річки Дону з отаманом Некрасовим і поселені були на Кубані, а потім в Анатолію і на Дунавець після першої турецької війни [1768-1774 рр.] ...» [337, с.287]. Інший агент у 1784 р. описував громаду козаків у кількості 80 тисяч осіб, що були розселенні в окрузі Єдерлез (Адріанополь) як окремі поселеннями, так й сумісно з іншими мешканцями [310, с.112]. Жили вони з рибних ловів по всьому Причорномор'ю (особливо – Північно-Західному). Адміністрація лояльно ставилася до спільноти, яка мала усі права самоврядування. За ними наглядали спеціальні турецькі чиновники «каді» і

«бекген», що контролювали їх та виводили напругу до Султана (лише невелику подать вони сплачували йому, були звільнені від усяких інших зобов'язань). Настрій описувався так: «...Порта ні про що стільки не старається як жити у них ненависть до росіян, яку вони і без того вже до них в чудовому ступені мають» [78, арк.189-190]. Знищення цих загонів вельми важка тому, що вони дуже мобільні через свої човни. Більшість з них мріяла про дунайські оселі, але російсько-турецька війна 1787-1791 рр., а також криваві сутички кінця XVIII – початку XIX ст. із задунайськими українськими козаками за рибні лови (хоча вони прикривалися і етнічними, і конфесійними гаслами) зумовили переселення частини некрасівців до Анатолії і Мармурового моря. Це переселення також вказує на політичну поляризацію у середовищі некрасівського співтовариства, утворення двох гілок: майноської та дунайської.

Впродовж всієї історії війська слід визнати постійний притік некозацького населення. За образним виразом І. Дмитрієнко: «Ця невелика община некрасівців, осіб вільних за думкою і міцних духом, звичайно, повинна була б розчинитися з часом, якби не було у різних кутках нашої вітчизни прихильників старої віри, що прагнули жити своїм ладом, бажали влаштувати де-небудь вдалині навіть від звуку начальницького дзвоника і що чекали тих осіб, які вказали б їм шлях сховатися туди, де «старовірят» [520, с. 65].

Старообрядницькі спільності другої половини XVIII ст. на Дунаї спиралися саме на козацьку структуру некрасівців. Проте далеко не всі розділяли подібну войовничість і готовність із зброєю в руках відстоювати свої переконання. «Некрасівці, рівно їх лідери намагалися, щоб їх товариство військове міцніло і множилося, але похилилося воно через дружбу із сектантами та купцями, через це надали їм спільну назву Ліповане» [369, с.60].

Після чергової російсько-турецької війни 1787-1791 рр. географія розселення некрасівців у регіоні помітно розширилася. Дані архіву Мордвінових за 1796 р. свідчать про рибальство некрасівців і колишніх запорожців у Кілійському гирлі Дунаю, поблизу Вилкового, а також про те, що некрасівці Жебріяни, які «відвіку» втекли з Росії, також займалися рибальством і хліборобством [312, с. 470; 337, с. 286]. Козаки-старовіри також вказані у слободах Гидерлес (Катерлез), Сарикьой і Дунова (в останній - 3 церкви). Селище Некрасовські Лукавінци (від Ісакчи вгору по Дунаю до річки Чуленця) описується як «слобода велика, частина некрасівців, а інша - молдавани; промисли мають рибні лови і хліборобство» [337, с.288].

Центром некрасівців в Добруджі були Великі Дунавці, в якому на початку XIX ст. вже знаходилося біля 10 тисяч осіб. До 1806 р. Дунавці «служили... осереддям або збірним місцем, всім Некрасівцям, що живуть в навколишніх і віддалених місцях» [302, с.32]. Це було укріплене ровом і валом городище, що вдало використовувало особливості місцевості. Поруч із ним розташовувалося невелике некрасівське урочище Малі Дунавці [302, с. 34; 301, с. 38].

Напередодні війни 1806-1812 рр. Тульчинський Паша Пегліван, знаходячись у стані конфлікту з Браїловським Назирем, направив некрасівців на підданих свого суперника – українських задунайських козаків. Некрасівці напали на Задунайську Січ (Єдрелес) і розсіяні селища колишніх запорожців. «Некрасівці винищили і спалили вщент їх Січу, – писав І. П. Ліпранді, що

відвідав ці місця незабаром після цих [99, арк.52; 301, с.33], – багатьох порубали, інших розсіяли; деякі встигли врятуватися в Браїлові, інші продовжували поневірятися по селах і по військах до Бухарестської угоди; тоді повернувшись у відведені їм для мешкання місця, і не знайшовши тут Некрасівців, що відійшли переважно до Мармурового моря, побудували і заснували свою січу, на тому місці де були Некрасівські Великі Дунавці, зберігши колишнє найменування містечка і поселилися в околицях». Некрасівці, знаходячись практично в прямому підпорядкуванні турецького султана, виступали самостійним суб'єктом складної васально-адміністративної системи в Османській імперії. Наприклад, коли їм не вдалося вирішити свої суперечності із задунайськими козаками за допомогою Браїловських і Тульчинських Пашей, вони вступили в переговори з Волоським керівництвом. На початку 1801 р. вони вже брали на себе зобов'язання виставляти своє озброєне ополчення у складі «волонтерського корпусу волоського государя».

Проте не варто вибудовувати жорсткі бар'єри між задунайцями і некрасівцями. У низці біографій українських козаків згадуються некрасівські станиці і, навпаки, нерідко некрасівці вказували українські поселення в якості своїх батьківщин. Так, наприклад, Іван Рибалка (близько 1777 р. н.), кріпосний поміщика Самойлова із Київської губернії, у 1809 р. показав, що був змалку завезений батьком за Дунай, «до селища некрасівців Забродни, яке іменується Сарикьой, після смерті батька перейшов до Дунавця [ще мабуть – некрасівський – О. П.], де займався рибним ловом...» [439, с.121]. Вочевидь, що взаємодія між цими двома групами була достатньо тісною до кривавих подій.

Таким чином, у той же регіон Подунав'я пришли озброєні та добре організовані підрозділи некрасівського козацтва. Їхня інфраструктура та правовий стан відіграли важливу роль у стабілізації старообрядницького населення в Добруджі та Буджаку. Разом із тим, козаки скористалися релігійною допомогою з боку одновірців-сусідів. Почався процес міжгрупової інтеграції, який призвів до виникнення сучасних липован уздовж нижньої течії Дунаю. Враховуючи вигоду положення ігнат-козаків в Османській імперії, старовіри увійшли до складу цього соціального прошарку, відстоюючи свої права і свободи.

2.1.3. Північне Причорномор'я як транзитний старообрядницький простір. Розширення кордонів Російської імперії на південь і державне будівництво на цих «нових» землях зумовили масові міграції у регіоні. До освоєння просторів Степової України були залучені різні етнокультурні та соціальні групи населення [525; 526; 527; 563]. Серед них опинилися і старовіри, яким у XVIII ст. вдалося тут створити розвинену інфраструктуру, яка надала можливості розцінювати як територіальний центр ревнителів «древлего благочестя».

Починаючи з часів Єлизавети Петрівни, центральний уряд неодноразово намагався повернути «розкольників», що втекли за кордон, а також закріпити їх на «своїх» землях. Можна розцінювати ці проекти як лібералізацію ставлення до старообрядництва. Якщо до цього діяли виключно каральні і обмежувально-репресивні санкції, то із середини сторіччя починається процес інкорпорації

старовірів у правове поле Російської імперії. І причиною цьому стали зарубіжні старообрядці, яких прагнули повернути до своїх кордонів. Шляхом амністії та надання пільг (зокрема – і релігійних) прихильників дониконівського православ'я залучили до «колонізації» південноукраїнських просторів. Проте не тільки на це розраховував уряд – продовжували застосовувати колишні заходи. У цьому сенсі, наприклад, показова друга «вигонка» з Ветки в 1764 р. – виселення десятків тисяч розкольників Речі Посполитої до Сибіру.

За часів правління Катерини II дещо змінилися акценти у політиці по відношенню до старообрядців. Посилюється меркантильний напрям, що був сформульований ще Петром I – за свободу віросповідання прихильникам старої віри пропонувалося сплачувати подвійну податок. Згідно з положенням Указу 14 грудня 1762 р., визначалася ще одна особливість – конфесійна група ставала особливою соціальною верствою – «розкольники» записувалися окремим станом міського населення [118, арк.3-4]. Далі в Указі наголошувалося: «...усім російським розкольникам, що мешкають за кордоном, дозволяється виходити і селитися особливими слободами не лише у Сибіру на Барабинському степу і інших порожніх окремих місцях, але й у Воронізькій, Білгородській і Казанській губерніях...» Це ж деталізував Сенат своїм маніфестом: «...виходити до Росії розкольникам, що втекли за кордон, і селитися особливими слободами, в яких вони мають бути утримані на підставі узаконень у подвійному окладі і матимуть свободу записатися до селянства і купецтва, і за умов поселення від всяких податей і робіт одержують пільги на шість років» [496, с.86].

Недовір'я старообрядців позначилося на прагненні обрати собі місця для проживання у безпосередній близькості від кордонів імперії. Так, наприклад, старообрядці, що вийшли з Польщі та Молдавії, на початку 1750-х рр. влаштувалися в Новій Сербії. «Невоєнне населення складалося переважно із розкольників, які, нехтуючи небезпекою, селилися у прикордонних місцях, де їм було дозволено вільно сповідати свою віру і користуватися різними пільгами» [525, с.54], – відзначав дослідник у ХХ ст.

За іменним указом Єлизавети Петрівни від 11.01.1752 р. старообрядці заселили форштадт Святої Єлизавети [677, с. 3,5,12]. Міграційний потік старообрядців виявився настільки значним, що примусив бригадного генерала і коменданта фортеці О. І. Глебова (1754 – 1760) виділити землі для окремих сіл. «Маси їх із Малоросії, Волощини, Польщі і Литви селилися біля фортеці Святої Єлисавети і від р. Синюхи до Дніпра» [307, с.141]. У 1756-1757 рр. старообрядці влаштувалися у 13 слободах Новослобідського козачого війська: Розсоховатка, Злинка, Клинци, Калинівка, Червоний Яр, Лиса Гора, Знаменка, Плоске, Ніколаївка, Покровське, Хитка, Золотаревка. Указ 2 січня 1761 р. продовжив термін повернення російських втікачів до 1 вересня того ж року. Надавалися пільги й у сплаті податків і виконанні повинностей на 6 років [563, с.89-91].

У 1762 р. ці володіння були узаконені і позначені як старообрядницькі [5, арк.3 зв.4, 15,16,32-33,42-43]. Іншими районами виходу для цих сіл були Московська, Калузька та Чернігівська губернії. Проте прецедентом для переселень і основну масу представляли вихідці «із Польщі» (Правобережжя України). На 1767 р. у цій групі було 2 370 осіб чоловічої статі старовірів [293, с. 85]. Впродовж 1763-1769 рр. всього з Польщі перейшло 13 733 осіб, з них

безпосередньо старообрядців – 13 073 (найбільш масовими стали 1764-1765 рр., коли прийшло понад 10 тисяч) [563, с.103]. У соціальному плані представляли селян – 5254 і купецтво – 1505 (на 1765 р.) [563, с.104-105]. У загальному складі населення регіону (39 233 осіб) прихильники дониконівського православ'я склали 15,3 %. Практично одразу після облаштування у фортеці Св.

Єлизавети вони просили дозволити збудувати у місті церкву [123, арк.78-80].

Примітно, що старообрядці різних регіонів не тільки налагодили регулярну інформаційну мережу, але і обговорювали сумісні дії. Зокрема, відомо про спільне прохання на ім'я Катерини II польських, волоських розкольників і кубанських некрасівців ще у 1763 р. Принцу Олександрю Грузинському. Він повідомляв: «При перебуванні моєму у фортеці Святої Єлизавети приходили до мене від втікачів російських розкольників, що живуть у Польщі, повірені 25 осіб, а саме Іван Мисливців, Олексій Батраков, Семен Васильєв із товаришами і просили від всього свого товариства рівно як і від волоських у Балті і на Кубані козаків, яких вони називають некрасовцями, оголошуючи, що їх кількістю до 70 тисяч дворів», щоб переселитися їм в степу «Кабарди і званої Мажарди». Вони були згодні платити податі, а, крім того, виконувати прикордонну службу. Для останнього планувалося утримувати декілька тисяч озброєних персон за рахунок общин [118, арк.1-2]. Згодом, у 1764 р., Новослобідське козацьке військо було реорганізовано в Єлизаветградський пікінерський полк, а слободи стали його ротами. Проте на початку 80-х рр. XVIII ст., у зв'язку із зникненням військової загрози, старообрядців знову було переведено на положення державних селян. З часом подібний же експеримент був застосований і до козачого стану. З 1765 р. козакам дозволялося сповідати стару віру, але при цьому по аналогії із міщанами сплачувати подвійну податі [118, арк.1-2].

Істотно поповнилася група за рахунок нових вихідців з Молдавії та Польщі. Так, наприклад, в 1772 – 1773 рр. за ініціативою П.Румянцева сюди переселилося 1240 родин «закордонних розкольників» [741, с.161-163]. До 1774 р. загальна чисельність досягала 13 650 обох статей «попівців» і 3 098 «безпопівців» [293, с.86]. А всього в 1773 р. населення на захід від Дніпра складало більше 107 тисяч душ обох статей. З них 36,3 % склали великороси, стали другою за чисельністю групою [778, с.26]. Не менше половини всіх росіян склали старообрядці.

Спроби церковних властей провести репресивні заходи стосовно «розкольників» у 1770-і рр., яких намагався використовувати Архієпископ Євгеній Булгаріс, натрапили на протидію адміністрації Новоросійського краю та вищих властей Росії [677, с. 3,5,12]. Така політика привернула якусь частину старообрядців. Уже на кінець 1770-х рр. в Приазов'ї виникають багатодвірні поселення прихильників дониконівського православ'я. Така, наприклад, історія селища Старовіровці. Старообрядницька община, що поселилася тут, була значною у кількісному вимірі. На 1781 р. в ній вже налічувалося 2695 осіб (1334 чоловічої та 1361 жіночої статі). Общині було виділено 17122 десятини зручної землі та 361 незручної [293, с. 177]. Ще одній общині слободи Рівної на р.

Чорний Ташлик і балці Шутої виділили 10500 десятин [314]. Але головним

заняттям тут було не землеробство, а рибальство і торгівля очеретом.

У той же час на боці Російської імперії виявляється невелика община некрасівців. Вони поселилися невеликим хутором (наділ 1500 десятин зручної і 150 незручної землі) на теренах Таганрозького повіту і налічували 30 осіб (21 чоловічої і 9 жіночої статі) [270, с.56]. Старостою на хуторі був Родіон Петров син Решетнікова – широко поширене прізвище серед кубанців. В офіційних документах його називають «некрасівський старшина», «отаман». Мабуть, донські козаки-старообрядці також взяли участь в освоєнні південноукраїнських просторів [295, с.167,].

Певне заступництво старообрядцям надавав Г. О. Потьомкін. Сучасні дослідники схильні розцінювати його таку протекціоністську політику як прагматизм в освоєнні цілих земель у таврійському степу [635, с.60-61]. Ці мотиви породили надання деяких пільг старовірам, а також спроби створити з них козацькі формування. З цією ідеєю Великий Князь приїжджав для особистого спілкування до старообрядців у 1783 р. [334, с.260].

На основі цієї зустрічі у старообрядців виникла думка щодо прохання Катерині II. Головною ідеєю цієї депутації імператриці стало бажання мати свого архієрея. Показово, що під грамотою підписалися також чернігівські та московські старовіри, її гаряче підтримав особисто Г. О. Потьомкін [315, с.192]. Проте імператриця відмовила у цьому праві ревнителів дониконівського православ'я, посилаючи до синодних митрополитів. Цей факт визнання їхніх релігійних вимог зіграв важливу роль у стабілізації старообрядницького населення в Україні. Указ Катерини II від 11 березня 1784 р., і Синоду від 21 липня 1788 р. дозволяли «старообрядцям Білоруським, Малоруським і Катеринославським» мати особливі Церкви і відправляти богослужіння за стародруками [320, с.54].

Продовжував цю політику Указ Катерини II 26 серпня 1785 р., згідно з яким був підтверджений дозвіл селитися старообрядцям, що виходять із Польщі, на колишніх землях Січі – між Дніпром і Перекопом. Сюди ж були переведені вихідці із-за Дністра, що поселилися в Ольошках і Великій Знаменці Мелітопольського повіту [647, с.200]. Скориставшись цією свободою, «з Туреччини» – Молдавії й із-за Дунаю 50 сімей старообрядців перейшли на Дністер, заснувавши Троїцьку слободу [327, с.286]. Міграційна «рееміграція» старовірів збігається з планами графа Г. О. Потьомкіна про заселення величезних територій Новоросійського краю. Відомо, що в одному із його донесень від 10 серпня 1785 р. обмовлялося переселення Єлісаветградської «Знаменської раскольничьей слободи... на Кінські Води» [375, с.671].

У цей час у Катеринославське намісництво вже було переселено 889 чоловічої статі «розкольників», що становлять 0,002 % від всього населення. Із цього числа 12 – що «платять однодвірський оклад» і 877 – «великоросійського звання польських вихідців, що платять поземельний оклад» [332, с.126]. Можливо, що реальна кількість старообрядців у регіоні була набагато більша за рахунок неврахованих в інших станах населення (міщани, державні, власницькі або економічні селяни тощо).

Великий інтерес для переселення представляли казенні селяни-старообрядці, серед яких існував значний прошарок заможних і багатих госпо

дарів. Для них і для закордонних старообрядців уряд підготував спеціальний Указ 13 серпня в 1785 р. У ньому вказувалися зручні місця у Таврійській губернії і право на спеціальні пільги [374, с.438-440]. Тоді ж Г. О. Потьомкін видав спеціальне розпорядження для тих, хто «притримується обряду за стародруками», згідно яким старообрядці повинні були відправити свого повіреного до правителя Таврійської області В. Каховського для вибору придатних земель. Переселенці звільнялися від платежу податі на півтора року, могли вільно продати свої будинки і терміново одержували письмові дозволи. Вони звільнялися від платні за перевози і переправи, бідним надавалася допомога. Для будівництва жител їм зобов'язані були видати колоди і литвини, виплачуючи їхню вартість протягом 5 років. Для прожитку на місці поселення їм видавався річний запас хліба, який необхідно було повернути протягом трьох років. І на три роки переселенці звільнялися від постою і податків. Окремий пункт цього Указу спеціально обумовлював, що «для поселення старообрядців призначити місця, що пролягали між Дніпром і Перекопом з тим, що вони одержуватимуть попів своїх від архієрея в Таврійській області визначуваними, приписавши до епархій його і слобода їх в Чернігівській і Новгород-Сіверському намісництві знаходилася. І дозволяючи всім їм відправляти служіння за стародрукованими книгами, а щоб розсіяні поза межами імперії нашої старообрядці в'їжджали до Росії...» [283, с.14]

Стрімко налагоджувалося релігійне життя старовірів у Південній Україні. Вже на 1789 р. тут діяли 4 старообрядницькі церкви: Архангела Михайла поблізу Клишівського посаду, у посаді Клишівці, Покров Пресвятої Богородиці в Єленському, а також – у Воронцовському [332, с.67]. Проте незабаром їх положення змінилося. Більшість із колишніх однодворців-старообрядців була переведена на положення козаків. Такий стан не влаштував старообрядців, і частина з них знов втекла за кордон, зокрема – на Дунай.

В умовах геополітичної ситуації другої половини XVIII ст. – посилення позицій Російської імперії у Правобережній Україні та Причорномор'ї – перед старообрядцями актуальним виявлявся вибір подальшої долі. Одні вважали за краще йти подалі від кордонів своєї колишньої Батьківщини. І такі бігли до Бессарабії, Буковини, Молдови, Добруджі. Інші ж прагнули легалізувати своє положення у Росії. Зручним приводом виявилися розділи Речі Посполитої: вказуючи себе як «польські підлеглі», вони знімали з себе соціальний тягар і інкорпоровалися до міських й однодвірських общин регіону. Розуміючи усю двозначність їхнього положення, російська адміністрація «дарувала» їм прощення і привертала до освоєння Новоросії. Проте нерідко цим міграціям у міру сил опиралися Річ Посполита і Османська Порта. «Багато військових збіглих російських у Правобережжі мешканців має намір повернутися до Вітчизни своєї, – описував Г. О. Потьомкін Катерині II 24 червня 1784 р., – так саме, як і розкольники з-під Бендер присилали до тих, що живуть у намісництві Катеринославському, довідатися, чи можуть вони бути прийняті у Російських кордонах. Такий благий намір їх не може бути з успіхом проведено, якщо Польське прикордонне начальство не буде утримане від тих, що робляться ними, своїх спроб...» [315, с.67-68]. По цьому донесенню був виданий Указ

імператриці, що дарував свободу «розкольникам, що виходять з Польщі». Невелика група «розкольників» тоді ж повертається «з Туреччини». У Олешках і Великий Знаменці Мелітопольського повіту турецькі вихідці оселилися в 1785-86 рр. [647, с.200].

У соціальній структурі ця група поселенців довгий час зберігала свою специфіку. Сплачуючи мінімальну подать, вони були звільнені від військових повинностей. В умовах російсько-турецької війни 1787 – 1791 рр., з них спробували сформувати військові поселення. «Розкольницькі слободи у Катеринославській губернії не дають рекрутів та і дохід з них вельми малий. Бажання їх бути казенними за прикладом Донських, оскільки однодворці цієї губернії установлені, я знаходжу ж вельми корисним. З них прекрасне буде військо, та і в Польщі полагають така свобода охоче погодилася переселитися до кордонів російських, якщо тутешні козаками залишаться». На 1787 р. старообрядці вже компактно проживали у 12 селах Катеринославського намісництва (3 – в Олександрійському повіті, 4 – в Єлизаветградському, 4 – в Новомиргородському і 1 – в Херсонському) [635, с.58]. Крім того, багато старовірів проживала дисперсно по інших містечках регіону. У 1789 р. виявили бажання приписатися у військовозобов'язані «6305 чоловічої статі розкольників казенних поселенців Катеринославського намісництва». Більшість старообрядців була зарахована до категорії військових поселенців (див. додаток А.2.3).

Намагаючись привернути старообрядців, уряд і адміністрація пішла на значні поступки у релігійному питанні, дозволяючи їм мати свої церкви, священників та справляти свої богослужіння. Так, наприклад, купцям у Вознесенському в 1795 р. було дозволено «будувати Монастирі, церкви за обрядом своїм в них проводити богослужіння за стародруками і утримувати у Монастирі настоятелів і в Церквах священників за прикладом стародубських посадів, які будуть поставлятися від преосвященного митрополита Катеринославського і Херсонеса Таврійського» [332, с78]. Такі дії сприяли тому, що група купців із Санкт-Петербурзької губернії поселяється у містечку.

Ще раніше, у 1787 р., був заснований старообрядницький монастир «Таврійської області Дніпровського повіту селища Великої Знаменки». Випадок безпрецедентний щодо старообрядців Росії XVIII ст. Монастир не лише одержав легальний статус, але і став значним землевласником, отримуючи від Г. Потьомкіна і П. Зубова орну землю і плавні (120 десятин) [315, с.541-542]. Цій обителі судилося зіграти важливу роль у становленні такого явища як «єдиновірство» [452, с.75-87]. Незручність початкового розташування призвела до перенесення монастиря у 1796 р. ближче до р. Дніпро – «...в 20-ти верстах від р. Бериславу, у дачі «урочища Флорова», на р. Конці» [809, с.108]. За зверненням Катеринославського і Таврійського генерал-губернатора П. К. Зубова, 5 квітня 1796 р. відбулося Високе веління про переведення монастиря на це нове місце і про постачання його, як і на старому місці, 3000 десятин пустопорожньої землі. А 30 жовтня 1796 р. вже була одержана грамота від владики Гаврила Банулесько-Бодоні, митрополита Катеринославського і Таврійського (1793-1799), з архієрейським благословенням на переміщення Корсунської обителі в новообране місце і на спорудження

там храму в ім'я святителя Миколи Чудотворця на чолі з архімандритом Іоасафом [307, с.221-224].

Ранній період «єдиновірства» безпосередньо пов'язаний із південноукраїнською територіальною групою старообрядницьких сіл. Сама думка про отримання старообрядцями священників від синодальної церкви була висловлена у вже згаданій грамоті ченця Никодима Катерині II у 1783 р. [867, с. 524]. Розвитку цієї ідеї сприяли настрої і в середовищі офіційних православних архієреїв. Так, наприклад, подібної ж ідеї дійшов грек-архієпископ Слов'янський і Херсонський Никифор Феотокі (1779 – 1786). Спочатку він продовжує політику звернення окремих розкольників до православ'я – 25 березня 1780 р. він звертається до старообрядців з «окружним посланням до тих, що всім іменують себе старовірами в Слов'янській і Херсонській єпархії» [450, с.114] із закликом до повернення до «лона» православної церкви. Проте у наслідку архієпископ не бачив досягнення серйозних, задовільних для церкви і держави результатів. Тоді він починає висвячувати ієреїв для старообрядців, яким дозволяється вести служби за стародруками і за «старим обрядом» у Єлісаветграді та Великий Знаменці в 1780 – 1781 рр. [781, с.341-351] Ці ранні спроби ввести єдиновірство підтримував Г. О. Потьомкін, який вважав, що це сприятиме переселенню дониконівських православних у Південну Україну. Однак такі спроби привели до прямо протилежного результату – злякавши частину з тих, хто вже мешкав на цих теренах, підштовхнув їх на нові пошуки за кордоном.

І лише пізніше, у 1800 р., були установлені «Правила єдиновірства» [867, с.524]. Вони законодавчо оформили цю течію у старообрядництві, створивши якийсь компроміс між вимогами старовірів та бажаннями влади бачити їх у межах синодальної церкви. У той же час впродовж кінця XVIII – початку XIX ст. єдиновірство широко розповсюдилося Півднем України. Так, наприклад, архімандрит Корсунського монастиря Іоасаф за своє життя висвятив 11 старообрядницьких храмів [295, с.180,190-192,202], з яких: у Великій Знаменці дерев'яна церква на честь Знамення Пресвятої Богородиці (вперше побудована як каплиця ще в 1776 р.); у Троїцькому Одеського повіту, населеної 40 сімействами з Архангельська, кам'яна на честь Пресвятої Трійці (1785); у м. Одесі, кам'яна, Покроови Пресвятої Богородиці (1799); такі ж саме у м. Єлісаветграді, дерев'яна (1787), с. Привільному та у містах Тирасполі, кам'яна, і Херсоні, дерев'яна; у містах Кременчуці й Олександрії, Різдва Пресвятої Богородиці (1794); у селі Мала Знаменка, Миколаївська, дерев'яна. Варто відзначити, що єдиновірство на південноукраїнських землях активно проявляє себе раніше, ніж у решті теренів Російської імперії. Це ж надає цілу низку незручностей для частини послідовних старообрядців – їм доводиться вступати у протидію з єдиновірцями, сперечатися за свої права на власні храми. Яскравий приклад – історія протистояння старообрядницької й єдиновірської общин в Одесі в першій половині XIX ст. [708,21-33].

Отже, так формується ще один район діяльності старообрядців – Новоросійський край. Йому, як і суміжним територіям, у подальшому судилося зіграти роль транзитного центру. Через нього пройшло немало ревнителів

«древлего благочестя», направивши свої подальші пошуки у південно-західному напрямі. Показово, що саме переселенням із Польщі та Молдавії судилося стати приводом для легалізації старовір'я в регіоні. Тому частина із наступних зворотних міграцій на ці землі можуть бути розцінені як рееміграція.

2.2. Переселення старообрядців у Придунайські землі першої половини ХІХ ст.

2.2.1. Формування старовірських общин на османсько-російському порубіжжі 1800-1820-ті рр. Початкові дії війни 1806-1812 рр. призвели до фактичного захоплення всього Подунав'я російською армією. Некрасівці, що у більшості своїй виступили на боці Туреччини, опинилися у складній ситуації – значна їх частина залишилася на підконтрольних супернику теренах. Відтак представники групи стали допомагати російським військам. Відомо, наприклад, що мешканці Вилкового у 1807 р. сприяли армії М. І. Кутузова перейти Кілійське гирло Дунаю і переправитися в Добруджу [557, с. 140]. Забезпечували старовіри підтримку і на правому березі впродовж всієї війни. Проте частина старообрядницького населення негативно поставилася до російських військ. Некрасівські загони активно діяли на боці Порти [99, арк.53], а мирне старообрядницьке населення деколи саботувало акції російських військових. Так, зокрема, у Галаці 1811 р. генерал Макаров тримав у полоні понад трьох тисяч сімей липован, що чинили опір військовій адміністрації [627, с. 60].

Напередодні загострюється криваве протистояння із задунайськими українцями. Услід за А. Д. Бачинським, варто відзначити, що сутички кінця ХVІІІ – початку ХІХ ст. мали в своїй основі економічне суперництво за рибні лови [446, с. 59-60; 447, с. 9-11]. Хоча зараз в історіографії існують тенденції повернення до ідей ХІХ ст. – релігійно-етнічної неприязні [439, с.103]. Стимулювала ці події конкуренція між різними васалами Османської Порти – некрасівці підпорядковувалися Ібрагіму Пеглівану, а українські козаки – Єїлікоглу Сулейману-азі і Османові Пазванд-оглу [301, с.40; 446, с.33]. Чималу роль у результатах цих воєн зіграв факт більш толерантного відношення російських військ до українського козацтва – під час їхнього контролю дельти Дунаю некрасівці припиняють свої претензії на Дунавець. Це призвело до виселення, перш за все, некрасівців з цієї станиці до Анатолії [848, с.30].

Велика частина некрасівських козаків пішла вглиб Османської імперії. Під час війни 1806 – 1812 рр., побоюючись гніву з боку Росії, вони переселилися до східного і південного Причорномор'я і на береги Мармурового моря. У цей же час вперше турецькою адміністрацією була використана тактика взяття заручників, щоб решта представників некрасівсько-липованського населення не перейшла на бік Росії. Подібні акції здійснювалися кожного разу у ситуації війни аж до 1877 – 78 рр. Один із свідків описує це так: «...некрасівці залишалися вірні Туреччині і користувалися у турок доброю репутацією і пошаною, але добруджанські старовіри, бажаючи отримати привілеї, рівні із некрасівськими, були взяті заручниками турецьким урядом і не перейшли до Росії, хоча їх старшини і говорили про це» [348, с.167]. Інший: «У серпні 1809 року під час переходу армії Князя Прозоровського за Дунай, велика кількість тих, хто жив там Некрасівців віддалилася до Варни, частина суходолом, інші ж

перепливши на судах Разельське озеро, піднялися уздовж Чорного моря у тому ж напрямі. Також деякі пішли за Троянів вал до Балкан, а останні ховалися у дрімучих лісах [під] Мачином, Ісакчі та Бабадагом, турбуючи звідти наші Комунікаційні дороги; але оскільки кількість цих грабіжників була незначною і при тому в наступну компанію міст переведений до Гірсова, то і залишені вони були без уваги» [101, арк.3].

У 1811 р. «налякані виступаючими російськими підрозділами некрасівці шукали простір в області Дунаю» [568, с.78-79]. Саме на початку 1810-х рр. проходять масові «виходки» некрасівців із північної частини Добруджі, що розташована поблизу російських меж. У цей час частина некрасівців переселяється в Єнос на Мармурове море і Анатолію, в район Майносу, до своїх побратимів некрасівців, що поселилися там ще в 1780-х рр. [586, с.6,15]. «Велика частина Некрасівців, – описував ці процеси великий знавець цих подій І. П. Ліпранді, – залишили старі житла свої, коли Російські війська перейшли через Дунай в минулу компанію. Вони віддалилися вправо від Константинополя до Мармурового моря і Турки відвели їм під селища землі переважно на річках: Магаліце і Мандрозе де і по нині займаються значним рибальством; деякі ж зупинилися у селищі Бандорме, що знаходиться в затоці Ахіоле або Бургазе» [301, с.40]. У таких обставинах підсилювалася диференціація у середовищі некрасівців, що остаточно розділила групу старовірів на два «табори».

Ліберальні до Росії старообрядці почали допомагати російським військам в дельті Дунаю. Це послужило приводом для переговорів. Головнокомандуючий Молдавською армією М. І. Кутузов 1 травня 1811 р. наказав генерал-майорові С. О. Тучкову надати докладні відомості про бажання некрасівців переселитися із Туреччини, з'ясувавши умови переселення і пообіцявши некрасівцям ім'ям імператора «амністію і ті вигоди, які вони знайдуть під скіпетром Росії» [326, с.360]. Ще перед цим, 9 січня 1811 р., М. І. Кутузов писав: «народ цей, спрадавна відторгнутий хибними поглядами від скіпетра російського, єдиновірствуючий з нами, мужній і багаточисленний, власне я, будучи переконаний у користі, влаштую усі заходи до звернення його і під нашу державу, і до сповідання ними істинної релігії, яку вони у мандруваннях своїх у магометанських землях, не мають можливості відправляти. З цієї ситуації відкриваються два засоби, що мають спонукати їх до нас перейти: вільне сповідання віри і власної вигоди, що мають відбутися з постійним їх поселенням» [28, арк.41].

В результаті, генерал-майор С. О. Тучков умовив частину бабадазьких некрасівців, які останнім часом воювали з колишніми запорожцями за територію, переселитися поблизу фортеці Ізмаїл (4 жовтня 1812 р. це місто було назване Тучковим) [580, с.25]. Він запропонував головнокомандуючому Російської армії М. І. Кутузову зробити їх нейтральними, а з часом схилити їх до повернення на російські території. М. І. Кутузов видав розпорядження віце-адміралові Язикову, командувачеві Чорноморським флотом, в якому оговорювалося безперешкодне пересування некрасівських човнів до гирл Дунаю. «... Можна їх селити, – писав полководець, – в привільних їм місцях, де б вони промисловістю рук своїх зручніше могли знайти безбідний прожиток, але не у

фортецях...» [28, арк.42]

25 липня 1811 р. некрасівцям був виданий «лист» (додаток А.2.4) [774, с. 71-72], в якому містилися інвестиції на нове підданство. Генерал Тучков особисто, від імені імператора Олександра Павловича і за дорученням головно командуючого М. І. Голеніщева-Кутузова, оголосив, що всім некрасівцям, які побажають переселитися під владу Його Імператорської Величності, дарується «вічне прощення в колишніх їхніх провинах проти Государя і Вітчизни». Крім того, їм гарантувалися пільги – звільнялися на три роки від будь-яких податків і податей, надавалося право обирати собі спосіб життя і положення, а також «кондиції», тобто підстави, на яких вони побажали бути поселені; відводилися землі та дачі, давався ліс на спорудження ста хат без оплати; дарувалася свобода від рекрутських наборів, якщо вони побажали би вступити в козацтво [27, арк.4,8]. Особливо відзначимо безпрецедентну для Російської імперії свободу у відправленні своїх обрядів і будівництво старообрядницьких церков.

Персонально важливою стала діяльність С. О. Тучкова. Саме йому вдалися перші успішні домовленості із колишніми бунтівними донцями, що більш ніж сто років подібне відхиляли. Відзначаючи це, М. І. Кутузов писав у своєму листі до М. Б. Барклаю-де-Толлі (1812 р.): «... Він встиг схилити і перевести до Ізмаїла до 100 сімейств козаків, відомих під назвою некрасівців, що віддалилися з давніх часів з Дону і що служили з великою вірністю Порті Османській, усі спроби викликати них у царювання Катерини II під державу Росії опинилися марні, та й інші некрасівці через мої листи обіцяли йому при першій слушній нагоді переселитися..., яких більше 3 тисяч залишається в Туреччині» [504, с.422-426]. У гирлі Дунаю некрасівці переправлялися на власних човнах. Така подорож не завжди була вдалою – деякі потрапляли у бурю і гинули. Через це М. І. Кутузов видав розпорядження віце-адміралові Язикову зустрічати переселенців крейсером і проводити їх до гирла Дунаю [326, с.383].

Турецька адміністрація всіяко перешкоджала таким переселенням, не цураючись різних прийомів. Так, наприклад, некрасівець Григорій Смирнов показував, що він «з 1811 року займався рибним ловом у Разі-Лімане... у 1815 році усі робочі люди, що знаходилися при ньому, після обнародування маніфесту, побажали увійти до Росії; тому і він мав намір повернутися до Тучкова; але турецький начальник Разі-Лімана, коли довідався про це, наказав затримати і відібрати у нього усі риболовецькі снасті, а також 200 левів, через що заподіяв йому збитку на 1800 левів...» [32, арк.102 зв.].

Ліберальність політики по відношенню до некрасівців створила прецедент для всіх старообрядців Росії – релігійні та соціальні права територіальної групи були винятковими для тогочасної держави в цілому. Саме таке ставлення адміністрації послужило приводом для легалізації місцевого старообрядців у регіоні, а також переселенню нових старовірських спільнот. Зокрема, до Ізмаїла прибули «великороси-старообрядці «часовенної секти» із губерній: Чернігівської, Казанської, Саратовської, Подільської і ін., ідучи до Бессарабії хто від нестерпної панщини, хто від неприємної рекрутчини, хто, просто, задля уникнення релігійних утисків» [580, с.25].

Особливості опису старообрядницьких жителів Тучкова (Ізмаїлу) на 1811-1812 рр. дозволяють прослідкувати особливості міграцій старообрядців раннього періоду (додаток А.2.5) [62]. Аналогічні джерела виявлені щодо Кілії, Аккермана, Жебріян. У документах відбилася специфіка переселень по наступних групах: «некрасівці», «пилипони» і «великоросійського звання часовенної згоди». Унікальна евристична цінність таких реконструкцій сполучається з відносністю та умовністю даних через лукавство власне старовірів і недобросовісність чиновників.

Аналіз свідчить, що серед некрасівців домінують переселенці 1811 – 1812 рр. Лише 7 сімей вказали, що поселилися на дунайському лівобережжі ще до 1806 р. (усі із Жебріян). Більшість козаків-старовірів у минулому були мешканцями Сарикьоя (85 %). Із решти задунайських анклавів згадуються Дунавець, Катирлез, Бургас, Караорман. Показово, що Дунавець, Катирлез і Караорман напередодні були відвойовані українськими козаками у некрасівців [581, с.57-66]. Козацько-липованські взаємодії ілюструють наявність у некрасівських списках колишніх жителів сіл Летані і Біла Криниця (Бессарабія і Буковина).

Серед «пилипонів» також значну частку складала переселенці 1808 – 1812 рр., тобто ті, хто переселявся вже до «російської» Бессарабії. Проте, переважають особи, що зайшли ще в «османський» період (до 1806 р.) – трохи менше п'ятої частини групи у Тучкові та практично усі мешканці Кілії, Жебріян і Вилкового. Невелика група пилипонських сімей переселилася з-за Дунаю (зокрема – з с. Караорман). Основна маса пилипонів – вихідці із колишніх австрійських, пруських і польських володінь. Із «цесарійських» поселень вказуються Клімауци, Бубенці і Белецький Кардон (можливо, м. Бельці або ветківська община Белеці на Поліссі); із пруських – Погорельці. «Польські вихідці» представляли колишніх мешканців містечок Клінци та Краснова, селища Червоний Яр. Багато хто з них йшов через молдавські села – Фузовку, Серкова, Куничне та інші. Майже стільки ж серед пилипонів були переселенцями із Північної Бессарабії та Буковини: із Куничного, Мануйлівки, Теленешт, Серково, Рушчі, Пошніни. У деяких із даних анклавів після цих подій істотно скоротилося старообрядницьке населення [812, с. 34; 697, с.285] або ж взагалі зникло [319, с.31-52; 812, с.19]. Показово, що частина з них були польськими підданими, тобто молдавські села для них виступили транзитними пунктами під час переселень з Поділля або Полісся.

Окремо слід вказати колишніх представників ветківсько-стародубських старообрядницьких общин (Полісся). Серед них згадуються слобода Зубна Стародубського повіту Чернігівської губернії, селище Мішковка Наволоцького повіту, місто Селище, слобода Кас'янівка Могильовської губернії; містечко Черкаси і слобода Спасова Радоського повіту Київської губернії; селища Злинки Миргородського повіту. Більша частина з таких переселенців йшла через Одесу і придністровські села (Слободзею, Маяки). Масштаб переселення із ветковсько-стародубських слобід у південні губернії був значним. Стимулювала такі переселення політика російського уряду ще з 22 березня 1764 р., коли Катерина II оголосила про своє «прощення» розкольників, що виходять з-за кордону, і, крім того, гарантувала ряд пільг – звільнення від

податків і податей до 16 років, наділ землею в Єлізаветградській провінції, підйомні тощо [563, с.102]. Описи 1767 – 1769 рр. слобод Стародуб'я фіксував більше 200 таких сімейств, які «пішли у степові місця...» [483, с.125-126]. Зрозуміло, що вихідці з Полісся широко розселилися від Прикаспійських степів до Валахії, але очевидно, що саме вони склали більшість пилипонів Подунав'я.

Як район виходу «пилипонів» фігурували і відомі центри старовір'я Південної України: села Червоний Яр і Калинівка Єлізаветградського повіту Херсонської губернії; м. Кременчук Катеринославської губернії, м. Козлов (Євпаторія) Таврійської губернії. Невелика група пилипонів репрезентує прямих переселенців із російських губерній: селяни Калузької губернії Малоарославського повіту селища Старосельє та міщани Санкт-Петербурга. У 1813 р. переселяється ще одна група пилипонів «із Польщі» (з групи в дві тисячі осіб до Бессарабії переселилася майже третина). Ці безпоповці, які раніше знаходилися у Варшавському герцогстві й у зв'язку із переселенською політикою Росії, змушені були шукати нові райони для проживання [112, арк.4].

Таким чином, чітко простежується територіальна домінанта виходу пилипонів у Подунав'ї – землі Австрійської й Османської імперій, колишньої Речі Посполитої. Це вказує на формування групи на прикордонній території цих держав. Переселившись до Бессарабії, її представники прагнули уникнути соціального утиску в Російській імперії. У цьому значенні і було важливим використання імені «пилипонів» – «колишні закордонні розкольники».

У групі «великоросійської породи» також виявлена невелика група т. зв. «корінних жителів» – російських втікачів селян та міщан, що зайшли до Буджаку ще «при турках». Але в цій спільності абсолютне переважання переселенців 1808-10-х рр. Так само, як і у пилипонів, серед великоросіян домінують мігранти із Півдня України і ті, хто використовував Новоросійський край як транзитну територію. Через степові міста і села пройшли більше двох третин всіх великоросійських переселенців Буджаку. Серед найбільш популярних населених пунктів цього регіону фігурували: міста Одеса, Миколаїв, Тирасполь, Таганрог; селища Миколаївське та Привільне Єлізаветградського повіту, Злинка Олександрійського повіту, Семенівка Ольгопольського повіту Херсонської губернії. До цієї ж групи примикають вихідці із Молдови (Мануїлівка, Куничне), а також Кам'янець-Подільської губернії (Ревухи, Вінниця, Каменев, Балта).

Звертає на себе увагу факт, що в цих територіальних групах найчастіше вказуються відомі старообрядницькі центри того часу. Це ж простежується і серед вихідців Чернігівської і Київської губерній (міста Васильєв, Черкаси, Миргород, Сміла, посад Лукашовський Стародубського повіту) [818]. У групі вихідців з центрально-російських губерній вкажемо представників Курщини (селища Старжевої Суджацького повіту, Пандирі і Поранців Фатязького, Романівки Дмитрієвського, Калинівки Рильського). Немало було і колишніх мешканців Калузької губернії (Калуга, містечка Карака, сіл Архангельського, Слободка, Адамовського і Шувалова Мединського повіту, селищ Тихонової Пущі, Розсуд Перемишлянського повіту). Невелика група була із Тульської губернії (Беляєвського повіту селища Захарова, Крапивенського повіту, селища

Рагун, Одоєвського повіту селища Ласинськова, м. Беляєвський). Окремі сім'ї записані як вихідці із Москви, Ярославля, Орловської та Рязанської губерній.

Такі широкі райони виходу старообрядців на Нижній Дунай відображають складні міграційні потоки і геополітичні зміни всього XVIII ст. Центральна і Південна Росія стала оплотом старовір'я та породила південно-західний напрям втечі, зберігши таке своє значення аж до середини XIX ст. Багато переселенців скористалися політичною картою Європи, тікаючи «за кордон» – у Річ Посполиту, Габсбурзьку Австрію, Османські землі. А вже далі – або кордони «наздогнали» їх, або вони вийшли як піддані інших держав.

Показовим є соціально-груповий склад старообрядців-переселенців лівого берега Дунаю. Згідно з нашими підрахунками, приблизно рівні частки склали некрасівці і великоросіяни, а ось пилипоном був кожен 4 із 10. Серед пилипонів і великорусів переважали державні селяни і міщани, але вказані були також і кріпосні, купці, відставні козаки. Некрасівці – усі без винятку були представниками турецького козацтва. Ці нові джерела дозволяють істотно уточнити історичну географію розселення і життєдіяльності старообрядницького населення у дельті Дунаю.

Найбільш раннім поселенням вважалось Вилкове (Липованське, Филиппонське). Час його виникнення викликало дискусію і порізно оцінювалось в історіографії: XVII ст.; 1746 рік; 1776 – 77 років; 1805 – 1807 рр. Сукупність наявних джерел дозволяють обґрунтувати час появи перших козаків-некрасівців, що поселилися на Дунайських островах, як 1740-і рр. [441, с. 28-33]. Тепер варіації на тему цієї дати – 1746 р. – стали цілком офіційною версією заснування міста [772].

На початок XIX ст. Вилкове було пристанищем як некрасівського, так і пилипонського старообрядницького населення. Про це свідчать автобіографії. Зокрема, Денис Мартинов, син Кубанчонак (некрасівський козак): «раніше цього мешкання мав за Дунаєм у селищі Дунавець, від киль перейшов 5-й рік до селища Вилкове, де і проживав, а цього 1811-го року липня 23-го прийшов на проживання в тутешню фортецю» [Ізмаїл]. Або, Федір Петрякєєв (пилипон): «Раніше цього проживання мав у Куничному, а потім у Вилкове рибалив десять років, а нині проживаю у Жубріянах 8 років, а цього 1811-го року вересня 11-го дня прийшов на проживання в тутешню фортецю» [Ізмаїл] [62].

Документи дозволяють стверджувати, що існувало принаймні ще одне старообрядницьке поселення на лівому березі Дунаю вже протягом другої половини XVIII ст. - Жебріяни (нині с. Приморське Кілійського р-ну Одеської області). Тоді, як на думку попередніх істориків, село утворили 22 родини старообрядців у 1822 р. [556, с.503]. Однак згідно зі списком місцевих жителів на 1808 р. в Жебріянах народилося 57 осіб різного віку (31 % всього населення), що свідчить про відносно стабільний характер поселення. Найбільш ранній із цих персон був народжений у 1769 р. До цього ж часу відноситься переселення Опанаса Картавіна («з Польщі, селища Бутенки поміщика Дудіна», 1768 р.); Семена Тарана (Плоске Єлісаветградського повіту Херсонської губернії, 1778 р.); Івана Лимонного (Московської губернії, 1778 р.) та інших. Крім того, Жебріяни часто згадуються як транзитний пункт в автобіографічних розповідях

некрасівців та пилипонів Кілії та Тучкова. З 57 пилипонів Кілії 45 переселилося із Жебріян. Серед переселенців до Тучкова 10 некрасівців вказали, що народилися і «довго» мешкали у Жебріянах. Наприклад, некрасовець Омелян Васильєв син Яншинов (40 років) показував, що «Раніше цього [проживав] у Жубріанах, звідкіль пішов назад років 15 за Дунай, до селища Дунавець, де і мешкав, а цього 1811-го року березня 31-го дня прийшов на проживання у фортецю Ізмаїл». Про давніше виникнення Жебріян як некрасівського селища свідчать і інші матеріали. Так, наприклад, в одному із донесень 1796 р. згадується, що «некрасівці Жебріян, які здавну втекли з Росії, ... займалися рибальством і хліборобством» [312, с.470].

Ці свідчення дають нам можливість припустити, що Жебріяни засновані як некрасівське поселення не пізніше 1760-70-х рр. [854, с.114,326] (це збігається із відомим масовим переселенням ігнат-козаків до гирла Дунаю [586, с. 36-37; 831, с.6]). Проте пізніше до них приєдналось некозацьке старообрядницьке населення. На момент складання документа (1808 р.) некрасівці були слабо представлені у селі – можливо, до них відносяться лише переселенці із Сарикьоя і Дунавця, основну масу склали «пилипони/липовани». Аналіз біографій глав родин 1808 р. показує (додаток А.2.2), що це старообрядницьке поселення утворилося шляхом інтеграції представників різних соціально-територіальних груп. Це було строкате співтовариство вихідців із різних місць (Добруджа, Південна Україна, Полісся, Поділля; додаток А.2.6). Проте і на попередніх місцевостях їхні предки не уявляли собою гомогенні спільноти (зокрема, подільські старовіри утворилися за рахунок переселень із чернігівських слобід, колишніх донців, калужців, володимирівців тощо [814, с. 22-23]).

На рівні концепції припустимо, що Вилкове і Жебріяни виникають одночасно і були спорідненими сезонними поселеннями старообрядців. Зв'язки між цими двома общинами достатньо міцні аж до нашого часу. Вони ж неодноразово фіксуються і джерелами XVIII-XX ст. Зокрема, про це чимало свідчень наводить Г. Бахталовський (1882 р.). Показовий приклад із його матеріалів – спогади 130-річного старця, жителя Жебріян, який згадував перших поселенців Вилкового [432, с.825-826]. На карті 1774 р. ці два поселення позначено як «Липобені» (Вилкове) і «Липобенешті» (Жебріяни) [270]. Пізніше, в 1818 р., під ім'ям «Липованське» позначені з уточненням відразу два села Вилкове і Хаджібріяни (своєрідна плутанина Хаджі-Ібрагіма і Жебріян) [278].

Саме цей вилковсько-жебріянський «куточок» став центром формування «старого» старообрядницького населення у другій половині XVIII ст. Спираючись на факти, що старовіри як група мешканців регіону виникає ще до російських проектів заселення даної території, Л. С. Берг характеризував їх як «корінне великоросійське населення Бессарабії» [263, с.18]. Це була органічна частина молдавсько-османських старовірів, яка зв'язувала центрально-бессарабські та запрутські общини із задунайськими або добруджанськими.

Старообрядницьке населення у місті Кілія починає формуватися у 1807-1808 рр. Тоді, після вступу російських військ до Бессарабії, частина некрасівців і липован осідає у поселенні, утворюючи особливе товариство, що проживає з

того часу в окремому районі міста. Як свідчить аналіз опису мешканців міста 1808 р. [113, арк.15-38], хоча поодинокі випадки поселень старообрядців у Кілії зафіксовані ще в «османський період» (3 сім'ї прийшли в 1802 і 1805 р.), проте абсолютна більшість переселилася у 1807 р. (54 сім'ї). Цим документом також зафіксовано намагання 16 родин із с. Жебріяни переїхати до міста. Принципово, що саме це село виступило батьківщиною більшості нових мешканців Кілії. При тому, біля третини колишніх жебріянських селян перейшли із Молдавії (Іванча, Куничне, Серкове, Фузівка, Пешкені, Мануїлівка). Стільки ж склали прямі переселенці до Кілії саме з цих місць.

В цілому старообрядці склали трохи менше п'ятої частини (18,5 %) від всього населення міста Кілії початку ХІХ ст. [436, с.68-85]. У подальшому і в абсолютних, і у відносних показниках спостерігається їх істотне зростання.

Ще одним міським поселенням старообрядців став Тучков (Ізмаїл). Формування місцевої общини пройшло декілька етапів. Деяке старовірське населення перебувало в ньому ще в османські часи [776, с.383]. Спочатку у 1811 – 1813 рр. сюди переселилися козаки-некрасівці із-за Дунаю – їхня чисельність зросла за два роки з 185 чоловік (110 чоловіків і 75 жінок) до 474 (299 і 175, відповідно) [63, арк.1зв.]. Проте на 1818 р. їх кількість у Тучкові скоротилася до 265 (136 і 129) – епідемія чуми і заборона на рибний лов призвели до повернення частини козацьких мешканців за Дунай [460, с.312]. У той же час до Ізмаїла на проживання прийшли пилипони з Бессарабії, Поділля, Полісся, Придністров'я, а також старообрядці із російських губерній. Потім до 1829 р. спостерігається постійний, кількісно незначний, притік нових поселенців із різних старообрядницьких общин Європейської частини імперії. Виявлені джерела показують соціальну неоднорідність – козаки, колишні підлеглі Речі Посполитої і Оттоманської Порти, а також – селянсько-міщанське населення із центральної Росії. За списками 1820 р. дві останні групи незабаром складають вже єдине міщанське товариство у Тучкові [65, арк.33].

У складі населення міста група кількісно поступалася лише українцям та молдаванам, складаючи четверту частину від всього населення [63, арк.7 зв.]. Деякі із переселенців з часом перейшли до сусідніх старообрядницьких сіл.

В описі 1812 р. усіх мешканців Ізмаїла представлені дані про 90 сімей або 315 некрасівців [62, арк.4-159]. А вже на 1817 р. у Бессарабії налічувалося 299 чоловіків у некрасівському товаристві міста, більша частина з яких – 190 чоловік – мешкала у передмісті – Некрасівці [356, с.25,368-369,380]. За іншими синхронними даними, на територію Ізмаїльського градоначальництва «за викликом Кутузова» прийшло 110 чоловічої і 75 жіночої статі некрасівців, а до 1813 р. їх вже було відповідно: 299 і 175. Це ж джерело стверджує, що на 1818 р. їх залишилося лише 136 чоловічої і 129 жіночої статі [63, арк.7 зв.,33 зв.]. Інші документи свідчать про сто сімей переселенців [774, с.72]. Невеликі розбіжності у цих даних можуть бути пояснені як мобільністю групи (сезонні промисли), так і частково дисперсним характером розселення: крім Тучкова і Некрасівки, окремі сім'ї знаходилися у Кілії, Вилковому, Муравльовці тощо. Таким чином, можна стверджувати, що загальна численність козаків-старовірів в Ізмаїльській окрузі не перебільшувала півтисячі осіб (іноді дослідники схильні

були вказувати навіть до 1500 [328, с.236; 504, с.422-427; 234, с.61-62]). Плутанина у числах може бути пояснена нерозумінням різниці між старообрядцями в цілому і одній з їх частин – некрасівцями. Кількість у 1500 мешканців характеризує загальну чисельність старообрядницької групи, що переселилася протягом 1810-х рр. до Ізмаїла. Окрім некрасівців, тут осіли мінімум 465 пилипонів (293 чоловічої і 172 жіночої статі) і 413 персони «великоросійської породи» (244 і 169 відповідно) [62, с.110-144]. Варто врахувати, що офіційний облік був скромніший за реальні масштаби переселень

У цей час Ізмаїл стає справжнім центром релігійного життя прихильників «давнього благочестя». Багато в чому цьому сприяли конфесійні пільги некрасівцям – дозвіл побудувати церкву з дзвіницею, вести богослужіння за старообрядницькими канонами [27, арк.4,8; 62, арк.100-100 зв.; 383, с.107, 110, 249-258]. Особливо варто відзначити офіційну діяльність Ізмаїльського Нікольського монастиря у 1812 – 1829 рр. [753, с.237-243]

На початку ХІХ ст. складається старообрядницька община у м. Аккерман (зараз – Білгород-Дністровський). Показово, що початок її формування відноситься до 1807 – 1808 рр. – у ці роки тут поселяються пилипони із Подунав'я [113, арк.16-16зв.]. Проте ця община не була чисельною. Ситуація принципово не змінювалася і впродовж всього ХІХ – початку ХХ ст. – в середньому тут мешкало 50-60 старообрядців.

Окрім міських поселень, старообрядці заснували ряд сільських поселень Подунав'я. Серед них – Некрасівка (Стара Некрасівка), яке виникло у 8 верстах на південь від Ізмаїла у 1812 – 1813 рр. Основу його склали більшість представників «некрасівського товариства м. Тучкова». Формально зараховані до міщан колишні турецькі козаки, займаючись хліборобством і рибальством, намагалися відокремитися і оселитися компактно в урочищі Саф'яни [48, арк. 4]. Ця община незабаром отримує назви: «Некрасівських хуторів», «Некрасівська Балка», а з 1822 р. – слобода Некрасівка.

Цей процес осідання «міських жителів» на землі добре ілюструють архівні матеріали 1810 – 1820-х рр. Якщо на 1818 р. на хуторах проживало 14 сімей або 50 некрасівців [63, арк.48], то на 1830 р. їх вже налічувалося 62 родини [66, арк.12-14]. Неподалік від земель Некрасівських хуторів розташовувалися володіння Нікольського старообрядницького монастиря [157, арк.64], що робило ще привабливішим місцеве поселення. Обитель заснували ченці відомого центру «древлего благочестя» – Серковського монастиря (північ Бессарабії). Відомо, що першим настоятелем придунайського монастиря був ігумен Євфимій, що отримав дозвіл за допомогою Головнокомандуючого Дунайської армії, генерал-губернатора Молдавії і Валахії П. В. Чічагова. Ще до 1818 р. на Некрасівській Балці була споруджена і посвячена старообрядницька церква на честь Св. Ніколи. Це був двоповерховий храм (перший поверх із трьох боків був кам'яний, а четверта стіна і другий поверх – дерев'яний). Поруч знаходилося 6 келій монастиря, в яких розташовувалися 22 ченців і 14 послушників [63, арк.48]. Ігуменом став о. Маркіан. Обитель володіла 240 десятинами орної землі [63, арк. 33 зв.]. Однак у 1828 р. цей старообрядницький монастир був скасований «з нагоди накликаної на себе підозри ченцями, що

перебували у ньому, у стосунках з турками і приховували втікачів із-за Дунаю...» [67, арк.70]

До 1800 – 1810-х років відноситься заснування і низки інших сіл старообрядців у регіоні – Підкова або Покровка (нині – частина с. Васильєвка Кілійського району Одеської області), Карячка (Мирне того ж району), Чичма (с. Струмок Татарбунарського району). У більшості своїй, це були хуторські поселення, можливо, ще «османського періоду». Наприклад, на місці ногайського урочища Дірецької або Дерекю вже у 1801 р. присутні декілька родин липован [269; 275; 880, с.384]. Проте легалізуватися вони змогли лише після виселення своїх сусідів у 1807 р., а також переселені частини некрасівців на ці землі. Стаціонарний характер і зростання жителів цих сіл проходив вже після приєднання Бессарабії до Російської імперії. Ці припущення базуються на непрямих даних – матеріалах Метричних і Сповідальних книг 1820-х рр. [91, арк.6], а також «Статистичного опису Буджаку...» 1827 р. [356, с.25, 368-369, 380]. Вибіркове порівняння першої групи із «Формулярними списками...» 1811 – 1812 рр. дозволяє стверджувати, що частина сільського населення регіону планувала мешкати у Тучкові (Ізмаїлі), проте через невеликий час опинилася серед своїх одновірців по селах.

Формальна стабілізація цього населення пройшла під час переселення державних селян з Курської, Орловської, Тамбовської, Рязанської, Калузької губерній. Впродовж 1825 – 1850 рр. до Бессарабії переселилося, за підрахунками І. А. Анцупова, близько 10 тисяч селян з цих губерній [421, с.27-37; 423, с.39-40]. Серед них значна частина була старообрядцями [582, с.155].

Особливо слід зупинитися на факті існування малодвірних поселень старообрядницького населення наприкінці XVIII – на початку XIX ст. Таких населених пунктів сезонного характеру було чимало – Буджак-Некрасівці (Карагал), Галілешти, Джурджулешти, Кислиця та інші [302, с.136,146; 447, с.11; 695, с.38-41]. Нечисельні мешканці цих поселень були зігнані військовими подіями 1806 – 1812 рр. з колишніх місць і з часом, не пізніше 1830 р., переселилися в інші анклавні своїх одноплемінників у регіоні. На таку думку нас наштовхують деякі із біографій жителів цих сіл, що переселяються до Тучкова, Кілії, Жебріяч. У жодному із цих хуторів не збереглося старообрядців – в цих населених пунктах тепер проживають українці і молдовани. Показова у цьому контексті історія липован у с. Кислиця. Після укладення Бухарестського миру (1812 р.) 43 старообрядці із сім'ями «поселилися» у цьому урочищі [158, арк.2]. Проте зручні орні землі, які у «турецькі часи» належали їм, опинилися зайняті молдавським і українським населенням. Через це вони у 1816 р. звернулися до Бессарабського уряду з проханням відвести їм зручну землю в обмін на непридатну, а уряд вирішив розселити їх по інших поселеннях Ізмаїльського градоначальництва [158, арк.7-9].

Іноді стихійне заселення шукало легальних форм стабілізації. Так відбулося із хутором Китай (Підковка). Старообрядницьке населення тут також проживало до 1806 р. У 1814 р. 25 сімей однодворців із Курської губернії просилися на поселення до Бессарабії [423, с.38]. Їм було відведено урочище Китай, де вони зустріли «випадково» своїх єдиновірців.

На початку 1820-х рр. можна виділити ще одну хвилю переселення старообрядців із-за Дунаю до Бессарабії. Грецьке повстання, що почалося під керівництвом Іпсиланті у Попрутті, виступило чинником цих міграцій. Ці переселення не були масовими – в них брало участь не більше сотні старообрядців Добруджі та Запрутської Молдови. Прецедент для переселень був створений весною 1821 р., коли до Ізмаїла прибуло 27 некрасівців з правого берега Дунаю. Їм було дозволено поселитися у Тучкові на тих же кондиціях, що й їхнім побратимам у 1811 – 1813 рр. [163, арк.1-3зв.]. Характеризують ці процеси «Відомості карантину Ізмаїла». З них виходить, що впродовж жовтня – листопада 1821 р. до Тучкова (Ізмаїл) переселилися із Сарикьоя 4 сім'ї (5 чоловічого і 13 жіночої статі), з Галацу – 2 сім'ї (відповідно: 3 і 3) і ще 1 сім'я (1 і 2), а також 11 «бурлаків» – без вказівок на точне місце попереднього проживання [138, арк.105,154; 139, арк.33,65,134]. Тобто, всього через карантин пройшло 38 (20 чоловічої і 18 жіночої статі) «липован». Показово, що в списках фігурують 12 старообрядницьких ченців і 4 послушники, що переселялися до «Тучковського липованського монастиря» із Мануйлівки та інших монастирів за Дунаєм. Ще одна невелика група некрасівців з Сарикьоя перепливла морем в Одеський порт в 1824 р. [28, арк.4-9 зв.]

Поселення в Добруджі. Незважаючи на масштабність переселенського потоку із Добруджі протягом 1807 – 1813 рр., на правому березі Дунаю залишалось численне старообрядницьке населення. Серед цієї групи джерела дозволяють виділити: «старожильчеське» населення, тобто некрасівців і липован, що повернулися на свої місця проживання; і «новоселів» – нових втікачів до Османської Добруджі. Козаки-старообрядці, що «залишилися у цих місцях, довго були розсіяні, знаходячись з 1806 по 1812 рік у складі турецьких військ; а після закінчення компанії, не знайшовши своїх єдиномісцевців у колишніх оселях і не бажаючи так далеко слідувати за ними, заснували нові селища: до них поверталися і ті, що були у Бандормі» [301, с.40].

Саме військові дії остаточно розділили козаків-старовірів. Значна частина їх пішла до своїх побратимів на Майнос (Бандорма, Бін-Евле). Ще одна група поселилася у Казак-Кіюй на р. Маріца вгору за течією близько 30 км від м. Єноса (Адріанополь) [98, арк.4; 641, с.35]. Про той факт, що не усі некрасівці з Добруджі переселилися на Майнос або до Бессарабії, свідчить, що впродовж 1810-х рр. озброєні загопи некрасівців достатньо часто заважали російським військам із-за Дунаю та Пруту, неодноразово бессарабська адміністрація скаржилася турецькій на «образи, що чинилися некрасівцями або Турецькими Закубанцями» [137, арк.56,158-159 зв.].

Частині некрасівців вдалося залишитися на колишніх місцях через ряд обставин – від економічних до приватно-сімейних. Меркантильний характер добруджанських некрасівців підкреслює автор одного із джерел: «Коли почалися спори і бійки між Некрасівцями і Запорожцями, і коли перші були змушені покинути Добруджу, аби раз і назавжди звільнитися від неспокойних, п'яних і розбійницьких сусідів, кілька родин Некрасівських, що були пов'язані торгівлею і промислом із Липованами, залишилися у Добруджі» [369, с.60].

Адміністративним центром добруджанських козаків-старовірів з того часу і аж до ліквідації даного козачого війська (1868 р.) стає Сарикьой (Сари-

Кіюй, Саракію, Серково). Це була одна із найдавніших старообрядницьких станиць, яка була заснована ще у 1740-х рр. на березі лиману Разельм [568, с. 610; 417, с.184; 844, с.38-39] (російське населення називає – Разін). Тут до 1827 р. вже знаходилося «до 500 дворів» [301, с.41], тобто близько двох тисяч мешканців. Показово, що незважаючи на численні міграції (на Майнос, до Бессарабії тощо) і кроваву різанину із сусідами-задунайцями, населення Сарикєя залишалося приблизно однаковим (порівняємо – у 1780-х рр. джерела вказували 400 сімей [586, с.49], а на 1878 р. – 442 [844, с.50]).

Невеликий гарнізон некрасівців із сім'ями розташовувався в Єнісале (Енікіюй – Нове Село). Напередодні війни 1828 – 1829 рр. тут знаходилося 50 дворів [301, с.41]. Показово, що у 1830 – 1840-і рр. тут був старообрядницький монастир [286, арк.10].

Історія Журилівки на ранніх етапах менш досліджена. Старообрядці тут з'явилися у 1815 р. згідно з рукописним літописом місцевої церкви [226]. Цю ж дату вказував В. І. Кельсієв [568, с.611]. Фольклорна традиція приписує заснування села родині якогось «Журили» з Бессарабії. Проте, скоріш за все, тут влаштувалися некрасівці після зруйнування Великих Дунавців, що повернулися з військових операцій у глибині Османської імперії 1806 – 1812 рр. Про більш ранню дату заснування поселення побічно свідчать декілька фактів. Перший з них – вказівка в одній із книг, що зберігається у місцевому храмі: «У 1668 р. прихожани, що заявили у Добруджу, яка була під володінням Туреччини, обрали це місце для заселення Журилівки між двох селищ: Паша-Кишла, де жили болгари, і Караманкію, колишні «черкізи». У 1705 році побудована Молельня...» [226]. Інший факт, що підтверджує умовність 1815 р., автобіографії мешканців, які у 1830 р. показували, що народилися у Журилівці наприкінці XVIII – на початку XIX ст. [23, арк.6]. Це ж поселення із населенням у 500 осель згадується у низці некрасівських станиць 1750-х рр. у зв'язку з діяльністю лже-єпископа Анфіма [632, с.469-470,475]. Можливо, що Журилівка була «заснована» старообрядцями двічі – спочатку як некрасівська станиця (1740-і рр.), а потім – з новим старообрядницьким населенням у 1815 р.

Ці всі поселення розташовувалися на березі лиману Разін. На відміну від них, ще одне поселення некрасівців того часу в Добруджі розташовувалося у лісистій долині річки Слава. Від неї воно і отримало свою назву – Слава (Слава Русе, Руська Слава). Це поселення також згадується серед тих, які заснували некрасівці, переселившись з Кубані у XVIII ст. Завдяки своєму такому розташуванню село швидко розростається за рахунок нових поселенців. У 1820-х рр. мешканці навіть починають відчувати дефіцит землі та тоді частина з них починає заселяти сусідні терени – Слава Нова або Слава Черкеза (Слава Черкеська). Відомо, що у Славах на 1827 р. знаходилося 200 сімей [301, с.41]. А після війни 1828-29 рр. у них було 134 і 148 мешканців відповідно [23, арк.34]. Проте варто вказати, що частина некрасівських козаків не враховувалася у зв'язку з тим, що знаходилася у складі турецьких військ. Ці села підкорялися Бабадазькому сераскіру (військовому начальнику округу), знаходячись в безпосередній близькості від фортеці.

Частина козаків поселилася недалеко від ще однієї фортеці – Мачин. Ці некрасівці заселили село Камінь (Каркаліу). Старожили села і зараз згадують, що «прийшли наші та сіли на камінь». У придунайській частині села зберігається площа із виходами гранітних порід – «камінь», з чого виводять етимологію ойконіму. Чітко хронологічно визначити заснування села допомагає точка зору В. І. Кельсьєва, згідно з якою Камінь заснувала група некрасівців під час війни 1806 – 1812 рр. [568, с.611]. Тут у міжвоєнний період (1812 – 1828 рр.) мешкало близько 1000 чоловік, або «250 дворів» [301, с.41].

З міграціями після війни 1806 – 1812 рр. зв'язано виникнення ще одного анклаву – Новеньке (Новинка, Нове Село, Гіздар-Кьой, Кездерешлі, Гіндерешть). Відомо, що приблизно сотня некрасівців знаходилися у підпорядкуванні Гирсовського сераксіра ще до війни 1828 р. [568, с.611; 417, с.184] Проте автентичних прямих свідочств у джерелах поки не виявлено і, можливо, що історія даного села починається вже після подій 1829 р. Згідно з польовими матеріалами В. А. Липінської [614, с.48], Нове Село засноване було ще у XVIII ст. Тут, і в Чубату, і Піржое оселилися донські вихідці: сюди прийшло 7, згодом ще 6 сімей. Село було назване на честь чабана Гіздара.

Ще одна група некрасівців поселилася в 1813 – 1814 рр. поблизу фортеці Силістра – вище по Дунаю близько 30 км, недалеко від села Попе. Ця станиця відома під ім'ям «Некрасівська або Липованська Кучуголь». До її складу входили як колишні некрасівці Сарикьоя [844, с.54], так і липовани з Бессарабії [301, с.42-43]. Джерела також указують на існування у селищі некрасівського старообрядницького монастиря, що називався «Кучесом або Веріровкой» [33, арк.4]. Відомо також, що восени 1826 р. жителі Кучуголе піддалися важкому випробуванню – більше 250 душ загинуло від чуми [301, с.42-43]. Мабуть, ця подія та військові дії 1828 р. змушують мешканців покинути свої оселі і шукати долі в іншому місці. До того у підпорядкуванні сілістренського сераксіру знаходилися общини некрасівців: Татариця, Кючук Діолі (тюрк. Кючук-Гьол – «мале озеро»), хутір Сілістренський [313, с.294-300]. Про подальшу долю цих поселень стає відомо з листа Астафія Спірідона на ім'я С. О. Тучкова: «біля фортеці Сілістрія селища Кучук Діолі зруйновано, звідки некрасівці – частина до Бабадагу, де допомагали Російській армії, а частина – до Татариці. З них 35 душ обох статей до Росії, у Тучков» [33, арк.9-10].

Як ми бачимо, вже на 1820-ті роки виникає більшість сучасних старообрядницьких поселень Добруджі. Це спростовує сталу з 1870-х рр. в історіографії традицію [568, с.610] приписувати виникнення сіл через масовий притік некозацького населення до Добруджі у 1830-і рр. Вони зосередилися у Сарикьой, а згодом розселилися до Журилівці, Кізіл Гісару або Слави, Татариці, Каменю або Каркалікій, Кіздірегиті або Новенького. Із наших матеріалів такої простої схеми не відтворити – локальні общини мали історію рівну Сарикьойській (Камінь, Слава тощо). Крім того, не завжди їх походження можна пов'язати безпосередньо із механічними приростом населення.

Інші дані підтверджують факт повернення частини некрасівців і липован з Бессарабії в Добруджу впродовж 1810 – 1820-х рр. Не проходило й року, щоб декілька родин не втікало «до Туреччини». Наприклад, у 1819 р. стало відомо про втечу зі «слободи Некрасовки Якоба Расторгуєва із дружиною, сином,

донькою та 12 його працівниками з неводом, що знаходилися на озері Ялпух» [156, арк.10]. Наведемо цікавий опис взаємодії між некрасівцями і липованами, як соціально різними групами у другій третині ХІХ ст. Він дозволяє реконструювати аспекти юридичної спадкоємності між старожилами і новими мешканцями. «Липовани, після того, як села спустилися від Некрасівців, горілкою і медом відкупилися від Запорожців і від приниження, там осіли у значної кількості. Унаслідок перебування між ними декількох родин Некрасівських, у влади турецької отримали положення своє на правах і привілеях війська Ігната Некрасова козаків. Поробили собі копії Фірманів Некрасівців й у таким спосіб підтвердили права і де-факто обґрунтували свій стан. Некрасівці аніскільки не спростовували їм цих прав і свобод, якими їх з таким благородством і щедрістю самі ж обдарували. Просили лише, щоб Сотні Липован не мали імені Некрасівського війська, а просто звалися Липованськими козаками. Вони ж, щоб не нашкодити перед урядом турецьким, узяли назву Кубанські козаки» [369, с.167]. Положення некрасівців і липован в Османській Добруджі цілком влаштовувало. Маючи можливість порівнювати своє положення з аналогічним у Бессарабії, вони відзначали свої переваги у Туреччині [113, арк.50-51].

Крім того, слід зазначити і факти дисперсного мешкання некрасівців і липован в інших поселеннях Добруджі. Про це свідчать численні джерела 1810 – 1820-х рр. Нерідко старообрядницькі сім'ї фіксувалися серед турецьких, татарських, болгарських поселень регіону.

Таким чином, задунайські простори продовжували поповнюватися новими вихідцями-старообрядцями із різних областей. Значну роль у цих міграціях продовжували грати бессарабські поселення старовірів. Добруджа наповнювалася новими переселенцями, які скористалися існуючою некрасівською інфраструктурою і положенням.

2.2.2. Вплив російсько-турецької війни 1828-1829 рр. на старообрядницькі міграції. Напередодні війни 1828-1829 рр. старообрядці Дунайського регіону опинилися по обидва боки кордону, у складі двох воюючих держав. Ускладнювалося положення тим, що некрасівці були збройним формуванням, що виконувало належні функції в Османській імперії. Старообрядці, що жили в Добруджі, знаходилися у підпорядкуванні Тульчинського паші Юнос-огли – досвідченого сановника Османської імперії. У 1807 р. він був у Кілії аяном, потрапив у полон і утримувався в Єлісаветграді [301, с.18]. Лише у 1827 р. за умов приготувань до війни його призначили Казак-башею, тобто надали йому право керівництва «Некрасівцями, і на випадок війни - Запорожцями, що живуть поблизу його Пашалика» [301, с.19].

Общини некрасівців були поповнені новими біглими старообрядцями, що не були зацікавлені в активних бойових діях. «У 1827 і 28 сотні їх були покликані в один Корпус нерегулярної частини з Добруджанськими Татарами і командував ними командир Саїд Мірза Татар...» [369, с.61-62]. Однак майноська частина некрасівців, навпаки, активно взяла участь у військових кампаніях війни 1828 – 1829 рр. (головним збірним пунктом для них виступило Бін-Евле (Анатолія)). Наприклад, вони були помітні при обороні важливих стратегічних пунктів у Добруджі: Сілістрі, Шумле тощо [23, арк.15-16].

Стрімкість, з якою російські війська зайняли Добруджу, зумовила те, що частина старообрядницького населення потрапила у полон російських військ, не встигла втекти. Така ситуація породила нову хвилю переселень до Бессарабії. У той же час частина старовірів виявилася заручниками османської влади – козаки, яких призвали до армії, безпосередньо брали участь в бойових діях. Один із переселенців 1831 р. прямо вказував на таку ситуацію, але він вже вказав, що по закінченню війни чоловіки намагалися приєднатися до своїх родин. Власне свідок активно воював на турецькому боці, але його сім'я перейшла до Бессарабії, і він, відповідно, зробив це ж саме [40, арк.44-45].

Частина цих старовірів за подібні провини, як то втеча до російських військ і до меж Бессарабії, були арештовані. Проте більшість з них були викуплені козаками-старовірами [369, с.62-63]. Це ще один яскравий приклад міжгрупової взаємодії між некрасівцями і липованами.

Але серед некрасівців (особливо – майноської територіальної групи) були і нонконформісти, які послідовно відстоювали інтереси своєї нової батьківщини – Туреччини, і принципи «Заповітів Ігната», не вступаючи в переговори з представниками Росії. Відомо, що один з отаманів таких козаків, Іван Солтан в 1828 р. захопив у полон донських козаків, що виступали на російському боці. Цим полоненим він обрізав вуха і вирізував шматками шкіру на їхніх тілах, а потім відправив все це Миколі І. А пояснив це так: «Ми і Донці є однією кров'ю, однією кісткою, вони служать білому Цареві і їх багато і багато. Ми служимо Султанові і є нас мало – в порядку речей так і є, що завжди безліч може поглинути мале» [369, с.97-98].

Повертаючись до міграцій під час і в результаті російсько-турецької війни 1828 – 1829 рр., слід зазначити, що, незважаючи на загальновідомість цього сюжету для дослідників некрасівської проблематики, до теперішнього часу він залишається одним з найменш вивченим. Не буде великим перебільшенням стверджувати, що окрім нарису А. О. Скальковського (1844 р.) [774, с.61-82] до теперішнього часу не було спеціальних робіт. Разом з тим, цей нарис не може повністю вичерпати тему, перш за все, через тенденційність автора, бо для нього іншої оцінки некрасівців інакше як «розкольників» і «бунтівників» не існувало, а також через брак джерельної бази.

Виявлений нами в архівах корпус документів і матеріалів дозволяє заповнити прогалину, що існує в історіографії. Відштовхуючись від наявних даних, можна більш-менш повно реконструювати причини і механізми, а також райони виходу (на рівні окремих поселень: з якого селища, в яке), час переселення, його масштаби. Примітно, що документи фіксують і окремі сюжети, пов'язані з населенням, яке не було втягнуто у ці міграції.

Сам факт переселення некрасівців до Бессарабії, у підданство Російської імперії, відображає складну внутрішньогрупову диференціацію – соціально-економічну, політичну, можливо, і – конфесійну. Серед зовнішніх чинників можна вказати бажання царської адміністрації у другій половині XVIII – першій третині XIX ст. отримати максимальну кількість прихильників своєї боротьби з Османською Портою. У контексті такої балканської політики Росія «прощала» і своїх недавніх ворогів – некрасівців, задунайців, добруджанських ногайців тощо, не говорячи вже про широко відоме залучення представників

балканських народів (болгар, греків, сербів, албанців та інших) до військового і господарсько-культурного освоєння Північного Причорномор'я.

Разом із тим, серед некрасівців Османській імперії ускладнюється їхнє положення. З одного боку, небажання адміністрації вирішити збройні конфлікти задунайських козаків з некрасівцями значно послаблює обидві общини. З іншого боку, залучення козаків до придушення повстань на Балканах у 1820-і рр. як жандармських військ. Ці два факти, мабуть, налаштували частину мешканців некрасівських поселень негативно щодо політики Порти.

В умовах російсько-турецької війни 1828 – 1829 рр. ці суперечності зумовили те, що частина некрасівців свідомо допомагала російським військам в якості поводитирів у Подунав'ї. Наприклад, відомо, що у районі Бабадагу російським військам під керівництвом графа Орлова сприяли сарикьойські некрасівці на чолі із Семеном Гур'євим і Дмитром Лисоєм [32, арк.27-28]. Нерідко некрасівців Добруджі привертало російські війська до здійснення різних повинностей – в якості поводитирів, маркітантів, перевізників тощо. Це послужило приводом для переговорів про перехід некрасівців на лівий берег Дунаю.

У господарському відношенні слід вказати, що лівобережжя Дунаю не пізніше як у середині XVIII ст. вже входило в географію розселення і життєдіяльності некрасівців. Тобто політичний компроміс поєднувався з подвійним поверненням: у підданство своєї колишньої Батьківщини і до відомих місць.

Можна констатувати, що лівобережжя Дунаю було добре знайоме некрасівцям. Цей момент поза сумнівом також зіграв свою роль при переселенні. Слід вказати і на історичний прецедент – переселення близько 100 сімей козаків-старовірів у 1811 – 1813 рр.

З некрасівського боку ініціаторами переселення були козаки селища Сарикьой – отаман Лев Полежаєв, Федір Ребінін, Савастьян Дмитрієв, Єгор Анісімов і Сава Токарев. З ними в попередні переговори вступила військова адміністрація Бабадазької області – генерали І. Дібич, В. Красовський та М. Кузьмін, а також високі імперські посадовці – градоначальник Ізмаїла С. О. Тучков, відомий некрасівцям по переселенню 1811 – 1813 рр., генерал-губернатор Новоросійського краю і Бессарабії М. С. Воронцов.

Як повідомляли М. С. Воронцову С. О. Тучков, начальник Головного штабу армії генерал-лейтенант Вахтін і генерал-фельдмаршал граф І. Дібич-Забалканський, «некрасівці селища Сарикьой 10 червня 1828 р. приведені до присяги на вірність і підданство Імператора Всеросійського за умови переселення у кордони Росії. погодилися всі, окрім 30 сімей, що прийшли з місць, зайнятих турками за Сілістрією» [25, арк.1 зв.]. До присяги привели також і мешканців інших станиць – Камінь, Журилівка, Слава [102, арк.109].

У квітні 1830 р. некрасівські старшини вступили у переговори з генерал-лейтенантом Красовським, який їм від імені М.С. Воронцова оголосив про їх переселення під Керч. Цю пропозицію «...вони прийняли неохоче і ухиляючись від оного під різними приводами, просили дозволу відправити ... до Одеси своїх депутатів, для пізнавання місць, які до поселення їх будуть призначені» [23, арк

. 39]. Вже у травні 1830 р. делегація некрасівських представників відвідала Одесу. У результаті їх переговорів з генерал-губернатором вдалося обговорити основні умови переселення. Царська адміністрація відмовилася від первинного плану розселення некрасівців у Криму, біля Керчі або Очакова [23, арк.32,40-41]. Некрасівцям було дозволено проживати в бессарабському Подунав'ї, незважаючи на те, «по близькій відстані від нинішнього місця проживання їх вихідців, представляються особливі незручності відносно Карантинних обережностей, які вони легко знайдуть можливість порушувати, маючи старі зв'язки з людьми такими, що мешкають за Дунаєм і знаючи всі витoki цієї річки» [23, арк.32]. Їм надавалися 20-річні фіскальні пільги, планувалося сплатити за рахунок казни витрати на переміщення господарств, а також виділити безоплатно підйомні. Офіційний їх статус визначався як козацький – вони повинні були складати особливу спільність з повним самоврядуванням. У їхній обов'язок входило постачати від себе збройну частину для ведення прикордонної служби в мирний час і для бойових дій під час війни. Усі ці позиції були узгоджені з імператором Миколою I.

Оцінити масштаби цього переселення стає можливим завдяки статистиці щодо кількості некрасівців (додаток А.2.7 та А.2.8). Аналіз цих військових звітів свідчить, що абсолютна більшість козаків-старовірів Добруджі виявили бажання перейти в підданство Росії і переселитися до Бессарабії. Проте порівняння чисельності некрасівців напередодні військових дій (україн приблизне) показує, що у ці процеси було втягнуто не більше половини групи. Вочевидь, частина некрасівців або перебувала у складі Османської території, або «сховалася» безпосередньо у Добруджі. Чиновникам було вигідно вказати, що переселення було тотальним. Проте навіть серед захоплених некрасівців далеко не всі були налаштовані на переселення однозначно.

Рішення з технічних питань було ухвалене на рівні Новоросійського і Бессарабського генерал-губернатора М. С. Воронцова. У ньому, зокрема, обговорювалися наступні деталі: «1) повернення грошей за наймання човнів – 2030 крб.; 2) гроші на спорудження будинків: а) тим, які мали засоби привезти з собою деревину, кожному по 120 крб.; б) тим же, які перевезли розібрані свої будинки, в допомогу на встановлення цих, по 25 крб.» [30, арк.1].

Крім фінансово-організаційних питань, невирішеною проблемою залишалася свобода їхнього віросповідання і дозвіл на споруду своєї церкви. Спочатку некрасівці розраховували на дозвіл отримати в своє розпорядження церкву скасованого Миколаївського старообрядницького монастиря. У цьому їм було відмовлено. Компроміс був знайдений лише після переконливого листа С. О. Тучкова до М. С. Воронцова. Посилаючись на те, що свобода відправлення своїх обрядів була однією з головних вимог некрасівців, С. О. Тучков пропонував дозволити їм перевезти церкву з собою із-за Дунаю (с. Сарикьой) [30, арк.48]. Згодом пропозиція була прийнята, що закріпилося рішенням Кабінету Міністрів (25.11.1830 р.) [382].

Перші партії переселенців 1830-го року знаходилися під опікою військової і місцевої адміністрації. Технічні питання обговорювалися на рівні вищого керівництва. Так, наприклад, у вересні вказаного року С. О. Тучкову писав Тімман, командувач російськими військами в Тульчі: «для розміщення

майна мешканців селища Серакіой необхідно 12 шаланд або каларашей турецьких, які зручно можуть підходити до берегу і здатні для перевезення вантажів; причому Некрасівці просять прислати ці човни раніше призначеного часу до Фортеці Тульча, відкіля вони накладатимуть і направлятимуть до Ізмаїльського Карантину ліс, який приготований для будинків; закінчивши ж перевезення оного відправлятимуть інші речі» [62, арк. 61].

На першому етапі переселення не обійшлося без непорозумінь. Зокрема, Іван Іудаєв, отаман сарикейських некрасівців разом із старійшинами скаржилися на свавілля армійських чиновників і перешкоди, що заподіюються ними під час переправи на російський берег Дунаю [29, арк.128 зв.]. Втручання С. О. Тучкова і його постійна турбота надалі допомагали козакам в реалізації своїх планів. З усієї маси переселенців лише 645 осіб перших переселенців отримали грошову допомогу на обзаведення господарством, перевезення або споруду будинків [48, арк.222-228, 233-238 зв.]. У подальшому лише деяким вдалося добитися цього ж собі. Пояснення такої «турботи» слід шукати в тому, що до останнього моменту некрасівці не викликали довіри у російського керівництва. «Одні з некрасівців хочуть переселятися, – зустрічаємо ми все у тій же епістолярії, – в розумах інших, думки залишитися тут, в очікуванні повернення собратів своїх. І спокій тривав до прибуття сюди назад не більше двох тижнів з Анадолії отамана некрасівців Комельова з 8-и товаришами, що служили там. Вони були помічені у намірі поселити думку у собратів порушити дану присягу російському престолу, утримати переселення їх до Росії» [62, арк. 63-64].

Високо оцінюючи заслуги отаманів некрасівських козаків, було ухвалено рішення про їхню нагороду [30, арк.3]. У листі С. О. Тучкову М. С. Воронцов від 19 січня 1831 р. писав: «Керівник Головним Штабом Генерал Ад'ютант граф Чернишов повідомляв мене, що Государ Імператор засвідчив Вашого превосходительства про старанність Некрасівського Отамана Лева Полежаєва, що надав послуги нашому Уряду при початку останньої війни з Оттоманською Портою золоту медаль на Володимирській стрічці і 2 тис. рублів асигнаціями». Семена Гур'єва нагородили «срібною медаллю з написом за старанність на Анненській стрічці» [32, арк.104]. Інші з отаманів були удостоєні набагато скромніших винагород.

Некрасівцям, як і іншим задунайським переселенцям, дарувалася 20-річна пільга. Для заохочення мореплавства ті, що вступали в матроські цехи, звільнялися від всіх податей на 25 років; у міщанстві – 10-річна пільга від всіх податей, звільнення від рекрутської повинності [32, арк.54-55].

За своїм характером і масштабами переселення некрасівців в 1830-х рр. може бути розділене на три етапи. Перший (серпень-вересень 1830 р.) – організоване переселення некрасівців із задунайських сіл Сарикьой, Старої і Нової Слави, Журилівці, Каменя, Татариці. Потім наступила хвиля стихійного самостійного переходу старообрядців з правого берега Дунаю. Цей етап продовжувався аж до 1835 р. і за кількістю перевершив організований. Крім Бессарабії, в цей час значна кількість переселенців вийшла у внутрішні губернії імперії. І, нарешті, третій етап - 1837 – 1839 рр., коли невелика частина

добруджанських некрасівців перейшла на поселення до Приазов'я [624, с.115-124; 625, с.13-20].

Користуючись пільгами переселенців, поодинокі міграції до Бессарабії з Добруджі продовжувалися і надалі. Так, наприклад, відомо про 11 осіб чоловічої статі і 6 жіночої – «вихідців» 1842 – 1843 рр. Ці 9 сімей було зараховано до складу міщан посаду Вилкове [110, арк.39-42].

Слід вказати, що за нашими підрахунками десята частина некрасівців у кінці 1830 – початку 1840-х рр. знов нелегально повернулися до турецької Добруджі. Про це свідчать матеріали Ревізії 1850 р.: багато хто із старообрядницьких родин записані в них як «втікачі». Вражає масштаб такої «рееміграції» – кожна дев'ята особа «бігла за кордон до Туреччини» [184]. Серед них був і останній отаман добруджанських некрасівців – Йосип Семенович Гончаров (Ганчар), що покинув із сім'єю у 1837 або 1838 роках Нову Некрасівку (Кугурлуй) і поселився в Сарикьой [169].

Серед причин повернення за Дунай слід вказати релігійні чинники. Незважаючи на відносно толерантне ставлення до старообрядців Ізмаїльського градоначальництва, в Османській імперії положення церкви було все-таки краще. Тому прибічники «древлего благочестя» нерідко покидали російські кордони у пошуках конфесійної свободи. Зокрема, відомо, що військовими діями скористалося 16 ченців на чолі з настоятелем Іраклієм Куренівського монастиря Подільської губернії [784, с.149].

У ці процеси втягнуто було не менше 500 старообрядців Південної Бессарабії. Крім того, регіон був транзитним пунктом для конфесійних дисидентів всієї Російської імперії. Найбільш масовими подібні повернення до Добруджі мали місце у 1836 – 1838 та 1848 – 49 рр. – дві третини втікачів покинули лівий берег Дунаю саме в ці роки. Причини першої хвилі слід шукати у посиленні політики місцевої адміністрації після відставки градоначальника Ізмаїла С. О. Тучкова, а також наближенням часу закінчення їхніх фіскальних пільг. А ось втечам старообрядців у 1848 – 1849 рр. ми схильні шукати пояснення напряму у релігійних подіях – це був час активного церковного будівництва після влаштування Білокриницької ієрархії (1846 р.).

Індивідуальні свідчення подібних міграцій зустрічаються серед записів на книгах. Так, наприклад, один старообрядець написав: «З Росії я виїхав вересня 1-го 1847-го! До Туреччини 1849-го вересня 15-го, а Уліті тоді був 9-й рік, того ж року після 6-ти місяців від узяття архієпископа до розорення скиту» [200, № 734, с.88]. Так окрема біографія вписується до історії регіону та групи.

Необхідно також відзначити, що частина з цих «втікачів» поверталася знов до Бессарабії у 1850 – 51 рр. Згідно з нашими підрахунками, повернулося трохи більше 15 % з числа утікачів, або 80 осіб.

Один випадок розкриває нам механізм «повернення» некрасівців на лівий берег. У 1846 р. в Ізмаїльському карантині був затриманий колишній некрасівець Сергій Карпанов із Кугурлуя, що проживав тривалий час у османському володінні у місті Тульча. Мабуть, під тиском місцевої влади, він викликав до себе свою дружину Христину і синів, Гурія й Єрофія, і просився назад на проживання в Нову Некрасівку [210, арк.97].

При цьому в квітні 1844 р. новонекрасівці-рибалки затримали при спробі перейти кордон 24 «бродяги». Адміністрація не приховувала свого здивування, не очікуючи «подібних похвальних вчинків, що не бачили до цього часу від жителів Ізмаїлу, які підозрювалися у заступництві бродяжництва» [82, арк.1]. Зрозуміти цей випадок сьогодні вже не представляється можливим – самі переправляючи своїх одновірців через кордон, кугурлуйські старовіри, мабуть, перешкоджали аналогічним несанкціонованим ними діям.

Із Подунав'я у цей же час значна частина переселилася до південних і центральних губерній й Росії. Так, із 47 родин некрасівців, що перейшли у 1831 – 32 рр., 8 обрали для проживання Калузьку, Московську, Орловську, Ризьку, Київську губернії, Омську область, м. Тіфліс (додаток А.2.9) [32, арк.281-282]. Впродовж 1834 – 1835 рр. близько сімдесяти некрасівців з дев'яноста, що покинули Бессарабію, попросили «пашпорти» або відкриті квитки на проїзд до Подільської, Херсонської і Таврійської губерній [143, арк.1-292]. Взагалі, ці суміжні південноукраїнські території користувалися особливою популярністю серед переселенців за Дунаєм [32, арк.78].

Аналогічна ситуація спостерігається за синхронними даними Бессарабського обласного уряду. У період 1831 – 1832 рр. він видав дозволи на переселення некрасівцям у губернії: Астраханську, Симбірську, Катеринославську, Тамбовську, Московську, Чернігівську [146, арк.1-44]. За даними поліцмейстера Ізмаїла майже за два роки (кінець 1833 – серпень 1835 рр.) такими офіційними формами переселення скористувалося майже 150 родин старовірів [42, арк.324-328]. При тому, серед переселенців домінували місцеві старообрядницькі общини: Тучков та Кугурлуй. Достатньо популярними виявлялися Бессарабська область і Херсонська губернія (кожен десятий), Чернігівська, Саратовська і Московські губернії.

У 1835 р. на масштаби переселень позначилися скандали із поліцмейстером Ізмаїла Черняєвим старообрядців, що вже переселилися. Ці непорозуміння призвели до того, що некрасівці, що перебували вже у карантинних, дізнавалися про самодурство поліцейського керівництва і поверталися у турецькі кордони [54, арк. 6-7, 11-12].

Отже, ми бачимо, що Південна Бессарабія впродовж 1830 – 1840-х рр. була транзитним пунктом старообрядницьких міграцій, причому у двох напрямках. З одного боку, йшов потік з Добруджі, а, з іншого – шлях через Бессарабію прокладали нові мігранти за релігійними мотивами.

Райони виходу. Переселення на першому етапі характеризувалося в рапорті начальника Бабадазької області Чернишову генерала Рота (21 серпня 1830 р.). У ньому констатовалося, що «мешканці селища Сарікьой у числі 112 сімей, що склали обох статей до 370 осіб усі взагалі відправилися до Росії, а та кож із селища Кам'янка отримали білети 30 сімей, але 15 родин цього селища виявили неодмінне бажання переселитися до Молдавії, а мешканці селищ Журилівка, Нова і Стара Слава і Караормані, в яких до 145 сімей, мабуть, абсолютно не мають наміру переселятися нікуди, окрім декількох» [88, арк.102]. За даними начальника Бабадазької області бажання переселитися висловили 632 осіб чоловічої і до 408 жіночої статі некрасівців [88, арк.120].

Проте з'ясувалося, що реальна географія вихідців набагато ширша ніж Бабадазький і Мачинський округи. В одному із документів на ім'я С. О.

Тучкова, наприклад, говориться, що «біля фортеці Сілістрія селище Кучук Діюлі зруйновано, звідки некрасівці переселилися – частина до Бабадагу, де допомагали Російській армії, а частина – до Татариці. З них 35 душ обох статей до Росії, у Тучков» [33, арк.9-10]. Примітно, що в згаданому селищі знаходився некрасівський монастир, що називався «Кучесом або Веріровка» [33, арк.4]. Проте під час військових дій був зруйнований турками, а ченці переселилися разом із козаками до Росії на Кубань і Ставрополь.

На першому етапі із Сарикьоя вийшли 82 родини, 42 бурлаки і 40 вдівців (всього – 368 осіб, відповідно: 213 чоловічої і 155 жіночої статі) [76, арк.131-132, 143-144, 178-180]. Порівнюючи цю кількість із заявленою, відзначимо, що усі охочі скористалися ситуацією. Іншою була справа із мешканцями Журилівки. З їх прохання виходить, що вони всі хотіли поселитися в одному місці компактно, на власний вибір, бажаючи зберегти рибальство як основу свого господарства (35 сімей і 14 «бурлак» (214 осіб)) [29, арк.92]. Проте, внаслідок того, що окремого поселення їм виділено не було, переселилося до м. Тучков лише 9 родин та 5 неодружених (20 чоловічої і 12 жіночої статі, а всього 32 людини) [78, арк.154, 162]. Із Каменя Мачинської округи (тепер – с. Каркаліу) у 1830 р. переселилося 20 сімей, або 100 чоловік, з них 60 чоловічої і 40 жіночої статі [78, арк.160, 178]. Відомо також, що разом із селищ Сарикьой, Каменя і Журилівки до вищезгаданих даних слід додати ще 6 сімей або 26 переселенців (17 чоловічої і 9 жіночої статі) [78, арк. 149]. Вказівки про співвідношення цих сімей з конкретною метрополією, на жаль, відсутні.

З селища Нова Слава на першому етапі (осінь 1830 р.) переселилися 23 сім'ї: 58 чоловічої і 34 жіночої статі, всього – 92 душі [80, арк.121, 166]. У той же час (серпень – жовтень 1830 року) із Сарикьоя вийшло 82 сім'ї, 42 бурлаки і 40 овдовілих (всього 368 жителів) [81, арк.131-132, 144-145]; із Татариці – 8 сімей (всього 33 людини, з яких 19 чоловічої статі) [67, арк.125], Нової Слави – 23 сімей, Каменя – 26 сімей, Журилівки – 9 сімей [44, арк.268-274]. Окрім цього, відомі поодинокі випадки переселення некрасівців і з інших місць Туреччини – Варни, Сілістри, Анадолії, Майноса, Еноса тощо.

Бажання переселитися разом із некрасівцями виявили також й інші старообрядці Добруджі. Зокрема, ще 6 серпня 1830 р. начальник Бабадазької області генерал-майор Тіман відправив С. О. Тучкову лист і прохання про переселення липован округи Тульчинської [29, арк.56]. Це липованське населення, мабуть, і склало значну частину переселенців в 1831 – 1835 рр. Тоді точно врахувати райони виходу досить складно. Багато некрасівців, що опинилися в Ренійському або Ізмаїльському карантині, не указували своїх місць попереднього мешкання, приховуючи своє дійсне походження. Так, наприклад, впродовж 1831 – 1833 рр. у вказані карантини звернулося 48 сімей некрасівців [44, арк.1-231]. З них 15 не вказали свого колишнього місця проживання. Останні ж, у більшості своїй, із Добруджі (12 з Сарикьоя, 6 – з Журилівки, 4 – з Каменя, 3 – із Старої Слави, 2 – з Нової, 4 – з Татариці і хутора Сілістринського). Примітно, що 3 з них були вихідцями з Анатолії (сс. Кавал, Майнос). Відомо, що 10 з них відразу ж після переходу виїхали у внутрішні губернії Росії. Цей

факт побічно підтверджує тезу про те, що селяни-старообрядці, що втікали до Добруджі, скористалися першою ж реальною можливістю легалізувати своє нове соціальне положення і повернутися на колишні батьківщини. Не буде великим перебільшенням припустити, що частина з тих, хто скористався статусом «задунайських» жителів – некрасівців і липован, були недавні селяни-втікачі і міщани з Росії. Цю думку підтверджує виявлений документ, в якому однозначно указується, що 5 із 30 родин некрасівців, що поселилися у Ст. Некрасівці в 1830 р., були вихідцями із Калузької губернії (усі - кріпаки) [36, арк.126]. Відомі аналогічні випадки й по інших громадах старообрядців Бессарабії [32, арк.31].

Надалі процедура переселення ускладнювалася. Некрасівці після перебування у карантині, повинні були приписатися до будь-якого існуючого товариства некрасівців – Тучкова, Некрасівки або Муравльовки. Ці общини повинні були підтвердити, що переселився дійсно некрасівець, знайомий їм і, що вони можуть за нього поручитися (додаток А.2.10) [42, арк.117]. За іншим варіантом можна було отримати відкритий лист, в якому б указувалося бажане місце проживання. З цим листом переселенець продовжував свій шлях вглиб Росії, заплутуючи адміністрацію остаточно. Так, наприклад, «некрасівці» виписувалися до Одеси, де на підставі свого листа просили наступний лист для переходу до Тамбовської, Московської, Нижегородської або іншої губернії [28, арк.3-13].

Ситуацією скористалися не лише селяни, що втекли раніше, але і нові біблі. Дізнавшись про таку політику прощення, певна частина кріпаків переходила за Дунай і через рік-два з'являлася у карантині під ім'ям некрасівців або липован. Так, наприклад, Харитон Іванов Орлов, селянин поміщиці Н. М.

Дячкової з села Девкіної Мединського повіту Калузької губернії пішов за Дунай в 1831 р., де «більше двох років проживав по різних селищах», а у 1834 р. той же Х.І. Орлов, вже як «некрасівець», звернувся до російської адміністрації із проханням про повернення [28, арк.1-2].

З кінця 1833 до початку 1836 рр., тобто трохи більше ніж за два роки, до Ізмаїла із-за Дунаю прибуло більше 700 старообрядницьких сімей (понад 2 тисяч осіб) [110]. Значна частина з них вказала себе «некрасівцями». Близько половини з них просилися на проживання не до своїх одноплемінників в общини на дунайське лівобережжя, а до Херсонської губернії і далі, вглиб імперії. Це прагнення свідчить, що подібним шляхом проходила легалізація селян-втікачів: із внутрішніх губерній – у Добруджу, а звідти, користуючись некрасівськими свободами, назад – до окремих регіонів України і Росії.

Адміністрація робила спроби виявити колишніх кріпаків і повернути їх колишнім господарям. У документах міститься близько сотні таких прикладів. Під ім'ям «некрасівців» ховалися селяни-втікачі з Чернігівської, Київської, Курської та інших губерній. Примітно, що, перш за все, фігурують відомі старообрядницькі центри – Новозибків, Стародуб'є та інші.

Документи свідчать, що протягом 1834 – травня 1835 рр. під ім'ям «некрасівців» до Бессарабії переселилося 168 бурлак. У доповідній записці на ім'я С.О. Тучкова указувалося, що «частина з них виявилася колишніми

поміщицькими селянами і навіть солдатами. Їм видавалися посвідчення від старшини старооселених некрасівців» [44, арк.7-8].

Примітно, що окрім старообрядців, пільгами некрасівців скористалися і духобори, молокани, скопці тощо. Представники цих сект переселялися до Таврійської губернії та в Закавказзя до своїх єдиновірців [26, арк.38-39 зв.].

В одній із останніх організованих груп переселенців (осінь 1835 року) знаходилися 33 людини (10 було з Сарикьоя, 6 – з Журилівки, 8 – з Нової і 4 – із Старої Слави, 5 - не вказали свого мешкання) [26, арк.252]. Відомо, що з цією групою відбувся конфлікт у поліцейстера Ізмаїла. Показово, що вступилися за них перед С. О. Тучковим і М. С. Воронцовим некрасівці Кугурлуйського (Новонекрасівського) товариства.

Офіційна статистика із фіскальних міркувань не могла значно перебільшити кількість некрасівців, що перейшли. Проте прагнула зменшити число тих, що залишилися у Добруджі (додаток А.2.11). Військові 21 вересня 1830 р. доповідали, що у Туреччині залишалася лише третина усієї спільноти старовірів [29, арк.58-58зв.,89]. Однак й вони «готуються до повернення». Ці дані і послужили відправною точкою тези, що некрасівців у Добруджі не залишилося. Насправді ж, переселення охопило лише третину добруджанських некрасівців. Решта продовжувала свою життєдіяльність на колишніх місцях. Окрім цього, слід вказати, що багато сіл із старообрядницьким населенням Добруджі взагалі не фігурували в джерелах з переселення. Ще одна позиція пояснення пов'язана з тим фактом, що не менший потік йшов через Бессарабію до Добруджі. Стрімко поповнювалося старообрядницьке населення Подунав'я за рахунок нових втікачів із російських губерній.

В цілому, можемо констатувати, що процес рееміграції в 1830 – 1835 рр. торкнувся основних поселень некрасівців Добруджі (Сарикьой, Стара і Нова Слави, Журилівка, Камінь). Після переселення в них залишилося від 20 до 85 % мешканців. Загальна кількість некрасівців склала 101 сім'ю (310 осіб). Ці дані збігаються з тими, що приводилися свого часу А. О. Скальковським [774, с.81]. Проте зіставлення його відомостей із архівними джерелами переконливо показує, що реальна кількість тих, хто скористувався назвою та положенням «некрасівців» та оселилась у Бессарабії, була не менш як у 5 разів більшою. Також географія виходу некрасівсько-липованського населення була значно ширшою, ніж подавав цей вчений (наприклад, села Татариця, Кавал, хутір Сілістринський та інші). Сюди слід додати і подвійних переселенців – спочатку в одне з вказаних селищ, а потім вже до Бессарабії. Можливо, що саме за рахунок такого роду внутрішньо-добруджанських міграцій йшло відновлення старообрядницького населення дунайського правобережжя у подальшому.

Чисельність і місця нового розселення. На першому етапі (свідчення з 1 жовтня 1830 до 1 лютого 1831 р.) на підвладну російську територію переселилося 1723 некрасівців [32, арк.108]. З них у межах Буджаку залишилося 736 душ [33, арк. 3]. Саме стільки ж задунайських вихідців отримали фінансово-організаційну допомогу від адміністрації. Всього у Бессарабії офіційно осіло 1042 некрасівці [298, с.149]. З них у посад Тучков (Ізмаїл) виявили бажання поселитися 123 сім'ї та 60 неодружених, або 433 людини (266 чоловічої і 167 жіночої статі) [407, с.252-460]. Фактично ж

поселилося 109 сімей і 85 неодружених. Примітно, що в цій общині домінували вихідці з Сарикьоя (серед них Лев Полежаєв і легендарний Йосип Гончар – останній в історії некрасівців отаман на Дунаї).

Таким чином, некрасівська община Ізмаїла значно поповнилася новими старообрядцями. Ця община відразу ж розділилася на Старонекрасівське та Новонекрасівське (Кугурлуйське) товариства. Спочатку назви відображали різницю у часі виходу з Туреччини, а згодом – і окремі поселення на землях Ізмаїльського градоначальництва – слобода Некрасівка і Кугурлуйські хутори.

З першого потоку переселенців, 32 сім'ї, або 132 особи (62 чоловічої і 72 жіночої статі) поселилися у слободі (Стара) Некрасівка [29, арк.51-53 зв.]. На це вони отримали згоду місцевої общини і дозвіл ізмаїльського градоначальника. Порівнюючи ці дані з матеріалами VIII ревізії (1835 р.), отримуємо парадоксальні результати. Так, наприклад, ревізькі казки Старої Некрасівки з 162 чоловічої і 162 жіночої статі жителів фіксують лише 19 переселенців 1830 р., і ще 2 – у 1824 р., 4 – у 1828 р. і 6 – у 1831 рр., а також 4 некрасівця прийшло у Некрасівку в 1828 р. [169, арк.23-41]. Правда, місце походження фіксувалося тільки для чоловіків. Решта тих, хто приписався до цього поселення, опинилися у Тучкові.

У Нову Некрасівку або Кугурлуй, згідно з ревізькими казками, з 158 чоловіків і 104 жінок 114 поселилося у 1830 р. [169, арк.2-20]. До них можна додати 4 особи переселенця 1828 р. Окрім цього значну частину складають вихідці другої хвилі 1833 р. – 7, 1834 р. – 2 і 1835 р. – 34 некрасівців.

У Кілії поселилися із Сарикьоя 4 родини і 9 неодружених некрасівців, а також один старообрядницький чернець [170, арк.158]. Всього 26 осіб.

Дещо поповнилася і старообрядницька община села Муравльовка. Заселення 48 сім'ями і 14 «бурлаками» старообрядців і некрасівців колишнього «татарського урочища Діреку» мало місце ще у 1813 р. [300, с.391] Згідно з місцевим переказом, першим із поселенців був якийсь козак Муравльов, що дав ім'я селу. Згодом він з сім'єю переїхав до Старої Некрасівки. Дійсно, на момент наших експедиційних досліджень це прізвище було відсутнє в Муравльовці, але фігурувало серед старонекрасівських жителів. Мабуть, вдалося зафіксувати відголоски своєрідних процесів, які відновлюються документально.

У травні 1831 р. в Муравльовці нараховувалося 32 старопоселенців та 8 нових сімей некрасівців. Розслідування поліцейської влади показало, що 7 родин, дізнавшись про майбутнє переселення, а також пільги, ще у 1829 р. перейшли на правий берег Дунаю, скоріш за все, на місце свого колишнього проживання до 1813 р. Потім, отримавши статус «новопереселяючихся із-за Дунаю некрасівців», повернулися в 1830 р. назад до Муравльовки [32, арк.84-85, 243, 267]. Зокрема, розслідування чиновників С. О. Тучкова виявили ці факти [32, арк.170-170 зв.,177]. Коли ж виявилися офіційно ці обставини, муравльовські жителі почали проситися до міста Тучкова, проте їм у цьому було відмовлено [34, арк.1-30]. Можливо, що ця група опинилася під захистом своїх родичів у Старій Некрасівці.

Усього в Муравльовку переселилося 14 сімей, 7 з них втекли в 1829 р. за Дунай [29, арк.241]. Потрібно зазначити, що без посилань на джерела,

дослідниками наводилася і більша цифра поселенців у селі в цей час, а саме – 30 родин [880, с.147]. Ще 4 добруджанські сім'ї осіли в Муравльовці в 1835 р. [176, арк.100-112].

Серед переселенців з початку 1830-х рр. багато хто отримав білети на проживання в Жебріянах, Тучкові, Вилковому, Кілії, а також без вказівки точного проживання – до Бессарабії [29, арк.225,232-233]. Серед місць бажаного поселення називалися і внутрішні губернії – Херсонська, Таврійська, Київська, Подільська, Саратовська, Тамбовська та інші.

Одне з найбільш ранніх старообрядницьких поселень Подунав'я – Жебріяни – значно поповнилося за рахунок переселенців 1830 – 1835 рр. На 1835 р. тут рахувалося 7 сімей і 7 бурлаків [167, арк.219-238], що користувалися п'ятирічною пільгою. Примітно, що в цей же час у Жебріяни переселяються старообрядці із внутрішніх губерній Росії – Московської, Калузької тощо (5 домогосподарств). На 26 жовтня 1833 р. 59 сімей, або 192 людини (чоловічої і жіночої статі, відповідно: 92 і 100) та 55 неодружених не висловили бажання приписатися до жодного товариства некрасівців [40, арк.299-303]. Найшвидше, це ті липовани, які під ім'ям некрасівців відразу ж після переселення прямували в інші регіони Російської імперії.

Але навіть після публічного встановлення шахрайства, політика повернення задунайських некрасівців на російські території продовжувалася та набула ще більшого масштабу протягом 1831 - 1835 рр. [40, арк.2; 26, арк.1-2,8]. Навіть приблизна оцінка масштабів переселення показує, що не менше двох із половиною тисяч осіб взяли в ньому участь. Значна частина з них – трохи більше тисячі – поповнили некрасівські общини Подунав'я: Тучков, Стару і Нову Некрасівку, Муравльовку. Інші переселенці відмовилися від свого козацького статусу і поселилися до анклавів старообрядців Бессарабії. І, нарешті, більш численною була група вихідців, що дисперсно розселилося по теренах внутрішніх російських губерній.

Релігійна свобода і відносно пільгова соціально-економічна ситуація у Бессарабії привернула сюди і старообрядців інших регіонів. У 1830-х рр. до Ізмаїла переселяється група міщан-старообрядців із Подільської губернії. Так, наприклад, мешканці містечок Бершаді, Балти і села Шури-Копієвської отримали на це згоду ізмаїльського градоначальника у 1833 р. [38, арк. 1]. Всього, до Бессарабії переселилися 154 сім'ї подільських старообрядців. Їх зарахували до міщан м. Тучкова. Проте більша частина з них розселилася по селах, займаючись землеробством. Так, наприклад, старожили с. Нова Некрасівка ще добре пам'ятають, що громада села розподілялася на «козаків» / «некрасівців» і «шурських» [698, с.101]. Останні, згідно зі спогадами, були малоземельними і «положення мали тяжке» [388, с.148-149].

У 1835 р., під час чергової ревізії, старообрядці з Подільської губернії Ольгопольського повіту м. Бершаді вже склали значну у кількісному вимірі общину міста Ізмаїла, а саме – 442 осіб [177, арк.31-42]. До них приєдналися також колишні мешканці слободи Боровицької Брацлавського повіту (36 осіб) [90, арк.15-16]. Показово, що в числі цих переселенців до Ізмаїла прийшов майбутній відомий старообрядницький архієрей – Алімпій, єпископ Тульчинський [402, с.14]. Із ревізьких казок витікає, що Алімпій – тоді Авдій

Кузьмін народився у с. Шура Копієвська в 1827 р., а у 1836 р. перерахований до розряду ізмаїльських міщан [488, с.17; 800, с.10]. Частина колишніх міщан Подільської губернії (12 осіб) переїхала з часом до с. Шолданешти Оргіївського повіту Бессарабської області, а 7 – до Вилкового [90, арк. 7-8]. Зафіксовані також поодинокі випадки переселень 1830-х рр. старообрядців із Молдавії та Буковини. Вони записувалися до некрасівського товариства на підставі зв'язків з «найближчими родичами» [41, арк.47-48].

У 1840-х рр. невелика група старообрядців-рибаків Ізмаїла орендувала у болгарської колонії Чешма-Варуїта частину землі на мисі лиману Ялпук. Ця невелика община, що спочатку мала сезонно-промисловий характер помешкання, поступово осідає і отримує назви Коса, Ялпукська Коса. У одному із документів указується, що сім'ї рибаків «з початку 1846 р. проживають» [90, арк.8]. На 1853 р. на Косі вже постійно мешкало 136 прихильників старої віри [51, арк. 222об., 263]. Основу формування цієї общини склали колишні подільські міщани (шурські) загальним числом 32 особи (Ковалі, Морозови, Галунови, Сілаєви, Рябови, Задачини, Дякови, Борисови) [90, арк.11,13-14].

Отже, наші матеріали дозволяють констатувати те, що створення старообрядницьких поселень у Південній Бессарабії умовно поділяється на три етапи. Ранній відноситься до середини XVIII ст. (Вилкове, Жебріяни) – виникнення перших некрасівських анклавів синхронно із добруджанськими (Дунавець, Журилівка, Сарикьой). Вони стають центрами притоку і некозацького старообрядницького населення. На другому етапі (1808 – 1812 рр.) формуються низка сільських анклавів і міські общини, що і створили основу для більшості сучасних поселень старообрядців у регіоні. І, нарешті, впродовж 1830-х рр. зміцнюються колишні поселення і створюються нові (Нова Некрасівка або Кугурлуй, Коса). Після цього здаються непереконливими як надмірна стародавність усіх сучасних старообрядницьких поселень – до XVIII ст. [816, с.66], так і, навпаки, припущення про надмірно пізню їхню появу [400; 841, с.238-240]. Маємо зауважити, що неможливо розцінювати цей процес як пряме механічне переселення з будь-якого місця на нове у Бессарабії. Складність і різна спрямованість міграцій сприяли виникненню липовансько-некрасівської спільноти, яка відрізнялася високою мобільністю. А вже з цього еkleктичного потенціалу формувалися бессарабські та добруджанські общини ревнителів «древлего благочестя».

2.2.3. Діяльність козаків-старовірів у Добруджі. Після подій війни 1828 – 1829 рр. і переселень до Бессарабії, на правобережжі Дунаю залишилася невелика частина старообрядців. Проте незабаром у Добруджу починають повертатися некрасівці, що діяли на боці Порти, липовани, що під час війни пішли у внутрішні території Османської імперії. Приріст поселень йшов також і за рахунок нових втікачів (особливо цей процес посилюється наприкінці 1830-х рр.) Якщо офіцери Генерального штабу під керівництвом штабс-капітана Білоскурського в 1828 – 1829 рр. описували групу числом не більше 3 тис. осіб [97, арк.15-16], то вже через двадцять років – понад 10 тисяч [371, с.70-72]. За далеко неповними даними, після Кримської війни, старообрядці нараховували понад 1330 дворів у Добруджі (додаток А.2.12) [568, с.612].

Ті старообрядці, що чинили опір переселенню до Бессарабії, в основній масі своєю заселили лісову долину р. Слави. «Розкольники росіяни поселені по лісах і по узліссях оних», – писав у 1832 р. один з офіцерів Генштабу. Інші ж пішли під захист фортець Сілістри і Мачина, до селищ Татариця і Камінь. Решта ж відкрито опиралися переселенню, залишаючись на обжитих місцях. Так, наприклад, до кінця війни, у 1829 р., в окрузі Мачинській у селищі Каменка Некрасівська налічувалося 86 житлових будинків, в яких проживало 77 сімей [107, арк.17]. Усі з них продовжували жити і далі.

Після війни до сіл Добруджі повернулися ті некрасівці, яких військова адміністрація забрала до Константинополя. У відповідь на те, що частина з них переселилася до кордонів Росії, турецький уряд останніх розселив до їх єдино вірців у Майнос. І лише через 3 роки дозволив деяким повернутися до своїх попередніх місць мешкання. Окремих із тих, що повернулися, це не зупинило, і вони знайшли можливість перейти на російський берег [41, арк.41]. Зокрема, невелику команду некрасівців – 221 особи чекала аналогічна доля. Проте їх отаман – Яків Шашкін – в 1830-му р. забезпечив усіх білетами на заробітки, таємно заохочуючи їх до переселення у російські кордони. Половина повернулася у Добруджу, а близько сотні перейшла до Тучкова [42, арк.44-48]. Аналогічно у 1834 р. до Аккермана прибула невелика група козаків-старовірів, які розкрили своє намагання возз'єднатися зі своїми родичами із Сарикьоя. Вони переселилися ще у 1830 р. до Ізмаїла. А козаки показали, що їх «посадили в острог званий Терсене..., а потім коли був підписаний із Росією мир, відправили їх до анадольських провінцій, до Некрасівців, що знаходяться там і були поселені поблизу річки Магаліса у селищі Майнос» [41, арк.41,270].

Такою ситуацією спробувала скористатися місцева адміністрація Добруджі, щоб змінити статус ігнат-козаків. Усі спроби змусити їх платити податки і виконувати інші повинності закінчилися втручанням Султана. Остаточо це непорозуміння вирішилося вже у 1840-х рр.: «... (Буюрулту) за наказом голови уряду Візиру, Мохамед Саїд-паша, валій міста Сілістра звертаючись кадїям (суддям), аянам (мерам) і іншим чиновникам (іш ербері), повідомляє їх, що Ігнат-казаки, що проживають в їх губерніях (кадіати), є давніми поданими Високого Девлета (Османської імперії), і гнобити їх податками або турбувати їх чим-небудь нікому не дозволено» [894, с.6-7]. Особливе козацьке положення некрасівців у Османській імперії вдалося зберегти. «У Туреччині, і у Уряді, і серед Люда Некрасівці були у великій пошані та значенні. Серед народу є прислів'я: «Вірний як Ігнат Козак – на його віру покладатися як на віру Старо-Кубанців»» [369, с.97-98].

Необхідно відзначити, що липовансько-некрасівські общини на лівому березі Дунаю ставали транзитними для переселень до Добруджі. На місце колишніх старообрядців прийшло не менше нових мешканців. Масштаби цього стихійного переселення у турецькі володіння були настільки значними, що неодноразово викликали турботу високого керівництва – місцева адміністрація не могла справитися з цими втечами [71, арк.1-20].

Деякі документи допомагають відтворити механізм таких переселень. Реакційна політика і репресії щодо старообрядців сприяли зростанню традиційних форм протесту, провідне місце в яких займали втечі за межі

держави. У визначенні напрямку цих втеч користувалися налагодженою інформаційною мережею одновірців. Старообрядці, за влучним зауваженням знавців реалій І. П. Ліпранді [304, с.45-46] та І. С. Аксакова [341, с.437,440; 744, с.192-201], створили ефективну конспіративну організацію. Цю активну взаємодію між соратниками по вірі по обидві сторони кордону підкреслював і румунський владика Мельхіседек [371, с.168-175].

Підтверджуючи це, наведемо короткий виклад одного документа 1847 р. М. С. Воронцов звернувся до поліцмейстера Ізмаїла 21 листопада з листом. У ньому, посилаючись на дані міністра внутрішніх справ, повідомлялося, що якісь поміщиці Ніротморцева і Арапова просили допомогу у пошуку їхніх кріпаків. В їх маєтках – селі Шереметьєвих Аткарського повіту Саратовської губернії – «...виникли з 1840 р. і продовжуються до нині втечі селян розкольницької секти, які упираючись звернутися до православ'я, цілими сім'ями розселяються через Бессарабську область до Молдавії, до чого сприяють їм єдиновірці, що проживають в Ізмаїлі: тамтешній міщанин Микита Пахомов, що мешкає поблизу Старообрядницької старої церкви, і писар Некрасівської нової церкви Іван Александров» [120, арк.15].

Аналогічно Чернігівський, Полтавський і Харківський генерал-губернатори в 1850 р. повідомляли про втечу тамтешніх старообрядців протягом 1844 – 1846 рр. Їхні пошуки привели знову до дунайських старовірів, якими був влаштований перехід до турецьких кордонів. Слідство встановило, що кріпаки осіли у хуторі Острівець на Чорному морі, де знаходилася община ревнителів «древлего благочестя» у складі десятка сімей, на чолі зі священником – Василем Морськовим [126, арк.1-4]. При цьому вони зберегли відносини із слобожанськими одновірцями і запрошували їх до себе (для кореспонденції вказувалося місто Браїл).

Очевидна роль Ізмаїла як транзитного пункту на шляху втікачів. Вражає інформованість навіть у дрібницях – більше ніж за дві тисячі кілометрів знали про існування у місті двох старообрядницьких церков і конкретних осіб, до яких потрібно звертатися. У першій справі вражає ще один нюанс – навіть нам вдалося встановити цих персон, які згадуються в донесенні, хоча вони названі по батькові. Зрозуміло, що подібний розшук не складно було провести місцевій поліції у ті часи. А купець 2-ої гільдії Микита Пахомович Беляєв навіть перебував під спеціальним наглядом поліції [284, арк.295-297]. Однак поліцмейстер Ізмаїла відповів: «не знайшов, не знаю таких». Власне за поліцейськими документами й зараз можна визначити й Івана Александрова, який дійсно прибув до Ізмаїла у 1830 р., а вже в 1836-му помер [287, арк.16].

Усвідомлюючи легкість, із якою старообрядці перетинають кордон і опиняються в османських теренах, старообрядці низки інших регіонів російських володінь прямували на Дунай. Особливо цей рух посилювався після подій 1846 р. – бурхливого церковного будівництва і релігійної свободи. Із 480 сімей старообрядців із західних губерній у 1851 р. майже половина перетнула кордон [90, арк.1-25]. Цими мотивами керувалися і селяни із далеких губерній, наприклад, із Саратовської [90, арк.33-34].

Очевидно, що маємо справу із складною конспіративною мережею, що зв'язує російські центри старовір'я із закордоном. Про таку систему нелегальних взаємин неодноразово повідомляли розвідники і чиновники. Дещо пізніше письменник В. Г. Короленко писав: «З Росії до Добруджі і навпаки уторовано багато, вельми натоптаних лазів, і будь-який, що мав підстави уникати з будь-якої причини найближчого знайомства з начальством, йшов на Дунай, де його приймали, не питаючи ані роду, ані племені, ані паспорту. Потрібно було лише двоперстне складання» [616, с.46].

Щодо старообрядців лівобережжя Дунаю, що відносно недавно влаштувалися на нових місцях, вони також втягнулися до цих міграцій. Для них це було своєрідним поверненням – вони бігли туди, звідки прийшли до російських меж, – у сусідні землі Османської імперії. Перешкоджаючи цьому, бессарабський військовий губернатор пропонував вкрай уважно видавати «розкольникам» паспорти для від'їзду за кордон [88, арк.20-22].

Проте і з турецьких територій у російські простори йшов не менший потік. Вихідців із-за Дунаю, «некрасівців», нерідко виявляли серед старообрядців Поділля, ветковсько-стародубських слобід, центральних губерній Росії тощо. Наприклад, в 1854 р. був затриманий «без письмового вигляду розкольник секти некрасівської В. Жеребцов, Молдавського князівства Ясського повіту селища Плавешти» у с. Неміровському Балтського повіту Подільської губернії [16, арк.12-13]. У цьому випадку показовим є і те, що молдаво-валаські старовіри зараховували себе до некрасівців.

Необхідно відзначити, що місцева адміністрація намагалася також скористатися безправним положенням старовірів. Зокрема, Бессарабський військовий губернатор П. І. Федоров у 1840-х рр. схилив до переселення декілька сімей у свій маєток Формази [153, арк.3 зв.]. При цьому губернатор, який особисто перешкоджав іншим схожим випадкам переселення, дозволив їм збудувати для себе старообрядницьку каплицю.

Відзначимо, що незважаючи на ці перепони, зв'язки між старовірами по обидва боки Дунаю залишалися достатньо інтенсивними. Цією ситуацією – розташуванням групи на кордоні двох імперій – намагалася скористатися низка політичних сил. Наприклад, представники польської еміграції у Константинополі ще на початку 1840-х рр. намагалися через некрасівців розповсюдити ідеї підтримки національного визвольного руху [120, арк.20].

З цими ж подіями пов'язана своєрідна кульмінація історичного розвитку старообрядців Добруджі. Мова йде про їхню участь у створенні трьохчинної ієрархії та діяльності у складі «Османського козачого війська». Дослідники відзначають, що це був яскравий приклад залучення до військово-поліцейської служби Порти християнських підлеглих [508, с.27]. Потрібно зазначити, що подібний досвід використання православного потенціалу для військових операцій базувався на попередньому досвіді вірної служби некрасівців.

Натхненником ідеї створення війська та його беззмінним керівником був Михайло Станіславович Чайковський (Michał Czajkowski, Чайка, Мехмед Садик-паша). Діяльність цього війська не менш цікава і самотутня, ніж біографія його лідера – вихідця з України, польського революціонера, авторитетного чиновника Оттоманської Порти і талановитого белетриста. М. С. Чайковський

народився 29 вересня 1804 р. (іноді указується – 1803 р.) у сім'ї поміщика в селі Гальчинцах Житомирського повіту (інший варіант – в с. Халчинец на Київщині). Походив він із стародавнього польського дворянського роду, по матері ж доводився родичем гетьманові Івану Брюховецькому. Батько героя – Станіслав – виводив себе від міфічного козацького полковника Чайки, який нібито загинув при обороні Січі від військ генерала Текелі в 1775 р.

Після здобування освіти в пансіоні Уолсі (Бердичів) його цілком захоплює літературна творчість. Збереглися свідчення, що він вважав себе учнем Гулака-Артемівського, який викладав у хлопця в пансіоні [568, с.103; 462, с.94]. Разом із тим молодий Чайковський бере активну участь у польському повстанні 1830–1831 рр. До повстанців він приєднується зі своїми кріпосними селянами вже тоді, коли всім стала зрозумілою очевидна поразка. Чайковський, змушений бігти до Франції, залишив своїм селянам дарчу грамоту на землю і записку, в якій недвозначно вказував на необхідність участі українського населення в польському визвольному русі: «Співчуваючи полякам, Україна теж повинна повстати» [410, с.26]. Після цих подій Михайло опинився в еміграції в Парижі, де його і примітив лідер польської еміграції – князь Адам Чарторийський.

Старезний князь Чарторийський будь-якими засобами прагнув ослабити Росію, прагнучи укласти союз із турецьким урядом. Цікаво тут відзначити, що ще на початку XIX ст. цей політик, товаришуючи із міністром закордонних справ Росії, виношував план щодо створення Слов'янської федерації – у т. ч. за рахунок земель Османської імперії. Зокрема, мова йшла про розділ головної маси турецьких земель «на окремі держави, керовані згідно з місцевими умовами і пов'язані загальною федерацією, над якою імператор всеросійський міг би забезпечити собі рішучий і законний вплив за допомогою звання імператора або покровителя східних слов'ян» [370, с.65-66]. Примітно також, що той же Чарторийський підтримував наполеонівський проект часткового відновлення Польщі – знову в контексті його міркувань про створення «федеральної системи слов'янських націй». Згодом, як виявилось, кн. Чарторийський, що емігрував до Франції, вже не вважав за потрібне ставити на чолі федерації російського царя, а хотів використати на користь відродження Польщі національні рухи слов'янських народів на території Османської імперії. Потрібно висловити думку про можливий зв'язок задумів князя Адама і його агентів щодо створення все тієї ж Слов'янської федерації за допомогою Османів, хоча дискусійним залишається питання про те, чи повинен був очолити її у разі створення турецький султан? І наскільки самотійною можна у такому разі рахувати роль Чайковського в історії створення міфу про те, що «осман як слов'ян» (адже мати одного з султанів XIX ст. була сербкою)? У будь-якому випадку навряд чи доцільно вважати Садик-пашу лише талановитим виконавцем волі князя Адама.

Вже в 1841 – 1842 рр., коли М. Чайковський вперше подорожував Добруджею, у нього виникла думка про об'єднання українського населення колишньої Задунайської Січі та райі – християнських підданих Османської імперії із некрасівськими козаками і липованами в єдине козацьке формування.

Метою такого об'єднання він бачив антиросійську діяльність і допомогу польському й українському революційному руху. Це повинно було стати, на його думку, прототипом панслов'янської організації, яка боролася б з російським урядом. Він мріяв відтворити Річ Посполиту і, разом з тим, виступав за незалежність України. Впродовж 1845 – 1847 рр. Чайковський займався неймовірними містифікаціями й авантюрами. То він розпускав чутки про великого князя Костянтина Павловича, який нібито воскрес (роль якого він погоджувався зіграти особисто), то пропонував урядам Європи розгорнути кампанію на захист української незалежності на чолі з гетьманом (знову на перших ролях повинен був виступити сам Чайковський). У козацтві цей діяч бачив «славне лицарство», що повинно служити зв'язком між північними і південними слов'янами. Поляки, у свою чергу, повинні були «згуртувати слов'ян (болгар та ін.), під «козацько-турецьким прапором» [864, с.9]. Саме Чайковського, як свого представника, направляє до турецького візира Петрев-паші для координації сумісних дій А. Чарторийський. Власне Чайковський із захопленням сприйняв таку пропозицію, оскільки в Парижі він «вмирав від нудьги, від якої його не рятувала ні література, ні одруження на французенці, ні діти» [568, с.103]. Діяльність Чайки як чиновника Оттоманської Порти була дуже активною [792]. У цей же час Микола I домігся від Франції, щоб у Чайковського був відібраний французький паспорт. Тоді, за пропозицією султана, він прийняв іслам, отримавши нове ім'я – «Мехмед Садик», тобто «Михайло Вірний», генеральське звання міріамір-паші, а також довічну пенсію в 60 000 піастрів і великий маєток поблизу Стамбула.

Займаючись різними «державними» справами, він створив широку конспіративну мережу, що забезпечувала оперативною достовірною інформацією А. Чарторийського і французький уряд [568, с.95]. При всьому Садик-паша не відмовлявся від ідеї утворення єдиного фронту з православного населення Туреччини [462, с.95-96]. При цьому сам проект спочатку не підтримали ні офіційні кола, ні власне козацько-липованське населення Османської імперії. В умовах революційних подій 1848 р. в Європі, М.

Чайковський і його товариш С. С. Раєвський зустрілися в Добруджі з отаманом місцевого старообрядницького населення – Осипом Семеновичем Гончаром (Гончаровим) [808, с.64-65, 163-165]. Ця зустріч послужила основою для створення майбутнього війська, завдання якого М. Чайковський бачив у відновленні «козацької народності в Південній Русі, або, мінімум, в утворенні з Добруджі самостійної козацької держави під моїм керівництвом як султанського васала» [808, с.255].

Захищаючи інтереси липован, їхню старообрядницьку віру, О. Гончар шукав соратників серед різних осіб. З його «тимчасових» союзників можна назвати і царствующих персон Європи (і Микола I під час його перебування в Бессарабії, і Наполеон III – в Добруджі), і революціонерів, наприклад, О. І. Герцен), і чиновників Османської імперії. Із слів В. І. Кельсієва: «Гончаров зрозумів, що Чайковський при великій владі в Порті і вирішив його триматися» [808, с.107]. виправдовуючи ці надії, Садик-паша допоміг старовірам у заснуванні у них трьохчинної церковної ієрархії і у легалізації її в Туреччині [371, с.171-173]. У свою чергу, коли створювалося «Османське козацьке військо»,

до його складу змушені були увійти дунайські некрасівці на чолі с О.

Гончаровим і його помічниками – М. Носом, Марковенком і Шмаргуном [358, с.256].

Таке «рекрутство» негативно сприймалося козаками-некрасівцями, що мешкали в Анатолії та знаходилися на привілейованому козачому положенні – не платили податки, мали самоврядування, виконували прикордонно-патрульні та поліцейські обов'язки, виставляли під час воєнних дій власні формування [586, с.615-616]. Без ентузіазму ставилося до служби в «Османському козачому війську» й інше слов'янське населення Добруджі. Описане вище напівлегальне збройне об'єднання, створене Садик-пашею на свій страх і ризик, було визнане офіційно Оттоманською Портою набагато пізніше. «У році 1853 вийшов Указ Султанський, – визнавав Садик-паша, – який віддавав під командне начало, Міріміара Паші Мехмеда Садика (перед цим – Міхала Чайковського) всіх козаків Анатолії і Румелії. Татари, Греки і Всі слов'яни Добруджі, включені в цей Указ, знали дух і настрої нового Ватажка і бачили його близькі відносини з Осипом Семеновичем Ганчаровим» [369, с.63-64].

Природно, що після початку чергової війни з Росією, т. зв. «Кримської кампанії» або Східної війни, турецький уряд був зацікавлений у цьому формуванні. Крім того, ідею подібного війська активно почали підтримувати французькі союзники. Окрім некрасівців, липован і українців, до складу війська були зараховані польські емігранти, яких чимало було в Румелії та біля Стамбула (містечко Адамополь) [508, с.63-65]. Їм були надані майже всі офіцерські посади. Вони не тільки без належної пошани ставилися до традицій «некрасівського і руснацконого» населення, але і бешкетували та пиячили. Все це дискредитувало і без того не особливо привабливу в Османській імперії ідею існування такого війська. Утім, не менш «дивною» можна вважати реакцію деяких османських чиновників на це явище. Так, сучасник описуваних подій, Теофіл Лапінський (Теффик-бей) свідчить: «Один квазікавалерійський полк, що навряд чи на десяту частину складався з поляків і дуже погано екіпірований, служив під ім'ям козаків султана... під командою генерала Чайковського... і настільки виділявся серед турецької кавалерії..., що сердар поставив перед Портою питання про створення другого полку того ж типу. Граф Замойський і зайнявся створенням і організацією цього полку» [603, с.261-262].

Військо складалося з двох полків [356, с.354-367] (варіант – двох сотень – Журилівської і Сарикьойської) [369, с.65], першим з яких (близько 750 осіб) керував сам Садик-паша, а другим (близько 450 драгун) – граф А. Замойський. Він був представником польської еміграції в Парижі і племінником А.

Чарторійського. Усі команди у війську віддавалися слов'янськими мовами до 1870 р. Коли турки спробували відмінити це право, то Садик-паша подав у відставку [586, с.97]. Під час війни 1853 – 1856 рр. османські козаки, підготовлені відповідно до французького військового регламенту, взяли активну участь в подіях на Дунаї. Так, наприклад, перший полк займався партизанськими діями проти підрозділів Паськевича в травні 1854 р., під час облоги Сілістрії [369, с.65; 462, с. 96]. Коли Портою зайняла Північну Добруджу і дельту Дунаю, Садик-паша на деякий час був призначений військовим

комендантом Бухареста, а його полкам довірили охороняти кордони. Садик-паша уникнув переправлення його козацтва на Кавказ і вважав, що продовжує відстоювати інтереси Польщі саме на південних кордонах Росії.

Проте ці заслуги швидко почали забувати після завершення війни. Українські і російські поселення, які входили до складу війська, були обкладені бейликом (фіскальна повинність, яку вони до цього не платили), за три роки з них зажадали харачь (податок на утримання війська, рекрутства). Ці податки і повинності як би нівелювали участь війська у війні, оскільки стягували їх лише з цивільного населення. Парадоксально, що таким чином вони були зрівняні з тими народами, які, скориставшись Кримською війною, спробували підняти антитурецькі повстання – чорногорці, болгари, боснійці, албанці, греки [509, с.29]. Разом із тим, сам Чайка став ще авторитетнішим чиновником. Султан Абдулмеджид надав йому звання ферікі (дивізійного генерала) і призначив на місником Румелії – всіх європейських володінь Порти. Тоді, за словами самого М. Чайковського, він задумався над створенням «федерації південних слов'ян під верховною владою султана, нащадка сербських королів по жіночій лінії, така була мета, до якої я прагнув» [353, с.680]. У той час він розробив і проект колонізації Подунав'я, який намагався упроваджувати в життя.

Тоді ж, втім, від діяльності Садик-паші «відхрестилися» його колишні союзники – штаб польської еміграції в Парижі. Ще під час війни його діяльність високо оцінив А. Міцкевич, який приїжджав до Туреччини. М.

Чайковський, що зайнявся активно внутрішніми турецькими справами, все рідше слухав вказівки з Парижа. Наприклад, французький уряд і польська аристократія в еміграції виступали за об'єднання Молдавії та Валахії. А ось Садик-паша активно виступав проти – «я був проти цього об'єднання і не приховував своїх думок» [354, с.693]. Але після закінчення війни отаман залишився «наодинці» зі своїми козаками і турецьким урядом. Не останню роль у цьому відіграли погляди і позиція М. Чайковського на перспективі самостійності українства [835, с.21]. На відміну від польської аристократії, що сприймала тільки ідею про відродження Речі Посполитої в межах до 1772 р., він, нащадок гетьмана Брюховецького, закликав враховувати особливості України. Долю козачого війська не врятувало і розширення його складу за рахунок колишніх російських солдат, що перебували в Туреччині як військовополонені [509, с.52]. В останнє десятиліття існування козацтво виконувало поліцейські функції проти християнського населення Фессалії, Єпіра. Його «грізну силу» в деяких джерелах порівнюється із легендарними «башибузуками» [366, с.93; 906, с.29; 847, с.26].

Після 1863 р. ці козачі частини поповнювалися за рахунок молодих польських емігрантів, що мали певний бойовий досвід. Таких солдатів цінував не тільки Садик-паша, але і сам султан – з них він набрав декілька ад'ютантів, серед яких був і молодший син Чайковського – Владислав (Музафир-бей), який до цього завідував військовою козакою школою [355, с.725]. У цій школі пройшли підготовку багато поляків, болгар та інших. З них було підготовлено близько 40 офіцерів [509, с.239]. Балансуючи між своїм революційним і чиновницьким боргом, М. С. Чайковський дозволяв собі вільності відносно лідерів балканського визвольного руху. Наприклад, відомо про його контакти з

Г. Раковським або Хр. Ботевим [478, с.31,38-39]. При цьому, вже після реорганізації в 1868 р., колишні частини Садик-паші взяли участь (правда – без особливого ентузіазму та відчутного ефекту) в придушенні болгарських повстань, в утихомирненні переселених в Добруджу черкесів тощо [509, с.240].

Внутрішня криза, що посилилася у війську – в обставинах зсуву акцентів у геополітичній ситуації – призвела до ліквідації не тільки «Османського козачого війська», але і козачого положення їх складової частини – козаків-некрасівців (1868 р.) [768, с.150-152]. Серед байок і казок некрасівців Садик-пашу не жалують за «рекрутство», за те, що він спробував козаків переробити на аскерів (солдатів). Ось, наприклад, як про це згадується в одному з переказів, записаних В.Ф. Тумілевичем через 80 років після цих подій: «Була така людина в Туреччині – Садик-паша..., так він примушував нас, щоб ми аскерами були. Така справа нам не сподобалася. Ми козаки, які ми аскери? Круг Війська Кубанського, люди похилого віку тоді засудили: «Не підписуватися в аскери і на службу до турка не ходити». Як відмовилися наші батьки служити, турка задавив податками» [831, с.217]. Дивовижним чином людська пам'ять зберегла ці події і понині: «свій отаман був. Свої були старійшини, кожний тиждень збиралися та радилися все. І коли турки були наших в армію не брали, а коли румуни прийшли наших почали в армію брати, а турки не брали наших до армії» [262].

Частина колишніх османських козаків, українського та російського походження, після скасування кріпацтва переселилася до Росії – до Бессарабії, Херсона, Приазов'я, на Кубань [460]. Розчарування самого Чайковського в ідеї створення козачої держави збіглося з подіями Польського повстання 1863 – 1864 рр., яке він вважав тактично невідповідним. При всьому цьому, він спробував підняти «добруджанське малоруське населення» і Україну на боротьбу з Росією [509, с.166-167]. Прагнучи знайти підтримку польським повстанцям, він створює в Тульчі національний комітет з вербування «дітей батьківщини», відправляє прокламацію «до України, в якій умовляє тамтешніх жителів приєднатися до повстання» тощо [509, с.167]. Ця «польськість» парадоксальним чином поєднується у нього з українофільством – «католиків і поляків він не терпів, але стояв за сімейними традиціями, за свободу південної Росії» [359, с. 527], – писав В. І. Кельсієв. Цікаво, що подібні погляди були поширені серед офіцерів османського козацького війська. Так, поручик єврей Горнштейн, уродженець Бердичева, був «великий ліберал», що ненавидів поляків і мріяв про відновлення малоруського гетьманства» [359, с.524].

У 1872 р., діючи через графа М. П. Ігнат'єва (російського посла у Туреччині), М. Чайковський отримав дозвіл Олександра II на повернення до Росії [462, с.97]. «Відставний генерал-лейтенант турецької служби» переїхав до Києва і отримував пенсію і від султана, і від царя. У 1873 р. він прийняв православну віру і придбав маєток Борки Кролівецького повіту на Чернігівщині (нині – Сумська область). Тут він підготував свої спогади-записки, які були видані вже після його смерті в журналі «Київська старина». Потрібно зазначити, що уряд Порту спробував відтворити козацтво під час війни з Росією в 1877 р. [462, с.97]. Проте сам Чайковський відмовився повертатися, а колишні козаки

османського війська не підтримали цю ідею взагалі.

Залишається відкритим питання про сприяння цим подіям старообрядцями Бессарабії. Відомо, що під час Кримської війни 1853 – 56 рр. російська адміністрація вкрай не довіряла їм. Так, наприклад, барон Остен-Сакен прямо звинувачував некрасівців у 1854 р. у наданні відомостей через своїх побратимів турецькій стороні [112, арк. 5-5зв., 133]. Таке нелегальне спілкування старообрядців обох берегів Дунаю було регулярним. Його не раз намагалися припинити, проте безуспішно [56, арк.5-6].

У одному з донесень чиновник стурбований тим, що в «у Сулінському Карантині допускаються переговори Некрасівцям, Старообрядцям, мешканцям посаду Вилкове з такими ж некрасівцями, що приїжджають з Турецьких воло дінь, що на такі переговори приїжджають багато вилковців і між ними бувають старообрядці з внутрішніх наших Губерній. Відмічено також, що після переговорів завжди бувають замаху на перехід кордонів з обох боків. Проводячи слідства з різних подій, що бувають на кордоні, випадково відкриваються стосунки наших прибережних жителів з турецькими і що наші Некрасівці, поселені при Дунаї, мають у Туреччині рідних і знайомих і найбільш сприяють до втечі до Туреччини бродягам» [56, арк.3-3зв.].

Активність спілкування із задунайськими старообрядницькими общинами була настільки інтенсивною, що влада вже не могла зупинити цього спілкування між одновірцями. Показова в цьому плані діяльність купця Ізмаїла Микити Беляєва (опікуна старообрядницького храму) і його зятя Нестора Качалкіна [488, с. 283]. Із них довелось брати розписку в тому, що вони не покидатимуть межі Росії, не відбиратимуть паспорти і не виселятимуть до Санкт-Петербурга [839, с.85-90]. Йому дозволялося вступати в розмови з іноземцями лише в присутності і під суворим наглядом перекладача карантинного порту [56, арк.6-6зв.]. Дані джерел дозволяють говорити про те, що Микита Беляєв був негативно налаштований по відношенню до Росії і надавав допомогу Й. Гончарову – збирав дані про військову підготовку в Росії [489, с.6]. Він виступав важливою ланкою зв'язку російських старовірів низки регіонів із задунайськими побратимами. У Добруджі він знаходився в тісному спілкуванні з Йосипом Семеновичем Гончаровим. Він зіграв певну роль в прийнятті митрополита Амвросія та церковному будівництві у дунайських общинах. Не відомо, чим би закінчилася ця справа, якби ці самі кордони не пересунулися у 1856 р. на 100 км північніше.

У 1853 – 1854 рр. старообрядцям Бессарабії взагалі заборонили виїжджати за кордон. Особливо чиновникам наказувалося стежити за діяльністю польських емігрантів, які прагнули організувати повстання старообрядців у Росії [14, 18, 26]. Після 1857 р., коли Придунайські території увійшли до складу Дунайських князівств, старообрядці користувалися особливою прихильністю М. С. Чайковського. Про це яскраво говорить факт його безпосередньої допомоги в будівництві нової старообрядницької церкви в 1857 р. у Вилковому [432, с.462,463]. За парадоксальним збігом обставин у 1850 – 1860-і рр. старообрядці регіону привернули увагу і російські революційні сили [371, с.244-264]. Після особистої зустрічі О. І. Герцена з Й. С. Гончаровим, до старообрядців Добруджі звертаються з двома пропозиціями. Перша, це

використання їхніх конспіративних мереж для переправлення до Росії нелегальної літератури, зокрема часопису «Колокол». Другу місію очолив В. І. Кельсієв – спроба скористатися старообрядцями, незадоволеними російською політичною системою, як однією з рушійних сил майбутньої революції.

* * * * *

Отже, переселення та стабілізація старообрядницького населення на Дунаї протягом XVIII – першої половини XIX ст. відбулася внаслідок дії низки чинників та відбування певних суспільних процесів. Внаслідок «Розколу» в православній церкві утворився масовий соціальний рух опору нібито формальним нововведенням. До цього руху увійшли численні групи населення (козацтво, селянство, міщанство, купецтво тощо). У результаті неприйняття післяніконівського православ'я стало своєю ідеологією протесту та непокори. Прихильники «древлего благочестя» почали шукати свої власні шляхи порятунку, один з яких призвів до значної сепарації російського етносу. Ці групи дисидентів змушені були шукати волю сповідання, рятуючись за кордонами Росії. Так утворилася масштабна та добре структурована російська діаспора.

Окремі спільноти цих втікачів опинилися по різних історико-етнографічних регіонах та країнах. Зокрема, утворюються та структуруються Поліські (у межах Речі Посполитої, Ветковсько-Стародубські слободи) та Донські (спочатку на російському прикордонні, а згодом - у Туреччині). Вони на довгий час стають привабливими ареалами нових втеч з російських теренів. Пошуки конфесійного благочестя, покращення соціально-економічного положення, а також політичні тиски з боку російського уряду та адміністрації призвели до істотного розширення цих діаспорних утворень. Посилення кількості старовірів та наближення російських військ, а згодом - кордонів, призвело до нових пошуків. Зокрема, некрасівці з 1709 р. знаходилися на Кубані, а з 1740-х та 1780-х рр. перейшли у Добруджу та Анатолію. У той же час, масштабна частина поліських старообрядців шукала своєї долі на Поділлі (з кінця XVII ст.), а також у Молдово-Волоських землях (з 1724 р.).

Дунай виступив місцем зустрічі двох хвиль таких переселенців. Регіон приваблював козаків-старообрядців (некрасівців) та водночас еkleктичну селянсько-міщанську масу (пилипонів-липован). Вони й утворили кущову систему перших поселень (друга половина XVIII ст.). Користуючись пільговим становищем ігнат-козаків в Османській імперії, а також дозволами Молдавських Господарів на волю релігійного сповідання, старообрядці створили ефективну інфраструктуру життєдіяльності. У результаті Придунайські терени стали приваблювати нових втікачів із різних центрів дониконівського православ'я, у т.ч. – сусідньої Південної України.

Російсько-османське протистояння та періодичні війни за ці території призвели до поляризації старовірських товариств. Одна частина пішла на співробітництво з російською адміністрацією й взяла активну участь у заселенні Буджаку. Решта (особливо – некрасівці) залишилася у турецькій Добруджі та Анатолії. Під час військових кампаній, а також безпосередньо після них відбувався інтенсивний обмін старообрядницьким населенням між двома берегами

Дунаю. Цією ситуацією скористалися тисячі інших старовірів, які йшли в обидва боки кордону. Такий транзитний та прикордонний стан сприяв толерантній політиці щодо прихильників давнього благочестя. У результаті – утворився структурований центр старовірства.

Стабілізації громад в межах обох імперій сприяли соціально-економічні чинники. Маючи особливий соціальний стан, старообрядці активно включилися до суспільного життя, господарського освоєння, а також налагодили ефективні торгівельні мережі. Успішність економічних підвалин у поєднанні із відносною релігійною свободою позначалося прикордонним розташуванням групи: якщо б в однієї із держав змінювалися обставини, спільнота майже без будь-яких перешкод мала б перейти на інший бік. В результаті виникають понад два десятки сільських поселень старообрядців у регіоні, а також починають формуватися їхні квартали по містах (Галац, Тульча, Браїл, Ізмаїл, Кілія тощо).

Розділ 3.

Кількісні показники та форми ідентичності росіян-старообрядців у Подунав'ї**3.1. Чисельність та демографічні характеристики старообрядців Буджаку**

3.1.1. Динаміка чисельності та розселення старообрядців. Аналіз спеціальної літератури щодо старообрядців усіх напрямків на Дунаї переконливо показує, що питання відносно їх кількісних показників залишаються найбільш відкритими й дискусійними в історіографії. При цьому їх принциповість для оцінки життєдіяльності групи є очевидною. Труднощі, з якими стикається дослідник, можуть бути визначені наступними факторами.

По-перше, слід пам'ятати, що, незважаючи на прагнення до вірогідності, автори документів – чиновники, які в тій чи іншій мірі осуджували прихильників неофіційного православ'я та зобов'язані боротися з їхньою діяльністю на підвладній території. В силу цього спостерігається очевидна некоректність як у наведених фактах і оцінках, так і в кількості старообрядців.

По-друге, нерозуміння чиновниками суті релігійних розбіжностей і особливостей організації церковно-культурного життя позначилося на розподілі «розкольників» на згоди та напрямки, які навряд чи відображають реальний розподіл сил в групах. Етноконфесійна і навіть соціальна своєрідність у самих джерелах породжена не стільки самою ситуацією, скільки зовнішніми уявленнями про те, якою вона має бути.

По-третє, міграційні процеси в старообрядницькому середовищі, його високий ступінь мобільності інколи призводили до неможливості оцінки чисельності групи. Знаходячись у напівлегальному положенні й самі старовіри свідомо ховали своїх, та й представники адміністрації не були зацікавлені в правдивій картині. Парадоксально, але тут сходились інтереси народу й чиновників – одні ховали одновірців, а нерідко й активно опирались будь-яким переписам як ознакам «часу Антихриста»; другі ж не були зацікавлені у відображенні дійсної картини для вищестоящего начальства. А в умовах перманентних переселень незримо присутні прояви Чичикова!

У результаті, такої ангажованості джерела далеко не завжди адекватно відображали настільки важливі стратегічні й фіскальні відомості, якими являлись дані про кількість старообрядців [550, с. 365-369; 875]. Не став винятком і регіон російсько-турецького прикордоння. Тут усі ці моменти проявляються не менш яскраво. Вочевидь, тому в наукових роботах щодо старообрядців Бессарабії та Добруджі відносно періоду формування спільноти наводяться або занадто локальні (на рівні окремих анклавів), або, навпаки, занадто загальні показники чисельності (регіонів або різних груп у цілому) [443, с. 136-150; 445, с. 159-163; 83, с. 18-28; 423, с. 8-64]. Розуміючи евристичну відносність результатів, отриманих в такій ситуації, спробуємо розглянути питання чисельності.

Реконструювати демографічні процеси серед старообрядців Нижнього Придунав'я нам дозволяють не тільки залучення нових, скільки більш ефективних на критика традиційного корпусу джерел. А саме: у якості базових використані

відомості, що містяться в офіційній статистиці. Насамперед – щорічні звіти щодо кількості розкольників по Бессарабській області в своїх первинних та узагальнених варіантах. Близькі за своїм значенням дані містяться у різноманітних військових і топографічних описах краю. Певна кореляція проведена в порівнянні з корпусом масових матеріалів (формулярні описи мешканців, ревізькі переписи 1835 та 1850 рр.).

Як базова територія для аналізу виступили населені пункти Ізмаїльського градоначальства. Зазначимо, що вибір території обумовлений тим, що більшість старовірів Південної Бессарабії проживали в рамках цієї адміністративної одиниці. А крім того, саме цьому анклаву призначено було зіграти важливу роль в транзиті між старообрядниками обох сторін порубіжжя, а також зв'язку з іншими центрами ревнителів «древлего благочестя».

Для оцінки чисельності групи на лівому березі Дунаю важливою є також увага до кількісних показників у сусідніх регіонах (Добруджа, Бессарабія, Південна Україна і т.д.). Ці матеріали використані не стільки заради синхронних аналогій, хоча й у цьому вони демонструють свою продуктивність, скільки усвідомлюючи, що обмін населенням (у т.ч. – і старообрядницьким) ішов протягом першої половини ХІХ ст. вкрай інтенсивно. У такому випадку регіональні процеси органічно вписуються в навколишній контекст, що сприяє складанню більш чітких уявлень щодо кількісних масштабів міграцій старовірів

Варто вказати, що формування старообрядницького населення в лівобережній частині Нижнього Придунав'я протягом кінця ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. відбувалося на зустрічі двох міграційних потоків. З одного боку, з османських територій переселялись козаки-некрасівці та близькі їм старовіри. Навпаки, у протилежний бік був спрямований потік старовірів з північно-східних районів (центральна й північна Бессарабія, Поділля, Новоросійський край та більш далекі терени). У другому випадку ареальна й соціальна строкатість була значною – у міграції були втягнені представники цілого ряду історико-етнографічних областей і різного соціально-економічного положення (міщани, селяни, козаки, купці й т.д.). Спробуємо оцінити демографічний потенціал старообрядницького населення суміжних історико-етнографічних районів.

У задунайській Добруджі в середині ХVІІІ ст. перебувало 1700 родин некрасівців (по 600 в Славі і Сарикьої та 500 – у Журилівці) [634, с. 469]. В 1780-х рр. їх кількість нібито майже не змінювалась – вони мешкали в складі 1200 родин у Дунавцях та 400 в Сарикьої [587, с. 49] (в даних джерелах не зазначені Слава та Журилівка, що понад 1000 родин). Можна гіпотетично вирахувати, що група представляла собою спільність від 6 до 8 тисяч людей. Слід зазначити, що цей регіон турецького закордоння був досить привабливим для старовірів і сюди вони масово втікали з різних куточків Росії та Речі Посполитої. Вже до 1806 р. чисельність некрасівців, за даними І.П. Ліпранді, в Добруджі досягла 15 тисяч (трохи менше п'ятої частини від усього населення регіону) [99, арк. 16; 445, с. 162-163]. А фактично – набагато більше: тільки в Дунавцях – центральній станиці козаків-старообрядців – розвідники відмічали наявність або 10 тисяч [302, с. 34; 301, с. 52], або 8 тисяч жителів [104, арк.21].

Навіть після масових переселень старообрядців з Добруджі в Бессарабію й углиб Османської імперії на початку 1810-х рр. за Дунаєм нараховували близько 3 тис. некрасівців [308, с. 312]. Продовження цих міграцій практично не позначилося на загальній чисельності до середини XIX ст., коли відповідно джерелам у регіоні мешкало 747 сімей старообрядців [825, с. 17]. Така динаміка (вірніше – практично її відсутність) свідчить про те, що задунайський край ревнителі «древлего благочестя» в цей період сприймали як транзитний для своєї легалізації на сусідніх турецьких/російських територіях.

Аналогічними були справи в суміжних російських регіонах. Так, в Південній Україні (Новоросії) на кінець XVIII ст. нараховувалось 7788 «розкольників» [118, арк.340]. Однак, як описував тенденції до міграцій групи І .С.Аксаков: «Буджак з Некрасівцями, з Турецькими виходцями, з біглими з Росії, Херсонської губернії, взагалі увесь Новоросійський край та Дон спрямовують свій рух до Дунаю» [546, с. 436]. Незважаючи на переселення старовірів у Південну Україну з північних територій кінця XVIII – першої треті XIX ст., значна їхня частина не зупинялась, а прагнула до переселення у Бессарабію або за межі Росії. У силу цього, на середину XIX ст. тут знаходилось майже 10-11 тис. старообрядців [28, арк.35-54, 75-79]. Враховуючи природний приріст населення в регіоні та масу нових переселенців, число як мінімум скромніше.

Такі ж процеси характерні й для північно-бессарабських анклавів. На 1850 р. тут перебувало трохи більше 5 тисяч старовірів [51, арк. 9-34]. Ми не маємо адекватних даних про чисельність на ранніх етапах діяльності цієї географічної групи, але динаміка цілого ряду общин 1830-40-х рр. показує наступні цікаві деталі. Щорічне число жителів постійно коливалось в бік різкого збільшення або зменшення – до 200 людей на рік (!) при середній кількості населення – 500 осіб [28, арк. 30 зв. – 31].

Ще одним районом, утягнутим у старообрядницькі переселення на південний захід, було Поділля. Тут у 1835 – 1857 рр. проживало відповідно – 5 944 та 9 827 ревнителів «древлего благочестя» [815, с. 26-27; 11, арк. 15, 30, 31, 166-167]. При цьому, чимало формальних жителів-старовірів Подільської губернії в той час реально мешкало в Бессарабії.

Таким чином, очевидно, що в міграційні потоки опинились втягненими більше 10 тисяч старообрядців. При цьому, всі вони пройшли крізь Південну Бессарабію, однак лише частина з них осіла в регіоні. А в цілому варто відзначити, що інтенсивність взаємозв'язку між старовірами всіх південно-західних районів була настільки високою, що можливо розглядати її як мета-територіальну спільність. Діючи на політичному порубіжжі, ревнителі «древлего благочестя» утворили складну конспіративну мережу, як для переселень, так і задля рішення своїх релігійних потреб.

Реконструкції кількості старообрядців на лівому березі Дунаю варто почати з питання щодо їхньої чисельності в османський період. Відомо, що їхні поселення існували вже із середини XVIII ст. – Вилкове, Жебріяни та низька окремих малодвірних поселень-хуторів (Кислиця, Буджак-Некрасівці, Підковка і т.п.). Безпосередньо пов'язані із задунайськими станицями некрасівців ці

анклави в османський період нараховували не менше тисячі мешканців. Перші реалістичні матеріали з'явилися у 1808-1812 рр., під час чергової російсько-турецької війни (достатньо детальні військові описи). По-перше, старообрядницьке населення регіону можна визначити кількісно у 800-900 людей (слід припустити втечу частини з них на османські території). З них 79 або біля 300 пилипонів мешкало у Кілії (абсолютна більшість – колишні мешканці Жебріян) [113, арк.14-18, 31 зв. - 38 ; 436, арк. 68-69], 61 родина, або 121 житель – в Жебріянах [113, арк. 8-13 зв.] і приблизно стільки ж у Вилковому (Липованському). Ще якась частина була розселена дисперсно в інших традиційних поселеннях лівобережжя Дунаю. По-друге, наприкінці війни сюди переселяються нові жителі старообрядницького віросповідання. Тільки до Тучкова (Ізмаїл) у 1811-1813 рр. перейшло 352 некрасівці, 465 пилипонів (старообрядців з колишніх земель Речі Посполитої) і 413 «великоросійської породи» [62, арк.1-1768]. Кількість некрасівців у деяких документах вказується як 474, а через п'ять років – вже 265 [63, арк. 7зв., 33, 44, 48].

Таким чином, лише в Ізмаїлі оселилося 1230 представників старої віри. А вже на 1815 р. до складу «пилипонського міщанського товариства м. Тучков» входило 1323 людей (882 чоловіки та 441 жінка) і у некрасівське – 561 людина (289 та 272, відповідно) [407, с. 73]. На матеріалах ізмаїльської громади слід відзначити, що стабілізація на той момент ще не відбулася. Так як у списках Тучкова на 1818 р. вказується 316 некрасівців (182 чоловічої та 132 жіночої статі) [162, арк. 51-56]. А за уточненими даними – 255 (відповідно: 136 та 119) [160, арк. 143-148 зв.]. Приблизно стільки ж вказувала місцева поліцейська влада – 214 некрасівців, з них 106 чоловічої та 108 жіночої статі. До них слід додати 50 колишніх козаків з родинами, що осіли на хуторах в передмісті [63, арк. бзв.-7]. В той же час, за підрахунками Н.В. Абакумової-Забунової, у місті проживало 103 родини некрасівців (349 осіб) та 720 (або 2 296 осіб) великоросіян [407, с. 74]. Зменшення некрасівців дослідниця, посилаючись на відомості П. Свиньїна, пов'язала із втечею назад до Туреччини внаслідок епідемії чуми та заборони на рибальство. Навпаки, істотно зросла старообрядницька община міста Кілії. На 1817 р. тут вже нараховувалось 471 липован та 49 безпопівців [308, с. 303-304]. Масштаби цих міграцій старообрядників в Південну Бессарабію підкреслює той факт, що тільки офіційно у 1810-20-х рр. з-за кордону повернулися тисячі прихильників старої віри [781, с. 776]. Не меншими за об'ємом слід визнати і переселення з північних та східних областей – Поділля, Полісся, Південної України і т.д.

Першу відносно повну картину щодо Ізмаїльського градоначальства надають можливість відтворити матеріали статистичного опису на 1827 р. Військові спеціалісти вказували, що на той час у регіоні мешкало 1000 родин [302, с. 34; 30, с. 52] або 7 тисяч старообрядців [104, арк. 3]. Згідно зі свідченнями МВС, їхня кількість була значно меншою: 4,5 або 4,8 тис. осіб (1826 та 1827 р., відповідно) (додаток Б.3.1.) [372, с. 159]. Ще більш скромні показники надають матеріали фіскально-адміністративного походження - 2,6 тисяч на 1826 р. (додаток Б.3.2.) [300, с. 25, 60, 127-130, 137-138, 154, 368-369, 375, 382, 391]

Порівняння статистики МВС із фіскальною дозволяють стверджувати про близькість даних і, можливо, загальне джерело збору. Важливо відзначити, що трошки більше половини (2 606 з 4 801; 54,3%) усіх старообрядців Бессарабської області були зосереджені переважно в південних районах.

В Аккермані на 1828 р. проживали дві общини [173, арк.6-9]: немоляки або молокани в кількості 85 людей (53 чоловічої та 32 жіночої статі), у 17 родин та 16 бурлаків; часовенники – 43 (відповідно, 18 та 16) у 10 домогосподарствах. На матеріалах цієї общини очевидна демографічна ситуація до переселень 1830-х рр. (додаток Б.3.3). Очевидна перевага молодшої та середньої когорти, одинична присутність людей похилого віку. Варто відзначити також істотний дисбаланс чоловічого та жіночого населення в середній віковій групі – на 1 чоловіка припадало 0,67 жінок.

Після циркуляру МВС № 969 від 11 лютого 1835 р. щорічно збирались відомості про кількість старообрядців по всіх губерніях Російської імперії, в тому числі і в Бессарабській області [47, арк. 1]. Хоча ці відомості іноді мали відносний характер (самі чиновники відмічали умовність даних), вони показові для встановлення кількості та географії розселення старообрядців. На 1835 р., згідно з такими поліцейськими звітами (додаток Б.3.4) [47, арк. 39], мешкало: понад 2 тисячі осіб в Ізмаїлі, дещо більше – майже 2,3 тисячі у поселеннях Ізмаїльського градоначальства, по 200 у Вилковому та Гаджикурдській волості, 400 - у Кілії; а всього - 5050 старообрядців.

Дивно, що в той же час ізмаїльські чиновники повідомляли Бессарабському губернатору зовсім інші відомості. Згідно з ними у 1835 р. в Ізмаїльському градоначальстві нараховувалося лише 1721 «розкольників» та 5 їхніх каплиць [47, арк.120]. На наступний рік поліцмейстер уточнив кількість до 3432 старовірів (додаток Б.3.5) [49, арк.55]. Порівняння цих даних показує лукавство чиновників. Коли мова стосувалася господарських справ (перший приклад), то відображалась більш повна картина. Коли ж мова йшла про релігійні питання, тоді некрасівці вилучались із звітів. Саме їхня чисельність і допускає подібні розбіжності в більш ніж 1,5 тисяч чоловік на той самий рік.

Аналогічне непорозуміння простежується й на рівні окремих населених пунктів. Так, наприклад, на 1836 р. в Кілії вказувалося 271 «розкольників» [58, арк.41] (6,5% від всього населення). Але вже через рік – вже 331 попівців та 14 безпопівців [58, арк. 10]. У нас є ще одна можливість для кореляції: корпус матеріалів VIII ревізії, що проводилась в цей же час (1835-1836 рр.). Відповідно її даним, чисельність старообрядців у Буджаку складала не менш 4,3 тисячі осіб [171, арк.1-240; 177, арк. 3-84;184, арк.26-49; 169, арк.31-42; 167, арк. 358-367зв.; 176, арк.100-112;166, арк. 8-9зв.; 167, арк. 219-238] (додаток Б.3.6.).

Таким чином, очевидно, що незважаючи на неможливість враховувати дрібні територіальні спільноти, що проживали у складі іншого населення (наприклад, списки липован Покровки-Підковки разом із синодальними росіянами увійшли до загального списку мешканців Василівки), можливо говорити, що спільність у 1835 р. складалася із більш ніж 4 тисяч старообрядців. Слід відзначити, що такий саме порядок чисельності дають матеріали вибірки з поточної церковної статистики – метричні та сповідальні розписи [91, 124, 153

, 165, 167-172, арк. 92, арк. 130 зв.]. Самі старообрядці, за зрозумілими причинами дистанціювання від офіційної церкви, не потрапляли в ці списки, але до обов'язків священників входив обіг «розкольників», що мешкали в «їхньому приході».

Можна припустити, що автори офіційних звітів для МВС навмисно приховували справжній масштаб. До такого ж висновку нас підштовхує аналіз динаміки по цих відомостях майже за 10 років (додаток Б.3.7) [372, с. 374, 376, 378, 446]: коливання даних йшло між 5,7 до 8,7 тисячі старообрядців у Бессарабії. Ангажованість стає зрозумілою, якщо оцінити ці дані у порівнянні цього динамічного ряду, а також з аналогічними по усіх регіонах.

Навіть якщо на 1837 р. налічувалося 5745 «розкольників» [372, с. 374] (хоча за синхронними даними Бессарабського губернатора в області перебувало 3 820 старообрядців [28, арк.83-85]), тоді навряд чи можливо зрозуміти звідки менш ніж через десять років їх стало 9 тисяч? Вочевидь є два пояснення причин подібної динаміки. Мова може йти або про більш сумлінний збір свідчень, або очевидним є факт масової еміграції у регіон. Природним приростом збільшення чисельності групи більш ніж на 50% пояснити неможливо.

У контексті інших північно-західних губерній Росії варто відзначити, що Бессарабія по кількості представників старообрядницької конфесії поступалася лише Чернігівщині (41 510 людей) і дещо перевищувала Подільську (5 399) [815, с. 26-27; 11, арк. 15, 30-31, 166-167] та Херсонську (5 121) [815, с. 374-375] губернії. Для урядовців такий розподіл став предметом особливої уваги з боку центру з відповідними наслідками.

На 1844 р. некрасівцями вже вважались 1155 людей. А всього в Бессарабії проживало 7527 старообрядців [776, с.12]. Показовим є те, що в той самий час за тими ж свідченнями в Херсонській губернії мешкало 7544 (2176 з них в м. Одесі), в Катеринославській – 4382, а у Таврійській – 6114 людей.

Важливою для розуміння групи являється також її важка внутрішня структура. Старообрядці Південної Бессарабії не були гомогенною групою. І в конфесійних питаннях, і в соціальному положенні спільність неприйняття синоподального православ'я проявляла істотні відмінності. Для характеристики кількісних аспектів цього різноманіття у нас є відомості по Ізмаїльському градоначальству на 1844-1845 рр. (додаток Б.3.8) [84, арк. 2-3; 88, арк. 3].

Таким чином, ми бачимо, що абсолютна більшість старовірів на Дунаї являлись прихильниками священства або т.зв. «попівцями». Безпопівці, «сприймаючи шлюб», становили невелику громаду в Ізмаїлі. При цьому домінуюча кількість перебувала на положенні міщан різних міських суспільств – некрасівського чи великоросійського. Некрасівські міщанські суспільства склалися з 3-х самоуправних одиниць – власне, ізмаїльське, старо- і новонекрасівське. У м. Вилкове старообрядці становили окреме «суспільство», а у Кілії – разом із синодальними входили до «великоросійського товариства».

Окрему категорію становили купці-старообрядці. Хоча вони й не можуть бути охарактеризовані як етносоціальна замкнена група, але більшість «великоросійських» купців у придунайських містах відносились до старовірів [339, с. 450; 407, с. 208]. Незважаючи на досить малу чисельність, купці-старообрядці займали важливе місце у релігійному житті общин.

Інші «розкольники» проживали в селищах градоначальства на положенні державних або казенних селян [421, с. 36-38]. Їхня частка на 1845 рік становила біля 70% або дещо більше 3 тисяч осіб.

На 1848 р. в південних повітах Бессарабії проживала більша частина «попівців» регіону. В Аккерманському та Кагульському повіті, в Ізмаїльському градоначальстві знаходилось 2449 чоловічої та 1883 жіночої статі старообрядців «сприймаючих священників» [294, табл. № 21]. Всього – 4332 з 5396 по усій Бессарабській області (тобто 80, 3%). Абсолютна їх більшість зосереджена була в Ізмаїльському градоначальстві – 4105 людей.

Більш детально питання соціального, територіального та конфесійного складу старообрядців регіону стає можливим висвітлити на 1850-ті рр. Для цього у нас є фіскально-адміністративні та спеціально-статистичні (військові та поліцейські) матеріали. Згідно з даними ІХ ревізії (1850 р.) загальна чисельність старообрядців в південних повітах Бессарабської області склала 5442 осіб (додаток Б.3.9) [178-184, 186, арк.1-876]. При цьому, слід додати ще не менше тисячу, що проживає дисперсно, невеликими громадами в інших населених пунктах регіону, де немає можливостей їх прослідкувати (Рені, Чійшія і т.д.). Бачимо істотне зниження чисельності. Пояснення цьому в деяких факторах – до наших підрахунків не потрапили матеріали по декількох общинах. А також, у другій половині 1840-х рр. практично кожен десятий мешканець утік на турецький берег Дунаю [28 ;183, 184, арк. 78-84]. Аналогічну картину надає військова розвідка [294, с. 142, 149] та поліцейський облік [51, арк.9-34].

Таким чином, навіть після відходу південних територій до складу Дунайських князівств, Бессарабія продовжувала залишатися значною по кількості старообрядників. На початок 1860-х військові джерела відзначали, що тут проживало 2112 попівців та 4120 безпопівців [298, с. 385].

Більш докладні дані на 1850-ті рр. надають поліцейські матеріали (додатки Б.3.11 [51, с. 222-260] та Б.3.12 [51, арк.9-34]). Оригінальність матеріалів обумовила можливість привести свідчення і по інших районах Бессарабії. Із цих матеріалів простежується транзитна роль поселень старообрядців Ізмаїльського градоначальства. Істотну частину становили міщани із Чернігівської, Подільської й Херсонської губерній. Крім того, простежуються внутрішньо регіональні пертурбації. Наприклад, ізмаїльські старовіри, що проживають у Кишиневі або у Вилковому.

Кількісні відомості про різні територіальні й соціальні групи старообрядців у південних повітах Бессарабської області, що були залучені до характеристик у цьому параграфі, можна вважати адекватними. Їхній аналіз дозволяє зробити кілька висновків.

1. На момент приєднання цих територій до однієї з Добруджею державою в 1856 р., тут проживало не менше 6 тисяч старовірів. Протягом першої половини ХІХ ст. число прихильників старого православ'я зросло приблизно в 6 разів. Загальна частка в населенні ніколи не була особливо істотною – не перевищувала 10%. Хоча в окремих поселеннях вони нараховували абсолютну більшість або помітну частину. Такий стан можна характеризувати як анклавно-кущовий, характерний для багатьох етнокультурних груп Бессарабії.

2. Процес формування старообрядницького населення Південної Бессарабії йшов головним чином за рахунок міграцій з інших старообрядницьких центрів у першій третині XIX ст. Хронологічна динаміка чисельності старовірів регіону показує, що з 1808-1812 р. до 1835 р. чисельність виросла в 5 разів, перевищивши 5 тисяч жителів.

3. Природний приріст за останні 20 років розглянутого періоду був незначним - збільшення на одну тисячу старообрядників. З огляду на коефіцієнт природного приросту (у середньому – 3,3‰ у рік), старообрядницьке населення регіону повинно було становити більшу кількість. Пояснення цьому варто шукати в еміграції, масштаби якої слід оцінити не менше ніж у тисячу людей.

4. Варто також урахувати, що не менша кількість релігійних дисидентів пройшла крізь Південну Бессарабію. Одні – у бік російських територій, а інші – турецьких. Точно оцінити ці потоки поки що не уявляється можливим. Поки лише очевидно, що мова йде про приблизно 10 тисяч за весь розглянутий етап історичного розвитку.

5. Так само як і аналогічні райони (Ветковсько-Стародубський, Поділля, Буковина, Південна Україна) старообрядці Буджаку, сформувавшись за межами Російської імперії, стабілізувалися вже входячи в її кордони. Південноукраїнські старообрядці були також вихідцями із Чернігівщини, Курщини тощо. Річ Посполита була для багатьох з них лише транзитним районом. Прикордонне положення сприяло не тільки адаптації до регіону, але й масовим виходам з нього.

3.1.2. Особливості статево-вікової структури старообрядницьких мешканців. У рамках історичної уваги до процесів формування групи старообрядців на Дунаї особливе місце варто приділити не тільки загальним питанням чисельності, але й аналізу якісних характеристик демографічної ситуації: статево-віковий склад, структура природного й механічного руху населення. Подібний підхід дозволить представити динаміку й тенденції розвитку в процесі стабілізації групи – переходу від міграційної до стійкої регіональної спільності. Розгляд цих питань є важливим для розуміння цього переходу – трансформація властивостей старообрядників-переселенців у якості стабільної групи. Разом з тим, демографічні властивості самі виступають серйозним фактором суспільної практики й стратегії. Наприклад, перевага представників чоловічої статі в складі старообрядців регіону періоду, що розглядається, породжено, безумовно, переселенськими процесами. У той же час, таке положення визначило високу мобільність частини чоловіків в умовах конфесіональної ендогамності – звідси й високий рівень не тільки імміграції, але й еміграції в сусідні історико-етнографічні області проживання старовірів.

Кількісні методи в історичних роботах активно застосовуються при аналізі масових джерел – ревізьких переписів, метричних та клірових книг і т.д. [561, 580, с.13-15; 643-644, с.224-228]. Звернемо увагу на формулярний характер даних – унікальність відомостей підкоряється заданій структурі документів. Остання, як правило, і визначає алгоритм можливостей, а наповнення використовується для демонстрації варіативності реконструйованої інформації.

Для конкретного демографічного аналізу взяті списки жителів Кілії, Аккермана, Ізмаїла й Жебріяч 1808 – 1813 рр. [133; 62 арк. 8-13 зв., 18-30]; аналогічні відомості 1818-1820 р. [65, арк.127-179 зв.; 48, арк.6-14; 160, арк. 143-48зв., 305-307, 324зв.], а також результати VIII (1835 р.) [167, арк. 5, 25, 44, 130-131] і IX (1850 р.) [178-184, 186-188] ревізій у Бессарабії. У цих формулярних джерелах збереглися дані про населення регіону на етапі модерного освоєння регіону. Для своїх розрахунків удалося залучити адекватне коло матеріалів. Про репрезентативність задіяних джерел говорить той факт, що тільки кількісно в них зберігаються дані про більш ніж 70 % всіх російських старообрядців Буджаку того часу (підраховано в зіставленні з військово-статистичними описами [308, с. 175-320; 300, с. 224-267]).

Варто також відзначити, що дані відбивають різницю в історичній (різностадіальні групи переселенців), соціальній (селянами, козаками, міщанами), конфесіональній (старообрядники й прихильники офіційного православ'я) специфіці освоєння Нижнього Дунаю різними спільнотами російського народу. Реалізуючи “міграційну парадигму” російського народу [643, с. 28], на ці території активно переселялися колишні донські козаки через Дунай (“некрасівці”), втікаючи російські міщани й селяни, що раніше проживали на землях колишньої Речі Посполитої (“пилипони”) і маса соціально-неоднорідного населення безпосередньо з російських територій (“великоросійського звання”). Підтверджуючи тезу Б. М. Миронова про важливість наслідків «Розколу» у формуванні переселенських потоків, підкреслимо, що більшість із мігрантів належали до старообрядництва (на релігійні погляди “великоросів” вказує факт частоті синонімічності стосовно них поняття “часовенної згоди”). Ці матеріали дозволяють істотно деталізувати наукові знання щодо більшості аспектів життєдіяльності російських старообрядців Подунав'я протягом першої половини ХІХ ст. На основі формулярних джерел є можливість для реконструкцій соціально-демографічних характеристик (з урахуванням групової варіативності) російських переселенців на Дунай першої половини ХІХ ст. Зокрема, предметами нашої уваги були: статевовіковий склад, природний рух населення й міграції.

Нагадаємо, що загальна чисельність старообрядників у регіоні в розглянутий період становила від 1 (1808 р.) до 6 тисяч чоловік (1850 р.). У відношенні інших етнічних груп слід зазначити, що росіяни в цілому уступали лише українцям [437, с. 327], посідаючи друге місце по чисельності. Протягом усього періоду значна частина росіян проживала в містах, частка сільських жителів істотно зростає: з 1820-х рр. до 1850-х рр. – з 32 % до 59 %.

Для наочності й ефективності статевовікових характеристик старообрядницького населення будемо використовувати методи побудови пірамід, обчислення співвідношення статей і чоловічого коефіцієнта. Ці інструментарії дозволяють детально проаналізувати специфіку гендерно-когортних якостей общин. Двосторонні лінійні діаграми розподілу населення по статі й віку – традиційний прийом в історичній демографії [516, с. 65], що наочно демонструє загальну картину складу населення за найважливішими якостями. Разом з тим, співвідношення статей можливо обчислювати

частковою пропорцією – число чоловіків на 100 жінок [418; с. 16]. Цей показник можна супроводити чоловічим коефіцієнтом – результатом простого розподілу кількості чоловіків на жінок. Такі розрахунки допомагають не тільки порівнювати різночасові матеріали дослідження, але й порівнювати з аналогічними результатами по інших регіонах [643, с. 160-166; 614, с. 226-228; 426, с. 191-192; 486, с. 117-129]. При такому підході стає можливим реконструювати як ситуацію в групі старообрядників, так і створити певну модель міграційної спільності першої половини ХІХ ст.

З найбільш ранніх даних удалося залучити джерела 1808 р. по Жебріянах і 1812 р. по Ізмаїлу (додатки Б.3.14 і Б.3.15). Як бачимо з наведених таблиці й діаграми, основну масу переселенців становили молоді люди – майже половина старообрядців були до 20 років. Лише не набагато більше 15% із всієї маси старовірів регіону були людьми старше 40 років. Поколінний аналіз співвідношення статей і чоловічого коефіцієнта в старообрядницькому середовищі на Дунаї показує дисбаланс практично по всіх вікових групах. Невелика перевага числа хлопчиків над числом дівчаток, приблизно дорівнює кількість юнаків і дівчат при явному домінуванні чоловіків у віці 21-50 років і абсолютному в когорті літніх людей. У контексті загальноісторичних тенденцій доіндустріального суспільства [73, с. 27-29] наші результати слід зазначити як атипові. Відмінності є наслідком дії фактора міграції. У стабільних громадах кількість представниць жіночої статі трохи вище в дитячій групі (через високу смертність хлопчиків, у нас це помітно в групі підлітків). У дітородний період – навпаки, через родову смертність у жінок. Поступово співвідношення статей вирівнюється в старшому поколінні – чоловіча смертність перевищує жіночу.

Для закритого населення співвідношення статей завжди коливається в межах 100-110. Відхилення в будь-яку сторону вказують на недооблік населення. Однак ми маємо справу з відкритою популяцією, яка ще перебувала в стані переходу або міграції, тому ми маємо такий широкий діапазон (див. додаток Б.3.15). Як і на 1808 р., на 1812-й р. звертає на себе увагу факт переваги чоловічого населення над жіночим. У найбільш ранньому списку Жебріяна ця перевага становила 1,5 раза. В 1812 р. ситуація була ненабагато краща. На 100 чоловік у некрасівців припадало 52 чоловічої і 48 жіночої статі; у пилипонів і великоросіян (відповідно): 63:37 і 59:41 (58:42 – середній показник для всіх груп). При цьому більше половини осіб у некрасівців до 20 років, а у двох інших групах – у середній віковій когорті (21-40 років). Практично мінімальна кількість жінок похилого віку по всіх групах. Більш яскраво це видно при підрахунках показників співвідношення статей і чоловічого коефіцієнта за віковими групами (додаток Б.3.18). Їхня варіативність за різними спільнотами переселенців показує, що найбільш «благополучними» за статевою збалансованістю за когортами виглядають некрасівці. При загально відносній рівності у них невеликий дефіцит чоловічого населення в дитячо-підлітковому поколінні й у віці 31-40 років. У великоросіян і пилипон за всіма віковими когортами спостерігалось значне домінування чоловіків. У цілому по старообрядницькому населенню регіону ситуація майже вирівнювалася – представники жіночого населення домінували в діапазоні молодих жінок (21-30 років), що несхоже на типові показники, і кількісно уступали в літньому віці.

Ця ситуація сприяла інтеграції різних груп у рамках конфесіональної спільності. Перерозподіл гендерного потенціалу в умовах свідомої релігійної ендогамності вочевидь «рятувала» групу від пошуку шлюбних партнерів на стороні. Однак відсутність належного співвідношення статей, очевидно, стало однією із причин продовження міграційних процесів – як нового оселення, так і виходів за межі історико-етнографічної області. Таке співвідношення є закономірним для міграційних процесів: аналогічні показники, наприклад, були у старообрядців-переселенців на Алтаї, у Забайкаллі, на Далекому Сході [614, с. 226-228; 426, с.191-192]. Загальний дефіцит жінок у старообрядницьких громадах Подунав'я відчувався до 1850-х рр. (матеріали ІХ ревізії).

Показовим буде синхронне порівняння з іншими етнокультурними спільнотами регіону (додаток Б.3.19) [62, арк. 1-1718; 437, с. 84]. Загалом старообрядницьке населення по статевовіковому складу виглядало однією із найбільш збалансованих громад, уступаючи лише туркам. Всі інші етнічні групи мали аналогічні вікові показники, однак вони були менш рівномірними - у середньому від 174,8 у українців до 166,7 у болгар (у той же час - 126,4 у старообрядників). Таке ж співвідношення статей в молодших когортах у молдаван було ще більш благополучним, аніж у росіян. Однак у старшому поколінні розбалансованість радикально змінює загальні показники.

У цілому, ситуація не цілком відповідає традиційній демографічній моделі. Для старообрядників, як і для більшості інших етногруп регіону, процеси стабілізації на початку ХІХ ст. ще тільки починалися. На гендерно-когортний розподіл помітно відбився міграційний характер спільнот.

Ще одним принциповим моментом у демографічній характеристиці є співвідношення вікових груп. Розподіл між дітьми (1-15 років), дорослими (16-50 років) і людьми похилого віку (51 і старше) вважається одним з типологічних ознак демографічних процесів у суспільстві [826, с. 169; 418, с. 23]. За цим критерієм, етнокультурні спільноти росіян Придунав'я можуть бути віднесені: - до стабільних (пилипони, у яких цей показник склав 111:330:24 (у відсотках – 24:71:5); - прогресуючих (некрасівці – 133:215:14 в абсолютних даних або 37:59:4 в %); - перехідних від стабільного до прогресуючого (“великоросійської породи”, відповідно – 126:269:28 (30:64:6)).

У всіх групах приблизно рівну незначну частку становили люди старше 51 року. Середній вік мало варіюється по групах і становив 37 років з невеликим і для жінок, і для чоловіків. У майже синхронному порівнянні з іншими історико-територіальними групами старообрядників простежується мінімальна різниця – наприклад, середній вік старовірів Верхньокам'я наприкінці ХVІІІ ст. встановив дещо понад 40 [731, с. 51-52]. Найбільш літніми в списках є чоловіки 95 років (некрасвець), 96 (пилипон) і 80 років (великоросіянин). У жінок всіх груп максимальний вік був однаковим – 70 років.

При цьому по різних етносоціальних групах значно відрізнялися когорти дітей і осіб репродуктивного віку. Якщо молодше покоління становило лише чверть у пилипон, трохи менше третини у “великоросіян” і 37 % у некрасівців, то доросле населення, відповідно: 71, 64 і 59 %. Така ситуація для всіх груп змінюється протягом 40 років. До середини ХІХ ст. усі групи вже можуть бути

охарактеризовані як прогресуючі – до ІХ ревізії зростають частки дітей і людей похилого віку (додатки Б.3.16 та Б.3.17) [703, с. 331-333].

Таке статевовікове співвідношення в групах ми схильні пояснювати моментами, пов'язаними з умовами переселень. Особливість цього процесу у різних спільнот росіян вплинула на специфіку демографічних характеристик. Очевидна пряма залежність від ступеня організованості міграцій і їхньої географії. Переселення пилипонів і великоросіян було стихійним по своїй природі й істотним за просторовими дистанціями, а некрасівців – регламентованим і близьким за маршрутом проходження. Якщо колишні донські козаки переїхали на відносно невелику відстань, то представникам інших груп довелося подолати складні й далекі шляхи. Саме ці фактори, на наш погляд, детермінували демографічну ситуацію у росіян Подунав'я початку ХІХ ст. А саме серед некрасівців був найбільш збалансований статевовіковий склад, а в інших групах - можна відзначити істотну перевагу чоловіків молодого віку. Другою групою факторів, який визначав подібне співвідношення статей, був господарсько-майновий стан. Якщо некрасівці репрезентували або торгівельний та рибальський уклад, пилипони – ремісницький, великоросіяни – аграрний, то залежність від такого спрямування визначали роль жінок та дітей у виробництві. Відповідно, ми отримуємо різні соціальні практики, в яких по-різному використовувалися демографічні потенціали громад.

Наші припущення можна підтвердити матеріалами ще одного переселення – початку 1830-х рр. Враховуючи, що більшість переселенців перейшли у вже існуючі громади, початкова ситуація була іншою. Спробуємо її розкрити на демографічних характеристиках Старо- і Новонекрасівських товариств м. Тучкова (додатки Б.3.20 та Б.3.21) [169, арк.12-24]. У цьому випадку очевидні дві тенденції помічені раніш. По-перше, дефіцит жіночої статі в складі переселенців (тільки молодша когорта виглядає цілком збалансованою). А по-друге, мінімальна доля осіб похилого віку. Виходячи з того, що ми маємо справу з некрасівцями, тобто організованим і нетривалим переходом у Буджак, серед представників чоловічої статі присутня незначна кількість старше 50 років.

Говорячи про співвідношення статевовікових груп, група може бути віднесена до стабільної [826, с. 169]. У ній діти, люди в активному віці й літньому перебували у наступній пропорції: чоловіки 37:118:11 (у % – 22,3:71,1:6,6); жінки 60:187:15 (у % – 22,9:71,4:5,7). У цілому когортний склад населення громади був 97:305:26 або 22,6:71,4:6,0 %.

Буде показовим зрівняти ці дані з характеристиками громади, що повністю складалася з переселенців 1830-х рр. Наведемо синхронні матеріали по Новонекрасівському товаристві й старообрядцях з Подільської губернії («міщанське товариство Шури Копієєвської, яке перераховане до м. Ізмаїл»). Аналогічно, бачимо домінування чоловіків над жінками (в 1,5 раза) і незначну частку літньої когорти. Статевовікове співвідношення було також тотожно старонекрасівським: 60 : 187 : 15 (в % 22,9:71,4:5,7) (додаток Б.3.22) [177, арк. 31-42]

Очевидно, що в колишній бершадській громаді спостерігається велика збалансованість і когортного, і гендерного співвідношень. Пояснення цьому ва

рто шукати також у характері переселення. Дана соціально-територіальна група старовірів перейшла на Дунай організовано в повному складі. Така природа переходу й визначила відносну стабільність статевовікового складу.

Подібна «структура популяції» наближалася до типової по Європейській частині Російської імперії [669, с. 152-153]. Регіональна специфіка простежується у відсутності прямого впливу наслідків нещастя 1812 - 1813 рр., у нашій південній групі їх не простежується. Закінчимо огляд середини 1830-х рр. прикладом громади, що сформувалася не менше 10 років до описаних вище – Карячка (додаток Б.3.23) [167, арк. 358-367зв.]. Всі показники сходяться в основному з попередніми - ті ж статевовікові співвідношення.

Аналіз статевого складу вікових груп по різних територіальних групах старообрядників Буджаку (додаток Б.3.24) на 1835 р. показує:

- «старожильські» громади проявляють відносно рівномірний розподіл у складі населення (домінування представниць жіночої статі виявляється тільки в старших групах), а у новоприбулих - він обумовлений характером переселень: у некрасівців недостача жіночого населення особливо проявляється в когорті 41-50 років; у подільських старообрядників - навпаки, перевага жінок, починаючи із цього віку;

- найбільш збалансоване населення в статевовіковому складі проживало в поселеннях зі змішаним населенням - колишнього проживання й нових алохтонів;

- незважаючи на моменти переваги представників тієї або іншої статі в різних когортах, відзначили тенденцію щодо гармонізації демографічних ознак.

Таким чином, на 1835 р. група старообрядників регіону може бути охарактеризована як перехідна між стабільною до популяції, що регресує. З огляду на те, що в спільності домінують переселенці, така характеристика здається не цілком коректною. Однак як ми побачимо далі, під час аналізу природного приросту населення, ці ознаки цілком себе виправдали. В історичному плані серед факторів, що визначили таке положення, варто вказати воєнні дії, епідемії, які разом із сусіднім населенням довелося пережити старообрядникам. Також очевидно, що приплив людей у репродуктивному віці помітно знизився.

У результаті майже 40-річного розвитку у регіоні групи вирівнялися. Статевовікові характеристики збалансували громади – помітно вирости частки дітей і осіб похилого віку. При цьому скоротився дефіцит представниць жіночої статі. Згідно з даними ІХ ревізії (1850 р.) показники чоловічого коефіцієнту коливався від 0,408 (41-45 років) до 0,815 (старше 70 років); а співвідношення статей – 69,1 до 441,7 (детально – додаток Б.3.25 та Б.3.26).

Реконструюючи соціально-територіальну структуру групи, відзначимо, що 3224, або 59,2%, проживали в посадах (Ізмаїл, Кілія та Вилкове) на положенні міщан. Однак варто відзначити, що при цьому не менше третини з них продовжували займатися сільськогосподарською діяльністю. Інші 40,8% проживали в 5 селах Стара й Нова Некрасівка (особливий міщанський стан), Муравльовка, Карячків, Жебріяни, а також 2-х хуторах – Коса й Підківка (на положенні державних селян) (додаток Б.3.27).

Гендерний баланс у групі став наступним – 2937 чоловічої й 2505 жіночої статі. Перевага чоловіків становила вже лише 4 % (54 проти 46 %). Для Бессарабської області в цілому таке співвідношення було приблизно таким же – 52,5 % представників чоловічої статі проти 47,5 % жіночої [298, с. 183]. Такий баланс спостерігається по всіх старообрядницьких громадах, крім Старої й Нової Некрасівки, в яких спостерігалася прямо протилежна ситуація. Порівнюючи з даними 1835, 1820 і 1812 рр., очевидна тенденція до кількісного вирівнювання статей (споконвічно – 64 проти 36 %). Середні показники не перетерпіли принципів змін, лише вирівнявся внутрішньо груповий діапазон між представниками різних соціальних спільнот (додаток Б.3.17).

Аналіз розподілу населення за статево-віковими групами показує, що гендерний дисбаланс у бік чоловічого населення утворюють групи дітей і літнього віку. У працездатній когорті спостерігалася перевага й приблизна рівність. Провал у групі 30-35 років, очевидно, є наслідком високого рівня жіночої смертності при дітородінні (наочніше це проступає в абсолютних даних, ніж у дольових). Відповідно до ознаки розподілу на групи, задіяних у виробництві, спільнота проявляє наступне: розподіл між дітьми (1-15 років), дорослими (16-50 років) і людьми похилого віку (51 і старше) дозволяє характеризувати російських старообрядців Подунав'я як прогресуючу популяцію. Співвідношення когорт становило 38,5:48,0:13,5%. Варіативність даного співвідношення за статтю показує, що для чоловічого населення частки дітей і людей похилого віку трохи вищі (39,5 і 16,3 %, відповідно), а працездатного – нижчі (44,2%), майже стільки ж дітей серед жінок (37,4%), більше половини жінок (51,1%) відносилися до середнього віку та лише 10,8 % становили літні.

Дане співвідношення відбиває також індекс утриманців і працездатного населення в групі. На одну людину в репродуктивному віці доводилося менш 1 утриманця (0,9), що значно нижче аналогічних груп у Росії [486, с. 112].

Статеве співвідношення за когортами (додаток Б.3.26) показує вже цілком типову картину. Принципова специфіка групи простежується в перевазі хлопчиків у дитячому віці. В інших спільнотах фахівці спостерігали протилежну ситуацію [487, с.120-21]. Тут характерний відносно рівномірний розподіл у групі підлітків і молодих людей. Поступово жіноча смертність у дітородному віці змінює ситуацію на користь чоловіків (7 ряд у нашому випадку). Потім чоловіча смертність знову вирівнює баланс, який у літньому віці знову змінюється в жіночий бік.

Ще одним важливим показником для загальної характеристики старообрядницького населення є варіативність чоловічого коефіцієнта й співвідношення статей (С) по різних територіальних громадах старообрядників Буджаку (додаток Б.3.27). У цілому необхідно відзначити, що ці ознаки виглядали благополучніше, ніж на 1835 рік. Це свідчило про тенденції до збалансованості статевого складу старообрядницького населення протягом 1835-1850 рр. При цьому, спостерігається наступна закономірність у розподілі зазначених коефіцієнтів: у міських спільнотах він був трохи вище за середній (діапазон – 0,544 у Вилковому, – 0,560 – у Кілії; співвідношення статей, відповідно: 119,7 і 127,1), ще вище – на хуторах (0,566 і 0,588; 130,2 і 142,9). А от у селах - середнім або ж меншим як у Старій і Новій Некрасівці (0,477 і 0,492

; 91,3 і 97,0). Таке положення очевидно корелюється з характером трудової зайнятості – у хуторах із сезонним рибним промислом мешкала менша кількість жінок, приблизно це ж саме спостерігалось щодо ремесла й торгівлі в містах. Більш благополучним співвідношення статей простежується у землеробських поселеннях. Побічно це підтверджується тим, що по селах з вагомою роллю нестабільного господарського укладу (рибальство) – коефіцієнти були вище й наближали ці поселення до міст або хуторів (наприклад, Жебріяни або Муравльовка).

Показово також навести дані щодо середнього віку. Якщо на 1812 рік він становив 27 років у чоловіків і 26 – у жінок, то в 1850 році він трохи зріс до 30 і 31 року, відповідно. У представників старообрядницької групи він був аналогічним середній тривалості життя в Бессарабії в цілому [298, с. 556].

Таким чином, аналіз статевовікового складу старообрядницького населення Буджаку в першій половині ХІХ століття дозволяє стверджувати:

Дана група населення проявляє своєрідні властивості у статевовіковій структурі, що обумовлено її міграційним характером. Гендерне й когортне співвідношення відображає процеси переселень у регіон і визначає разом з тим, в деякій мірі, наступну мобільність. При цьому спостерігається закономірність залежності характеру й маршруту переселень – чим більше організованим був перехід, чим він був простіше й ближче, тим більше збалансованою виявляється демографічна структура. В основній своїй масі різні соціальні й територіальні громади старообрядників були групами стабільно-прогресуючого типу. Основне населення представляло відносно молоді вікові групи, тобто спільнота проявляла значний репродуктивний потенціал.

Такі показники дозволяють нам вписати спільноти відразу у два типологічних ряди. З одного боку, вони проявляють всі якості аграрного (доіндустріального), а з іншого боку – аллохтонні. В останньому важливо, що дані ознаки можуть бути розглянуті як базові для з'ясування переселенської моделі в першій половині ХІХ століття. Етноконфесійна свідомість і ендогамність підвищує цінність зроблених спостережень.

3.1.3. Природний та механістичний рухи населення. Після оцінки потенціалу необхідно звернутися до форм його реалізації – моделі або режиму демографічного відтворення старообрядницької групи протягом першої половини ХІХ ст. У спеціальній історіографії під даним процесом прийнято розуміти сукупність природних і механічних (ендогенних і екзогенних) тенденцій у русі населення [658, с. 113-114; 631, с. 6-7; 464, 463, с.89-90; 517, с. 120-135; 647, с. 23-30]. Необхідно розібратися в співвідношенні міграційних результатів з балансом народжуваності-смертності в групі. Розгляд цих питань дозволить характеризувати перехід міграційної спільноти в стабільну. Рішення цього, у свою чергу, конкретизує наукові знання про демографічну поведінку старообрядницького населення, його фактори і закономірності. Таким чином, коло історико-демографічних завдань включає встановлення й опис тенденцій приросту населення, а також аналіз причин цього росту – за рахунок внутрішнього потенціалу або шляхом зовнішніх пертурбацій.

Реконструкції подібного роду в інших територіальних групах старообрядників України [486-487] в поєднанні з нашими підрахунками можуть стати основою для формування концепції особливої етноконфесіональної моделі демографічного відтворення. Її специфіка обумовлена інноваційним середовищем практично перманентної міграції в сукупності із традиційними поглядами на норми популяційної поведінки. Синтез цього привів старовірські спільноти до європейських або модерних рис репродукції трохи раніше, ніж навколишнє православне населення [723, с. 14-16]. Як це нерідко проявляє старообрядництво як історико-культурний феномен, свідоме прагнення до консервації «старого» приводить до революційно-нової й прогресивної практики [570]. Спробуємо розкрити ці демографічні припущення на емпіричних матеріалах.

Кінець XVIII – перша третина XIX ст. період активних переселенських процесів, про що йшла мова в попередніх главах. В умовах стрімких і численних потоків на Дунай та з регіону оцінити детально співвідношення природних і механічних трансформацій не представляється можливим. Лише після 1830-х рр. масові джерела дозволяють вирішити ці питання.

Для переселенських спільнот цілком можливо математично вирахувати й простежити народжуваність. Однак ці показники будуть не стільки розкривати механізми відтворення, скільки ілюструвати вік мігрантів. Подібні підрахунки побічно допомагають ретроспективно відтворити характер поселення. Так, для поселення змішаного типу, де спільно проживали недавні вихідці із різних історико-етнографічних областей з відносно старим населенням (Вилкове й Жебріяни), найбільша кількість народжування припадала на 1770-ті та 1790-ті рр., приблизно на третину менше – у 1760-ті та 1780-ті рр. (додаток Б.3.28). В цілому – рівномірний розподіл народжень глав родин, крім старшої групи (1750-ті рр.). З них народжені безпосередньо в Жебріянах становили 31%, які приблизно пропорційно розподілялися по когортах (виняток – відсутність автохтонних народжень у 1780-х рр.). Очевидно, що така ситуація відображає етапи поселення старовірів у даному селі, а не природне відтворення населення.

Аналогічно виглядає й ретроспективна реконструкція народжуваності по різних групах старообрядників-переселенців у Тучкові на 1811-1813 рр. (додаток Б.3.29). По усіх поселеннях склали узагальнюючу схему (додаток Б.3.30). Як і попередні, дана динаміка народжуваності є штучною, відбиваючи умови й форми переселень більш ніж безпосередньо природний приріст населення. В історико-демографічній площині вона виявляється малоефективною. Однак ці ретроспективні огляди народжуваності показують уже виявлену нами залежність вікового складу від механізму міграцій – в організованих і близьких переселеннях простежується більше збалансованості й ширший когортний діапазон (некрасівці – яскравий приклад), а в стихійних – навпаки, віковий дисбаланс і вже його репрезентативність по поколіннях.

Смертність у цей же період не представляється можливим простежити навіть схематично. Ті фрагментарні згадування, які містяться в списках переселенців, можуть бути узагальнені гіпотетично у коефіцієнт 2%.

Старообрядницька спільнота на лівому березі Дунаю до 1830-х рр. може бути розглянута як еміграційна. Із групи чисельністю близько 1000 чоловік вона виростає до 5 000. Піки заселення доводяться на 1812 і 1830 рр., коли організовані й масові партії старовірів переходили в регіон. Після відносної стабілізації старообрядницького населення регіону в 1830-х рр. стає логічним і можливим повернутися до головного сюжету – співвідношеннях природного руху населення й міграційних процесів. Його вирішення здійснимо на основі ІХ ревізького перепису Російської імперії (1850 р.). Для зручності абсолютні дані зведені в наступну таблицю (додаток Б.3.31). Середня чисельність групи протягом 15 років між VIII і ІХ ревізіями становила 5246 чоловік (4281 на 1835 р. і 5442 на 1850 р.). Настільки незначний ріст населення, швидше за все, варто пояснювати значними еміграціями із регіону. Спробуємо це розглянути, для чого з'ясуємо середній коефіцієнт природного приросту населення за формулою:

$\frac{S_p - S_y}{P_{cp}}$

, де S_p – сума народжених, S_y – кількість померлих, а P_{cp} – середня кількість населення. Провівши ці підрахунки за роками і за період в 15 років, одержали позитивний коефіцієнт природного приросту населення. Він становив у середньому – 2,39 % або 0,239%. Такий рух населення розкривається на конкретних процесах механічної й природної моделей відтворення.

Міграції. З наведеної таблиці (додаток Б.3.31) також видно, що сальдо міграцій – негативне: 90 чоловік на 15 років. При цьому обсяги й масштаби цих переселенських рухів значні – у загальній масі в них за достатньо короткий період узяли участь 2 тисячі чоловік. З них еміграція стосувалася практично кожного 5, або трохи менш 20%. Ситуація істотно покращилась за рахунок іммігрантів, що склали приблизно таку ж кількість.

Варто також урахувати, що вибірккові дослідження біографій показують, що міграції відбивали не тільки зовнішні процеси, але й внутрішні регіональні пертурбації. Виселення («втеча») йшло в одному напрямку – убік Добруджі, у сусідні некрасівсько-липованські громади. Кульмінацією таких міграцій був 1848 р., коли лівий берег Дунаю покинула майже половина всіх втікачів-старообрядців. Після відновлення територіальної спільності в 1856 р. (приєднання частини Бессарабії в одній державі з Добруджею) баланс вирівнявся – почався процес повернення у бессарабські громади. Більш широка географія, як і раніше, проявляється в переселенських потоках у Бессарабію. Сюди зараховувалися колишні жителі північної частини Бессарабської області, Херсонської, Подільської й Чернігівської губерній і т.д. Варто врахувати, що в документах не міститься аналогічних масових відомостей щодо неофіційних переходів у громади регіону. А їхній масштаб, вочевидь, був не менш великим.

Щоб оцінити міграційні процеси на конкретному історичному матеріалі, зупинимо свою увагу на Старій Некрасівці й Вилковому. Необхідно врахувати, що некрасівці були в більш привілейованому положенні, ніж інші старообрядці регіону. А також вимагає кореляції факт розташування Вилкового в дельті Дунаю, у безпосередній близькості від кордону. Виходячи з цього, цілком

можемо вважати відомості по цих двох поселеннях досить репрезентативними в загальному регіональному контексті – вони відображають дві різні моделі старообрядницьких поселень Буджаку.

Протягом 1835-1850 рр. старонекрасівську громаду покинули («втекли» або «у невідомої відлучці» мовою ревизьких переписів) 25 чоловічої й 19 жіночої статі осіб (додаток Б.3.32) [169; 184, арк.1-28]. При середній чисельності в 350 старообрядників, спостерігаємо ситуацію, коли кожний десятий (!) перебував за межами Російської імперії. Аналіз динаміки по роках показує, що найбільша кількість тих, що покинули Бессарабію, спостерігається у 1838-39 рр., а середній показник склав 2 чоловіки у рік. Невеликий пік простежується в 1846-48 рр., що, вочевидь, має релігійну складову в причинах – створення Білокриницької ієрархії й активне церковне будівництво.

Аналогічні тенденції простежуються й серед липован посаду Вилкове (додаток Б.3.33) [28, арк.1-26]. За 15 років його покинули 78 чоловік (62 – чоловіків), тобто знову ж у середньому по 2 чоловік у рік. Громада Вилкового була трохи більшою (у середньому – біля тисячі жителів старообрядницького сповідання), тому тут частка тих, що покинули російські межі, трохи менше – 8%. Можливо, що певна недбалість писаря відносно жіночої статі (не вносилися часом вказівки про переселення) вплинула на отримані результати. Найбільш масштабні втечі спостерігалися в 1836, 1838, 1845-46 і 1848-50 рр. У цьому випадку знову ж бачимо ті ж причини втечі з лівого берега – переходи після 1846 р. прямо пов'язуємо зі створенням там старообрядницької церкви, а кінець 1830-х рр. – із соціально-економічними труднощами у Бессарабії.

Значних масштабів також досягли в 1830-50-і рр. міграції усередині регіону. Її механізми й тенденції розкривають наступні дані по посаду Вилкове (додаток Б.3.34) [28, арк.1-39]. Ці локальні відомості відображають загальну модель міграцій серед старообрядників регіону в цілому. Основну масу представляли зовнішні стосовно регіону вихідці з інших губерній (більше половини всіх легалізованих у Вилковому). При цьому залишався шлях формування за рахунок нових переселенців через кордон («з Туреччини») – майже кожний п'ятий із перелічених. Однак таку ж частину становлять жителі сусідніх поселень, які міняли місце проживання. Ці внутрішні регіональні міграції відбивали процеси господарсько-економічної спеціалізації населених пунктів і соціально-вертикальних переміщень. Наприклад, більш «престижними» були міські поселення регіону, а рибний промисел був найбільш ефективним (не тільки по ресурсах, але й по інфраструктурі збуту) саме у Вилковому.

Народжуваність. Коефіцієнт народжуваності (n), вираховується за

формулою [516, с. 209; 418, с. 15-50; 631, с. 190-192]:
$$n = \frac{N}{P} \cdot 1000$$
, де N – кількість народжень на рік, P – загальна кількість населення на середину періоду (середньорічне населення). Підставляємо наші відомості й одержуємо:

Відзначимо, що коефіцієнт народжуваності у старообрядників аналізованого часу трохи варіював за статевою ознакою – звертає увагу домінування в числі новонароджених хлопчиків: більше 63% 51% – дівчаток. Ці показники

вище аналогічних даних щодо селян Європейської Росії в цілому (51 ‰) [643, с. 179]. У регіоні на той же час середньорічний показник народжуваності становив 45‰ [298, с. 168] і також був трохи вище для хлопчиків. Згідно з характеристикою репродуктивної ситуації (класифікаційна шкала народжуваності Б. Урланіса й В. Борисова) [631, с. 191] такий коефіцієнт може бути віднесений до надвисокого (40% і вище). При цьому зазначимо, що до розрахунків не потрапили діти, що вмерли у малому віці, тобто реальний коефіцієнт був ще вищим. Згідно із нашими підрахунками (додаток Б.3.35), протягом 1836-1850-х рр. цей коефіцієнт коливався від 120 (1837 р.) до 452 (1848 р.) ‰. З одного боку, це підкреслювало високий демографічний потенціал, а з іншого – екстенсивний шлях відтворення.

Підрахунки сумарного коефіцієнта народжуваності ведуться з обліком тільки репродуктивних жінок, а не всього населення. Тому він вважається

більш коректним і обчислюється за формулою: $F = \frac{5N}{F}$, де $5N$ – число народжень за останні п'ять років, а F – кількість жінок у фертильному віці, вік яких потрапляє в рамки середнього віку $\pm 2,5$ роки [516, с. 209; 631, с. 191]. Таким чином, для старообрядницької групи регіону він становив:

Обчислений показник зрівняємо із середніми для Європейської Росії то го часу: 5,2 – селяни, 5,5 - купці й 6,2 – міщани [643, с. 179]. Із цього видно, що старообрядницька група на Дунаю наближалася до міщанського показника. З огляду на специфіку соціального стану старообрядників регіону, це виглядає цілком імовірним. Даний сумарний коефіцієнт по загальній типології також відноситься до високого (вище 4,0) [516, с. 209; 631, с. 200-201; 658, с. 199].

Важливою ознакою розподілу народжуваності є виділення когорт жінок згідно з початком і кінцем фактичного фертильного віку. Найбільш ранні факти відносяться до 13 і 15 років, а пізні – 50 і 51 рік. Однак вони одиничні. Абсолютна більшість припадає на жінок у віці 17-35 років (додаток Б.3.36).

Аналіз документів свідчить, що 54 % дітей народилися у жінок у віці 20-29 років. Середній вік перших пологів становив 23,9 років. При цьому більше 62% народжували до цього віку, а ще 8 % – у цьому віці. Слід зазначити, що в 5% випадків перші пологи проходили пізніше 40 років. Абсолютно аналогічна картина спостерігалася в XVIII ст. серед старообрядницького населення Стародубщини й Чернігівщини [486, с. 132-133; 487, с.136-137]. Збіг свідчить про спільність норм і стереотипів старообрядництва як певної етноконфесійної моделі демографічного відтворення.

Середній індекс дітності (d), що відбиває співвідношення кількості дітей на одну родину, у групі становив 2,3. Якщо внести кореляцію на молоді родини, а також літні, діти яких проживали окремо, то $d=2,7$.

Для групи в цілому характерні багатодітні родини (додаток Б.3.37, Б.3.38). Більше 42% мали від 3-х і більше дітей (у них росло більше 72% всіх дітей групи). Майже стільки ж родин мали по 1-2 дитини й то, варто відзначити, що більшість із них ще не вичерпали свого потенціалу. Лише 17% родин ві

дносились до бездітних, але й цей статичний показник відбивав ситуацію не цілком адекватно (молодята, дорослі родини з окремо проживаючими дітьми).

Смертність. Для обчислення даного показника використали наступну формулу (де М – кількість померлих протягом даного періоду, Р – середня чисельність населення, Т – тривалість періоду) [516, с. 438-439; 631, с.232-233]:

Отриманий коефіцієнт вище аналогічного в старообрядницьких поселеннях Полісся в XVIII ст. [486, с. 136; 487, с. 140] У нашому регіоні він у півтора рази нижче середнього показника смертності у православного населення Росії: 49 ‰ по містах та 35% по селах [643, с. 190; 669, с. 135-136]. Такий же результат одержуємо при порівнянні з коефіцієнтом смертності на той же рік по Бессарабії - 37,98 ‰ [298, с.168]. Приєднаємося до Ю. В. Волошина, який вважав, що отриманий результат варто відкоригувати з урахуванням даних по народжених і померлих у період між ревізіями.

Протягом 1835 – 1850 р. піки смертності прийшлися на 1838 і 1845 р., у які померли 306 чоловік (трохи менше 25 % від загального показника за період) (додаток Б.3.39). Можливо, що в цих випадках маємо справу з епідемічними явищами, але іншими джерелами це поки не підтверджується. В інший час у середньому на рік смертність становила 56 осіб чоловічої й 48 жіночої статі (6, 5% і 5,6% відповідно). Слід зазначити, що в той же час середні показники по Бессарабській області були набагато вищими – 32,7% (17,2% – для чоловіків і 15,5 ‰ – для жінок) [298, с. 168].

Фактори й причини смертності в старообрядницької групи варто віднести до домінування екзогенних причин – вплив середовища. Хоча документи містять лише декілька прямих вказівок на причину смерті («потонули в Дунаю», «змерзнув» і «пропав без звістки (риболовля)» і т.п.), однак аналіз віку померлих показує, що середній показник становив 49,5 років. Когортний розподіл померлих був таким: 14% випадків відносяться до дитячого й підліткового віку, 52% – до репродуктивного й лише – 34% – до літнього. До «фатальних» років варто віднести вік 23, 44, 53 і 69 років.

За віком дожиття група явно відноситься до ризикованого. Майже половина вмерла не природною смертю в молодому віці – до 49 років. Найбільш пізню смерть вказано щодо мешканця Вилкового Семіона Федорова, що на 95 році життя в 1850 р. «змерзнув».

Ці загальні тенденції яскравіше всього простежуються на рівні окремого поселення. Для ілюстрації динаміки смертності й частки дитячої смертності (до 10 років), а також середнього віку померлих наведемо матеріали по м. Вилкове (додаток Б.3.40). З наведеної таблиці видно, що дитяча смертність практично не фіксувалася у ревізьких переписах. Аналіз показує, що зі стабілізацією громади з'являється тенденція до підвищення середнього віку померлих. Середній показник у рік становив 14%, що відповідає груповому в цілому. Як і загально-груповий, він не враховував високий рівень дитячої смертності, що не фіксувався ревізькими переписами.

При цьому загальні показники руху населення можуть не збігатися на локальному рівні. Незважаючи на загальні оптимістичні обчислення, у ряді

громад наприкінці 1840-х рр. міг відчуватися демографічний спад. Так, наприклад, у старообрядників Кілії спостерігається в цей же час негативний природний приріст за рахунок домінування кількості смертей над числом народжень (додаток Б.3.41). У громаді на рік вибувало більш ніж на 6 чоловік або 17,1%. Варто відзначити, що народжуваність перевищувала середню по Російській імперії в 1,5 раза, але й смертність – в 2,38 раза [643, с. 159]. Для Бессарабської області в цілому ці роки були сплеском смертності [298, с. 183] – що можливо пов'язане з несприятливим епідеміологічним положенням.

Варто відзначити, що критична тенденція зберігалася й протягом 1850-рр. [44, арк.136, 138, 140, 148]. Наприклад, у містах Ізмаїл і Вилкове народилося в 1855 р. 28 і 47 чоловік, відповідно. У той же час померли 43 і 79 чоловік. У Кілії та сільській місцевості ситуація була трохи краще: у місті народилося 31, а вмерло 23 людини; «у селищах Ізмаїльського градоначальства» ці ж показники склали 44 і 24. Відповідно до джерела висока смертність «викрадала дітей» – більше половина всіх померлих становили особи до 7 років. Пов'язувалося це із черговою нездоровою епідеміологічною ситуацією.

Такий режим відтворення дуже близький до міської моделі того часу. Можливо, що в старообрядницьких селах регіону подібні показники були трохи кращими. Разом з тим ця ситуація відображає більш ретельний збір відомостей – кілійські чиновники включили матеріали щодо дитячої смертності, які практично відсутні в ревізьких переписах. З огляду на унікальність цих відомостей, наведемо таку модель (додаток Б.3.42): кожний третій мешканець не переживав вік 1 рік, стільки ж – 5-річний. В цілому, дитяча смертність (до 10 років) становила вкрай високий відсоток – 3 випадки з 4 можуть бути до неї віднесені [643, с. 158]. Майже третина смертей припадала на немовлят і дещо більше – на дітей у віці до 5 років. Звертає на себе увагу факт переваги смертей дівчат над хлопчиками в 3 рази. Небезпека пологів побічно підкреслюється наявністю померлих молодих жінок – кожний 10 випадок.

Показово ці дані ввести в загальний індекс імовірності померти у новонародженої дитини. Для кінця XIX ст. у російських хлопчиків цей «шанс» становив 169,3, у українців – 129,1 [643, с. 200; 728, с. 24]. А на час нашої уваги «пройти сувору школу російського дитинства, – підраховували фахівці, – вдавалося лише 47% хлопчиків і 50% дівчаток» [280, с.27]. Ми можемо вирахувати лише відносні індекси, але й вони являються досить переконливими. У регіоні вони становили приблизно 40 % у хлопчиків і 46 % у дівчинок. А в інших показниках – 140,0, тобто середнім між українським і російським населенням імперії. У кожному разі, група попадала в загальну «екстенсивну модель відтворення населення» [643, с. 199].

Якщо ці вибіркові підрахунки врахувати для загальної картини, то варто припустити, що ріст місцевих старообрядницьких громад ішов не стільки за рахунок механічного відтворення, скільки за рахунок зовнішніх факторів. Можливо, що мала місце й свідомо фальсифікація. Замість померлих членів громади записувалися втікачі. Про такий «кримінал» не раз повідомляли чиновники [407, с. 91]. Роль зовнішніх факторів у прирості населення побічно підтверджується матеріалами все того ж Вилкового (додаток Б.3.43) [432, с.74; 407, с. 87].

Очевидно, що за 17 років населення посаду не могло вирости майже у два рази (172%), а приріст старовірського скласти 182%. Відповідно до формули природного приросту (14% у рік) приріст старообрядницького населення міг скласти близько 150 осіб і за самими оптимістичними підрахунками уся громада могла становити приблизно 800 мешканців. У той же час реальний приріст показує чисельність в 1157 осіб. Крім того, наочно проявляються коливання чисельності, що відображають досить масові переселення. Періоди убуння – кінець 1830-х і 1840-х рр. підтверджують вищевиявлені.

Наведемо також матеріали за 1856 р. (додаток Б.3.44), які нам удалося виявити та вирахувати. Вони дозволяють підтвердити наші коефіцієнти народжуваності й смертності у старообрядників Бессарабії, а також продемонструвати їхню варіативність за окремими громадами. Середніми показниками були: для народжуваності – 55,6 ‰; для смертності – 27,4 ‰. Більш високими вони виявилися в містах, що, швидше за все, відображає старанність у зборі відомостей, а не реальну пропорцію. Виходячи з цих відносних даних, можна вичислити, що середній приріст старообрядницького населення становив 28,4 ‰. Можливо, що невелике зниження цього показника (проти 34,35 ‰ протягом 1835-1850 р.) породжено російсько-турецькою війною 1853-1856 рр. і нездоровою епідеміологічною ситуацією, що окреслили вище.

Загальний рух старообрядницького населення регіону. Показовим може стати комплексний аналіз природного приросту населення (індекси народжуваності й смертності) і процесів міграції. З наведених розрахунків (додаток Б.3.45) виходить, що число народжень явно домінує над смертністю. Його ж обсяг явно перебиває й сальдо міграцій. Ці показники свідчать про стабільний приріст населення в 27,78%. Це було дещо вище середніх показників аналогічного часу Російської імперії (16%) [643, 179; 669, с. 154].

Можемо стверджувати, що міграція вже не впливала істотно на загальну кількість старообрядницького населення. Ситуація на середину XIX ст. може бути охарактеризована як відносно стабільна, що свідчить про завершеність процесів формування спільності й переході до еволюційного розвитку.

* * * * *

Таким чином, аналіз механізмів і факторів природного й механічного руху старообрядницького населення Буджаку протягом першої половини XIX ст. дозволяє відзначити наступне.

Незважаючи на високу мобільність, група до середини сторіччя вже може вважатися сформованою й стаціонарною. Вона зробила перехід від переселенської спільноти до стійкої регіональної спільноти. При цьому в різних формах міграції задіяною було більше 20% спільноти, однак інша частина населення вже була стабільною для регіону. Когортна структура старообрядців проявляє такі ж якості – 2-3 покоління змінилося після переселень у регіон. Із всіх старообрядців Буджаку середини XIX ст. безпосередньо у регіоні народилося не менше двох третин всієї спільноти.

В основних показниках демографічної моделі група мало чим відрізняється від картини по регіону й Російській імперії. Коефіцієнти народжуваності, смертності, темпи приросту дозволяють характеризувати старообрядницьку групу на Дунаї як типову екстенсивну модель відтворення –

високий темп забезпечувався за рахунок високої народжуваності. Відносно низький рівень смертності в групі обумовлений і традиційними неточностями у фіксації самих джерел і, одночасно, невисоким середнім віком групи як переселенської.

У цілому збалансоване відтворення старообрядницького населення Буджаку забезпечувалося сумарною дією факторів природного приросту й зовнішніх причин (міграції). Масштаби останніх до середини XIX ст. ще були значними, але їхнє співвідношення вже уступало саморозвитку громад.

Незначні особливості, помічені в природному русі старообрядницького населення регіону, можуть бути охарактеризовані наступним чином: відносно високий рівень приросту населення, високий індекс дітності, сумарний коефіцієнт народжуваності, низька смертність при високій дитячій і катастрофічній. У цих показниках проявляється своєрідність етноконфесійної демографічної моделі, яку варто перевірити на інших регіонах проживання. Сукупність її прояву має різні фактори-причини. Так, наприклад, традиційна форма шлюбу й дітородінь, освячена свідомо церковними нормами й поважним відношенням до них, збільшує потенціал народжень для жінок, збільшуючи діапазон фертильного віку. Однак ці ж норми, вочевидь, призводять до деякого регулювання народжуваності крізь розвинену систему заборон на подружні відносини. Будучи в основному екстенсивною моделлю, демографічна поведінка старообрядців регіону зазнавала впливу переселенських факторів, що трохи «омолодило» населення й, відповідно, знизило до мінімуму рівень екзогенної смертності.

3.2. Функціональне відтворення номенклатури найменувань дунайських старообрядців та історичній свідомості нащадків

3.2.1. Варіативність назв старообрядців як виявлення ідентичності.

Старовіри, проявляючи релігійну, соціальну та територіально-етнографічну неоднорідність, породили немало різноманітних форм своєї ідентичності. При цьому не завжди можливо реконструювати прямі та прості схеми цього самовизначення. В залежності від конкретних умов вони могли одночасно прираховувати себе до декількох групових утворень і, відповідно, найменуватися одночасно по-різному. У цьому різноманітті назв навряд чи необхідно вибудовувати деякі ієрархічні типологічні ряди, оскільки вони відображають не стільки консолідацію груп, скільки, частіше за все, окремі свої якості у процесі діалогових взаємовідносин із зовнішнім світом.

Аналіз даних форм ендонімів та екзонімів (самоназв та зовнішніх найменувань) показують наступну закономірність: чим далі від материнських (російських) територій знаходилася група, тим складніші функції такого роду назв. Якщо на автохтонній території та прикордонні вони мають передусім релігійний зміст, відображаючи конфесійні особливості («попівці», «біглопопівці», «безпопівці», «філіповці» та ін. (зовнішні форми – «розкольники», «старовіри» та ін.)), то у діаспорних групах – на перший план виходить етнічне. Міграційні процеси, що привели поборників «древлего благочестя» за межі Росії та етнічної території, створили передумову для виникнення бі- та полісемантичних форм самовизначення. Окрім конфесійної виразності, на

перший план виходять соціальні, культурні та інші якості групи.

У результаті синтезу формуються форми, у яких синкретично присутні і інші етнокультурні характеристики. Наприклад, «некрасівці» – козаки-старовіри у Османській імперії; «липовани» – російські старовіри Румунії, як «кацапи» на Слобожанщині чи Південній Україні, Поліссі та Поділлі не просто «росіяни», вони частіше «старовіри». Феномен складної ідентичності старовірів на пряму підкреслюється хронологічною та географічною варіативністю їхніх найменувань. Їх перспективно аналізувати з позиції функцій та розкриття значень у конкретних умовах та обставинах.

У історіографії, як правило, домінує підхід історичної етимології, відповідно до якого показується, як та з чого виникла та чи інша форма самовизначення. З точки зору етнологів, необхідно додати до цього підходу і увагу до аспектів побутування та прояву тих чи інших імен. Добре відомими є приклади у історії, коли, з'явившись у одному середовищі, назва «перекочувала» до іншого та отримала зовсім інше значення. Наприклад, тюркська група «болгар» віддала свій етнонім південнослов'янському народові. Або середньовічні конфісіоніми «руські» чи «греки» у модерний час, втративши свій релігійне значення, отримали етнокультурне. Такі складні процеси – міграції та формування нових соціально-культурних груп – найбільш яскраво відображають самосвідомість. У ньому окрім загальноетнічного (росіяни) та релігійного (старообрядництво у той чи іншій мірі) рівнів нерідко простежуються субетнічні, внутрішньо-конфесійні, локально-релігійні позиції. На формування структури ідентичності впливали різні політичні, соціальні, ареальні та ін. умови. Показові у цьому контексті форми етнонімів та конфісіонімів, що побутували серед старовірів. Деякі з них, сформувавшись на початкових етапах їхньої життєдіяльності, продовжують існувати до сьогодні, виконуючи комплекс інтегруючих та диференційних функцій у етнічному та релігійному контекстах.

Тому ми наведемо ряд назв старовірів на Дунаї не стільки з позицій їхньої конотації у сьогоднішні, скільки розкриваючи їхнє значення для першої половини ХІХ ст. Виходимо з контекстуальності їх використання – в залежності від ситуації актуалізувалися різні форми ідентичності групи, експлуатувалися відповідні їй якості. Таке різноманіття етнонімів (конфісіонімів, соціонімів, ой конімів та ін.), що відображає складну структуру ідентичності, характерне і для старообрядницького середовища, і для умов прикордоння Східної Європи. Як переконливо показала В.А. Липинська, економічний багаж сучасних старовірів регіону включає у себе десятки найменувань [617, с. 44-56].

У корпусі різноманітних документів першої половини ХІХ ст. схожих назв наявно більше двохсот. Далеко не всі з них витримали випробування часом. Більшість з них дійшли до нас, втративши своє перше значення. Деякі сучасні найменування були породжені пізніше за інших обставин, але при цьому набули «стародавності» та «ісконності» (яскравий приклад – «барабульники» [711, с. 497-502]). Функціонально більшість найменувань старовірів – це класичні приклади екзонімів – «розкольники», «липовани» та ін. Інші же, навпаки, відображають власне самовизначення групи у різноманітті цього світу – «старовіри», «некрасівці», «кержаки» та ін. Але нерідко зовнішня форма у тій

чи іншій ситуації ставала своєрідним інтеграційним конфесіонімом, що включав у себе і інші аспекти самовизначення (наприклад, як буде показано нижче, у «липован» увійшли різні за своїми релігійними поглядами групи). За таких обставин дуже важливо спиратися на історичний контекст побутування таких назв. У відриві від просторово-хронологічної даності вони втрачають своє значення. Необхідно відмітити, що не лише самі представники «древлего благочестя», але їхні назви піддаються високій мобільності. Виникнувши у одному місці, він міг з'явитися у будь-якому історико-етнографічному регіоні.

Такий «дрейф» імен у старообрядницькому середовищі є досить поширеним явищем. Наприклад, «пилипівці», сформувавшись серед поморських безпопівців, уже наприкінці XVIII ст. фіксуються у Пруських землях, Прибалтиці, Речі Посполитій. З часом даний конфесіонізм, що використовувався також по відношенню до поборників священства, став відомим і в інших ареалах Євразії (наприклад, пилипівці-попівці Поділля, Бессарабії, Молдавії та ін.) Зовнішня сторона давала свої прізвища нерідко за деякими яскравими специфічними деталями зовнішнього вигляду чи поведінки. Тоді ми маємо справу не стільки з функціональним визначенням релігійних поглядів, скільки з нейтральним у конфесійному плані етнонімом – «кацапи», «москалі» та ін. Іноді історично-соціальні сюжети минувшини закріплюються у таких назвах. Так, «поляки» на Алтаї беруть свій початок від старовірів із Ветки та Стародуб'я, що були територіями Речі Посполитої [614, с. 18-20], а не від однойменного народу (порівняй: «литвини» серед українців та білорусів).

Планується цікава та продуктивна робота по картографуванню усіх, навіть локальних імен російських старовірів. Таке співставлення дозволить простежити немало важливих моментів в утворенні та функціонуванні можливих назв старообрядництва [617, с. 44-56]. Серед різноманітних форм, які зберігали документи ранньої історії групи, виокремимо найбільш «популярні» та значимі в історико-етнокультурній перспективі. Вони у повній мірі відображають соціальні реалії маргінального положення старовірів у Речі Посполитій, Австрійській, Османській та Російській імперіях. Їхнє використання свідчить як про усвідомлення таких особливостей представниками влади, так і про специфічне самостійне самовизначення старообрядців, зі слів яких ці форми фіксувалися.

Некрасівці. Поряд з цією самоназвою (і за походженням, і за формою побутування), група донських козаків отримала від своїх сусідів ряд екзоетнонімів (зовнішнє найменування). **Кара-Ігнат** («чорні Ігнати», ногайці так прозвали їх за чорні свити;) Ігнат-козаки (турки, в пам'ять про свого отамана; частина некрасівців Малої у Малій Азії у XIX ст. від турок отримали ще одне близьке прізвисько – «Інат-козаки» – «вперті козаки»). Характерно, що всі ці назви містять у собі згадку про легендарного отамана (тобто є антропонімами по суті). Мабуть, що значну роль у формуванні назви відіграв кодекс звичаєвого права – «Заповіти Ігната», навколо якого і відбувалися процеси внутрішньогрупової консолідації, а також сепарації загального масиву руських та козаків, не говорячи вже про функції міжетнічної диференціації) [764, 50-53]. Некрасівці – одна з оригінальних груп російського козацтва –

учасників повстання Кондратія Булавина (1707-1709 рр.) Як на формування, так і розвиток групи у XVIII-XIX ст. вплинуло два фактори. По-перше, соціально-політичний протест проти «програми реформ», що почалася у історії Російської імперії за Петра I. По-друге, бажання зберегти стару «дониконівську» віру. Безкомпромісність поглядів фіксує відомий кодекс звичаєвого права – «Заповіти Ігната», авторство яких фольклорна пам'ять приписує першому отаману – Ігнату Некрасову (1660 - 1737), що вивів козаків під юрисдикцію Османської Порти, на Кубань.

Подальша історія некрасівців складна та містить немало маловідомих чи дискусійних сюжетів. Серед такого штибу проблем особливе місце займає коло питань, що стосуються «дунайського періоду» – історії життєдіяльності некрасівських общин Добруджі та Бессарабії. Аналіз спеціальної літератури переконливо показує, що оцінка цього періоду невизначена. Одні вчені вважають його епізодом в історії групи, хронологічно обмежуючи його 1780-1814 рр. Відповідно до думки виказаної ще у XIX ст. А. О. Скальковським та П. П. Короленко [775, с. 61-82; 587, с. 1-74; 586, с.78-89], а також прихильниками цієї історіографічної традиції вже у XX ст. – Н. Г. Волоковою та Л. Б.

Заседателевою, Д. В. Сенем [766, с. 9-17; 764, с. 50-53; 767, с. 27], свідчать про те, що не можна говорити про некрасівців на Дунаї раніше за «великий вихід» наприкінці 1770 – початку 1780-х рр. з Кубані (компромісна точка зору – нижня межа 1750-і рр. – поява перших некрасівців на Дунаї). На думку даних вчених, у Добруджі некрасівці не змішуються з селянами-старовірами (липованами) як по мірі розширення кордонів Росії, так і під тиском задунайських українських козаків, переселяються на берег Мраморного та Егейського морів не пізніше 1814-1815 рр. Вони, скориставшись ім'ям та пільговим положенням козаків-некрасівців, залишаються жити у Добруджі, частина з них у 1811-1813 та 1829-1830 рр. осідає на території Російської імперії, у Бессарабії.

Необхідно також відмітити, що причини цієї політичної та соціальної диференціації общин визначаються вченими по-різному. Більш чітку позицію займають автори, для яких соціальні фактори є головними (І. В. Смирнов, Д. В. Сень). Бажаючи зберегти козацьку республіку, некрасівці, на думку даних вчених, пішли на Дунай, де землеробство створило передумови для розкладу попередніх общин. Демократична частина пішла далі у пошуках «Града Некрасова», а багаті хазяї залишилися на Дунаї, згодом змирившись зі зміною соціального статусу та назви на «липован». Щодо часу переселення та перебування некрасівців на Дунаї, а також характеру їхніх взаємовідношень з липованським населенням існує і інша точка зору. Вона представлена роботами Ф. В. Тумілевича [832, с.17-22; 830], І. В. Смирнова [784, с. 97-107], А. Д. Бачинського [443, с. 136-150; 445, с. 159-163; 447, с. 7-23], І. А. Анцупова [423, с. 54-64; 424, с. 287] та С. І. Феногена [846, с. 137-144]. Вони вважають, що некрасівські общини переселяються на Дунай вже у 1740-х рр. Аргументують своє положення даними чисельних джерел того часу. Разом з тим, С. І. Феноген вважає за необхідне розширити верхню межу перебування некрасівців на Дунаї – до 1860-х рр., коли, втративши особливі козацькі права, вони входять до близької їм групи липован. За його образною метафорою, це була своєрідна «згода мовчання», відповідно до якої козаки домовились не показувати свого

легендарного минулого [848, с.27-30].

Необхідно відмітити, що аналіз документів XVIII – першої половини XIX ст. не виявив не лише суперечливих випадків у використанні даних двох етнонімів (некрасівці-липовани), але і, навпаки, підкреслив їхню синонімічність та взаємозамінність. Конфлікт значень, безумовно, явище більш пізнього характеру, що виникло у ході життєдіяльності групи у Анатолії, а потім і після еміграції продовжує побутувати у XX ст. Перенос опозиції «дунакі (липовани) – некрасівці» на ранні етапи історії старообрядців вбачається неправомірним.

Серйозних соціальних, тим більше релігійних бар'єрів між козаками та селянами Дунаю не було. Як підтвердження даної тези можна навести чисельні приклади з біографій некрасівців, які нерідко були вихідцями з селянських старообрядницьких поселень східної Європи, а також їхнє активне релігійне та соціальне взаємовідношення у ході переселень, у пошуках священників, створення трьохчинної ієрархії та ін.

Суттєві протиріччя простежуються і між самими некрасівцями у першій половині XIX ст. на момент російсько-турецьких війн 1806-1812 та 1828-1829 рр. тоді посилилася соціально-політична диференціація у поглядах некрасівців: одна партія проявляла проросійські (толерантні) настрої, друга ж виступала за збереження «Заповітів Некрасова» – радикальна партія, що відстоювала козацькі традиції, антиросійську програму. Це відображало внутрішні протиріччя у старообрядницьких общинах. У результаті вони призвели до переселення частини некрасівців на територію Росії, а частини – на Малоазійське на Егейське узбережжя. Називати ці два вектори простим механічним розподілом на козацькі та селянські «партії» не вважається нам правильним. Виходячи з біографій та показань, немало козаків опинилося у статусі селян у Росії та, навпаки, землероби опинилися на рівні козаків у Анатолії. Такому розподіленню сприяли військові фактори. Групи йшли за військами, – допомога російським чи османським військовим частинам визначала долю сімейств, які рятувалися від гніву влади. Останній хронологічний приклад взаємозамінності позиції «некрасівці/липовани» простежується у кооперації під час створення білокриницької ієрархії (переїзд митрополита Амвросія) та спільній участі у «Османському козацькому війську» М.Чайковського. В обох сюжетах простежується солідарність не лише між групами у середині регіону, але і консолідація у старообрядницькому чи панслов'янському контекстах.

Для Бессарабії ім'я «некрасівець» також чітко закріплюється відносно старообрядницької групи. Спочатку воно використовувалося відповідно до козаків, що були вихідцями з-за Дунаю. За маніфестом 1812 р. [62, арк.68-69 зв.] маємо: «що вийшли із-за Дунаю Некрасовци», «приписані від Головнокомандуючого Некрасовци» та ін. Відомо, що ініціатором їхнього переходу був М.І. Кутузов, який особисто просив про це Олександра І. Переговори некрасівців з російським керівництвом та військами, у результаті яких відбулося переселення частини з них на лівий берег Дунаю, були першим випадком у більш ніж столітній історії цього козацтва. До цього часу некрасівці намагалися залучити до співробітництва, але вони твердо дотримувалися

одного – «Заповітів Ігната» – «Пану не підкорятися, до царя в Расею не возвертаться» [832, с. 172].

Необхідно відмітити, що і після переселення у 1811-1813 рр. на правому березі Дунаю «Некрасовці або Турецкие Закубанці» продовжували турбувати російські війська та адміністрацію. Про це, наприклад, у 1815 р. сповіщає при кордонна служба [137, арк. 56, 158-159]. Документи того часу до наступної війни (1828-29 рр.) фіксують активність некрасівських общин у сусідній Добруджі та їхні паралельні зв'язки з Бессарабією [301, с. 40-43]. Показово, що джерела фіксують паралельне найменування: «кубанські козаки», «кубанці», «турецькі закубанці», «некрасівці». Особливо відмітимо, що це стосується і старообрядницького населення лівобережного Подунав'я [859, с. 255, 257]. Це свідчить про трансмісію козацьких традицій ареалу формування групи (Кубань) у Буджаку. У контексті проблеми ідентифікації групи показовими є регулярні зв'язки між некрасівцями Добруджі (Османська імперія) та Бессарабії. Про це свідчать численні документи чиновників того часу. Саме такі тісні зв'язки стали однією з передумов наступних переселень: у 1821 та 1830-х рр. Перше з них не було масовим та вважалося, що воно йшло переважно морським шляхом, через Одесу. Але ми знайшли списки переходу некрасівців через Прут, що містять прямі вказівки на бажання 27 сімей поселитися у місті Тучкові, у свої родичів [163, арк. 1, 3]. У 1830 р. адміністрацію просили вже некрасівці Тучкова (Ізмаїла), проявляючи турботу про своїх «задунайских собратях» [25, арк. 4].

З іншого боку, прецеденти допомоги російським військам та безпосередні контакти з родичами, приводило до обережного ставлення турецької адміністрації до некрасівців. Яскравий приклад такої ситуації – це допит некрасівця Якова Шашкіна, який 14 квітня 1831 р. доповідав Ізмаїльському градоначальнику С.О. Тучкову, що «ми яко християни і турки в тому підозрюючи відправили нас з Силістрії до Андріонополю, від толь відправлені були до Константинополя, де після відбирання від нас зброї, утримувалися загратами до дев'яти місяців, терплячи неймовірні потреби і виснаження. Від толь нас помістили на військові судна між турками, на яких тамо знаходилися на морі сім місяців, після того відправлені ми за Константинополь, у віддалену країну для поселення» [32, арк.44-45]. Необхідно відмітити, що некрасівська група продовжувала активно поповнюватися вихідцями з Росії [23, арк. 15-16].

Відзначимо ще й той факт, що ім'я «некрасівці» для зовнішніх джерел має і чітку конфесійну направленість. Синонімічність понять «некрасівський козак» та «старообрядець» є звичайним явищем для документів кінця XVIII-першої половини XIX ст. «Російські старообрядці (тут звані Некрасівцями)» [88, 121] чи «віра старообрядческой належить до секти некрасівців» [16, арк. 12] – характерні вислови того часу. Та і самі некрасівці аналогічно розкривали свою релігійну приналежність. Наприклад, «Соборному діянню» 1847 р. вони підписались: «Задунайські Некрасівці, Давньогрецької, що утримують батьківську Східну Церкву, Ветківської згоди Християни» [392, с. 37]. Практично усі старообрядницькі приходи Буджака називалися «некрасівськими», а не лише Некрасівки. Про стійкість субетноніму говорить

таке найменування старовірів Вилкового у 1848-1850 рр. [153, арк. 24].

Закріпленню даного етноніму сприяло адміністративне виділення цієї групи Російською владою протягом усього періоду, а також «осідання» його на рівні топонімів. Некрасівці склали особливий міщанський стан серед мешканців Тучкова (Ізмаїла). Будучи міськими жителями, частина з них переселилася на хутори, які розміщалися у 8 верствах південніше міста, поблизу Нікольського старообрядницького монастиря. Вже у 1818 р. ця місцевість найменувалася «Некрасовськими хуторами», «Некрасовською Балкою» або «слободою Некрасовкою» [48, арк. 4].

Коли у 1830 р. до них приєдналася одна група вихідців з-за Дунаю, то більшість з них склали окрему групу міщан Ізмаїла. Знову ж, більша частина віддала перевагу сільському життю та перейшла в урочище Куруглуй (на честь однойменного лиману). Щоб розділити ці дві групи, у офіційний обіг увійшов префікс «старо» и «ново» «некрасівські товариства м. Тучкова». Ці соціальні реалії, що вказували на приналежність до окремого стану, стали сприйматися як топоніми – Стара та Нова Некрасівки. Ці фіскально-корпоративні бар'єри для зовнішнього оточення проіснували аж до переходу цих територій до складу Дунайських князівств (1856 р.) Показово, що у низці питань (побудування церков, дозвіл священиків, земельні суперечки та ін.) обидві групи міщан виказували солідарність та спільність дій.

Про посилення тенденцій включення у некрасівські общини некозацького старообрядницького населення Добруджі після переселення першої третини ХІХ століття свідчать численні джерела. Наприклад, описуючи некрасівців 1840-х років, М.К. Надеждін писав, що «хоча велика частина їх тепер вже не козаки за походженням, а просто всякого роду сволота з простолюття російського, але вони продовжують собі привласнювати і ніхто не оспорює у них сурове ім'я Ігнат-козаків...» [391, с. 126]

Для османського оточення аж до початку ХХ ст. слово «козак» було наповнене етнічним змістом [503, с. 5] та виступало для позначення «росіянина» чи «українця» (принципової різниці у сприйнятті не було). Можливо, що саме через це адміністрація не усвідомлювала відмінності. Некрасівці поряд із липованами виступали інтеграційним етнонімом російського старообрядницького населення усієї Південно-Східної Європи, російсько-османського прикордоння.

Пилипони (іноді – пелепони) – селянсько-міщанське старообрядницьке населення Придунав'я. Як правило, таким субетнонімом позначалися вихідці з Речі Посполитої, Пруссії, Молдово-Валахських земель. Іноді під цим ім'ям фігурували жителі Чернігівської та Херсонської губерній. Пилипонами у джерелах початку ХІХ ст. прямо назване старообрядницьке населення Аккермана, Жебріян, Кілії. Паралельно з іншими групами чиновники виділяли серед російського населення Тучкова: на 1815 р. «пилипонське міщанське товариство» у складі 1323 осіб (882 чоловіків та 441 жінка) [407, с. 73].

Дана субетнічна група руських старовірів сформувалася з вихідців Ветковсько-Стародубських общин ХVІІІ ст. у районі Поділля (Правобережна Україна). У цьому історико-етнографічному регіоні схожа назва зберігається до

сучасності поряд з варіантами «пилипи» та «кацапи» [659, с. 44-45; 815, с. 22].

Проблема походження групи у спеціальній літературі є дискусійною. Як правило, дослідження гуртуються навколо етимологічних пошуків та пояснень: «филипивці» – «пилипони» – «липовани». Одна з сучасних у історіографії версій належить авторитетному етнологу В. А. Липинській. Вона зводиться до топонімічних пояснень походження даних найменувань (від чисельних форм ойконімів типу липи та липовень) [617, с. 44-55]. Проте, на наш погляд, не потрібно зовсім відхиляти роль антропоніму «пили пивці» у формуванні даного етноніму. Тим більше, що одеським колегою Ю. Є. Горбуновим виявлені пилипівці-поповці. У джерелах маємо інформацію про те, що на початку XVIII ст. якийсь Пилип призивав населення до Стародуб'я, до переселення на південний захід [499, с. 135-144]. Це знімає існуючі донині протиріччя: хронологічні (розповсюдження назви «пилипивці» на Поділлі та Бессарабії раніше, ніж аналогічна поморська згода розповсюдилася за межі Північного заходу Росії), а також конфесійне (позначення ім'ям радикальної групи безпопівців, де домінували старовіри, що приймали священство). Сміливу версію у цьому відношенні висловила наша кишинівська колега – Н. В. Абакумова-Забунова [407, с. 17-22]. Згідно її припущення, відповідно до донських говорів можлива технічна перестановка складів: Липова ні з пиЛипонів. Вона вважає, що таке могло відбутися у середовищі некрасівців, а не серед румунів. Ще на початку XX ст. П. П. Семенов-Тянь-Шанський визначив прямий зв'язок між усіма цими конфесіонами «...липован, тобто филипповцев (пилипоне – спотворене ім'я Пилипа, глави секти)» [840, с.189]. До нього так само вважав легендарний письменник та історик П. І. Мельников-Печерський [633, с. 90]. Є всі підстави вважати, що на прикордонних районах проживання старовірів поняття «липовани» – «пилипони» – «филиппівці» виступають синонімами, що зовні визначають прихильників древлего благочестя. Наприклад, один чиновник, характеризуючи «Філіпповську старообрядницьку секту» як «менш шкідливу», писав: «послідовники цієї секти, що поселилися у Південно-західному краю, число яких досягає у даний час до 26 т. душ, ніколи не були відмічені у прагненні розповсюдити розкол» [320, с. 227, 324-325].

Аналогічно можна шукати якогось Пилипа серед старовірів на Кубані. Ще до некрасівців тут проживали старообрядницькі общини. У одному з документів XVIII ст. їх називають «кубанськими москалями пилипівцями» [331, с. 201]. Можливо, що саме вони стали вихідною точкою для формування даного субетноніму на кордонах Речі Посполитої, Османської та Габсбурзької імперій. Проте поки для такого ствердження не досить фактів. У контексті цієї дискусії, зростає роль джерел з ранньої історії старовірів у регіоні, які адекватно відображають складні міграційні процеси. Такого гатунку джерела – посімейні списки пилипонів Південної Бессарабії початку XIX ст. [113, арк.8-13 ; 62, арк.112-312] – нам вдалося знайти у фондах центральних та місцевих архівів. Їхній аналіз свідчить про процеси переселення пилипонів у Придунав'я. Відмітимо, що це перші з матеріалів, у яких виявлена пряма вказівка на побутування даної групи у регіоні.

До цього гіпотеза про генеалогічну спорідненість пилипонів та липован, а також про трансляцію етнонімів носила гіпотетичний характер. Необхідно вказати, що у низці зовнішніх (адміністративних) документів кінця XVIII – початку XIX ст. на перший план виходить соціально-економічне значення назви «пилипон». Це колишні польські піддані, що були звільнені від кріпосної залежності. Таке положення слугувало для них гарантом відносної волі, здатністю змінювати місце життя, приписуючись до різних міст та сільських общин. На території правобережної України у XVIII ст. під пилипонами позначалися старообрядці Речі Посполитої [306, с.7, 20]. У ряді документів початку XIX ст. така назва використовувалася як загальна для всіх старовірів колишніх земель Речі Посполитої [122, арк.7-9, 26-27].

Інтегральний характер такого субетноніму підкреслювався і у іншому джерелі того часу. Менше ніж через 20 років чиновник, що збирав свідчення у цих краях, писав, що тут проживали «пилипонські розкольники, які пішли з Росії у різні часи і по різних обставинах, цих Молдавія називає Липованами, розділяються вони на різні секти, як то: на часовенників, на старообрядців, суботників і духоборів» [300, с. 22; 298, с. 245]. Разом з тим, показовим є синхронний розподіл старовірів на пилипонів та липован на 1808-1820-і рр. Можливо, у той момент такий розподіл відображав історично-соціальні особливості: одні йшли з колишніх земель Речі Посполитої, а інші – з Молдови, Валахії та Добруджі. Цей релікт колишньої громадянської приналежності усвідомлювався далеко не завжди як особливий. Самі старовіри та чиновники усвідомлювали відсутність принципової різниці між даними поняттями. Синонімічність та однозначність двох субетнонімів (пилипони – липовани) зберігається до початку XX ст. Виявлений цілий ряд джерел, що дозволяють це стверджувати [298, с. 156]. Особливо стійко це простежується у роботах полемічного та історико-релігійного напрямку. Найбільш пізня згадка, яка нам відома, датується 1905 роком [230, с. 683-690].

На конфесійну приналежність дунайських пилипонів опосередковано вказують наступні факти. По-перше, в одній з общин прямо вказані священик та дяк (Жебріяни, 1808 р.). По-друге, на 1820 р. більшість із даної групи вже прираховано до «великоросійського» звання із уточненням «часовені». Це дозволяє стверджувати, що пилипони більш за все належали до старовірів-попівців. Підтверджуючи дану доміную, нагадаємо, що більшість тих, хто найменувався пилипонами, якраз переселилися до Буджаку із колишньої території Речі Посполитої. Ще в османський період (до 1807 р.) пилипони переходили з Північної Бессарабії, поселень, що знаходилися поблизу польського кордону (Куничі, Серкова, Іванічі, Фузовки, Митрофановки). Розширення географії виходу пов'язано з поділами Польщі (перехід з Придністров'я (Чобручі, Плосььке, Маяки)); Полісся та Поділля (Куринки, Клінці, Стародуб, Білецький Кардон). Необхідно вказати, що окрім Бессарабії, пилипони Подільської та Київської губерній [320, с. 293, 324-325] на початку XIX ст. активно переселились до Придністровських міст (Тирасполь, Григоріополь, Овідіополь), в Одесу [575, с. 36]. Показово, що старовіри цього регіону не зберегли даного субетноніму: як їхні дунайські брати розчинилися

серед липован, так і у Подністров'ї вони увійшли до складу общин «часовенних староверів» та «кацапів».

Таким чином, виникнувши на межі трьох культур – слов'янської (пилипівці (росіяни) – пилипони (поляки, українці)), романській (вже як липовани) та тюркської – дана самоназва стає зовнішньою, а потім знову трансформується в ендонім. У розглянутих джерелах відобразився ще один етап даної самоназви, який зберіг початковий антропонімічний сенс.

Трансформація форми ще лише почалася у старообрядницькому середовищі, молдово-волоському, лише пізніше романське «липовани» стане визначним.

Липовани – ще одне ім'я старовірів регіону, про яке вже неодноразово говорилося. У даний період воно, звісно, було «імпортним» для Буджака, сюди воно потрапило разом з іншими групами під час переселення. У ранніх документах воно співвідносилось з вихідцями із романських земель: Молдавії, Валахії, Бессарабії. Саме з цими місцями пов'язані перші документальні свідчення побутування «липован» (1724 р.). У рамках даних держав під цим ім'ям вони увійшли у практику офіційного найменування. Протягом XVIII – початку XIX ст. відомо декілька грамот, що були видані липованам на мешкання та відправлення своїх обрядів у «землі Молдавській» (остання була підписана 9 січня 1805 р. [324, с. 143-150]). Нам вважається логічним, що з офіційного обігу назва увійшла до практики старовірів, а потім перейшла до російського діловодства, вказуючи на регіон виходу даної групи [391, с. 81-84].

Показово, що не лише зовнішні, а створені безпосередньо старовірами документи середини XVIII ст. використовують ім'я «липован, християни грецького сповідання». Наприклад, до цієї форми звертався єпископ Анфім у листі Молдавському митрополиту Якову у 1756 р. [633, с. 123-126]. Підпис також звертає на себе увагу – «Покірливий Анфім, архієпископ Кубанський і Хотінської Райї Липовень». У другій половині XVIII ст. в якості топонімів даний етніонім широко використовувався на різноманітних картах того часу. Наприклад, під таким ім'ям нерідко вказувалося сучасне Вилково: Lipoweni (1770 р. [269] і 1811 р. [275]); Lipovensky (кінець XVIII – початок XIX ст.) [281; 276], велика некрасівська станиця Filiponskaja [273], що знаходилася на місці Дунавця. Показовою є ситуація на атласі дельти Дунаю грецькою мовою 1797 р. [272; арк.16]. Тут Вилкове вказано як Лілоѡа, у верхів'ях Кагулу розміщено поселення Филипова (Мтілімова), на островах Ізмаїла, скоріше за все Дунавця - Филипа (Філімла). Це саме написано на російській військовій карті того ж часу [274]: під ім'ям Филипонския вказано два населених пункти у районі Дунавця та Сарикью; Липовенское – на місті Вилкова. Нерідко присутні топоніми і у варіанті «пилипонській». Так, наприклад, на одній з карт позначений невеликий хутір у 20 км північніше по Дунаю від Кілії [285].

Ще раніше, у середині XVIII ст., фіксується широка розповсюдженість сіл під ім'ям Липовени: «поряд міста Бутушани, поряд міста Віслуй і три села біля Галаца» [633, с. 90]. «Навіть у Валахії з'явилося декілька старообрядницьких поселень, – писав цей автор далі, – село Липовені поблизу Бухаресту, інше поруч із Браїловим, третє на Дунаї проти Черноводи».

З 1820-х рр. для зовнішнього оточення чітко видно тотожність назв «некрасівець» та «липованин». Початкова соціальна компонента цих категорій

залишається важливою, але етнокультурна та конфесійна близькість призводить до синонімічності цих двох назв у якості етнонімів. Про це свідчать чисельні джерела XIX ст. Так, наприклад, І.П. Липардін пише: «Некрасівці, або відомі також під ім'ям Липован» [301, с. 40]. У 1840-і роки один з чиновників повідомив «секта некрасовцев або липован» [17, арк. 13-15].

У середині XIX ст. фіксують таке синхронне використання назв «пилипони» та «липовани» по відношенню до старовірів Молдови та Буковини [743, с. 84-85]. Показово, що самі старовіри у XIX ст. (як і на сучасному етапі) відстоювали «старообрядців» чи «старовірів», а «липован» характеризували як чужу назву [752, с. 14]. Її значення довгі роки було однаковим, вказувало на район виходу, а саме на романські території. Це опосередковано свідчить на користь іноетнічного походження цієї назви.

Питання етимології є одним з найбільш дискусійних у історіографії липован ще з XIX ст. З актуальних оглядів різниці у підходах відмітимо лише деякі [617, с. 44-56; 499, с. 135-144; 922, с. 34-43; 408, с. 17-22]. Як покажемо де що нижче, усі гіпотези являють собою трансляцію версій народних пояснень до академічної науки. Як і на побутовому рівні, у науці співіснують декілька концептуальних схем. Чисельну кількість таких гіпотез можна звести до 4-х основних версій. Перша пов'язує виникнення назви «липовани» з коренем «липа» та похідними від нього формами. Будуть це «липові ліси» чи «ікони на липових дошках», але саме від реалій такого гатунку виводиться ім'я групи.

Так, із заснуванням Климівців (Буковина) пов'язується одне з етимологічних народних пояснень виникнення імені «липованин». Згідно з бувальщиною, говориться, що пращури старовіри, коли прийшли в урочище, знайшли там величезну липу [752, с. 14]. У цьому ж регіоні наприкінці XVIII ст. один австрійський вчений відмічав: «прибули сюди з боку Чорного моря; ці колоністи називаються липованами або филиповцями. Дійсне походження даної назви бере свій початок від слов'янського слова «липа» або «липове дерево» через те, що все начиння в їх житлах виготовлене з цього дерева. Першу назву вони отримали можливо від своїх сусідів татар, оскільки ті зазвичай називають їх тільки филиповцями» [457, с. 27-28]. Ці «липові» корені до сьогодні побутують серед буковинських липован [891, с. 12; 860, с. 14; 504, с. 37-38]. Проте на логічну невідповідність звернув увагу ще Ф.Ю. Мельников: «ховатися старовірам під час гонінь доводилося по різних місцях, також як і ікони приймалися далеко не лише на липових дошках, аби правильно були виписані» [635, с. 18].

Іншу популярну гіпотезу можна назвати топонімічною. Її прихильники намагалися знайти назву конкретного поселення, яка розповсюдилась на всю групу у цілому. Як найбільш вірогідні претенденти вказуються Липовень чи Соколинці на Буковині [617, с. 44-58; 574, с. 213-243; 922, с. 36-37]. При цьому головним аргументом є найраніше виникнення даного поселення.

Наведемо лише один контраргумент прихильникам таких поглядів. Якщо це так, то чим можна пояснити синоніми з прямою вказівкою «филиповани», «филиппони», «филипівці», якими рясніють документи XVIII – початку XIX ст. на значній території – від Буковини, Бессарабії до Добруджі.

Мабуть, їх просто необхідно не помічати, разом з генетично близьким визначенням «пилипони» у суміжних ареалах. Локальні легенди навряд чи необхідно абсолютизувати та переносити на групу у цілому.

Ще існують антропонімічні гіпотези – походження «липован» виводять від «пилипівців». Так, ще у документах 1784 р., голова військової адміністрації Буковини генерал Карл фон Енцберг, запитуючи старовірів, почув, що вони до тримуються вчення апостола Пилипа, на честь якого носять ім'я филипповане чи липоване [752, с. 14]. «Місцеві жителі називають їх «липованами», – писав місіонер на початку ХХ ст. – Мабуть, що це – зіпсована назва «филиппони», що належить розкольникам филиппової згоди, які, ймовірно, раніше інших старообрядців пришли з Росії до Молдавії» [673, с. 5].

Паралелізм назв «пилипівці» – «филиппони» фіксується джерелами з Пруссії та Польщі, а також і на батьківщині Пилипа Олонецького – Помор'ї [114, арк.9-12 зв.]. Дана обставина стала, мабуть, причиною плутанини південно-західних та північно-західних «пилипівців» [919, с. 282; 601, с. 18]. Проте вже у ХІХ ст. із низки документів П. С. Смирнов сформулював гіпотезу про «пилипівське» походження липован. Він ототожнював їх з пилиппонами, що відкололися від чорнобильського толку, але не пов'язував їх з легендарними безпопівцями [785, с. 149].

Окремо слід розглянути екзотичні варіанти – «липові Іванни», «генерала Липена» та інші білянаукові вигадки. Нерідко самі носії етноніму пояснюють його через соціальні дистанції – між «росіянами» та «липованами», між бідними «липованами» та заможними «кержаками» [749, с. 19] та ін.

Показовим є присутність останнього етноніму – відпопосередковано свідчить про міграції у регіон старовірів з Нижегородської губернії, де у районі р. Керженець склався один з ранніх центрів «древлего благочестя» ще на початок ХVІІІ ст. Там же сформувалася етноконфесійна група з аналогічною назвою – «кержаки» [488, с. 138].

Відмітимо, що більшість етимологічних версій серйозно базуються на лінгвістичній логіці. Проте не філологічні принципи повинні бути покладені у основу роздумів про походження групи та її імені. В етнології немало прикладів конвергентного виникнення етнонімів (наприклад, україно-білоруські тутейші та болгарські туканці) або складних переміщень та запозичень етнічних імен. Логіка пояснень таких явищ повинна базуватися на документальній основі. Навряд чи вдасться віднайти прямі вказівки на формування назви «липовани». Виходячи з історичного контексту побутування даного етноніму, можна стверджувати, що він починає використовуватися не пізніше 1724 р. у романському діловодстві. Відповідно до цього він вже повинен був мати певний зміст. Протягом усього ХVІІІ ст. він повинен був бути охарактеризований як зовнішнє найменування. Його широке розповсюдження пов'язане з прикордонням Австрійської, Османської та Російської імперій. Для російського діловодства початку ХІХ ст. він позначав вихідців з-за Дунаю. На користь антропонімічної суті етимології свідчать дані про «пилипівський» рух серед старовірів. Проте це ті легендарні пилипівці-поморці, вихідці з Ветковських общин на Поліссі. Вони вийшли у південно-західному напрямку у пошуках «благочестівого» архієрея – у Яссах чи далі – у

Греції.

«Великоросійської породи / звання». Схожий термін відображає не стільки релігійну специфіку, скільки стійкість загальноетнічного рівня самови значення старовірів регіону. Зазвичай у документах першої половини ХІХ ст. під таким етнонімом вказуються російські державні та поміщиків селяни, що втекли, міщани, відставні солдати та ін. Проте дуже скоро схожі поняття втра чають своє соціальне значення. Не розділяючись етнокультурно, більшість сільських общин позначалися статусом «державні селяни».

У якості реліктового він зберігається для міст. У них до середини ХІХ ст . продовжують побутувати окремі «великоросійські товариства» (Аккерман, Ізмаїл, Кілія, Рені та ін.) [407]. Виокремити із загальної маси списків прихиль ників «древлего благочестя» не завжди можливо, лише у порівнянні з вказівками релігійної приналежності. Показово, що для Ізмаїльського «великоросійського товариства» прибавлено «часовенної згоди» на 1820 рік [65 , арк.77-103]. У майбутньому дане уточнення зникає з бюрократичного обігу, але аналіз прізвищ показує, що у них влилися навіть колишні «пилипони».

Нечіткість соціально-культурного значення «великоросіяни» призводить до того, що його рідко офіційно використовують. Проте більшість сучасників практично завжди використовують його, характеризуючи чи описуючи старові рів на Дунаї. Дане значення має чіткий диференційний аспект у полікультурних регіонах Бессарабії та Добруджі. Його використання свідчить про наявність у ідентичності старовірів регіону тотожності з загальноросійським масивом.

«Часовенні» / «часовенники» – відомий конфісіонім, який визначав у регіоні у даний період старообрядців-поповців. Необхідно вважати некоректними існуючі характеристики «часовенників» Бендер, Кременчуга та ін., що існують у сучасній історіографії. У ній вони описуються як класичні «беспоповці» [407, с. 130; 481, с. 236]. Дана плутанина породжена модернізацією та ретроспективним поглядом на ці общини. Якщо на сучасному етапі часовенники проявляють такі якості, значить вони можуть бути реконструйовані аналогічним чином. Проте у арсеналі будь-якого дослідження знайдеться достатня кількість прикладів, що спростовують вищевказану схему. Так, наведемо один яскравий приклад з нашого досвіду. Община молокан Аккерману першої половини ХІХ ст. нерідко називалася «немоляками» [28, арк. 6-9]. Дане ім'я пізніше став носити один з напрямків «спасовцев» [488, с. 189-191]. Очевидно, це конвергентні побутування одного імені у різних напрямках християнства. З таким явищем часто стикаються історики.

Щоб попередити це, вважаємо за необхідне розглянути наступне коло питань: встановити та описати факти функціонування поняття «часовенників» у Новоросійському краї та Бессарабії; окреслити його хронологічні та просторові межі; охарактеризувати семантичне наповнення поняття; порівняти з вже визначеними ознаками часовенного толку та визначити місце регіональної групи з таким ім'ям у етноконфесійній структурі російського народу.

Більшість архівних джерел кінця ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. фіксують саме таку форму релігійного самовизначення практично у всіх старо вірів Південної України, Бессарабії та Добруджі. Лише перерахування

можливих справ, де є даний термін, зайняло би значний обсяг, що відповідав усьому розділу. І у адміністративній (зовнішній) документації різного рівня, і у показаннях самих старовірів щодо своєї релігійної форми «часовенники», «часовенні», «часовенна згода», «часовенні старообрядці» виступали в якості синонімів прихильників старих обрядів та противників офіційного православ'я.

Дивовижним чином даний конфесіонізм проявляє стійкість у представників різних груп старовірів, що прийшли в південноукраїнський район. Він є формою визначення серед некрасівців (колишніх підданих Османської Порти) [581, с. 25; 37, арк.26-27], пилипонів (колишніх підданих Речі Посполитої) [62, арк.113-149], великороссян (ті, що перейшли з різних губерній Російської імперії) [58, арк.10; 407, с. 69-70]. Етнокультурна та соціальна неоднорідність росіян старовірів у регіоні завдавала немало плутанини чиновникам. Так, наприклад, старовіри, маючи у своєму досвіді у результаті історичного досвіду різні назви, іноді користувалися ними в залежності від контексту. Так, наприклад, щоб обійти кріпосну систему та репресії старовіри із колишньої Речі Посполитої називалися пилипонами. Як тільки необхідність цього відпала, вони перейшли на етнонім великоросіян [704, с. 67-78]. Також особливий соціальний зміст мало найменування некрасівцями у Ізмаїлі. Без своєї станової складової дане ім'я дуже швидко зникає і розчиняється серед нащадків – сучасних липован румунсько-українського прикордоння [844, 42-43; 848, с. 56-60].

Можна було б віднести поняття «часовенники» до схожої кон'юнктурної мімікрії. Проте за ним не знаходимо ніяких соціальних та політичних мотивів. Також необхідно визнати, що таке ім'я стосується не лише зовнішнього середовища, воно породжене самими старовірами. Наприклад, некрасівець Козьма Некрасов у 1821 р. одеській владі показував: «Від народження мені 57 років, грамоти читати писати не умію, сповідання часовенного. У сповіді і причастя святих таїнств бував по часах іноді роки через два три чотири і п'ять в той час, коли приїжджає з Молдавії який-небудь російський священик» (аналогічні свідчення ще 6 осіб) [28, арк.4]. Аккерманський купець А. Молчанов, який був звинувачений в «уклиненні у сектантство», у 1833 р. на допитах заявляв, що «обряд часовенний вважає кориснішим ніж православ'я, і що ніякі власті від цього обряду його не відвернуть» [43, арк.15 зв.]. Пізніше, описуючи населення міста Бендери, І.С. Аксаков вказував на суттєву частку у складі мешканців старовірів, «які тут називаються часовенниками і мають у місті каплицю...» [340, с. 413]. Необхідно відмітити, що в якості релікту дана форма самовизначення протрималася до початку ХХ ст. [310, с. 596; 591, с. 11].

Необхідно вказати, що даний конфесіонізм стійко увійшов в адміністративний лексикон. Міські об'єднання у Аккермані, Бендерах, Кілії, Ізмаїлі та ін. офіційно визначалися як «великоросійського стану згоди часовенної міщанські товариства». Лише у двох випадках чиновники напряду відносять їх до безпопівців – бендерську та кременчуцьку общини. У обох випадках ці характеристики містяться у зовнішніх документах кінця 1830-1840-х рр. При цьому ці ж безпопівці активно їздили «до Ізмаїла до тамтешнього священика для здійснення треб і таїнств» [149, арк. 98-166]. Показний деякий парадокс, який продемонстрував некомпетентність чиновників: «без ієрея –

безпопівці». При цьому необхідно відмітити, що заборона на спеціальні культові споруди та священство діяла у Росії періоду Миколи I [372, с. 225]. Практично всі общини знаходилися без безпосереднього духовного кормління. Часовницькі общини у Ізмаїлі, Бендерах, Аккермані, Кілії, Плоскому, Маяках та інших мали свої «часовні» [300, с. 118-119, 128, 130, 138, 154, 376, 391; 308, с. 303, 306, 312; 372, с. 284; 149, арк. 13]. Нерідко, як наприклад, у Кілії, вони мали освячений престол [60, арк. 13зв.-14]. Офіційна назва таких споруд була «часовенні церкви» [88, арк. 7].

На рівні зовнішніх відносно старообрядців документів відбувалося оформлення старовірів регіону у визначення «часовенна секта». При цьому духовна та світська влада характеризували її як «безпечну», тобто як ту, що відносилася до напрямку, що признавав інститут священства. Пізніше ці общини «часовенних» були занесені у розряд «попівців». Так, наприклад, «часовенніки» міста Бендери у 1856 р. вказані як ті, «що приймають священство, поклоняються святим іконам» [51, арк.19-24]. Усе це ніяк не можливо пов'язати з безпопівцями, які принципово не визнавали інституту священства. Показово, що для Уралу та Сибіру «часовенна згода» якраз періоду Миколи I остаточно відходить від ідеї необхідності священства: кержаки, старіковська згода і т.п. [686, с. 174; 488, с. 301-306]. Однак у загальній типології релігій [729, с. 7-47] така згода однозначно характеризується як безпопівці. У зв'язку з цим ми бачимо у паралельному побутуванні поняття «часовенник» серед різних груп старовірів потенціал для альтернативного розвитку. В одних общинах (північних), що не мали священницького богослужіння, поступово населення перейшло на безпопівську практику, пізніше даний момент оформився ідеологічно. У інших – наявність священства, що поставлялося Білокриницькою церквою, призводить до відтворення традиційного стану і з часом відмови від застарілої форми самовизначення.

Спочатку близькі за релігійними поглядами групи, розвиваючись автономно у різноманітних умовах, сформували специфічні напрямки, що викликали протиріччя. Північний центр «часовенних» у 1840 р. відмовився від прийому священства, тоді як на Півдні майже в той самий час починається побудова трьохчинної ієрархії від митрополита Амвросія. Лише у 1884 та 1887 рр. на Катерибурзьких соборах була заборонена дана ієрархія для колишніх урало-сибірських попівців [688; 488, с. 303]. До того часу усі колишні часовницькі общини Південної України вже мали ієреїв від Білої Криниці і суперечка йшла навколо прийняття чи неприйняття «Окружне послання». Показово, що більшість колишніх часовницьких общин виступали тепер як «протиоокружники» – Тирасполь, Бендери, Кагул та ін. Можливо, що була деяка послідовність традицій, яка поки не підтверджується документально. Щодо регіону Південної України та Бессарабії важливим є те, що вони заселились представниками з регіонів Росії. Не виключено, що і більш ранні общини часовників були втягнені у даний потік міграцій. Важливо те, що між біглопопівцями на Дунаї та Урало-Сибірськими існували деякі тісні контакти ще у ХІХ ст. Як правило, діяла деяка координація у пошуках Святої землі (Біловоддя). Він йшов не лише на сході, що добротню вивчено у історіографії,

але і у південному напрямку [270, с.140; 712, с. 88-108]. Солідаризувалися вони в умовах неприйняття «обліванського» митрополита Амвросія. Однак дунайські старовіри-біглопопівці продовжували попівську практику і поступово відійшли від прямого ототожнення з «часовенної згодою».

Ці общини, що не прийняли колишнього боснійського митрополита та священства, що поставлені були їм їхніми опонентами, називалися «безпопівцями». Оказіональна ситуація часткової відсутності духівника-наставника стала знову мотивом для визначення їх як старовірів-безпопівців. Хоча з часом була прийнята та побудована своя, новозибківська чи біглопоповська ієрархія. Найменування «безпопівці» стійко увійшло у досвід міжконфесійного спілкування. Окрім безпосереднього експорту у регіон конфесіоніму «часовенник» разом з його носіями, можна також передбачити незалежне паралельне виникнення його у різних регіонах, у тому числі і нашому. У основі назви могла знаходитися похідна від культової побудови – «часовня» (каплиця). Неприйняття офіційною адміністрацією слів «храм» та «церква» відносно старообрядницьких культових споруд відоме. Наприклад, таке відношення стійко простежується у Подільській губернії. «Широке вживання цих термінів [каплиця або молільня] офіційною Церквою, – відмічав сучасний дослідник старовірів регіону – привело їх до повсюдного використання іншими державними і суспільними інститутами» [320, с. 296]. Відмітимо, що під «каплицею», як вказувалося вище, нерідко розумілися і храми з престолами, тобто повноцінні церкви. У цьому очевидна ситуація з конфесіонімом – не маючи можливості будувати собі легальні храми, старовіри будували молитовні будинки чи каплиці. Від цього і закріпилася дана назва, не маючи внутрішньої складової. Можливо, така плутанина призвела до модернізації поняття «часовенники» Бессарабії та співвідношення його з іншими безпопівцями.

В інших регіонах процеси формування часовенників проходили дещо інакше [688]. Не маючи справжніх наставників, старовіри-часовенники перейшли на практику безпопівців, при якій і службу, і окремі треби проводили дяки чи старики (звідси ще одна назва – «старіковщина»). Тому конфесію характеризують як перехідну між попівщиною та безпопівщиною. Наприклад, розглядаючи їх на Далекому сході Росії, Ю. В. Аргудяєв пише: «воно виникло у біглопоповщині в умовах відсутності священників в обрядовій практиці, коли у них всі обряди здійснювали їх же сусіди по громаді» [426, с. 52]. Частина прихильників цього релігійного напрямку прийняла Білокриницьку ієрархію, що опосередковано нагадує процеси у нашому регіоні. Аналогічну еволюцію біглопопівців відмічають дослідники Південного Зауралля [686, с. 106]. Тут наприкінці XVIII – першій третині XIX ст. «визнаючи неможливість церкви без священства і в той же час не маючи ононого, деякі поповщинські общини вирішили на якийсь час надати виконання треб своїм людям похилого віку і старим» [750, с. 294]. В умовах розповсюдження «австрійського» новоблагодатного священства, стариковці вирішили очікувати староблагодатного.

Оригінально таку трансформацію сприйняли у пермській землі. Тут більшість складала «часовенні», «часовенники», «дедовщина», що жили поряд

із поморцями-біловірцями та австрійськими. Чітко дотримувалася міжконфесійна дистанція. При цьому один із «часовенних» так пояснив досліднику походження своєї релігії: «до Ісуса Христа були старовіри беспоповские (каплиці), а Христос послав учнів, щоб ті одягнулися у попів. Беспоповська віра стара, звідси і старовіри. До Христа не було попів, а він одягнувся попів і зробив міцне моленіє. І ввів проповідь...» [858, с. 141]. Навіть такий вимушений перехід вимагав освячення у свідомості, саме з цією метою і були залучені сакральний персонаж та біблейська історія.

Наведені матеріали ще раз свідчать про різноманіття форм та шляхів виникнення згод та напрямків у старообрядництві. Можна вважати документально встановленим факт побутування у Новоросійському краї та Бессарабії конфесіоніму «часовенники» стосовно частини прихильників дониконівського православ'я у першій половині XIX ст. При цьому дана релігійна назва побутувала як відображення самовизначення і як позначення зовнішнього, зі сторони адміністрації, розуміння. Його походження пов'язане з переходом на південні території частини традиційних «часовеників», чи з формуванням назви вже на місці у зв'язку з особливостями культової практики, пов'язаної з богослужінням у каплицях (часовнях). На відміну від більшості однойменних «часовенників» північно-східного напрямку, які перейшли на маргінальне положення між попівцями-безпопівцями, південна група влилася у общини, що прийняли священство білокриницької та новозибської конфесій. Протягом другої половини XIX – початку XX ст., поняття «часовенні» виходить із обігу регіону. Специфіка релігійного досвіду урало-сибірських старовірів сприяє формуванню особливого релігійного напрямку.

Таким чином, протягом першої половини XIX ст. серед старообрядців побутував широкий набір різноманітних найменувань. Таке різноманіття було породжене історичною, культурною, соціальною та релігійною неоднорідністю общини. У той же час воно підкреслювало складність процесів самосвідомості представників групи та сприйняття їх зі сторони. Такий корпус етнонімів та конфесіонімів включав варіанти загальноетнічної свідомості (великоросіяни), специфічність своєї релігії (старовіри, часовники), соціальні особливості походження (пилипони, некрасівці, липовани та ін.). Деяким з них було передбачено зіграти помітну роль у консолідації групи, інші ж з часом зникли.

Підкреслимо, що наявність різних форм самовизначення сприяло виживанню в умовах прикордоння. Так, колишні піддані польської держави (пилипони) легко могли стати козацьким населенням Османської імперії (некрасівцями), а потім – увійти до складу державних селян Російської імперії як липовани. На матеріалах біографій та показань такі приклади на індивідуальному рівні не є винятком. Так само і на груповому рівні можна було ховатися за зручний етнонім у конкретних умовах та закріпити за собою положення в залежно від кон'юктури. Наприклад, грізні козаки-некрасівці, жандарми та ін., вийшовши з Добруджі та Бессарабії, ставали мирними міщанами та купцями.

3.2.2. Процеси формування спільноти в колективній пам'яті.

Безумовно, що хронологічно матеріал даного розділу випадає з загального

контексту. Свідомо обмежимо предмет уваги першою половиною XIX ст., нелогічним є включати народні розповіді кінця XX – початку XXI ст. Вони характеризують скоріше історичні уявлення іншого періоду групи, ніж показують реалії формування некрасівсько-липованської спільноти. Як свого роду виправдання відмітимо наступне. По-перше, мова піде саме про події, яким присвячені інші розділи роботи. Даний аргумент дозволяє показати, як відобразився на історичній свідомості «героїчний» досвід – переселення, влаштування та ін. Звісно, основні функції такого фольклору направлені на побудування своєї групової укоріненості, на створення міфологічного минулого, а не документального. Проте вони донесли до нас ті ж відомості, що билини та історичні пісні. По-друге, завданням також було продемонструвати, що народні версії в умовах периферійності для офіційно-державних варіантів історії доносить реально-емоційні відомості. Порівняння етимологічних та групово-генетичних уявлень носіїв даної традиції з академічною історіографією показує, що вчені не винаходять чогось нового. Наука лише поповнюється народними гіпотезами та надає їм свою форму. Яскравий приклад, – це виникнення та походження «липован» – у науці також пояснюється тими ж народними версіями, про які ми розповідали вище. По-третє, такі матеріали мають неоціненну евристичну цінність, бо є оригінальними джерелами для вирішення наших дослідницьких питань. Проте їхня специфічність, навіть маргінальність, визначає особливості пошуку та інтерпретації. Саме така джерелознавча коректність викликала у нас бажання розглянути їх окремо, розуміючи їхню важливу позицію між історичним минулим та сьогоденням старовірів на Дунаї. З цих позицій (джерелознавчої перспективи, історіографічного дискурсу та народного сприйняття своїх витоків) узагальнимо «народний історичний нарратив», відмічаючи його приналежність до минулого та значення для сьогодення та майбутнього групи.

Шляхи врятування. У цю групу можуть бути зібрані розповіді про праведне життя «вчора та сьогодні». Їх побутує дуже багато: від лаконічних фабулатів про порушення канонічної поведінки до народної христології та бібліології. З даного масиву ми вибрали лише один сюжет, що пов'язаний з минулим групи, а саме: – «Біловоддя – Град Некрасова». Обидві дані легенди вже були предметом серйозних досліджень. Їхній аналіз з позиції соціального контексту призвів до висновку про побутування «народних утопій», які містили одночасно релігійно-міфологічну складову та антифеодальний протест [863]. Зараз активно розробляється безпосереднє відтворення таких міфологем на історичному досвіді групи, а також соціальному облаштуванні [530, с. 3-414].

Для нас показово, що схожі сюжети побутували у середовищі старовірів Південно-Східної Європи. Їхня загальна направленість зводиться до пошуку держави-міста, де збереглася християнська віра. «Маршрути» стають відомими лише праведникам. Тисячі мешканців Росії та ближніх земель опинялися втягненими у пошуки сакрально-чистого топосу. Дослідники відмічали, що спочатку такі маршрути спиралися на детальне знання географії, а потім – на поводитирів, які «відкривали» достойним знання [614, 35-47; 512, с. 94-97; 529, с. 81-94]. При цьому, завдяки діяльності у середині XIX ст. Аркадія Біловодського, цю «святую землю» частіше за все поміщали на Сході.

Віра у існування Біловоддя чи його аналога пробуджувала у старовірів пошук «святої землі». Можна відмітити, що на початкових етапах ці пошуки нерідко приводили до походу за праведними ієреями та архієреями. При цьому ірраціональна мета давала до реальні результати – саме завдяки таким процесам сформувалися старообрядницькі общини Польщі, Уралу, Сибіру, Далекого Сходу та ін. У старовірів Поділля, Буковини, Добруджі, Анатолії склався схожий сюжет. Серед них він найбільш відомий як «Град Некрасова» (також «Град Божий», «Новий Єрусалим» [877, с. 18-21; 537, с. 52-53]).

Навіть першого порівняння досить, щоб упевнитися у ідентичності да них сюжетів Біловоддя [832, с. 259-260]. Можливо, він був одним з мотивів складного пояснення з інших позицій кочувань старовірів у XVIII – XIX ст. Можливо, цим пояснюється переселення липован та некрасівців на Далекий Схід (початок XX ст.), повернення у кордони Росії (1910-12 рр., 1923-25 рр., 1947 р. та 1962 р.), еміграція у Китай та США. Про те, що на Дунаї знали і Східний шлях та співпрацювали з біглопопівцями інших регіонів у пошуках цієї землі, свідчать документи 1850-х рр.

Легенди про місто-державу, де панує благочестя, записані у чисельних варіантах. Так, наприклад, ще на початку XX ст. «казали мадієвські козаки [козаки острова Маді на Бей-Шехирському озері – О.П.], що є за Багдад-рекою великий острів, а на тому острові живуть православні росіяни. Раз поїхали до них козаки на «міхурах», та піднявся сильний вітер, так і не могли пристати вони до берега, хоча і чули церковний дзвін. Самі-то вони їздять в місто, а до себе нікого не допущають. Був ще козак; йому якось вдалося, слідом за жінками, що купували в місті провізію, дістатися до острова. Коли старики острова дізналися, що він – російський, його впустили, але козак ніяк не міг сповістити своїх товаришів про місце розташування острова» [503, с. 5-6]. Розповсюдженість та стійкість даного варіанту підтверджується аналогічними варіантами, які фіксувалися з кінця XIX – до кінця XX століть, серед різноманітних груп некрасівців [789, с. 15; 832, с. 153-155, 187, 190-192; 414, с. 32-41]. К. Є. Анастасова, аналізуючи даний концепт свідомості старовірів, показала його полісемантичність та важливість для життєдіяльності групи [414, с. 43-41]. Для нас принциповим є спостереження дослідниці історичного зв'язку між фольклорною формою та соціальними умовами. Зміна останніх призводить до зростання апокрифічних есхатологічних настроїв. Саме такий тип лінійного часу – від сакрального минулого до профанного сьогодення та апокаліпсису у майбутньому – характерне для сприйняття старовірами як у ритуальній практиці, так і у історіософії.

Можливо, не випадково некрасівці протягом всієї своєї історії хотіли на Південь, до Мармурового моря. Окрім важливих геополітичних та військових причин була ще причина містична. Справа у тому, що Мармурове море – «Біле море» – саме така назва фігурувала серед населення Османської імперії, у тому числі старообрядницького [357, с. 417]. На семіотичний аспект у некрасівській географії звернув увагу Д. В. Сень [769, с. 38-40].

Залишити рідні землі – єдина форма протесту для старовірів. «Цей Никон-патріарх почав бити, різати людей як потрапив. Палив людей, замикав їх

у холодні ями, закопував живих. Ну і коли це він патріарх лупив як потрапив – люди бігли куди потрапили. То вони у лісу хто куди, то на Північ найхолодніший, то бігли до Латвії, то у Раминію. Люди не кидали Божію книгу. Оне і хрести все – чисто що було, оне ніхто не залишив. Врятували своє життя, і рятували свою віру-сповідання, і рятували свій закон, християнську віру-сповідання всіх Таїн Божія Христова від Христова народження, які прийняв князь великий государ Святий Володимир» [676, с. 181-197].

Окрім того, що ідеї пошуку «святої землі» стали можливим мотивом формування групи, так і побутування його пов'язують з поясненням свого походження. Звертає на себе увагу майже прозорий зв'язок «Града Небесного» з ознаками Кінця світу. Показово, що епітет «Білий» дуже часто зустрічається серед топонімії південно-західного напрямку старовірства. Наприклад, добре відома «Біла Криниця» [400, с. 258-259], вже згадуване «Біле море» та ін. необхідно вказати, що у 1830 р. на р. Захарна та лимані, на острові діяв монастир «Білий Камінь» [727, с. 176].

Ще один показний факт – пошук «святої землі» не закінчився у ХІХ ст. Коли румунські реформи у Добруджі сприймалися як «антихристські» (кінець ХІХ – початок ХХ ст.), тоді липовани стали шукати місця для переселення. Особливо такі настрої фіксуються серед тих, хто не прийняв Білокриницьку ієрархію (біглопопівці). «Прадід мій, Платон, з Савой Бородатим, з Новенького, і з Тульчи, Каменя хлопці в Арабію пішли, до Туреччини. Хороших місць ходили шукать, ан, немає – повернулися» [258].

Таким чином, дані сюжети можуть бути розглянуті як мотиви конфесійних міграцій у південно-західному напрямку. Вони вписують реалії подій переселення у релігійно забарвлений концепт «ісход-шлях-обритіння» [529, с. 86-91], оформлюючи схожі переселення, а у іншому і передбачаючи їх.

Есхатологія уявлення про конечність світу – важлива складова християнського світогляду, яка багато у чому визначає шляхи розвитку старообрядництва. Містичне очікування другого пришестя у старовірів не було лише пасивним процесом. Саме ним породжена відмова від соціальної активності поряд з неприйняттям нового. Саме ним обумовлено відчуття мобілізації в ім'я протистояння антихристу. «...Кінець світла потрібно зустрічати творче, – вважали старовіри ХХ ст., – Господь повинен застати нас не у смутку, а у творенні» [828, с. 448]. Така трансформація визначила своєрідність соціальної практики, наприклад, у питаннях формування капіталізму та ролі у ньому старообрядницької складової [570, с. 258-338]. Взагалі увесь комплекс концепцій, які пов'язані з есхатологією, у старовірів заслуговує на спеціальний розгляд. Ми лише відмітимо історичні якості даних сюжетів. Без них складно уявити як історію, так і ментальну історіософію старообрядництва в цілому, його регіональні варіанти. Ще однією важливою характеристикою есхатології є ціннісний фільтр перетворень сучасних подій та побудування минулого групи як ознак наближення кінця світу.

Напруга та активність есхатологічних очікувань спостерігається у періоди рубіжних дат (зміна століть, тисячоліть – за світськими та релігійними календарями), соціальних потрясінь (революції, війни), природних незвичних явищ (посуха, неврожай, комети, повінь та ін.). Іншими словами «різкі

історичні розломи сприймаються як кінець старого, звичного і початок нового, ще не відомого світу» [790, с. 22]. Незважаючи на велику кількість таких подій у досвіді липован та некрасівців, ставлення до них відрізняється стриманістю. Очікування Страшного суду не породило якоїсь самобутньої регіонально-культурної концепції. В канун 2000 року наші спостереження показали, що містичний настрій серед старовірів не вищий, ніж у інших. Ідея порубіжжя часу скоріше транслювалася ЗМІ, ніж породжувала внутрішні рефлексії. Наведемо лише один приклад. У одному хуторі дяк Єгор довго спілкувався з нами на тему апокаліпсису, але, вказуючи на його наближення, брав приклади з газет. Сонячне затемнення повинно було б породити релігійне передчуття, односельчани зібралися у храмі та влаштували колективне моління. Практично відразу цей факт отримав міфологічну форму серед сусідніх болгар, молдован, українців. Вони розповідали, що липовани усі оголилися та у воді очікували затемнення, читаючи молитви. У всіх селах липован України носіями таких есхатологічних уявлень були люди, близькі до конфесійного центру. У даних меморатах звертає на себе увагу той факт, що атрибути Другого пришествя виходять на перший план, залишаючи події Страшного суду. Сучасна технічна модернізація для старовірів є ознаками Кінця світу – залізні дороги, телефони, переписи населення, паспорти та ін. [790, с. 22; 414, с. 39-41; 512, с. 98-106] Раніше це були – чай, тютюн, картопля та інші інновації [738, с. 79-86].

Соціальні зміни кінця 1940-1950-х рр., а також урбанізація призвела до вертикально-поколінної диференціації. Старики продовжували жити по-старому, відмовляючись від інновацій. «Матінка моя сказала: «Ви як хочете, а мені залиште кухоньку». І електрику туди провести відмовилася. Коли прийшла Радянська влада, а у мене матка вже була старенька, то проводили радивопроводку. Я хотів провести, а матка сказала: «Якщо приведеш Чорта у хатину, то я з двору піду». Старанно вважали від нечистого. Я вважаю, што все від Бога. А ось мати, навпаки. Потім, коли вона в кухні жила, я радіо провів. Один раз службу з Ватикану передавали. Я мати покликав - вона послухала і говорить: «Ба, синок, там теж Бог сидить». І з тих пір почала слухати. «Москва говорить, Аксенія, Москва». «То не Москва говорить, то чорт говорить». [256] Або: «Фотографуватися батька не давався: «Чорту показуватиму своє обличчя?!» Така була релігія»» [265]. Окремі новинки були сприйняті з особливою «теологічністю». Наприклад, у Вилковому човни на моторах стали використовувати швидко. Тут є бувальщина про діда, який говорив: «Погано, коли біс на тобі їздить, а ось якщо ти – на нім, то це навіть бравенько».

Як нам вдалося зафіксувати, саме серед покоління 1900-1910 рр. побутували есхатологічні розповіді, які потім активно транслювалися у наступних когортах, але вже з меншою інтенсивністю. Характерно також, що у кожному селі називалося на пам'ять дві-три ознаки часів антихриста. Показовим є набір, який мав чітке локальне вираження. Так, у одному з сіл вказували, що «вино почне коштувати дешевше за воду» (прикладом такої ситуації наводять кока-колу та аналогічні напої); в іншому – «жінки одягнуть чоловічий одяг, перестануть чоловіки від жінок відрізнятися»; у наступному - «всіх пронумерують» та ін. «У Писанні сказано: будуть девиці-бестижі обличчя

. І, правда – зараз жінки як чоловіки» [232], – говорила одна липованка.

Явна і актуалізація сучасного досвіду. Звісно, зберігається пам'ять про «залізних коней/птахів», «павутиння по всьому світові» (даний образ серед людей, що знайомі з Інтернетом переживає реституцію) та інші широко відомі образи, але вони відходять на другий план, не мають серйозного емоційного забарвлення. Показовим є у даному плані приклад невиконання «Заповітів Ігната». Спочатку він звучав приблизно так: «у Росії не повертатися». Зміна історичного контексту призвела до наступного: «у Расею при царизмі не возвертатися, царизмі не підкоряться» [832, с. 172]. Ретроспектива есхатологічного досвіду демонструється ще одним моментом. Погіршення соціально-економічного стану та розхитування моральних норм у суспільстві призвели до трагічних масових викрадань ікон з домівок та храмів. «Діди говорили, як Богів крастимуть, то часи настануть смутні», – розцінюють сучасні реалії як здійснення пророцтва.

Ці два ментальні вектори – пошук спасіння просторового та духовного – (місто-держава благочестя та Страшний Суд) – є важливою складовою історіософської концепції старовірів у регіоні. На рівні метатексту вони виступають організуючими детермінантами історії, а вже земний хід подій сприймається на сакральному фоні даних подій.

Просторово-часові бувальщини. Групова та сімейна колективна пам'ять більш різноманітна. У цю фольклорну групу ми зараховуємо меморати та фабулати про минуле некрасівців та липован, виникнення та життєдіяльність поселень, церков, біографії окремих сімей та особистостей. У жанровому плані тут не можна виділити спільності, не можна їх характеризувати як закінчені твори усної народної творчості. Дуже часто наявні історичні факти передаються у формі казок, бувальщин, мікроодиниць фольклору та ін. Корпус аналогічних сюжетів був зібраний детально та проаналізований Ф. В.

Тумілевич для некрасівців, але фольклористична робота не може вважатися завершеною. Тут ми зупинимося на даних пам'ятниках у контексті відображення у них історичної свідомості, обмежуючись раннім етапом минулого. Про стійкість та інертність такого роду бувальщин свідчать наступні приклади. Під час експедиції у село Татарця (Болгарія) один зі старожилів нам розповідав історію села, з вражаючою точністю вказував шляхи переселення, що відбулося за 180 років до нашого діалогу. «Цар Петро сказав, – пояснював нам співрозмовник, – «Або бараду брите або палите». А вони православні християни, сильно релігію виправляли. Треба виїжджати і виїхали на човнах з вітрилами. Оне вітрилами, вітрилами, вітрилами і перебралися туди, трохи нижче Переславу [р. Малик Переслявець – О.П.]. І коли чума їх напала, вони - на один острів, називається Гаромуд-остров [Гаргалік, Гарван – О. П.]. І переїхали трошки сюди, і знову... Тоді був Паша, турецький час, налі, було. І вони приїхали тут називається Калмацурі. Залізний Яр. У них хвороба трапилася, епідемія. Тутатка, налі, були пастухи-татари, а Осман Паша переїхав туди і говорить: «Виїжджайте отседова». А тут вода була... А наші всі рибалки були, їм він говорить: «Даю вам кому скільки хотів землі». Вони переїхали сюди, а татари испужалися і пошли» [265]. Ці подробиці не викликали у нас довіри до тих пір, поки нам не вдалося ознайомитися з таємними документами І. П.

Лпранді 1862 р. [301, с. 42-43]. Навряд дане джерело було відомими у Татарці , але вражає відповідність інформації.

Аналогічна ситуація виникла у Мирному, де зберігалася історія про заснування села 13 сім'ями з Калузької губернії, Жиздренського повіту, села Летакі [583, арк. 1]. Корпус прізвищ кожним респондентом називався не повністю, але сукупність сімейних розповідей дала можливість їх відтворити. Коли ці відомості порівняли із переписом 1835 р. [167, арк. 358-367зв.], то списки сімей збігалися. «Прийшли сюди, – говорив один зі старожилів, – Данило Наумов, Киндім Масленников [прямі предки Кліма Зіновєєвіча – О. П.], Новікови, Деткови, Іванови, Решетнікови, Пучкови, Ефімови. З Калуги. Тут були порожні землі, порожні. А раніше тут жили турки. А турки були кочові, непостійні. Турецькі пооставалися криниці, каменем викладені. Турецькі кастри, де худобину тримали. А потім наші, з Калуги пришли і тутатки поселилися. Карячка по імені турка якого-та» [255].

У цих двох прикладах проступають семантичні складові «народної історіографії» липован. Згрупували узагальнення такого матеріалу за наступними групами: вихід з Росії – улаштування на нових місцях, народна етимологія «липовани-некрасівці», «попередні мешканці та сусіди», локальне різноманіття (географічні знання у динаміці «свої-чужі»). Звісно, дана схема не враховує усі епізоди народної історичної пам'яті. Наприклад, до неї не увійшли процеси ХХ ст. Але ми вибірково зупинимося на «стародавніх» історіях, а виразне сприйняття нової історії залишимо для подальшого вивчення.

Вихід з Росії – облаштування на нових місцях. Даний сюжет не лише відомий серед старовірів на Дунаї, але і за попередніми дослідженнями. Історія некрасівців у казках та легендах детально вивчена у працях Ф. В. Тумілевича [830, с.77-89; 832]. Ролі історичної пам'яті серед липован присвячена праця В. А. Липинської [615, с. 43-55]. Як вже було показано, історична реальність еміграції з Росії у даних групах отримала казкове оформлення. Герої-старовіри протистояли неправедним, лубочним, за своїм характером, Царям. При цьому простежується як явне приниження образів владних представників, так і возвеличення власних персонажів. Для групи некрасівців козацькі отамани нерідко вступають у діалог не відповідно до соціальної вертикалі, а навпаки, на рівних. Ігнату Некрасову нерідко приписують незвичні якості та риси. Ще одна фольклорна направленість такого роду історій є спроба союзу зі сторони влади, випробування дуже сильно нагадують спокушання диявола з Старого завіту.

«Ми при цариці Олені вийшли, – розповідає один майноський козак В. І. Кельсьєву у 1862 р. [357, с. 119-120]. – А Ігнат був у ній великий боярин і перша людина в ея царстві. А звали його Некрасою, тому що у нього зуби в роті були в два ряди. Як енто цариця Олена побачила в першій Ігната, так і сплескала руками: розорить, говорить, ентот чоловік моє царство: у нього, го ворить, не дарма зуби у роті в два ряди! І почала засилати сватів до Некраси: одружуйся, говорить, на мені, будеш царем. А Ігнат їй відповідає, а ти віру праву тримай, тому що мені не можна, говорить, одружуватися на еретичці, говорить. А вона йому говорить, немає ти в нашу віру перейди, а не перейдеш, то я тобі голову відрубую. А Ігнат і говорить: а коли так, то спасибі тобі на

хлібі на солі, на твоєму енто, говорить, царській платні: узяв народ і пішов. Він пішов, відвів сорок тисяч, окрім старого, окрім малого, молодих хлоп'ят, малих детушек... – велика людина, значить, була. І пішли. Хоробре військо кубанське пішло берегом з гарматами, з прапорами..., а жіноча стать, і діти, і люди похилого віку на судах поїхали і піддалися турецькому цареві. А турецький цар, прийнявши Ігната з честю, сказав йому: вибирай у всьому моєму царстві яку хочеш землю під козаків і сідай на ній. Податей з козаків цар не узяв і до цих пір не бере, за те ми на війну ходимо, і за те нам честь і слава по всій Європі».

Схожих сюжетів зафіксовано багато. Показово, що ті, хто породив «Розкол», частіше всього бувають Катерина II, Петро I, рідше – Микола I. Такий підбір персонажів прямо вказує на історичність виходу. За їхнього правління до старовірів особливо жорстоко ставилися, що стало причиною втечі останніх. Катерина II та Г. Потьомкін завжди присутні у розповідях населення Причорномор'я. Для старовірів на Дунаї виявлені у якості стійкого сюжету матримоніальні союзи невідповідних хронологічно персонажів. Так само часто проявляється «неруськість» влади. «Катерина була, налі [так – болг., О.П.]? – пояснювали мені у Татаріці, – А Микола помер, етот цар, а вона Катерина осталася. Осталася та і поїхала в какуюсь... Ну но ти, дід, скажи. А Катерина була германець. Микола ж був російський і коли тримав він її, він запитав: «Што за пісня грається?» А вона цариця наша військо продала. Всю начисто германцям. Вона була германцем. Тоді не брали таких царствовать, царів тримали. Дочка є або син береть в іншій державі яка вона б не була. Треба було, щоб цар брав у царя. Вона ж тоді, цариця, коли він помер, сама осталася і сказала: «Всім, щоб борода поголила, щоб не були борода». І один чобіт ввела солдатам. Велика нога, мала, а один чобіт. Не це Микола, їздив в Констанцію. А наші росіяни всі були у бородах. А він коли поїхав туди, подивився там голять. Приїхав і дав заповідь, щоб вусі голилися. Коли барада - бридкі, а поголяться - браві. Вони тоді і почали утікати з Россії, хто куди. Від віри утикали. Не хотіли борода голити. Вони утикали дітей з собою. І кидають, щоб тамотки не кричали. Штоб свою віру не втратити. У Булгарії, у Туреччині, у Греції, і довкруги-довкруги. Від того і тутатка Татаріца стала. Де ж німа росіян? Оне усюди» [267].

Ще одним мотивом зарахування монархічних постатей до «липованської історії» є бажання вписати свою історію. у загальну. Саме тому такі історії дуже часто відсилають слухачів до хрестоматійних подій – війни 1812 р., Наполеона та Кутузова, російсько-турецьких війн та ін. Показовими у цьому плані є історії буковинських липован, де фігурує минуле і сьогодення – відомий «розколовчитель» Олексій Коров'ї-Ніжки [419, с. 268-269].

Показним сюжетом відобразилася у фольклорі і пам'ять про транзитні шляхи переселення. «Сиділи ми спочатку, років п'ятдесят тому, – розповідали В. І. Кельсієву в 1860-х рр. майноські некрасівці, – на Дунавце..., тільки там було нам неспокійно. Одне, Москаль підступає все ближче та ближче, а інше, від хохлів окаянних життя немає. Там у них енто Січ їх була, теж означає від Москаля і вони пішли, народ буйний, розбійник народ, зляться бувало на нас, що ми стару віру тримаємо, і що господарство у нас хороше, і воюють з нами. Бої такі бували що тільки Господи спаси. Люди похилого віку і засудили, підемо далі

від Москаля, від запорожців... А тут між нами самими неуряд пішов. Нас було два сіла: Дунавец і Сарикей. Дунавец весь пішов, а Сарикей на половину залишився, тому що там менше було козацького коріння. Сарикей і пононе стоїть там, на лимані Разін (Расельм), де Стенька Разін розбій тримав; це по Стеньке і лиману так називається» [357, с. 421].

Наступна розповідь свідчить про місткість та стійкість народної пам'яті. Незважаючи на те, що даний сюжет ми записали відносно недавно у Болгарії, він схожий на казки Ф. Тумілевича, що були записані у 1950-х роках на Кубані. «Некрасов вивів коли цариця Катерина була, гоніння було. За бороди гаразд, але хрест змінили?.. Некрасов проти їй, Катерини, пішов і відвів. Оскільки почали бороди різати, страчувати. Почали не тільки бороди, але і голови різати. Перший ми вийшли у лісу. Від цариці Катерини в лісі пошли. І там вони ліси липові були. І ікони там виписували - тому ікони у нас всі липові. І за те говорять, што липованци. Знали, што нас генерал вивів. А який генерал? Некрасов. Некрасов пашол туди - до Туреччини, а Липен сюди - у Раминію. Ми 400 років живемо. І так чіпали оне до Туреччини. Наша Батьківщина де була - не знаю. Наші прадіди всі залишили там. Етот Некрасов все навантажив на човни і чіпали. Почали під'їжджати під Туреччину, а Туреччина і говорить, што не можу вас прийняти - ви вірите іншому. Стрельніть в розп'яття, коли стрельніть, тоді приймем вас. І ті, які стрельнули в розп'яття, він їх прийняв. А ці некрасови (всі некрасови були) відразу отделилися сюди, до Раминії. І добре оне тронулися, бо турки хотіли їх просто повбивати. Половина відокремилася, половина туди чіпала. І говорять наші старі, што Господь нам допоміг. Што вітрила все надулися і ці пашли сюди, а у тих паруси - вітер інший прийшов і вони у Туреччину. Це розповідав отець. А у Татаріцу? Дід Русявий пришол. У [190]1 році. Він перший заселив. Наші прийшли - Федосей з Камчі спершу. кілометрів 30 від нас. Таматка оне жили. Там померла дівчинка їх Дуня. А патом перейшли кола турків жили. А потім, як дід Русявий вишикувався, свекор переїхав - поряд хатину поставив. Данило у Рассию поїхав. А дід Перфіл від Румунії був. Він міні хрестив. А в 47 році поїхав в Рассию. У нього дітей не було і він вскормика узяв. Зіновея на Івачукове живуть, на Азовське. А інший дід - дід Перфіл з Туреччини. Дід Іван теж приїхав. Крабец (Карабча), Дуран Кулак - від Румунії відокремилася, більше половини руссаго. Болгаров була мало. Татаріца - Рушекурд. Тільки один людина залишилася після висілки 47 року, та і він поїхав у Татаріцу і там помер. І у нас дали по 7 декарей чииру, а у них в Карапче було по 100 декарей землі» [268].

Усна версія заселення старовірами Буковини, мабуть, найбільш відома та з'являється дуже часто у письмових джерелах. Відповідно до неї [419, с. 265-268]: «Одного разу декілька старообрядців з числа тих, що живуть при гирлах Дунаю, в так званій Добрудже, займаючись ловом риби, побачили, що якогось, на їх погляд, дивно одягненого, але, як могли вони примітити, благородного пана переслідують розбійники і зовсім майже наздогнали. Риболови кинулися до нього на допомогу і встигли його врятувати. Тоді цей пан запропонував їм просити який завгодно нагороди за надану послугу. Старообрядці відповідали, що ніякої нагороди не бажають, що звільнивши його, вони тільки виконали

борг християнського закону. Після нових марних переконань прийняти яку-небудь винагороду, дивно одягнений пан сказав їм, що він з міста Відня, чиновник австрійського імператора, і що якщо вони нічого не хочуть прийняти від нього особисто, то чи побажають принаймні про що-небудь попросити самого імператора, перед яким він готовий за них клопотати. З цих слів, та і по самому «поводженню», риболови зрозуміли, що це повинен бути «чиновник високого сану», і тому його уряд при нагоді може дуже бути корисне: вони відповіли, що про пропозицію його скажуть суспільству. Високосановний чиновник дав їм записку з тим, що зазначило свого імені і повчанням, як поступити, якщо представиться в нім необхідність. Пропозицію австрійського сановника добруджанські риболови не забули повідомити своїм односельцям, як тільки повернулися з рибного лову, а ті зібралися на раду і одностайно уклали: просити від його величності, австрійського імператора, всемілостивейше благовоління на вільне в австрійських межах перебування, із спостереженням в точності старогрецького християнського закону і досконалої вільності своєму духівництву. У такому сенсі склали всепокорнейше прохання, вибрали зі свого середовища двох неабияких депутатів, саме Олександра Алексєєва і Никифора Іларіонова, і послали їх з тим всепокорнейшим проханням в столицю Відень. Тут по невідкладній обіцянці і сильному клопотанню одного великого чиновника, все було зроблено згідно їх бажанню». У варіантах ХІХ ст. записано багато деталей: тут і спасіння чиновника від нападу, в допомога під час австрійсько-турецької кампанії, чиновник стає міністром, родичем імператора та ін. У одній із розповідей 1986 р. [783, с. 20-21] сюжет злився з пам'яттю про створення «австрійської» ієрархії у Білій Криниці – тут вже Франс Йосиф як вдячність «за врятування від розбійників» дозволив «Амбросію» відкрити митрополію.

При цьому необхідно погодитися, що патент Йосифа ІІ 1783 р. був результатом загальних реформ австрійської адміністрації, а легенда лише намагається переосмислити гарне ставлення до липован [751, с. 34-35]. Археографічні дослідження показали, що значна частина старовірів з'явилася на Буковині раніше підписання документа імператором. Асинхронність та різноманітність географічних переселень у пункти залишилися у колективній пам'яті. Наведемо ще один приклад: у Куничі – «російські старообрядці прийшли сюди з різних місць Росії: з Дону, Кубані, з р. Кривий Ріг і з-під міста Брянська. Найбільш поширені корінні прізвища села пов'язані із місцями виходу поселенців: Донцови, Кубанцови, Подлеснови, Криворогови; Анікітови, Прівалови, Шеленкови – кубанські прізвища, Самохвалови і Іванови – брянські» [749, с. 19]. Такі ж розповіді вдалося записати у даному селі і нам. Підкреслимо у даному випадку інваріант у даних розповідях та стійкість основи бувальщини. Серед нащадків некрасівців, навпаки, навіть складні процеси минулого зводяться до механічного «імпорту» у сучасність. Незважаючи на формування населення із різних територій, вся община пов'язує себе з єдиними минулим: «Предки наші – козаки, – стверджував один липованин, його батечка з Бессарабії. – Вони з Дону в шаторах їхали. Звідти тисяч шість виїхало, а сюди – лише три тисячі добралися. Йшли через дунайську розвилку – отседова і ім'я «Вилка», «Вилкове» [258].

Нерідко в історичній пам'яті старовіри зберігають формальні атрибути, а не причину суперечок з владою та церквою. Необхідно відмітити, що найбільш стійким символом старовірства є борода [705, с. 63-68]. «Липоване – все з донського козацтва. На них вів гоніння Петро – примушував їх голити борода. Він знімав колоколи для гармат. Ну а як же без дзвонів і без борід? Ми люди віруючі, ми не можемо. Став податок з них брати: або голить бороду, або платить податок» [233]. Неприйняття «петровської модернізації» через побутові символи та стереотипи життя – стійке сприйняття у старообрядницькій традиції. Наведемо лише один ранній приклад: «Прийшла часина гнана, народився злий Антихрист, на всю землю він вселився, він весь світ озброївся, стали його волю творити, вуса, бороду брити, латинський одяг носити, препрокляту траву питті, тютюн курити» [513, с. 52].

Ще більш чітко зберігаються сімейні історії. На початку ХХ ст. один із старовірів розповідав, що батько його «Богачев Іван Кондратьєвич, уральський козак, відвіку жив в Чернігівській губернії. Коли Микола I відкрив переслідування старообрядців ... забрав свою сім'ю і пішов до Румунії. Це був працелюбний мужик. Перед смертю (у 1865 році) він міг вже заповідати своїм дітям кам'яні будинки в Тульче, на Німецькій вулиці» [503, с. 8]. Такі сімейні історії наповнені деталями: звідки, хто і коли переселився.

Пам'ять відбирає лише емоційні моменти та соціально престижні сюжети, а не хронологічні події передісторії. Ще одна функція таких текстів – шлюбна. В умовах заборони на вінчання між родичами до 4 коліна необхідно було чітко собі уявляти близькість через спорідненість з минулим. Нерідко такі сімейні оповіді виступають певною формою підвищення свого соціального статусу. Наприклад, декілька моїх співрозмовників з прізвищами Щербатов, Морозов та ін. виводили свої корені з князів. Вони не уявляли, що прості рибалки брали собі такі прізвища. Аналогічно, під час привабливості будь-якого «закордону» давала поштовх на те, щоб виводити себе «від турків».

Також необхідно відмітити, що у народній пам'яті липован та некрасівців практично не виявлено хрестоматійних сюжетів, пов'язаних з розколом. Навіть книжний центр групи не міг не знати Никона та перших захисників «древлего благочестя» – Аввакума, Морозова, Урусових та ін. Ці персонажі стали відомими через розповсюдження духовних віршів та літератури у ХХ ст.

Народна етимологія «липовани» та «некрасівці». Форми оригінальної ідентичності вимагали постійного усвідомлення, з чим пов'язані такі архаїчні назви, чому вони у обігу свого та чужого населення. Як правило, такі розповіді пояснюють своє походження, розкриваючи складні процеси специфічності формування групи. З усіх назв групи лише дві – некрасівці та липовани – виявили стійкість, хоча у джерелах вони різноманітні. Для козаків-старовірів такими назвами були «некрасовці», «кубанські козаки», «кубанці», «турецькі закубанці», «кара-игнаты» («чорними Гнатами» так їх прозвали ногайці за чорні свити), «ігнат-козаки» (у турецьких джерелах). Міщансько-селянське населення фігурувало під назвами «филиппони», «пилиппони», «липоване», «великоросійського звання часовенного согласія», «часовенники» та ін. У

колективній пам'яті старовірів на Дунаї іноді актуалізуються різні форми. Але дві вказані зіграли інтегруючу роль, одна для ХІХ, а друга – для ХХ ст.

Ім'я «некрасівець» породжувало у свідомості прямі аналогії з Ігнатом Некрасовим. Легенди такого змісту навів та детально проаналізував Ф. В. Тумілевич [832, с. 152-207, 252-262]. Вкажемо, що серед дунайських старовірів образ І. Некрасова витримав деяку трансформацію – окрім відомого отаманського минулого, йому приписали діяльність з переселення на Дунай, його наділили званням генерала, що поселив тут козаків.

Для анатолійських некрасівців опинився важливим не сам Ігнат, а його «Заповіти», що переконливо показав Д. В. Сень [764, с. 50-53; 769, с. 32-44]. Але все одно у будь-яких з розповідях головним залишається образ реального козацького героя. «Ми, називаємося, што ми з Кубані, з Дону, кубанські козаки. Звідти наше плем'я, наше покоління. Некрасовці? чули? Ігнат Некрасов він був кубанець. На Кубане раководитель був, отаман або генерал. Отаман ето як булгари говорять кмет, а етот раководил, губернатор був. У той час було двор яни у Россії. І він потім відокремив свою губернію. Коли пішов у Кубані, тамотко були татари і він татаров розігнав і потім насалився на річці Кубані. І за те говорять на їх кубанці. Потім вони від Некрасова пішли у Сарікей, у Румунію скільки там сімейств і там поселилися». Ще один яскравий приклад того, як минулі події зберігає пам'ять: «свій отаман був. Свої булі старійшини, кожний тиждень збиралися та радилися. І коли турки булі наших в армію не брали, а коли румуни прийшли наших почали в армію брати, а турки не брали наших в армію. Говорили - у вас є отаман, якого говорили вивчає вас. Як донські козаки на конях учили, а які сухопутні булі, налі, по сухопутттю училися . Кожного тижня виходили у суботу або середу і двічі у тиждень виходили і училися. І отаман приїжджав, помагал тому турецькому везірю, управетелю, штоби: «Йди подивися, як наші учаться тамотки, де була порожня місце. І він дуже одобріл їх: «Дуже добре». Донські козаки - наше село. Круг збиралися на майдані. Діви, хлопці збиралися на зборах, а якщо є збори, то старійшини на лавці нараду роблять всьому селу. Ходили всі, а рішення брали мужики. Були старійшини, були десятники, які вирішували питання» [262].

З липованами складніше. Малозрозуміла навіть для носіїв форма субетноніму породила декілька варіантів народної етимології. Варіант перший зводиться до липової основи ікон: «Липоване - я сам не знаю чому на нас говорять. Ми всі з Россії - адинакові, ну коли, говорють, там наші діди-прадіди, што Петро Великий або яка там цариця Катерина була сказали, штоби борода поголила. Петро Великий коли поїхав у Париж і він був у бороді і він коли поголив бороду, приїхав сюди і говорить, штоб було чиста та борода. Ну наші там, діди, налі, прадіди сказали, што ми не можемо порушити свою традицію, говорють, свій закон. І він сказав: «Хто не хочит порушити свій закон, тій пожалуйста, відходите від сторони». І так наші пішли в Туреччину і після всього світа розсипалися. Так мені дідусь говорив. Липоване наші називалися сначала, вишикувалися там на Сарікеє, тамотка оне. Ікони робили з липи. Дерево називається липа. І потім говорять на наших липоване, што ікони їх були з липи. І за те липоване почали на наших говорити» [262]. «Ікони всього більше писалися на липовому дереві. Липа – вона вироблялася кращим, і тому

липовани пишуть на ікони. Оне – липовци, липоване» [676, с. 183]. Аналогічну розповідь зафіксував у Старій Некрасівці Ф.В. Тумілевич: «При Петрові І під час гоніння на старообрядців останні носили маленькі ікони на грудях (разом з натільним хрестом), написані на липових дощечках. По цих іконах старообрядці дізнавалися один одного» [832, с. 264]. Коментуючи, вчений вважає більш адекватну дану версію, ніж етимологію від «генерала Липена».

Не менш популярним серед липован є пояснення своєї назви від того, що вони переховувалися у липових лісах: «Петро І сильно старообрядців гнобив, – говорив один липованин з Мирного – тоді предки наші ховалися в липових лісах, і на свої ради збиралися під липами. Отседова і липоване пішли» [256]. «Липоване так називаються оттого, що коли президент Петро І наказав обстригти бороди, вони були старої віри і пошли в ліси липові» [253]. «Ліпова не – оне з липових лісів. Весь Сибір – липоване. Вони – чисто росіяни, хто не хотів бороду голити, закон тримав. Вера – жорстока, але справедлива» [251]. «Прадіді витекли від Петра у липи, штоби цар ним бороди не відрізав. Коли Суворов воював, прийшов і говорить: «Йдемо! Нічого вам не зроблять. Вони пішли і завоювали Ізмаїл. Та і заселили Старі Некрасовку, Нову, Муравльовку, Вилкове... Тучков тода був, землю їм давав» [240]. «Оне, предки наші, через липу йшли, в Росії. Уд лісу узяте ім'я – липоване» [260]. «У закадишні часи, кади було ганеніє віри, вони пішли у липові ліси, отсель і кличка – липоване» [245]. «Липоване не брилися ніколи, як росла борода, так і одружувався з бородою. Вони були всі старовіри, сильно були предані старій вірі. А їх примушували голитися. Вони і пошли в липові ліси. Повтікали у леси, штоб тільки віру врятувати – сильно були зражені Богові» [247]. «Коли Петро правив, в Росії було гоніння. Вони кидали все і виїхали в ліси липові. Тому і називали «липоване». Ще генерал Тучков був. До нього сюди і приїхали, і жили. Коли війна з турками була. А воєводою був Некрасов або начальник який» [229]. «Липоване? Так пришли з липових лісів і поселилися тутатка: у Жубріянах, Карачовке, Підкові, Переправе... Весь Сибір, почитай, наша – липованська. Пісні, звичаї, кички – вусі наше. Вони – чисто росіяни, хто не хотів голити бороду. А віра наша жорстка, але справедлива» [244].

Дуже яскравими варіантами характеризуються села стара та Нова Некрасівки, де одночасно функціонують два етноніми. У них старожили говорять: «Некрасовци ми від того, што цю землю викупив Некрасов. А липоване тому, што предки наші селилися тут, у Некрасова, в липових гаях. Так люди похилого віку нам розповідали» [228]. «Некрасов у нас був, інженер такий. Це він нам землю тут дав – він привів нас сюди, дідів-прадідів наших. Привів нас з Дону. Ми тут всі козаки, тільки старообрядці. Петро нам бороди голив – всі і цокали. А липоване тому, що в липах ховалися. Кожному некрасівцу дали по 30 га землі. А шурські – це поляки, що приїхали сюди після некрасовцев. Що приїхав пізніше за землю не давали, їх називали польщакками» [235]. «Люди сюди набігали. Липа десь була. Від цього і пішли липоване. Це було коли Некрасов тут бував. Некрасов був липованином. Землю давав тільки липованам. Липоване і некрасівці – це одне і те ж». «С шведом була війна. Солдати носили бороду, а Петро І наказав збрить бороду. А вони говорять, як

же голити? За бороду давали 25 рублів [оригінальна інверсія – замість податку на бороду вводять платню за неї – О.П.]. Генерал Некрасов відвів армію сюди» [231]. «Наші предки бігли після повстання отамана Некрасова. Липоване – це ж збігли – з Дону, з Кубані... Ось незадоволені всі сюди бігли, але об'єднані вірою» [247].

На Буковині походження етноніму липовани іноді виводять від липового лісу, який ріс поблизу села Біла Криниця, де був влаштований перший старообрядницький монастир [504, с. 37].

Оригінальні версії етимології пов'язані зі світоглядними легендами: «Ісус від бісів (варіант – жидів) в липі ховался. Отсюдова і пішли липоване. Ми – як Ісус – від них в липі ховались» [236]. Іноді з липою пов'язувалися дуже специфічні пояснення: «Некрасовці і липоване – одне і те ж. Вони при царі Петрові бігли на Волгу, а потім сюди. Цар стриг їм бороди, а ті вважали, що чоловік без бороди – все одне, що жінки. А липоване через те, що місцеві жителі ходили в липових черевиках або личаках» [238]. «...бегали в липові ліси, плели личаки з липового лика. «Туди босяком, звідти – взутий» [227]. Аналогічні версії побутували на Буковині [892, с. 12; 860, с. 14]. З липою пов'язує назву і один французький дослідник – Д. Альярд. У середині XIX ст. він записав пояснення імені «липоване», вказуючи його синонімічність «старовірам» та «ігнат-козаки», «некрасівці». За його даними, старовіри активно займалися торгівлею – «ліроне», звідти і пішло [891, р.170-171]. Інший дослідник – Б.Гаке ще у кінці XVIII століття виводив назву від того, що «вони виготовляли з липи домашнє начиння» [367, с. 127]. Ще одна версія від «генерала Липень».

Наведемо яскравий приклад того, де всі три вищевказані версії знайшли своє відображення: «Перший ми вийшли у лісу. Від цариці Катерини в ліси пошли. І там вони ліси липові були. І ікони там виписували - тому ікони у нас всі липові. І за те говорять, што липованци. Знали, што нас генерал вивів. А який генерал? Некрасов. Некрасов пашол туди (до Туреччини), а Липен сюди у Раминію. Ми 400 років живемо» [268].

Є усі підстави вважати, що виникнення легендарного Липена пов'язано напряму з образом Некрасов. Якщо у некрасівців був реальний історичний вождь, то серед липован відбулося його дзеркальне конструювання. Опосередковано це підтверджується тим фактом, що такі легенди побутували у середовищі старовірів, які знаходилися у безпосередньому контакті з некрасівцями: «Була така людина в Расее – інерал Липен, тримався він старої віри, –бувальщина майноських некрасівців, – Зібрав мужикох, хто тримався старої віри, та і повів свій народ на Дунай, в Раминію. Не помирился він з царем із-за віри. Липен не схотел, щоб його люди вуса, бороди голили, тютюн пили, а цариця примушувала до такої справи... Коли Липен привів на Дунай свій народ, там наші козаки були, що пошли від Ігната, тільки їх мало, вони перемішалися з липованами» [832, с.215]. Порівняємо: «І Липован, і Некрасов – полководцями були у тих, хто від Петра I із-за верогонення втекли» [237].

Козацький субстрат, напевно, обумовив достатньо довге збереження у усній пам'яті старовірів таких героїв як Степан Разін, Ванька Каїн, Гришки-Розтришки та ін. [844, с.18] Але іноді релігійний аспект минулого домінує. Тоді

з'являється пояснення «липова» від митрополита Липатія [250]. Також необхідно відмітити локальний варіант походження назви «липоване» від топоніму «Липовень», «Липовці». Уперше таке пояснення опублікував М. І. Субботін серед старовірів Буковини [321, с.56-57]. Вказівка на походження назви від конкретного села за межами буковинських анклавів ніколи не фіксувалася, хоча стала популярною версією останнім часом [617, с. 51-52; 574, с. 221-225].

Необхідно вказати, що серед липован існувала версія походження від «филиппонов», певного Філіпа [890, с. 282; 919, с. 93; 601, с. 18]. У одному з джерел прямо вказується на похідність «липоване» від «филипонів», толку чорнобильського [785, с. 149]. Таке пояснення зникає з колективної пам'яті. Дуже важливим є той факт, що релігійні питання у рукописному фонді самих старовірів виходили на перший план перед такими питаннями. Проте у них іноді були опосередковані вказівки та пояснення побутування таких субетнонімів [420, с. 342-343].

Показово, що всі наукові гіпотези походження етноніму мають свої джерела у народній етимології. Проте, на наш погляд, у ній проступає лише бажання пояснити свою назву через зрозумілі речі – липові ліси, ікони та назва населеного пункту. Суть трансформації серед липован залишається незрозумілою, враховуючи іноетнічне походження даної групи. У науковому дискурсі необхідно повернутися до традиційної гіпотези ХІХ ст. филиппони (самоназв) – пилиппони (українсько-польський варіант) – липовани (романський). Разом з тим, існували і протиріччя: по-перше, відомі филипівці – старообрядці безпопівці, хоча більшість липоваї попівці; по-друге, филипівці сформувалися на півночі Росії (Помор'я) у 1730-40-х рр., до 1770-х років рідко зустрічалися за межами даної території. Проте знайдені інші «филипівці», які сформувалися серед старовірів – попівців Полісся (стародубських общин) не пізніше 1720-х рр. Так називалися прихильники «простолюдина» Філіпа, «привождаше малоросіян в раскольничье хрещення», а також вели пропаганду за вихід до греків, що зберегли стародавнє православ'я (ясьському митрополиту) [499, с. 135-144; 346, с. 38-40]. Це збігається з тим, що піонерами Полісся та Бессарабії були вихідці із Стродуб'я. Відомий добре факт переговорів з Яським митрополитом та поява перших старовірів у Молдові у 1720-х рр. На захист даної версії можна також вказати, що субетнонім «пилиппони» так і зберігся серед поліських старовірів [659, с. 44-45; 815, с. 22]. У джерелах по дунайських старовірах початку ХІХ ст. також виявлена тотожність «пилиппони» – «липовани» [300, с. 22; 298, с. 245].

Необхідно відмітити і синонімічність назв «некрасівці» та «липовани». Серед дунайських старовірів ці дві назви замінюють одна одну. Наприклад: «Ми всі - липовани, козаки донські, а болгари нас «казаці» звать» [264]. При цьому нерідко вказують і етнічну специфічність назви «липовани»: «Донські козаки з Кубані. Були Некрасівці з бородами, почали утікати за це переселилися сюди від Некрасова (він дав закон, щоб голитися). Вони не хотіли голитися. Від Дону і від Кубані. Липовани - раминське слово. Ми старообрядці, не липоване. Туреччина була, Румунія була, Болгарія була. Липовень - не росіяни,

Молдавія називали» [265]. Показово, що у даній розповіді Некрасов виступає як антигерой. Разом з тим, пояснити назву, не значить зрозуміти історію групи. Відомо, що липовани Буковини та Добруджі до другої половини ХІХ – початку ХХ ст. розподілялись на поповців та безпоповців, зберігаючи назву «липовани» [892, с. 18-36]. Внутрішньо групові конфесійні відмінності співіснували з різномаяттям історико-етнографічних традицій, що простежується на рівні «несхожості» окремих поселень липова, наприклад – воронезьких у Муравльовці, калузьких у Мирному, некрасівців – у Некрасівках.

Колишні мешканці та сусіди (етнічна картина світу). Різномаяття культур, з якими зіткнулися старовіри, призвело до осмислення їх на рівні бувальщин. При цьому необхідно відмітити, що народи та їхні культурні традиції сприймалися через етноконфесійний аспект. Серед усіх груп найбільш суперечливими у розуміння старовірів були турки – загальна назва, яка об'єднувала у собі різне тюркське населення Причорномор'я. Турки увібрали у себе два амбівалентні поняття – вороги-антагоністи та пращури - аборигени. Семантично вони грають ту саму роль, «литва» [852, с. 77-85] для населення Північної Русі.

«Липоване – чисті російські люди, які живуть в Карачковке, Кіліє, Вилкове... Липоване – божественні, у відмінності від інших. А тут спочатку жили турки-нерусские. Їх вигнав Суворов, пробивши дірку у фортеці, обнесеною водою, і потопив таким чином всіх турок. Земля залишилася порожньою, називалася Бессарабія Порожня. Катерина почала заселяти цю землю, вигнала людей з Сибіру, також з Румунії. На цю землю переселилася частина Донських і Кубанських козаків» [252]. Перейшовши до османських володінь, старовіри віддали спочатку перевагу чужій вірі, а не спалюженій своїй. Даний фактор добре відомий етнологам – чим більша дистанція між традиціями, тим більш толерантно вони ставляться одне до одного. Необхідно відмітити, що стосовно релігії Османська імперія не була послідовною – переслідуючи своїх християн), Порта проявляла повну толерантність до старовірів. «Господар цих прекрасних місць, – розповідав Сарикьойський дяк, – був цар турецький – бусурман, як і його піддані, але що дозволив християнам молитися своєму богові, служити по стародрукам книгах і дотримувати свої старовинні звичаї» [845, с.19]. Таке положення відобразилося на ставленні до турків – з однієї сторони, вдячливе, з іншої – презирливе. Перше проявлялося у активних діяннях на стороні Порти, інше – фіксується низкою джерел аж до ХХ ст. [503, с. 7]. Частіше об'єктом нерозуміння була релігія. Наприклад, турки (османці) «...хороший народ, тільки гріх поплутав. Звісно справа, Турки, і віра їх така теж, все наперекір. Ми всі за сонцем робимо, а вони всі проти сонця, означає наперекір» [357, с. 423-424].

Роздумуючи над недоліками турецького управління та суду, В.Г. Короленко був здивований добрим ставленням серед некрасівців до турків: «У турчина віра собача, а сам добряга» [585, с. 128-129]. Письменник відносив такі емоції до згадки про «добрий старий час», «...за слабкість турецької держави все прощає турчину наша російська степова вольниця». Певна спорідненість з «турками» випадково актуалізувалася з есхатологічними бувальщинами, які ми зафіксували практично у всіх анклавах старовірів на лівому березі Дунаю. Від

повідно до них: «люди похилого віку говорили, що хрести над порогом ставити треба для того, шоби коли наступлять часи і турки повернуться, то по ним будуть своїх розпізнавати – де ікона висить, там свої» [251]. Дуже часто дану розповідь співвідносять з Іншим пришествям, «коли всі мертві всі зі своїх могил встануть, візьмуть свій хрест і підуть на суд». Народна свідомість липован з даним сюжетом пов'язує і стійку старообрядницьку традицію ставити дерев'яні восьмикінцеві хрести у якості надмогильних пам'ятників («дик, нести легше, а цей камінь алі цемент спробуй підняти»). Ідея повернення турків асоціюється з часом страшного суду, але є і історична аргументація – колишні землі османської імперії. Тут треба нагадати ідею А. Я. Гуревича, який характеризував середньовічне сприйняття часу та простору – «минуле, сьогодні і майбутнє не утворюють строго необоротної послідовності, але швидше розташовані одне поряд іншого в єдиному міфологічному просторі» [510, с. 168].

Турки як «попередні люди» нерідко присутні у топонімічних бувальщинах: «Тут турки жили на Єніке – Діреку називали. А потім наші предки сюди прийшли з Росії, з Дону. Мирно жили, але гнило там все – ось і перешли сюди, над лиман. Ми раніше трубки палили – навіть жінки старі палили тютюн. Його самі на гарманах [городах] висаджували. А турок повигоняли і тютюн повивелі» [243, 246]. Показова інверсія з тютюном – сурова заборона на паління злилася з лубочним образом турка у цій своєрідній метафорі давнини. Багато із сіл старовірів на Дунаї мали тюркські назви (наприклад, Сарикьой, Карачикир, Діреку та ін.) З часом вони «засвоїлися» у слов'янській свідомості: Серково, Карячка та ін. Народна свідомість оригінально переосмислила даний факт: «А турки тоді торгували і з Болгарією і дажесть до нашої Серікею. Оне – все наші сели – перейменували турецькими іменами» [676, с. 187]. Під «турками» нерідко виступали близькі до них у мовній площині ногайці. Іноді народна пам'ять відрізняла турків від кочових татар: «Говорили люди похилого віку, што тут була Туреччина – тут і турки жили, і вірмени, і татари і хто не жив. Татари жили від того - Татариця. А ми липоване, старообрядці» [263].

Іноді у народній свідомості старовірів проявляється детальне знання про відмінності у кочовому світі Османської імперії. Так, наприклад, зустрічаємо такий роздум від некрасівця: «Ми поневіряємося, як юрюки» [503, 17]. Юруки, юруци – тюркський народ, що мешкав у центрі Балкан. «Турки-черкези (черкеси – один тюркський народ Добруджі) були. Оне воювали дужий, з шаблями і на конях – злодійкуваті і відважні. Але Журіловка – Богом відвернута. Війни не було, Господь обороняв» [260].

Сприймаючи своїх сусідів – хазяїв як собі рівних, липованське населення розуміло своє виняткове положення. Описуючи це, один з авторів початку ХХ ст. відмічав: «Зачіпаючи в піснях Османа, козаки як би винагороджують себе за підневільне положення: «А ми турків не боялися», «вже ви, турки-басурмани, покоритесь ви нам», часто викрикує в пісні козак» [503, с. 16]. Проте дані протиріччя з турками відобразилися у фольклорі менш виразно, ніж у боротьбі між собою (некрасівці та дунаки) чи з російськими

військами та церквою (москалями). Турки та татари як антагоністи, скоріш за все, у піснях та переказах дунайських старовірів повторювали більш архетипічне ставлення до них як до ворогів усього російського народу.

А ось протилежне ставлення до них як до аборигенів та пращурів отримало більш послідовне вираження. Лише у деяких селах Причорномор'я не збереглося переказів «про турків». Навіть у віддалених від тюркського Світу місцях фіксуються такі перекази. Наприклад, у Кунічі побутує переказ про гору Пришанську. «Раніше тут в перебігу трьох сотень років жили турки, і на місці гори стояла мечеть. Люди похилого віку згадують, як турок, що жив в Куніче, розповідав дітям: «ходячи з цих місць, турки засипали мечеть землею – так виникла гора». А в курганах біля села вони заховали скарби» [749, с. 19]. Ставлення старовірів на Дунаї до «турецьких» скарбів привернуло увагу В. Г. Короленка та відобразилося у повісті «Шукачі» [585, с. 135-160]. Дані клади вимагали жертвоприношень. Як бачимо, це скоріше за все архаїчний слов'янський сюжет про прокляті скарби [607, с. 500-502]. Необхідно відмітити, що турецька земля та їхнє перебування сприймається позитивно (наприклад, «хороший колодязь – турецький колодязь»). Освоєння простору сприймається через його маркування людьми-пращурами. Можливо, що посилення якості пов'язано з поняттям: «білої землі, тобто чистої» – наявність турків поруч із відсутністю синодального населення.

Ще більше сарказму проявляє народна свідомість до румунів (роман). Спочатку вони знаходилися на периферії сприйняття, потім їхня роль у життєдіяльності групи значно зросла. Даний період ментальності добре відображений у наступному переказі «П'ять тисяч років тому царював великий цар Траян. Він побудував через Дунай декілька мостів, розвалини яких ще досі видно, і населив Романію колодниками; а коли вони почали бурчати на нудьгу, він позбирав їм зі всього світлу худих жінок. Від них народ в Румунії зіпсувався. Це – чудна земля, навіть румун сміється» [503, с. 5]. Мабуть, це лубочне чи бурлескне відображення як народу, так і його історії. З часом більша частина липован опинилася у румунській державі та ближче пізнала дану культуру. Наприкінці XIX ст. липовани так розповідав В. Г. Короленко: «Нам і турчин нічого був, і рамун нічого. Ти до його хороший, і він до тебе хороший. Не зачипаєт... Податі ти йому заплатив, решта лібер. Конституція» [585, с. 120]. Або: «при рамуне не як при турчине: за все йому подай» [585, с. 163]. Ставлення до румунів у Добруджі пов'язано з процесами модернізації, які вводила румунська адміністрація. Старовіри не відразу примирилися з переписами населення, щепленнями проти віспи, записом дат народження, шлюбу, смерті. Усі це сприймалося як ознаки влади Антихриста [585, с. 163].

При всьому цьому спостерігається політична індиферентність: «Степ живе своїм стихійним життям, зітхаючи про «турчине», з його диким, але по суті добродушним режимом і у свою чергу коситися «на мачуху» [Румунію], що посилає сюди армії функціонерів з кожною зміною міністерства» [585, с. 171]. Незважаючи на ці події та пам'ять про румунізацію 1918 – 1940-х рр., сучасні старожили позитивно відгукуються про румунський порядок.

Показовим є збірний образ німців – у нього потрапили як власне німці, так і австрійці. «Німець на північ живе», – вказували липовани другої половини

XIX – XX ст. «Німець, австрієць, цесарець. Про Пруссію і дрібні німецькі держави навіть поняття не мають» [357, с. 434]. Негативні відтінки щодо німців пов'язувалися з модернізацією російського суспільства у першій половині XVIII ст. «Петро їх попривозив, ось вони віру нашу і попортили» або «проклятий німець Бірон вже занадто почав наших християн переслідувати і мучити одних батогом, інших вішав на шибениці, а інших топив в річці» [474, с. 2]. Повага до них відображається у своєрідній етнополітичній картині Європи: «Три пануючі таперяча на світі: перше Турчин, друге Німець, третє Наплівун [Наполеон – О.П.], вся земля під їх владою» [357, с. 434].

Ставлення до греків також неоднозначне. З однієї сторони «грецька віра» є основою світосприйняття, тому авторитет греків був досить високим. Навіть можна стверджувати що «шлях до греків» обумовив формування південно-західних общин старовірів. З іншого боку, греки як сусіди за різними регіонами Османської імперії породили певну дистанцію та нерозуміння. «Греків-курців до себе не пускати» [789, с. 27], – говорили некрасівці на Маде наприкінці XIX ст. «Турчин чи Гречін? – роздумував некрасівець у 1860-х роках. – А хто ж його розбере? у фесе, і голова пов'язана поясом, як у всіх... Гречін відступив від віри, обліванство завів, тютюн і каву п'є, за те Бог і царство у нього відняв» [357, с. 426, 434]. Характерним є концепт гріха, який був джерелом покарань греків. Ця дистанція дозволила некрасівцям виступити на стороні Порти під час повстання на Пруту та під час Грецької революції (1821-1829 рр.). При цьому повага до греків простежується у їхній свідомості «Греки так поють як ми. Христос же там народився, в Ізраїлі» [256].

Неоднозначним є образ українця як сусіда на Дунаї. Етнонім «хохол» наділявся певними релігійними конотаціями, включаючи усе православне синодальне населення. Розуміючи відмінність між народами, нерідко липовани у даній етнонім включали і молдаван, болгар та інших прихожан офіційної церкви. «Ось якщо б російський духовний уряд визнав наших єпископів за єпископів, а попів за попів, тоді не потрібно було б вам і мессіонерів» [890, с. 78]. Про таке розуміння свідчить відомий у регіоні анекдот: «Раніше тільки ми жили. Коли хахол зайде в село, то води попросить – йому дадуть, а після нього кухоль викинуть» [254; 230]. Інший етнонім українців серед липован – це руснак чи русин. Найбільш розповсюдженим він був серед північної групи старовірів. Антагонізм по відношенню до українців був латентним. Він скоріше відображав ранні стадіальні події конкуренції у дельті Дунаю кінця XVIII – початку XIX ст. Ці трагічні війни проходили під релігійними гаслами, але мали соціально-економічні причини [446, с. 50-52; 582, с. 58-59; 775, с. 73; 302, с. 52-55].

Така боротьба відобразилася й у топонімічних переказах. Наприклад, описуючи заснування Жебріян (с. Приморське), нам говорили «мама говорила, хохолі поприедуть будуватися у Жебріяни - пострують фундамент. А ним жубріянськіє липоване до ранку разнесуть. Липован - липован повинен жити. А хохолу, што степу мало?! Липован – тій над водою, а хохолу – до землі» [254].

Для фольклору липован також характерне гумористичне ставлення до українців-хохлів. Наприклад, одна з дитячих ігрових прислів'їв: «Хохли біси! //

чи Немає з вас шерсті // Поламаних підків // Підкувати хохлів!» [743, с. 22]. Ще одним стійким сюжетом анекдотів є розповідь про те, як старообрядницька дитина пішла у школу, де її повели у синодальний храм. Дитину, що потім повернулася зі школи, батьки запитували: «Ну, як? Сподобалася тобі хохляцька віра? Хохляцьке причастя?» [673, с. 11]. «Було це ще при Австрії, коли наші по Галіції на ґрунтові роботи їздили... Їдемо шляхом, з одного боку річка, з іншої хатини... Нас возів десять. За нами, верхи на палиці хохленок їде. Дивуйся, мам, кричить він, цигани їдуть. Хохол підійшов до комірв, дивиться: «Так, це син кові – липоване. Скоро зима буде» [420, с. 20].

Дуже суперечливим та складним виступає у історичній свідомості образ росіянина («донці», «москалі», «руськіє»). Природа ставлення до росіян пов'язана з етноконфесійним сприйняттям світу: «свої» у культурно-побутовому плані часто ототожнювалися з «чужими» у політичному та релігійному питаннях. Іншість проявлялася у значенні «російський – житель Росії». «З Москалем б'ємося, і Москаль з нами б'ється, - говорив один козак в ХІХ ст., – Москаль, не козак, Москаль аскер (солдат), він інша справа» [357, с. 431-432]. Нерідко у Бессарабії, яка увійшла до складу СРСР у 1940 р., доводилося чути таку хронологію: «...коли росіяни прийшли».

Солідарність з росіянами проявляється ситуативно, а особливо яскраво тоді, коли мова йде про мову та загальне козацьке-християнське минуле. Наведемо лише один приклад такого ставлення: «Дідусь мій, царство йому небесне, говорив так, що Рассія у свій час була на весь Світ найбогатая і найвелікая, найсильная держава. І в нею була старовіри і де б не йшли Бог їм допомагав. Татаров там яких, бусурман - всіх держав розбивали оне. І з Божою допомогою. Мій дідусь покійний, як старі люди говорять, царство йому небесне, говорив: «Синок скільки житимеш на світі, матерню мову ніколи не забувай, в який би ти не був державі. Матерня мова - кроф матерня. Не забувайте говорила наша матерня, російська мова, скільки житимеш і дітям своїм, і внукам. Він велика і славна мова» [262]. Порівняємо дану історію з думками некрасівців, що повернулася у 1962 р. до Росії: «Ми виконали заповіт Ігната Некрасова – кров не замазали і мову 250 років зберегли» [519, с.20].

У такому контексті парадоксально актуалізується те, що з росіянами не воювали. Про це свідчить заповіт Некрасова: «щоб на війні з Расеей ми в своїх не стріляли, а палили через голови» [831, с.216]. «А ми з ними і не б'ємося, – говорив В. І. Кельсієву майноський козак, – ми через них палимо, і вони через нас. Як можна нам з ними битися. Пріліку тільки роблять що стріляють, а козак козака ніколи не чіпатиме. Скаче на нас та і кричить, не чіпай! Ми палимо, і він палить, а вбивства немає. Як можна, ми свої» [357, с. 431-432].

З часом емоційна прив'язаність до історичної батьківщині переважила над релігійно-конфесійною приналежністю. На такі зміни також вплинуло те, що дунайські общини у першій половині ХІХ ст. поповнювалися вихідцями з Росії: «Прилив мужицького елементу вніс абсолютно інший дух в суспільство первинних переселенців, – писав один сучасник подій – Старе козацтво жило ворожнечу до Росії – нові утікачі і бродяги зовсім не мали ненависті до неї, а навпроти гордилися і хвалилися своєю відданістю Білому Цареві» [569, с. 614].

Джерела кінця XIX ст. фіксують поважливе ставлення до Росії та росіян у цілому [358, с. 284; 585, с. 119]. На сучасному етапі дана дистанція до росіян все ж таки проявляється у общині. Даний феномен відповідає субетнічній свідомості групи, про що говорить подвійна назва «русские-липоване» общини у Румунії чи пояснення одного старожила поняття «липован» – «это нация руссей русского» [255]. На фоні усвідомлення себе частиною росіян все ж таки проявляється визнання своєї «русскости» через «старообрядчество».

Локальне різноманіття (географічні знання у динаміці «свої-чужі»). До цієї групи входять перекази про простір, культурно виділений. Не раз стикалися з феноменальним знанням «своєї» географії – діахронні та синхронні знання. У їхній основі детальна картина колишніх міграцій та сучасного положення старообрядницьких общин. Підкреслимо, що державні кордони, віддаленість та інші фактори вплинули на ці знання. Показово, що дана просторова модель мало була схожа на завершену проекцію, яка була на картах. «Географія особливо їм не подобалася, писав некрасівський вчитель, – «ми не меріканці, ми землею живемо, чого-ж дітей заводите будете в пучину морську, і чого їм знати про ту пучину? Як вони їх узнають, і землі не захочуть орати. А ну їй до біса, гограхвію – ми православні! ми не меріканці!» [358, с. 275]. Більшість текстів такого напрямку можна назвати «топонімічними переказами». Частина з них вже була наведена вище, коли мова йшла про райони виходу та переселення. Відмітимо лише деякі ментальні аспекти.

Нечасто старовіри займали у регіоні пусті землі. Як правило, селилися в урочищах, де раніше мешкало тюркське населення: Сари-Кьой (жовте село), Кара-Шикир (чорна земля), Дерек-Кю (балка), Хаджи-Ібрагим (паломник Ібрагим) та ін. Ці спочатку чужі топоніми були присвоєні у русифікованих формах: Сари-Кьой – Серково, Сарикова; Кара-Шикир – Карячка, Карячкова та ін. У деяких випадках пам'ять про історію виникнення села співіснувала з офіційною назвою: Кизил-Гисар – Слава Руська (по річці Славі), Гиндерешти – Новеньке (відносно пізнє виникнення анклав у 1830 р.), Каркалі-Кьой чи Каркаліу – Камень («некрасівці пішли до Мачинського сираксиру і сели на Камені [вихід кам'яних порід на березі Дунаю]» та ін.

Релігійне протиріччя серед груп на Дунаї часто приводить до топографічного кордону у свідомості. Даний процес маркується відмінністю в назві села. Так, наприклад, у Славі Черкезі прихожани білокриницького приходу називають село «Слава Черкесская», а новозибківці – «Слава Крестная» (на честь встановленого на початку XX ст. пам'ятного хреста).

Виразним прикладом «присвоєння» чужих назв та надання своїх знаходимо у гідронімах Дунаю. Наприклад, озеро (лиман) Разельм – Разін, острів Дранов (на честь легендарного козацького отамана) та ін. Також малозрозуміла спочатку назва Варниця через особливостей ґрунті, який багатий на каолін, що мав білий колір, отримала назву Біла Криниця (Фонтина-Альба, Fontina-Alba). На тих самих землях – Клімауци стали Клімовцями, а потім знову повернулися до романської форми.

Інші поселення були з початку російськими вихідними даними – Кунича («куниць багато в окрузі водилося») чи Білоусівка («багато беріз були в цьому

місці, як вуса у них білі») [749, с. 18]. Можна сказати, що народна етимологія не завжди адекватно відображала історичну реальність. Аналогічна ситуація склалася з групою сіл, що були похідними від антропонімів – Єгорівка, Стара та Нова Некрасівки, Муравльовка, Журилівка та ін.

У більшості випадків ці назви увійшли у народну свідомість як легендарні. Стійкі сюжети пов'язували найменування села з першопоселеннями. Народна пам'ять виявлялася досить глибокою. Так, серед жителів села Муравльовка до 1850 р. вже не залишилося жодної людини, яка б носила таке прізвище, але сім'я Муравльова, якому приписують заснування села, реально фіксується у списках мешканців: «Прийшов сюди одна людина по прізвищу Муравльов. Він і першу церкву заклав, дерев'яну. Простій людина, тільки дуже грамотна, – сюди він привіз з собою багато церковних книг. Липоване прийшли сюди услід за ним, за часів гоніння і брадобритія. Вони не хотіли бороди голити. Пришли сюди вони десь з Росії, з тайги. А в Стару Некрасовку дід Некраси прийшов – він село заснував і церкву там побудував» [248]. «Наші предки переселилися сюди з Дону, донські козаки. Мій прадід Тріфон Тимофіїв сюди переселився, а один з них – Муравльов – і назвали Муравльовка. А інший Некрасов був – Некрасовка. Над Дунаєм сели, а турків вигнали. Липоване вони від липи – в лісах ховались» [249]. Інший приклад: усіх безпопівців називали «балакіревецьями», виводячи дане прізвисько від прашура – шута Петра I, який втік за кордон та приєднався до общин безпопівців [281, с.88]. Тобто більше ніж півтора століття історичні факти функціонували на побутовому рівні. Сакральність імені свого прашура нерідко відображається у народній назві. Так, наприклад, мешканці села Плосььке на річці Інгулець у кінці XVIII ст. називали своє поселення «Новий Єрусалим», позначаючи його важливість у духовному житті старовірів південних територій. Показово, що після переселення 1822 року на Дністер община зберегла свою офіційну назву – Плосььке [310, с. 530; 542, с. 10-11]. Такі «кочування» назв не були винятком, відомо перенесення ойконімів з Кубані на Дунай.

Пам'ять про минулі общини нерідко виступала вагомим аргументом у прагматичних питаннях. Наприклад, при вирішенні земельних питань завжди все починалося з того, хто, звідки та куди прийшов. Показовими у цьому плані є доповіді на всеросійському з'їзді селян-старовірів (Москва, 1906 р.). «Предки наші, що проживали в Туреччині в Бабадагської області і що іменувалися некрасівськими козаками, – повідомляли депутати від Нової Некрасовки, – в 1830 році приїхали в кількості 60 сімей і розташувалися уздовж річки Дунай поблизу міста Ізмаїла, де російський уряд відвів всім по 30 десятини землі і надав право рибного лову в озері Кугурлуй до «Пересипу» [210, с.112-113]. У цьому селі община дотепер складалася з «козаків» та «польщаків» чи «шурських». Інші – нащадки переселенців «з колишньої Польщі», міщан із Шури-Копієвської [38, арк. 33-42; 708, с. 31]. На рівні міжприходського спілкування особливості минулого фіксувалися прізвишками: некрасури, жубріянци, карачковські, подковці, кагурлуйці та ін.

Діахронні зв'язки також досить стійкі. Пам'ять про гоніння християн безпосередньо пов'язується з виходом та заселенням нових місць. При цьому історична реальність ніби спресовується: у одній події можуть міститися

сюжети за два століття. Наприклад, «літопис» Покровського храму у Журилівці (записана о. Романом у 1950-х рр. за усною згадкою старожилів): «Гонителі християн 1645-1676 і 1685-1720. Заселення Журилівки в області Добруджа. У 1668 році прихожани, що заявили, в Добруджу, яка була під володінням Туреччини вибрали це місце для заселення Журіловки між двох селищ: Пашакишла, болгари, що жили, і караманкой, колишні «черкизи». У 1705 році побудована та, що Благається...» [226]. Хоча прийнято вважати, що село виникло 1815 р. «Журілку заснували козаки-старовіри, коли верогоненіє було. А чого тоді люди похилого віку говорили, що Разіна куля не брала? І пам'ять про Московську пожежу зберігалася?» [261].

Усна історія зберігає історію окремих общин. «Мама говорила, што скопці з Сарикейя і Журіловки зібралися і переселилися в Доу Май. Вони, як і наші – не хотіли називатися козаками, липоване – ми» [261]. «Наше село виникло пізно, коли до Росії повийжджали. А частина – не захотіла і тут набудувалася, де черкизи жили – від того і Слава Черкиза. Турки йому інше ім'я дали – Ені-козак, тобто «Нові козаки». А моя прабабуся – з Ізмаїла, через Дунай перепливла і приїхала сюди» [259]. «Турки тут були, століття три або чотири назад. Вони предків наших до себе служити зазивали. До себе їх прийняв Браїловський Паша. Вони і оселилися тут, на Каменю. Вони ж рибаки були, то і у води сели» [240]. За письмовими джерелами відомо, що некрасівці у 1812 р. переселилися у Ізмаїл і лише через декілька років заснували окрему слободу, у 8 верстах від міста. Ці процеси своєрідно відобразилися у пам'яті місцевих мешканців. «Рибаки були, а жили далеко від води – у городи. Некрасов був генералом. Він населив цю Некрасовку. Село поставив, сюди населив рибаків. Ця Некрасовка – самі рибаки тут жили. Або липоване – це те ж рибаки. Приїхали від інших сіл» [234]. Показово, що і попередні переходи від Дону до Добруджі залишилися реліктами: «Липовани сюди заїхали коли Петро I була верогоненіє. Вони – на Дон, потім у Румунію, а потім вже тут расселилися – від Вілкова до Болграда. Все це сіла липован» [226].

Незвично відобразилися історичні події в усній пам'яті. «Некрасовка виникла на дарстві генерала Тучкова – російського генерала, який бився з турками. Ось наші люди – всі козаки-утікачі з Дону, донці. В період гоніння козак Катерини II вони бігли. Їх зупинив генерал цей, Тучков. Наділив ним землю у Старій Некрасовке, Новій Некрасовке, Муравльовке. Це все беглеці-липоване. Чому нас липоване називають? Ну, в період гоніння ховалися в липових лісах» [239]. «Предки наші в Румунії жили, коли там Туреччина була. А там жили в липах, в халупах поки шукали кожен собі місце. Селилися ближче до річок, лиманів, до води. А до Туреччини потрапили, коли гоніння було – всі туди бігли з Дону на Кубань, а там – вже до Румунії. А потім вже сюди 60 сімей приїхало і поселилося на Дунаї, Кагурлуй» [241]. «Генерал Некрасов нас заселяв тутатка. З Підмосков'я. А липоване – це старообрядці сьогодення, яке по липових місцях ховалися. А так ми – козаки підмосковні» [234].

Виявлена закономірність у історичній свідомості старовірів на Дунаї – чим менше поселення, тим більший рівень знань про своє минуле. Найбільш повні версії вдалося записати у хуторах. Наприклад: «Йшли з Рассії, як все ли

поване. Де остановилися? Кола вади. З вади – рибка, з поля – хліб. Отже ось і построилося сіло. Одні були з Москви (Морозови – він був і князь, і граф, і дяк, і іконописець, і вчитель – Семен Федорович Морозів). Але більшість – з Ізмаїлу. Ізмаїл тоді став як би малий. Наші прадіди землю у криничан купували, болгар. Ми – не з Румунії, з Росії – Ізмаїл, а потім сюди» [257].

У містах на Дунаї (Ізмаїл, Кілія, Галац, Браїл, Тульча та ін.) старовіри жили завжди у окремих районах. Показово, що історія виникнення даних общин практично не відома. При цьому, чітко маркуючи даний простір, ці квартали носять стійкі назви: «Липоване», «Липованка», «Липованская магала» та ін. [900, с. 78-91]

* * * * *

Розгляд кількісних аспектів процесу формування старообрядницької спільноти на Дунаї наприкінці XVIII - першої половини XIX ст. показує.

1. Південно-бессарабський район старовірів виник на основі стрімкого розростання колишніх ще в османський період поселень (Вилкове, Жебріани, Буджак-Некрасівці й т.д.). В умовах протекціонізму й заступницької державно-адміністративної політики в регіоні чисельність прихильників «древлего благочестя» збільшилася до 6 тисяч в 1850-х рр. При цьому більшість із них проживала у відносно замкнених територіальних громадах – села, хутора, квартали міст.

2. Ці процеси базувалися на міграціях з інших старообрядницьких районів у першій третині XIX ст. Серед них вкажемо сусідні Добруджу, північні й центральні райони Бессарабії, Поділля, Південну Україну, а також і віддалені – центральні райони Росії, Ветковсько-Стародубські громади. Можна припустити, що регіональний центр, виникнувши як важливий транзитний пункт зв'язку й транзиту між цими центрами старообрядництва, за рахунок використання пільгового положення (у тому числі – відносно свободу віросповідання) стає одним із провідних у низці старовірів-попівців Східної Європи. Одночасно роль транзиту в російсько-турецьких міграціях розкривається їхнім масштабом – не менш 10 тисяч осіб за весь розглянутий етап історичного розвитку.

3. Статевовікова структура старообрядницького населення Буджаку відображала умови й механізми переселень, і сама визначила як наступні переселення в регіон, так і виселення з нього. У цілому вона демонструє значний репродуктивний потенціал. Гендерна незбалансованість (домінування чоловіків у середній і віковій когорті) знімалася шляхом розширенням шлюбного ринку й нелегальних міграцій. При цьому саме вона обумовила специфічні риси в демографічній поведінці – відносно низька смертність при високій народжуваності.

4. Природний приріст за останні 20 років розглянутого періоду був незначним - у середньому 3,3% у рік. Обсяги природного приросту перекривало позитивне сальдо міграцій. Незважаючи на значні потоки імміграцій, еміграція виявилася ще більшою. Це свідчить про роль механічного (зовнішнього) фактора у відтворенні старообрядницького населення. Такий демографічний режим, заснований відразу на переселенських й етноконфесійних чинниках, може бути розглянутий як самобутній старообрядницький тип переходу від

традиційного до модерного типу відтворення. Дана концепція потребує перевірки на іншій територіальній емпіриці.

5. В умовах перманентного прикордоння старообрядники Буджаку, також як і в подібних регіонах Європи (Ветковсько-Стародубський, Поділля, Буковина, Південна Україна), проявляли наступну закономірність у своєму формуванні. Втеча за межі Російської імперії призвела до освоєння ряду нових у колонізаційному плані ареалів для російського народу. При цьому стабілізація цих територіальних груп уже при входженні в межі імперії. Частина негативно налаштованих старовірів ішла далі, а конформістська частина залишалася, виграючи в адміністрації серйозні поступки. На місце тих, як пішли далі, приходила нова спільність, що використала досягнуті домовленості між своїми одновірцями й місцевими адміністраторами як «важіль» для своєї легалізації. Якщо це не вдавалося, то нічого не залишалось, як йти далі або повернутися.

Після розгляду сюжетів, що пов'язанні з ідентичністю та фольклорно-історичною свідомістю групи, можна констатувати:

1. Історична пам'ять на рівні суспільної свідомості зберігає принципові факти, мотиви, тенденції у минулому групи старовірів на Дунаї. При цьому можна пов'язати їх в цільну історіософію, у основі якої лежать релігійні уявлення про хід історії та реальні події.

2. З цим і пов'язана перспективність використання переказів – можливість для реконструкції історичних уявлень, які наповнені семіотичним змістом. У них відображається бажання вписати та обґрунтувати себе у сакральному часі (утопії, апокаліпсичні ідеї та ін.), а також у профанному (переселення, заснування сіл-общин та ін.). Враховуючи старообрядницький характер населення, маємо справу з альтернативною автоісторією, що має суттєві відмінності від інституалізованого погляду на минуле. Історична пам'ять старовірів є типовою для такої спільноти, та й для всіх сільських громад, що не мають офіційних інститутів вивчення (чи продукування) історії нації, тобто вони чітко вписуються в цивілізаційні норми сучасного світу.

3. Переосмислення колишньої практики групи можна розцінити і з позиції контексту даних жанрів фольклору. Необхідно відмітити їхню цінність у середині групи. Вони виконують функції соціалізації, інтеграції, генерації та ін. Звернення до історії носіями даної культури обумовлено вибудовуванням власного майбутнього. Для цього досвід стає сукупністю прецедентів поведінки, які можна використовувати. Будь-який факт обов'язково оцінюється у зв'язку з його потенціалом. Стосовно зовнішнього оточення історичні перекази направлені на пояснення та аргументацію свого права бути собою. Показовою є діалогова форма таких нарративів – пригадування у рамках розповіді обов'язково має чіткого адресата. У результаті сучасний дослідник має чітку та оригінальну версію історії як частини старообрядницької свідомості. З іншої сторони, він має сукупність фактів, які можуть бути використані з прагматичною метою відтворення особливостей світосприйняття та специфічної історичної дійсності. При цьому у обох випадках даний вид демонструє широкі наукові можливості.

Розділ 4. Соціокультурне адаптування старообрядницьких традицій та створення їх регіональних варіантів

4.1. Конфесійна структура та релігійна практика старообрядців Придунайських земель

4.1.1. Храми та монастирі як центри церковної інфраструктури. Якщо характеризувати релігійні аспекти життєдіяльності старообрядців на Дунаї, то впродовж столітнього періоду (середина XVIII – середина XIX ст.) стався важливий якісний перехід. Спочатку тисячі старообрядців із різних куточків Росії шукали «праведної» землі, поза безпосереднім впливом земного Антихриста. Серед багатьох варіантів таких територій було і формально османське, але реально – нічийне, нейтральне Подунав'я. Спочатку прагнули до порятунку під протекторатом Ясського митрополита, потім круг пошуку розширився у південному напрямі, досягнувши Святої землі та Греції. Подібні експедиції продовжувалися і пізніше. На жаль, не можна вказати точної дати, але десь з початку XIX ст. численні втікачі на Дунай, ревнителі дониконівського православ'я починають рятуватися не стільки втечею (хоча ця форма і залишається актуальною), скільки творенням на цьому місці свого куточка «благочестя».

Такий конфесійний тип колонізації проходив уже не екстенсивно – переселення у все нові й нові місця, а інтенсивно – за рахунок створення усередині своїх поселень незримого кордону для іновірців. Важливими структурними елементами цієї освоєності, турботи про порятунок своєї душі були: будівництво та підтримка храмів і монастирів; пошук ієреїв для виконання християнських таїнств; повсякденна богослужбна практика в общині; наявність основних предметів і символів культу (ікон, книг, вбрання священників тощо).

В результаті від практики сакрального імпорту старовіри регіону перейшли до освоєння Дунаю. Якщо ще у середині XVIII ст. владики Анфім і священство лише приїжджають до Бессарабії [633, с. 469-475; 3, арк.19 зв. – 21 зв.], то в останній третині цього ж століття ієреї тут вже проживають. Деяких з них направляли на хіротонію до «благочестивих» владик. Особливою повагою користувалися владики «грецькі», Константинопольської Патріархії [760, с. 128; 767, с. 65]. А до середини XIX ст. регіональна група зіграла не останню роль у прийнятті митрополита Амвросія і у створенні власної трьохчинної ієрархії (1846 р.). До цього часу на підвладній Російській імперії території Бессарабії, склався один із провідних центрів старообрядництва із розвиненою конфесійною інфраструктурою. Парадоксально, що такий перехід відбувається за обставин посилення заходів щодо старообрядців, аж до репресій і знищення інших організованих співтовариств ревнителів «древлего благочестя» (яскравий приклад – ліквідація в 1836 р. Іргизу [632, с. 183-184; 634, с. 137]). Можливо, що небажання зливатися з офіційною церквою і одночасно впадати в безпопівство призвело до ідеї про відтворення «древлей російської ієрархії». Вона була реалізована в 1846 р. і тоді починається принципово новий етап розвитку старообрядницької церкви. Регіональна група лише яскраво проявила загальні тенденції старовірства 1830–1840-х рр. [549, с. 456-457].

Церкви. Не буде великою сміливістю припустити, що у всіх поселеннях старообрядців на Дунаї практично відразу ж починали будувати храм, каплицю

або молитовний будинок. Без цих культових споруд складно собі уявити і квартали в містах, і селища, і навіть хутори. Подібну стратегію освоєння просторів в умовах міграцій описує румунський владика Мелхісідек: вони «зупиняються на якийсь час там, де вони можуть влаштувати собі молитовний будинок або церкву, біля якої вони самі групуються і залишаються тут до тих пір, поки можуть вільно здійснювати свої обряди і богослужіння, але завжди, проте, готові переходити далі у випадку, якщо секта в чомусь запідозрена» [810, с. 441].

Ще у XVIII ст. були побудовані й освячені старообрядницькі храми в Яссах і Мануїлівці. Не пізніше 1833 р. була облаштована і дерев'яна церква Безсеребряників Кузьми і Даміана у Білій Криниці [807, с. 226-228]. Сучасний храм в Кунічі побудований (або перевезений) не пізніше кінця XVIII ст. Ще в період Османської імперії на лівобережжі Дунаю, можливо, існували церкви у Вилковому і Жебріянах. У Тучкові (Ізмаїлі) некрасівці відразу після переселення 1812 р. стали будувати старообрядницьку церкву, посилаючись на свободу, що була їм дарована, аналогічну до їх побратимів на Рогозькому кладовищі в Москві. Відомо, що церква ця була освячена в 1816 р. на свято Різдва Богородиці [63, арк. 6]. При ній служив вдовий ієрей Олександр Прохоров [63, арк. 47]. Як сучасні дослідники, так і дореволюційні називали цю церкву Різдва Христова, а також вказували пізніші дати її будівництва: 1823 р. [816, с. 70] або 1831 р. [672, с. 87; 673, с35]. Плутанина виникла через те, що у зовнішніх джерелах XIX ст. вона дійсно вказується як Богородична. А самі старообрядці іменують її в той же час «Різдва Христова».

Документально встановленим є те, що на 1817 р. в Тучкові вже знаходилися дві старообрядницькі дерев'яні каплиці в ім'я Покрови і Різдва Пресвятої Богородиці [63, арк.6, 47]. Кожна з них була із престолом, тобто обидві були справжніми церквами. При кожній з них був священник. У 1818 р. згадується «Свято Рождественська церков» як «цегляна будова, що покрита тесом», при якому знаходилося ще 3 церковних будинки [63, арк.47].

Кожна із місцевих громад прагнула відразу ж влаштувати собі церкву або каплицю. З описів Бессарабії 1827 р. видно, що по усіх поселеннях старообрядців існувала культова споруда: у Кілії, Вилковому, Жебріянах – плетені каплиці; у Карячці – плетена каплиця Покрови Пресвятої Божої Матері, в Чичмі – каплиця Святого Харлампія, в Тучкові – дві дерев'яні каплиці (Різдвяна і Миколаївська), Муравльовці (Діреку) – дерев'яна на честь Покрови Пресвятої Богородиці [300, с. 118, 119, 128,130, 138, 154, 376, 391; 308,с. 303, 306, 312]. Безумовно, такому активному церковному будівництву сприяв факт особливого ставлення до некрасівців. Інші старовіри регіону «прикривалися» їхніми правами. Чиновники відзначали, що «...виявляємо невдячність некрасовцев за дозвіл одним ним вільне богослужіння, бо право, яке виключно для них було дароване, вони поширюють на інших старообрядницькі товариства Ізмаїлу...» [150, арк.2].

Згідно з даними завідувача поселення градоначальника Ізмаїла, усі сільські храмові споруди були споруджені в 1831-1832 рр. без дозволу адміністрації. Проте, вочевидь, що вони вже діяли до цього часу. Наведемо

також технічні описи цих споруд: «1. Дерев'яна каплиця у с. Вилкове, яка обштукатурена, дошками перекрита; 2. У с. Жебріяни – хворостяна, обмазана глиною, очеретом крита; 3. Карачківська – очеретяна, мазана, очеретом крита; 4. У Покрівці (Підковці) – чамурна, очеретом крита; 5. Муравльовська – очеретяна, обмазана, очеретом крита» [149, арк.13]. Необхідно відзначити, що подібні культові споруди – «церкви-хати» – характерні для регіону в цілому. З таких композицій починалися багато храмів. У архітектурному плані лише купол, дещо більший простір і інколи – дзвіниця відрізняли церкву від житлового будинку. Конструктивно це були будівлі з примітивним фундаментом з ряду каменів, дерев'яною основою сошки або плетеними стінами, що обмазані глиною, з кроквяним дахом, перекритим очеретом [192, арк. 17-18].

Швидше за все, більшість вівтарів освячували на старих антими́нсах, таємно перевезених із храмів Росії. Подібна практика раніше фіксувалася на Вітці (Покровський храм на антими́нсі з Калуги [?]). Така ситуація призвела до сучасної дискусії про виникнення церкви св. Флора і Лавра в Кунічі – духовна консисторія в 1862 р. описала антими́нс даного храму, освячений згідно із записом 1 листопада 7155 р. [1646 р.] «при царе Алексее Михайловиче и при архиепископе Моисее Рязанском и Муромском» [743, с. 130-134]. Проте фахівці схильні вважати, що храм був відбудований на рубежі XVIII - XIX ст. [782, с. 36, 74].

Некрасівці, які переселилися з Бабадагської області до Ізмаїла, особливо просили місцеву владу дозволити їм перенести в Некрасівську слободу церкву і начиння ліквідованого Нікольського старообрядницького монастиря (11 квітня 1831 р.) [70, арк.42]. С. О. Тучков підтримав таку акцію, але з правління Бессарабської області йому відповіли, «що при Дунаї у 8-ми верстах від м. Тучкова старообрядницький монастир скасований по Високому велінню, із нагоди, що в цьому ченці викликали на себе підозрі у стосунках з Турками і приховуванні утікачів із-за Дунаю та в іншому». Через це визначили заборонити «як дозвіл поселенцям у Некрасівській слободі поблизу Тучкова Некрасівцям покупка церкви що залишилася від скасованого старообрядницького монастиря Ізмаїла і перенесення оною в згадану слободу містить в собі дозвіл про заклад в тій слободі Молитовного старообрядницького будинку» [29, арк.39-42].

Старообрядці Серковського монастиря Орґеєвського повіту Бессарабської області також просили повернути їм церковні книги і начиння із скасованого монастиря в Ізмаїлі на тій підставі, що із цієї обителі вони були отримані. Їх передав настоятель Семен Петров «ще у часи турецького володіння Бессарабії, коли будувався скасований монастир Ізмаїла» [70, арк.89].

Коли некрасівцям в цьому було відмовлено, вони висунули нове прохання про перевезення церкви із-за Дунаю, із с. Сарикьой. Це було їм дозволено М. С. Воронцовим [29, арк.48-48 зв.; 70, арк.51-52] і спеціальним Указом імператора від 25 листопада 1830 р. (додаток В.4.1) [382, с. 126; 31, арк. 17; 32, арк. 32 зв., 51-56 зв.; 30, арк. 1-2; 132, арк.8-10], згідно з діючим в той час законодавством – випадок безпрецедентний. Настільки, що навіть після дозволу чиновники Бессарабського обласного правління нагадували С. О.

Тучкову, градоначальникові м. Ізмаїла, про особливе веління, за яким: «будівництво нових церков, каплиць і молитовних будинків розкольників не дозволяти у жодному випадку» [29, арк. 35, 42].

Проте у вересні 1830 р. некрасівці найняли судно за 20 крб. сріблом для перевезення церкви із Тульчі до Тучкова [29, арк.171]. За наказом імператора, некрасівцям повинні були виділити кошти для компенсації витрат на наймання човнів для перевезення церкви і хатин з правого берега Дунаю у розмірі 2030 крб. [31, арк.18. 70, арк. 32 зв.; 30, арк. 1-2], проте чиновники не могли вирішити з якого бюджету виділити ці гроші. Вже в 1831 р. в Ізмаїлі була встановлена дерев'яна церква, перевезена з Сарикьоя (за державний рахунок – 85 крб.) [31, арк. 17; 29, арк.171-172]. Старообрядці Тучкова (Ізмаїла) в тому ж 1830 р. звернулися до Новоросійського і Бессарабського генерал-губернатора із проханням про дозвіл побудувати свою церкву св. муч. Сергія і Закхаї і вільно служити в ній за своїми обрядами [33, арк.8; 673, с. 22-23]. Губернатор доручив розібратися з цим питанням архієпископові Кишинівському і Хотинському Дмитру. У відповідь некрасівцям було запропоновано приєднатися до православної церкви на умовах єдиновірства [29, арк.38]. Проте вони наполягли на своєму і отримали дозвіл збудувати власний дерев'яний храм в 1831 р. [32, арк.97-97 зв.]. Такий дозвіл явно вступав у протиріччя з діючими, на той момент у самій Росії, суровими репресивними заходами стосовно старообрядництва. Саме таку оцінку не раз давали даним актам чиновники [536, с. 548; 320, с. 54].

Потім, у липні цього ж, 1831 р., некрасівцям вдалося добитися дозволу збудувати кам'яну церкву замість старої дерев'яної [32, арк.116-120; 383, с. 107, 110] на тому ж самому місці, де повинні були поставити дерев'яну, і на тих же правах [382, с. 107; 32, арк. 97-98]. «Згідно розпорядженню моєму у дозволі некрасівцям, що переселилися у 1830 р. із Бабадагської області, замість перевезеної ними із-за Дунаю дерев'яної церкви побудувати таку саму кам'яну, пан міністр внутрішніх справ входив з представленням у комітет міністрів, за положенням якого государ імператор 21-го липня 1831 р. повелів: Дозволити некрасівцям, згідно їх бажанню, влаштувати у Ізмаїлі замість передбачуваної дерев'яної церкви нову таку саме кам'яну, і відправлення в оній церкві віри християнською за правилами старообрядницьким не забороняти» [382, с. 110].

До 1833 р. стіни церкви були зведені до верхнього карниза, будівництво припинилося унаслідок браку засобів [32, арк. 288]. Проте в цьому ж році опікун Нікольської старообрядницької церкви 3-ої гільдії купець Нікіта Беляєв присилає прохання градоначальникові Ізмаїла С. О. Тучкову про здобуття дозволу на освячення церкви священником цієї церкви о. Матвієм і дияконом о. Сімеоном Тимофєєвим і безперешкодне відправлення служби за старообрядницькими правилами [32, арк. 295-295 зв.]. Посилаючись на відповідний Указ Імператора, Ізмаїльський градоначальник 22 січня 1833 р. дозволяє некрасівцям добудувати свій храм кам'яним та мати «двох священників і одного диякона для богослужіння за старообрядницькими обрядами» [402, № 30, с. 4; 199, арк. 13-13 зв.; 634, с. 321]. За відомостях А. О. Скальковського, ця церква була закінчена в 1835 р., а з 1837 р. в ній почалися богослужіння [774, с.

80]. Місіонерські звіти вказували, що це сталося лише у 1845 р. В обох випадках ми маємо ангажоване ставлення авторів до «розкольників».

Документально встановлено, що Свято-Нікольська церква була освячена у 1836 р. приходським священиком о. Матвієм Ільїним і дияконом о. Сімеоном Тимофєєвим «по старообрядницькому обряду» [33, арк.225; 58, арк. 3-5]. Опікуном церкви був все той же купець 3-ої гільдії Нікіта Беляєв, а дяком – Овсій Вігін. У той же час дерев'яна церква Різдва Христова продовжувала своє функціонування в місті аж до 1950-х рр. [406, 1908, № 14, с. 519]. Таким чином, старовіри Ізмаїла мали одразу два храми.

Освячення Свято-Нікольського храму стало знаковою подією для всіх старообрядців Бессарабії. На нього з'їхалися представники різних общин, серед них був і священик з Кунича – о. Іоанн, що брав участь в святковому богослужінні. Про це свідчить лист: «Поважному куничному товариству і уперше його дякові Родіону Семенову та іншим за те, що відпустили свого священоієрея Іоанна і з шанобливими Особами похилого віку для освячення храму Чудотворця Миколи. Прихожани храму Св. Миколи Чудотворця дяк Михайло Михайлов, опікун Микита Беляєв, Федот Федоров, Осипнун Семенов, Іван Жадаєв, Панфіл Анісимов, Іван Дмитрієв, Кузьма Павлов, Семен Харітонов, староста Ананій Биков ...1836-го року червня 10 числа Ізмайлов». Внизу тексту є приписка: «За працю дали ризу на церкву, і грошима 35 карбованців і належні доходи все отримуємо і надалі, якщо буде потрібний нам священик, то не залишить за що і назавжди дякуватимемо» [146, арк.5-6 зв.].

Таким чином, Ізмаїл в 30-х рр. ХІХ ст. ставав потужним центром старообрядництва. Толерантність російського уряду і деяка релігійна свобода значно сприяли цьому. Значною мірою це стало можливим через особисте піклування про некрасівців градоначальника Ізмаїла. Розкриває таке ставлення ще один факт. У березні 1834 року до нього звернулись із скаргою кілійські старообрядці з приводу втручання поліцмейстера у відправлення ними богослужіння. С. О. Тучков розтлумачував кілійському поліцмейстерові, що, по Високому велінню імператора, старообрядцям його відомства це дозволяється, тому поліцейська влада повинна сприяти духовному управлінню. Градоначальник розпорядився дозволити старообрядницькі богослужіння й надалі не заважати в їх відправленні [58, арк.10-10зв.].

У той же час старообрядці обох Некрасовок продовжували добиватися будівництва церков у своїх сільських поселеннях. Старожили Старої Некрасівки до 1829 р. використовували храм Нікольського старообрядницького монастиря, потім він був закритий і ліквідований. Міські храми вже не вмщали всієї кількості прихожан. І тоді було складено прохання в 1837 р. «міщан Ізмаїла Старо і Ново Некрасівського товариств, повірених Панфіла Нестерова і Йосипа Гончарова про дозвіл ним безперешкодного відправлення богослужінь по правилах старообрядницької секти і мати своїх священиків». У ньому говорилося: «Їх депутати у 1828 році під час Турецької компанії у Бабадагської області особисто з'явилися перед Государем Імператором ... їм дозволили дерев'яну, а потім і кам'яну церкві ... дозволено мати священиків і церковнослужителів по правилах Московського кладовища Рогозького незалежного від Православного Єпархіального Начальства» [24, арк.6-7 зв.].

Про той факт, що відповідний Указ був виданий, а церкви вже збудовані в Ізмаїлі, вони делікатно замовчували.

У Старій Некрасівці не пізніше 1831 р. будується церква Покрови Пресвятої Богородиці [200, № 669; 200, с. 46; 782, с. 141, 345-346]. Тоді ж аналогічний храм з'являється в Кугурлуї, на новонекрасівських землях. Дозвіл обом общинам був отриманий на будівництво храмів у місті, а не на хуторах. Проте це не зупинило заповзятливих некрасівців. Коли з'являлася якась перевірка та з'ясовувала наявність старовірських церков без дозволу адміністрації, вони відсилали до «іменного Указу Імператора», що зберігався у Свято-Нікольському храмі. Так, за одним Указом було побудовано 4 церкви.

В умовах Російської імперії 1830-х рр., коли будівництво нових старообрядницьких храмів суворо заборонялося, це було несподіваним досягненням. Завдяки існуванню на Придунав'ї таких церков на практично легальних підставах, Ізмаїл з його передмістями став одним із провідних центрів російського старообрядництва в Європі.

До середини 1830-х рр. у старообрядців Південної Бессарабії формально існували 2 церкви (у Ізмаїлі) і 5 каплиць (Кілія, Вилкове, Стара і Нова Некрасівки, Муравльовка) [47, арк.33; 77, арк.1-2]. Проте більшість з цих «каплиць» мали олтарі, тобто були повноцінними храмами. Крім того, при церкві у Ізмаїлі існував скит, в якому проживало 6 черниць. Варто додати 12 каплиць і 1 скит в Оргеєвському повіті [372, с. 283; 47, арк.33]. У кількісному порівнянні зі всіх південно-західних губерній Бессарабія поступалася лише Чернігівській губернії (21 церква) і Херсонській (3 церкви і 18 каплиць) [372, с. 284]. На 1836 р. в Кілії в дерев'яній старообрядницькій каплиці [159, арк.31, 41] служив наставник – Василь Овсійович Блінов (його автограф міститься на рукописних крюках «Азбука») [200, № 2134; 782, с. 361]. Відомо, що хоча офіційно іменувалася молитовна будівля «каплицею», але в ній був освячений престол [60, арк.13 зв. – 14], а з 1840-х рр. при церкві вже постійно знаходився свій священик.

До 1843 року кількість культових споруд у старообрядців регіону була вже значно більша – 2 кам'яні і 8 дерев'яних каплиць [51, арк.45; 88, арк. 5] (додаток В.4.2). До 1849 року каплиці діяли у Вилковому, Жебріянах, Карачкові, Покривці (Підкові), Муравльовці, Старій і Новій Некрасівках, м. Кілія і дві в Ізмаїлі [153, арк.5].

Факти відкритого існування старообрядницьких храмів – один з яких був санкціонований іменним указом імператора, а ось останні побудовані самовільно – викликали постійне обурення у чиновників, що приїжджають з перевітками. «Поліцмейстера Ізмаїлу Фон Чуді дозволив побудувати і освятити 3 каплиці та мати при них дзвони, які і нині існують. За це мешканці Старої і Нової Некрасівок платили йому Фон Чуді грошима і продуктами, отримавши крім того декілька років свободи від постою військ...» [153 арк.3-3 зв.], – доносив чиновник секретної частини МВС в 1849 р. Варто також відзначити, що офіційний облік культових будівель був далекий від реальності. Чиновники свідомо не вказували храми, вносили плутанину – замість церков вказуючи каплиці, а замість каплиць – молитовні будинки. Справа в тому, що з 1832 р.

діяло спеціальне розпорядження із цього приводу [60, арк.9], яке забороняло іменувати розкольників «старообрядцями», а їх «молитовні будинки» – церквами тощо.

У лютому 1840 р. вийшов указ «Про заборону дзвонів у каплицях розкольників» [382, с. 378]. Бессарабський військовий губернатор виступив із проханням перед імператором залишити дзвони при двох старообрядницьких церквах м. Ізмаїла, при каплицях посаду Вилкового, селищах Жебріяни, Карачкові, Підковка і Муравльовка. Чиновник отримав дозвіл на відстрочення цього наказу в Ізмаїльському повіті [77, арк.2-2зв.]. При цьому за кількістю дзвонів і молитовних будинків старообрядців здійснювався строгий нагляд. На вимогу Бессарабського військового губернатора, поліцмейстер Ізмаїла щорік присилав зведення про кількість дзвонів у повіті. Так, в 1842 р. при старообрядницькій церкві Ізмаїла в Новій Некрасівці знаходилося 6 дзвонів, загальною вагою 63 пуди. При церкві Старої Некрасівки – 5 дзвонів, вагою не більший 30 пудів (кожен дзвін не більше 10 пудів) [79, арк.13-14; 372, с. 225].

У 1842 р. спробували зняти дзвони старообрядницького храму м. Ізмаїл. Проте унаслідок «поблажливості до помилок тамтешніх некрасівців» таке рішення не було прийняте [693, с. 271-298]. А ось кілійська влада отримали розпорядження від 15 лютого 1841 р. Бессарабського обласного правління і Архієпископа Кишинівського і Хотинського про «негайне зняти під слушним приводом дзвони, що знаходяться при Кілійській розкольницької каплиці і передати потім оних до місцевої соборної церкви» впродовж 15 днів [59, арк.5]. Внаслідок цього дзвони не лише не були передані, але й у 1842 р. вдалося отримати дозвіл на повсякденний дзвін у Вилковому та Кілії. Підставою для цього послужила вказівка, що каплиці знаходяться «усередині межі», тобто храми стоять в середині безпосереднього мешкання старовірів [49, арк. 11].

Незважаючи дивлячись на усі адміністративні заборони, бессарабським старообрядцям удавалося впродовж 1830-1840-х рр. зберегти свої храми. Відомо, що загальна їх кількість у цей період у Бессарабській області складала 18, з них – 7 з престолами і 11 каплиць [372, с. 378, 383, 446, 449]. А також один чоловічий скит в Оргеєвському повіті, де число ченців і послушників постійно зростало – від 26 до 78 чоловік.

3 червня 1849 р. в посаді Вилкове згоріла каплиця на честь Покрови Пресвятої Богородиці [153, арк. 3 зв., 5]. Старообрядці посаду звернулися з проханням дозволити її відновити. У відповідь на їхнє прохання від 6 березня 1850 р. [149, арк.167-168] імператор вирішив це зробити, враховуючи виняткове політичне положення некрасівців, 28 квітня 1850 р. він вказав «допустити некрасівських розкольників до здійснення богослужінь в їх каплицях, якщо це знадобиться» [382, с. 536-537]. Незабаром відбудована старообрядницька Покровська каплиця знову згоріла: «20 грудня 1853 року об 12 годині Неділі по закінченню Богослужіння виник вогонь усередині каплиці...» [149, арк.214-215]. Тоді вилковські липовани на загальному сході вирішили будувати церкву капі тальну. У 1855 р. на місці Покровської каплиці було почате будівництво старообрядницької церкви. Закінчували будівництво вже за допомогою добруджанських одноплемінників. З дозволу тульчинського губернатора, отамана козачого османського війська, Мохаммеда Садик-паші (М. С.

Чайковського) вирубали дубовий ліс на о. Леті. У 1857 р. в день Різдва Богородиці церква була освячена Аркадієм Васлуйським [432, с. 462-463].

На момент передачі південних територій Бессарабії до складу Дунайських князівств (1856 р.) знаходилося більше десятка старообрядницьких культових споруд. Усього по Ізмаїльському градоначальництву фіксувалося: 2 церкви і 2 каплиці в Ізмаїлі; і ще «7 споруд з престолами і 9 каплиць» [51, арк.7 зв.].

Старообрядницькі обителі та монастирі на Дунаї. Одними із перших у регіоні були чоловічі обителі в Білій Криниці, Куничі і Серкові. Всі вони виникають ще протягом XVIII ст. На момент приходу російських військ до Бессарабії (1807 рік), дві останніх вже були провідними центрами старообрядницького життя. Серковський скит виділив частину своїх ченців і майна для створення Свято-Нікольського монастиря біля Ізмаїла. Але йому судилося пережити свою «філію» – він був закритий лише у 1848 р. за розпорядженням бессарабського губернатора [150; 151; 47; 17; 372]. Впродовж першої половини XIX ст. він неодноразово потрапляв під пильну увагу влади у справі «приховання осіб без писемного виду на мешкання». Не випадково він був закритий після створення і початку поширення білокриницької ієрархії – через нього напевно проходив зв'язок російських і задунайських старовірів.

У ранніх списках переселенців виявлена наявність білого і чорного духівництва, що прийшло на Дунай. Більшість із ченців влаштувалися біля Некрасівських хуторів. Поруч з ними у 1812 – 1829 рр. діяв Свято-Нікольський старообрядницький монастир [753, с. 237-243], що був значним конфесійним центром старообрядців. Переважали серед ченців, що йшли до обителі, «пилипони» з Серкова (Оргеєвський повіт Бессарабської області).

Монастир зібрав чернецтво з різних регіонів. Так, наприклад, чернець Кирило «поступив до монастирю з Міста Балта у 1813-му»; Акіндід – «з Селенія Куничної Оргеєвського цинута у 1817-му»; Лаврентій – «з Міста Тирасполя у 1812-му»; і Фіофілакт – «із-за кордону у 1821-му» [191, арк.1 – 1 зв.]. До монастиря переходило активно чорне духівництво з усієї Європейської Росії. Серед них були і ті, які приймали православне синодальне віросповідання формально, а потім знов зверталися до старої віри – певна дань можливості переселитися до ліберальних регіонів [190, арк.1-30]. Ініціатива щодо переходу обителі з Оргеєвського цинуту до Ізмаїла належить її настоятелю Евфімію, який звернувся до С. О. Тучкова та переконав, що утворення старовірського монастиря буде сприяти переселенню некрасівців із Туреччини [25, арк.41 зв.].

Відомо, що вже до 1818 р. на Некрасівській Балці (у документах 1810-20-х рр. синонімічна назва – Монастирська, в майбутньому – с. Стара Некрасівка) була зведена і освітлена старообрядницька дерев'яна церква в ім'я Св. Миколи [63, арк.6]. При ній служив священник. У монастирі знаходилося 6 келій, в яких проживали 22 ченців і 14 послушників [63, арк.6 зв., 48]. Хоча фактична кількість ченців та послушників була набагато більшою (наприклад, лише у 1821 р. сюди перейшло 12 ченців-липован із османської Тульчі [138, арк.105, 154; 139, арк.33, 65, 134]). У монастирі було збудовано 15 землянок, 1 вітряний млин. Йому було передано 240 десятин орної землі [63, арк.33 зв.]. Поряд з

ченцями проживало постійно 25 мирян «старообрядницького сповідання великоросійського стану». На землі, що належала монастирю, викошувалося до 6000 пудів сіна, були заведені сад фруктовий і виноградник. Монастир володів стадом в 900 одиниць рогатої худоби і табуном в 210 коней. Незначний дохід мав від рибного вилову на Дунаї і лимані.

При закритті виявилось, що в його розпорядженні було «зручною 247 десятина 2000 сажнів і незручною 4 десятина 900 сажнів, а всього 252 десятина 500 сажнів» [45, арк.9]. На цих землях були розташовані фруктовий і виноградний сади, оранка під зернові і просапні агрокультури, невеликі луки для сінокосу і випасу худоби. Згідно з описом майна обителі вже після її закриття (1830 р.), в обителі були збудовані храм, п'ять келій, трапезна або келарня, погріб із цегельними стінами [838, с.20-22; 840, с. 35-39]. Наведемо фрагмент документа: «Церква побудована разом із дзвіницею нагорі входу, із дерев'яним ганком, стіни від основи з правого і лівого боку кам'яні, завдовжки 7 сажнів, а стіна кам'яна ж при вході має ширину 41/3 сажень, і у гору від землі до карнизів 3 сажнів, від сходу ж стіна захищає апсидою престол дерев'яний. Стара на кам'яному фундаменті, від карнизів же до куполу стіни в довжину сажнів з паленої цеглини, а стіни між ними мають ширину від сходу і заходу дерев'яні. Церква і дзвіниця покриті дошками, а розділи залізками новими, не[...] всіх залізками і стільки ж хрестів звичайною жерстю, а розділи на дзвіниці желевками і хрест дерев'яний, віконець десять, з яких 8 із стеклами, а два без них, два куполи... дверей всіх п'ять на залізних петлях» [67, арк. 74-74 зв.].

Некрасівський монастир підтримував зв'язки з монастирями Серкова, Мануїлівки, Слави (Слава Руська), Білої Криниці, Ветки (Лаврентіївським) про що свідчать ряд виявлених документів. Серед них особливо відзначимо списки на переселення ченців, датовані 1821 р. [138, арк.105, 154; 139, арк.33, 65, 134]. До них потрапили ієромонах Геннадій, ченці Фотій, Феодорит, Макіянін, Ніфант, Мамант, Аретаул, Власій, Серапіон) і послушники (Яків Афанасій, Лука Дьяков, Феодор, Макар) з Мануїлівки, «дядчок» Микола Альберський з Галаца і двоє «австрійськопідлеглих» ченців (Асон і Сафроній; з Білої Криниці – ?). Всі вони прагнули прибути на поселення «у липованський при Ізмаїлі монастир» / «у Тучковський липованський».

Ця дунайська обитель підтримувала зв'язки з центрами російського старовір'я. Наприклад, у 1823 р. четверо ченців відправилися майже на рік «у містя Московської губернії, в Оренбурзьку і Санкт-Петербурзьку Губернії і Донські Станиці» [191, арк.1 -1 зв.]. Через нього переселявся за кордон, наприклад, чернець Нектарій (Геронтій) – Герасим Ісаєвіч Колпаков, майбутній настоятель Білокриницького Успенського монастиря [632, с. 290-292]. Таким чином, некрасівський монастир виконував дуже важливу роль посередника між внутрішньоросійськими і закордонними ревнителями древнього благочестя.

Зовнішній вигляд ченців напевно був схожим з їхніми побратимами в білокриницькій обителі. В одному з описів кінця XVIII ст. говориться: «Ченці нічим іншим не відрізняються від інших мешканців, як тільки наявністю паломницької наплічної накидки, і вони здобувають прожиток від роботи на полі і від подаяння общини, а окрім цього вони непридатні ні до яких духовних відправлень, бо вони, як говорять мешканці, призначені лише молитися за них,

а коли ті грішать, то вони за милостиню очищають їх від гріхів» [323, с. 88]. На жаль, не збереглося детальних описів Статуту життя ченців. Але можливо, що саме у Серкові, а потім у Некрасівці розроблялися правила праведного життя, які у 1840-і рр. були зведені Ксеносом (Іліанором Кабановим) у «Статут Білокрицького монастиря». Опікунами обителі були тучковські мешканці – представники купецького, некрасівського і великоросійського товариств. З них активно сприяли облаштуванню і життєдіяльності обителі купці 3-ої гільдії Нікіта Беляєв і Клим Перепьолкін.

У 1829 р. за ініціативою І. М. Інзова монастир був закритий. Причини стають очевидними з наступного документа: «підозрюючи чернечий при Дунаї у 8-мі верстах від м. Тучкова старообрядницький монастир у стосунках з турками, скасувати його і розмістити ченців по інших монастирях, бо ті некрасівці, що живуть за Дунаєм, сповідаючи одну з ченцями цього монастиря віру і користуючись його положенням, легко можуть мати з ними різні стосунки, і по над це утікачі з лівого боку Дунаю, знаходять у цьому монастирі притулок» [67, арк.1-1 зв.]. Ченці формально були повернені в Серковський монастир Оргеєвського повіту Бессарабської області. Однак частина з них втекла за Дунай, у турецьку Добруджу. Після скасування монастиря, старообрядницьке товариство Тучкова всіляко намагалося отримати церковне начиння і книги [32, арк.48-48 зв.]. Проте це їм не вдалося, і майно було відправлене назад, у Серкове. Показово, що до бібліотеки Свято-Нікольського монастиря були передані книги із старообрядницьких общин регіону.

Серковський чоловічий монастир продовжував своє існування. У першій половині ХІХ ст. це був один із відомих центрів, де «старовірили». Місцеві ченці і послушники займалися переписуванням книг, реставрацією ікон та іншими справами, важливими для духовного життя своїх єдиновірців. Монастир неодноразово привертав увагу влади і адміністрації (наприклад, в 1837–1838 рр. активна діяльність ченців обителі привернула увагу «Святейшого Синоду» [126, арк.1-5; 125, арк.1-40]). З нього вийшов чернець Геронтій, що став надалі ігуменом Білокриницького монастиря та відігравав провідну роль у створенні трьохчинної ієрархії 1846 р. [632, с. 290-291] У результаті в 1848 р. монастир був закритий, а його майно було передане у ведення Кишинівської духовної консисторії [124, арк.7-9; 126, арк.1-13].

Протягом 1850-х років у місті Ізмаїл діяли два невеликі скити [56, арк.6-7; 51, арк.3.]. При Нікольському храмі проживало 10 літніх послушниць [88, арк. 7], а при Різдвяному – близько десятка чоловіків. Можливо, що ці молячі та постуючі й стали на шлях прийняття схими. А можливо, що під скитом розумілося звичайне соціальне презирство і турбота.

Бессарабські монастирі, безумовно, були центрами духовного життя регіону. При цьому, як неодноразово повідомляли розвідники, вони виступали пунктами для втечі за Дунай, у турецькі володіння [132, арк.11-12].

У цей же час у Добруджі некрасівсько-липованське населення мало, як мінімум, два чоловічих монастирі – біля Слава Руса (Успенський) і в 1,5 км. на південь від Сарикьоя (?) [286, арк.10]. Ще один старообрядницький монастир в Добруджі був жіночим. Його виявили російські війська після узяття фортеці

Бабадаг на березі ріки Стара Слава [96, арк.19]. Славські обителі після ліквідації Никольської стали провідними центрами релігійного життя старообрядців. Крім постійного богослужіння, вони виконували функції соціальні (утримання літніх). В них активно переписувалися старі книги, писалися образи за «візантійськими канонами», вироблялися свічки тощо.

Відомо про ще один некрасівський чоловічий старообрядницький монастир, що називався «Кучесом або Веріровкою», знаходився біля Сілістри у селищі Кючук-Гьоль [33, арк.4]. Про нього із нечисленних джерел відомо, що виник він наприкінці 1810-х рр. Під час військових дій 1828 р. він був зруйнований турками. Ченці і послушники даного монастиря переселилися разом із козаками до Росії – на Кубань, Ставропілля. У 1831 р. один з документів карантинної служби свідчить, що «некрасівський чернець Арданіон по розоренню турками монастиря, що звався Кучесом або Веріровка та знаходився поблизу фортеці Силістрії слідує до міста Ставрополь до його товаришів, що переселилися туди», а окремі ченці - до Слави [33, арк.4]. Проте не лише до Росії йшло переселення ченців, але і навпаки. Так, наприклад, відомо, що, скориставшись військовою ситуацією 1828-29 рр., 16 ченців на чолі з настоятелем Іраклієм із Куренівського монастиря Подільської губернії перейшли «до Туреччині» [784, с. 149]. Швидше за все, вони оселилися в згаданому Славському скиті.

Липовансько-некрасівські монастирі Подунав'я підтримували тісні зв'язки з іншими центрами благочестя. Особливо тісними слід визнати стосунки з монастирями Мануїлівки, Білої Криниці, Серкова, Куренівки та ін. Саме ця релігійна «мережа» сприяла становленню трьохчинної ієрархії і прийняттю митрополита Амвросія в 1846 році.

4.1.2. Клір у житті старообрядницьких общин. Незважаючи на популярність тези про початкове переважання серед старовірів на Дунаї прибічників «поповщини» [810, с. 666-667; 787, с. 55-56; 634, с. 321-322; 549, с. 404; 782, с. 19-20 тощо], сюжети присутності та діяльності духовних наставників у регіоні до 1846 р. (прийняття митрополита Амвросія і усталення трьохчинної «Білокриницької» або «Липованської» ієрархії) залишаються слабо висвітленими в літературі та фрагментарними в джерелах. «Прихованість» теми для сучасників безумовна – збіглих ієреїв доводилося укривати від влади і адміністрації. Тому до нас дійшли лише скупі відомості, якими «збагатилися» агенти і чиновники в результаті своєї «викривальної» діяльності.

Поки нам мало що відомо про церковнослужителів «османського» періоду життєдіяльності старообрядців на Дунаї (до 1807-1812 рр.). Можемо лише передбачити, що «здобуття» духовних наставників йшло традиційною дорогою, як і у ветковсько-стародубських общинах – приймали тих священиків, що відрікалися від синодальної церкви [316, с. 210-218; 384, с. 23; 760, с. 65 тощо]. «За ветковськими правилами священик, що переходив із патріаршої церкви до старообрядців, перш за все, піддавався опиту старійшин общини та її священиків. Потім цей священик, що приймається, урочисто відмовлявся від «ніконіанських помилок», і ієрей, що приймав його, помазував його священним миром» [549, с. 314]. Специфіка регіону могла полягати в тому, що прийняття священика здійснювалося не лише самими старообрядцями, але і

сусідніми благочестивими митрополитами. Відомо, наприклад, що таким вважалися Ясські владика [316, с. 38-40; 397, с. 24-29; 386, с. 1138-1141; 632, с. 29, 43-44 та ін.]. Про такий же спосіб свідчить прохання некрасівців до митрополита Кирила і в Синод Константинопольської Патріархії в 1807 р. [760, с. 128; 767, с. 65]. Вони просили висвятити їм священника і диякона з їхнього середовища. На це Григорій V відповів, що це можливо лише після випробування їхніх кандидатів «відносно православ'я, моральності, освіти...»

Про ранній зв'язок між Веткою і Доном (Кубанню) і взаємодію старообрядницького священства в кінці XVII – початку XVIII ст. добре відомо. Дон стає одним з притулків для благочестивих владик та ієреїв – Іова Льговського, Досифія, Іоасафа, Кузьми Московського, Стефана Бельовського, Феодосія і Олександра (показово, що їх рукописна історія «О начати на Дону первой церкви» входила до складу однієї із старообрядницьких збірок, що зберігалися в містах Санкт-Петербург, Одеса, Кілія [200, № 777, арк. 81-89 зв.]). Та й пізніше на тут було немало праведних ієреїв і ченців. Наприклад, владика Єпіфаній або Анфіноген [371, р.74-76; 632, с. 112-124].

У середині XVIII ст. в Бессарабії діяв власний старообрядницький владика – Анфім, що називав себе «єпископом кубанським і хотинської райї» [632, с.126; 673, с. 7]. Він активно переміщався в кінці 1740 – початку 1750-х рр. від некрасівських поселень на Дунаї до Буковинських і Північнобессарабських общин [633, с. 469 – 475; 3, арк.19 зв. – 21 зв.]. Проте козаки запідозрили його в обмані та втопили у Дністрі в 1753 р.

На момент приходу російських військ на Дунай лише в одному з поселень Лівобережжя Дунаю – Жебріянах був зафіксований священник. Це був Борис Семьонов син Семьонов, 70 років. Цікава його біографія: «З Росії Володимирської губернії і повіту селенія Вешок присвячений у цей чин в 1771 році Юхимом єпископом Володимирським і Муромським, відтоді перейшов до Стародубського монастиря, де проживав 27 років і відтоді до Бессарабії у селище Жебріяни, де і проживає» [113, арк.8]. Його долю можна вважати показовою для «біглопопівської» релігійної практики – хіротонісан у никоніанській церкві, а потім вже переходив до старовір'я (даний факт він не вказав у своїх свідченнях). Завершив він своє життя в 1814 р., піклуючись впродовж п'яти років старовірами м. Одеси [708, с. 24 – 25].

У період 1812–1856 рр. слід виділити два етапи ставлення до старообрядницького священства. Вони повністю збігаються із загальноросійською практикою. Як відзначали фахівці, час правління Олександра I (1801–1825) характеризується деякою толерантністю стосовно старовірів, їх наставників і храмових споруд. А ось роки царювання Миколи I (1825–1853) – навпаки, озлобленнями і репресіями [372, с. 102-108; 158-179]. Специфіка південно-бессарабських земель полягала в тому, що в рамках обох цих етапів царська адміністрація виявлялася вкрай непослідовною у зв'язку із зацікавленістю у переселенні старообрядців із турецьких володінь.

Облік і переслідування благочестивих ієреїв за часів Олександра I практично не велися. Відомо, що впродовж 1822–1827 рр. в Буджаку легально мешкало 7 священників, з яких двоє обслуговували Кілію, Вилкове, Жебріяни і

Карячку, а п'ятеро – приходи Ізмаїльського градоначальництва [300, с. 137-138, 368-369]. Зі священників Ізмаїла цього часу відомий вдовий ієрей Олександр Прохоров [63, арк.47]. Ним в 1816 році на свято Різдва Богородиці була освячена перша старообрядницька церква міста [63, арк.6].

Під час переселення 1830-х рр. із-за Дунаю у складі некрасівців перейшли і священники. Точну їхню кількість встановити неможливо – російська адміністрація відмовляла їм в праві іменуватися в якості ієреїв. Але інколи хто-небудь з чиновників допускав помилку. Так, в одному із донесень кінця 1834 роки вказано, що в карантин Ізмаїла прибув некрасівський священник Василь Філіппов Надеждін [42, арк. 125]. Спільно з двома сарикьойськими некрасівцями Мартьяном Курачевим і Миколою Орловим цей священник спеціально переїхав до своєї колишньої пастви [53, арк. 25]. Надалі він неодноразово переміщався через кордон, намагаючись догодити і сарикьойським, і тучковським старовірам. Цим він викликав незадоволеність з боку адміністрації і неодноразово висилався за кордон [147, арк.25-26]. У 1838 р. він знов повернувся до Ізмаїла, але не був випущений із карантину.

Серед переселенців був і священник о. Матвій Ільїн [58, арк. 3-5]. Про нього відомо, що ним був освячений престол в Нікольському старообрядницькому храмі м. Ізмаїла в 1836 р. спільно з дияконом Сімеоном Тимофеевим «по старообрядницькому обряду» [32, арк.225; 58, арк. 3-5; 24, арк. 6-7 зв.; 147, арк.1-32]. Некрасівці послідовно відстоювали свої релігійні права, обіцяні їм при переселенні. Отримавши від Миколи І дозволи на споруду церков, некрасівці повірили в свої можливості. Повірені новонекрасівського Кугурлуйського товариства – Йосип Гончарів і Федот Картусов – звернулися з проханням дозволити «відшукання священника і допущення до богослужінь і відправлення віри по старообрядницьким правилам і обрядах» [147, арк.1-2]. Вони розраховували на двох ієреїв і одного диякона. Таке прохання привело в здивування імператора, оскільки для некрасівців було зроблено вже і так багато поступок. 10 грудня 1838 р. він видає розпорядження, згідно з яким наказував роз'яснити в селищах некрасівцям через їх начальників, що за порядком, який існує в державі, в їхній церкві може бути призначений священник, поставлений Архієреєм. Цей священник здійснюватиме богослужіння за стародрукованими книгами, відповідно до їх обрядів, але не інакше, як за правилами Єдиновірчеських Церков. Інших священників у державі немає, а ті особи, які відправляють у розкольників духовні треби, не визнаються за священників. Незважаючи на це, імператор наказав: «для надання можливої поблажливості і заступництва некрасівцям, наказати особливо і таємно Бессарабському Військовому Губернаторові не заважати ним відправляти богослужіння по своїх требам» [382, с. 320].

Можливо, що непослідовність у конфесійній політиці охолодила частину козаків-старовірів. І ті, покинувши російський берег, повернулися до Туреччини (наприклад, Й. С. Гончаров). Їхні одноплемінники, що залишилися, продовжували звертатися в різні інстанції за дозволом, категорично не приймаючи єдиновірства. У 1839 р. ці прохання вже підписували Омелян Орлов і Антип Гусяков [147, арк.25-26].

При цьому за всіма священиками-втікачами, які перебували у «розкольників», встановлювався строгий таємний нагляд. Про це потурбувався особисто імператор Микола I в 1835 р. [48, арк.5]. Впродовж 5-ти подальших років «таємне спостереження за збіглими попами серед розкольників» [194, арк. 1-20; 61, арк.1-20] було досить суворим, але малоефективним – дунайські старообрядці неодноразово запрошували до себе наставників, що мандрували.

Так, наприклад, в 1837 р. чиновник з Кілії доносив до Ізмаїла, що в селищі Підкова (нині – Василівка Кілійського району) арештований турецько-підданий Олексій Проковкіді, 57 років. Він «...служив у розкольників по чину священика і освітлював в день богоявлення Господня 6-го Генваря воду у тому селищі. Проте він і подковські мешканці в тому не признаються. Ця людина, показують деякі, нібито був колись розкольниким попом в Кременчуці в 1830 році під ім'ям Олексій Іванов син Мойсеєвій» [45, арк. 40]. «Після ніби з'явився було у с. Вилкове у розкольників і нарешті був в турецькому володінні і нібито його знав купець Ізмаїла Рукавишников у Браїлове, звідки Руковишников вийшов» [71, арк. 8-8 зв.]. Цікаво, що коли розшукали даного купця і спробу вали пізнати священика Олексія, то купець, затягуючи справу, навідріз відмовився присягати в никоніанському храмі, а старообрядницький наставник, що виступав свідком, не міг, з точки зору чиновників, поручитися за присягу [71, арк. 57 - 57 зв.]. Таким ось нехитрим чином лукавили старовіри, прагнучи врятувати свого наставника.

У тому ж 1837 р. знову ж таки у Кілії перебував старообрядницький священик Федір Алексеев. Про нього поліцмейстер повідомляв військовому губернатору [90, арк. 3-8], що той прибув з Константинополя(!?) в березні 1836 р. до Одеси. Після місяця перебування в місті він відправився в міста Таганрог, Вороніж, Катеринослав. Потім з'явився біля міста Ізмаїла в слободі Некрасівці. Тут проживали його знайомі, через яких він спробував зарахуватися в число «тамошніх жителів». А вже звідти потрапив до селища Підкова, де і був арештований властями в січні 1837 р. і перепроваджений в Кілію. І тут виявляється, що Олексій Проковкіді та Федір Алексеев одна й та ж особа [90, арк.9]. А прізвище він вимушений був змінити через те, що старообрядницького священика Федора Алексеева давно вже розшукувала поліція за «розколоучительство».

Незважаючи на заперечення провини Олексія Проковкіді, дізнання завідувача поселеннями Ізмаїльського градоначальника розкривають його богослужіння 5-6 січня 1837 р. Наведемо даний уривок рапорту, а оскільки він відкриває важливі для нас моменти: «...розкольників секти ченці Нифонт Миколаїв, записаний в Ізмаїлі, і Філат Єфімов в селенії Жебріянах, показали, що вони були свідками як Олексій Проковкіді 1 або 2 Генваря будучи в селенії Підкова у будинку дяка Семена Семенова, де також були з міста Кілії уставник і мешканці Родічка і Колісмяка, показуючи папір про себе пояснювався, що він є священик, після Проковкіді у Підковської Каплиці 5-го числа служив вечерню, святив воду, а 6-го цілонічне пильнування утренью і часи і на лимані освячував воду в тому, що одягається по чину священика при збігу розкольників з Покровки, Кілії і інших місць, що після ченці були пригощаємо

ним на квартирі, що його розкольники почитали попом, і ... муравлевське розкольницьке товариство отримало від кілійського повідомлення про священство Олексія Проковкіді... Селища Василівці православного сповідання жителі... показали, що вони здалека бачили як хтось між розкольничим народом 6-го Генваря йдучи від води в священницькій ризи кропив водою, але Проковкіді в тому не признається, і Покровські і Муравльовські жителі відрікаються...» [45, арк. 12-13]. Приїзд священника та богослужіння (особливо - на свята) викликали кооперацію різних релігійних общин. На цьому прикладі зрозуміло, що саме взаємодія мирян Кілії, Підковки та Муравльовки дозволила так широко відсвяткувати Різдво Христове. Общини активно запрошували праведного священника до себе, щоб, користуючись нагодою, провести не лише літургію, але й відправити таїнства хрещення та вінчання, замовити поминальну молитву. Це вочевидь з листа муравльовських старообрядців до все того ж о. Олексія, якого вдалося перехопити поліцейським (додаток В.4.3) [45, арк.18].

В результаті дізнання з'ясувалося, що Алексеев Іванов син Мойсеевій колишній священник Курської губернії Новомосковського повіту поселення Волкова. Курська духовна консисторія вказала, що він був засуджений Синодом до позбавлення сану й утік до Кременчука. Вилковський староста і деякі жєбріанські старовіри показали, що у 1831 р. він був в Херсонській губернії Тираспольського повіту у с. Плоска, а звідти у Бессарабську губернію у с. Вилкове і знову у Плоскій, потім утік за кордон до Туреччини [45, арк. 40]. У результаті дізнання, цього священника заточили в Кишиневі. Там він показав, що приїхав до Одеси з Константинополя легально, за документами місцевого консула. Прямуював він до своїх духовних чад в Ізмаїл, шляхом до якого заїхав до Підковки, де його пограбував та арештував чиновник Шведов [90, арк. 36, 40]. Показовий приклад – повним безправним положенням старообрядницьких священників користувалися чиновники не лише для «відновлення» справедливості, але із корисливою метою. Незважаючи на репресії, візити священників продовжувалися.

Інший священник – о. Олексій Булгаков – відвідав дунайські общини і пішов за кордон. Як з'ясувалося, він перейшов Дунай і оселився у Мануїлівці, в монастирі [89, арк. 6]. Аналогічно, ієрей Василь Морськов разом із декількома прихожанами побував в Ізмаїлі в середині 1840-х рр., де місцеві старовіри допомогли йому переселитися за Дунай, на хутір Острівець на Чорному морі [89, арк. 1-1 зв.]. При цьому вони зберегли стосунки із слобожанськими одновірцями і запрошували їх до себе (для кореспонденції вказувався Браїл).

Інколи факт служіння «відкривався» несподівано. Так, про те, що в Ізмаїлі служить о. Василь Мартьянів, на початку 1850-х рр. місцева поліцейська влада «взнали» від своїх колег із Ржева. Останні заарештували в Ржеві сина священника – Івана Васильовича, який вже «років 10-ти тому Мартинов з Ізмаїла поїхав із міщанином Ізмаїлу Пилипом Єгоровим Булгаковим мандрувати по старообрядницьких монастирях» [86, арк.1]. Знаходячись в острозі, арештант продовжував листування зі своєю ріднею через жителів Ізмаїла купця Сергія Ємельянова Масленнікова і міщанина Матвія Андріївського. Виявляється, дунайські старообрядці активно роз'їжджали по святих місцях в межах Росії і не лише. Із здивуванням ржевський поліцмейстер пише про наявність в Ізмаїлі

каплиці та можливості старовірам биття у дзвони (цікаво, а як би він відреагував на наявність двох церков і 2 каплиць в місті ?!).

Інкони духовного наставника зловити не вдалося. Так, наприклад, в Старій Некрасівці в березні 1839 р. стояла 8 рота Мінського полку. Одного дня її командир опівночі примітив, що «у одній хаті скопище старообрядців і коли послав дізнатися що там відбувається, то все сходище розбіглося. В хаті ж після них знайдені речі, що належать до священницького одягу, в числі яких одна священницька риза, два воздуху і хустка кашеміру із нашитим хрестом з чорної матерії» [50, арк. 1]. Розслідування показало, що це був приватний будинок Парасковії Дьякової – вдови дяка, що був за кордоном до 1830 р., «речі її власні», а священника не було. За неї заступився наставник старообрядницької каплиці Новонекрасівського товариства Антип Тріфонов Гусляков – «привезла речі при переселенні 1812 року і під час служіння священників давала їм» [50, арк. 16]. Встановити факт присутності ієрея чиновникам так і не вдалося.

Своєрідність положення некрасівців позначилася на тому, що легально в Ізмаїлі проживали священники: з 1839 р. Яків Рогозінський, а з 1843-го – Іван Анісімов [153, арк.12]. Служіння цих ієреїв виявилось найтривалішим у практиці дунайських общин першої половини ХІХ ст. Прохання некрасівців на адресу начальства про пошук ними священників, які почалися з 1831 р., привели до Імператорського Указу 1838 р., згідно з яким їм дозволялося мати священство на умовах єдиновірства, тобто поставлене синодальною церквою [382, с. 320]. Проте в секретній примітці Микола І наказував «проявляти поблажливість до некрасівців і не заважати їм відправляти богослужіння по своїх обрядах» [149, арк.5]. Таке рішення надавало наказу ту двозначність і невизначеність, яка «в цілому була властива політиці держави по відношенню до старообрядництва» [538, с. 26].

Прибулий у жовтні 1839 р. священник з Калузької губернії Казельського повіту с. Матчано Яків Олексійович Рогозінський [149, арк.6-9], так само як і самі некрасівці, не знали про цю приписку. І тоді вони, посилаючись на Укази періоду переселень, просили залишити ієрея у них. Їм цього відкрито не дозволили, але і переслідувати наставника не стали. І з тих пір о. Яків почав служити у двох храмах Ізмаїла, а також в обох Некрасівках. Секретне дізнання встановило, що цей овдовілий священник мав інше прізвище Преображенський. У рапорті від 21 жовтня 1840 р. архієпископу Димітрію старший благочинний священник Ізмаїльського градоначальства Іосиф Глізьян доносив: «у м. Ізмаїлі у розкольників поповщинської секти з'явився збіглий піп, який здійснює священницькі треби у двох каплицях, що знаходяться в Ізмаїлі і в каплиці, що знаходиться у передмісті м. Ізмаїла, – Некрасовке. Піп цей відомий в Ізмаїлі під ім'ям Якова Алексеєва прозвання його Преображенський і що він пішов з Калузької губ. і прибув до Ізмаїла у минулому 1839 р., в жовтні місяці або раніше, точно дізнатися не було можливо» [149, арк.9-9 зв.]. У 1842 р. сам Яків Олексійович, який числився вже як «новонекрасівський старообрядницької церкви Святителя Николая священник» [149, арк.18-19], пояснював, що рукопокладений він був в сан священника 8 травня 1834 р. у Калузі Никанором Єпископом Калузьким і Боровським Синодної церкви, ухилиючись від

пояснень, де і за яких обставин він перейшов в стару віру. М. С. Воронцов, посилаючись на таємну примітку до імператорського указу, дозволив йому продовжувати священнодіяти в Ізмаїлі.

Дане рішення місцеві старообрядці сприйняли як задоволення їхніх вимог про двох священників. І незабаром «...у м. Ізмаїл прибув до розкольників часовенної секти, – як писав Бессарабський військовий губернатор, – у грудні [...] 1842 року, і поселився [...] збіглий піп, на ім'я Івана (прізвище і звідки прибув не відомо), живе в Ізмаїлі з дружиною і дітьми і здійснює служіння в тамтешніх каплицях; а 6 грудня в одній з каплиць – Никольська церква – здійснював літургію соборно з тим, що перебуває в м. Ізмаїлі з 1839 р. попом Яковом Алексеєвим. Діють відкрито, – і по навіюваннях їх, розкольники мають дерзкість розголошувати в народі брехню, нібито уряд запевнився в правоті їх старовірія, протегує їм і дозволяє ніби розмножуватися їх попам і розповсюджуватися сектам» [80, арк.1]. У результаті розслідування виявилось, що це «позбавлений священницького сану, колишній священник округи Коломенської, с. Ільїнського Іван Анісимов» [149, арк.43, 47, 49 - 49 зв.; 80, арк. 9]. Під ім'ям о. Івана Семенова він служив у Володимирській губернії, де був відмічений у співчутті до доніконівського православ'я [149, арк.49 с зв.] і внаслідок переслідувань утік на Дунай. Його доля розкриває нам, що на Дунаї не лише приймали збіглих священників, але і «переправляли» їх в стару віру. «... Після прибуття у місто Ізмаїл, – показав на допиті Іван Анісимов, – по розкольникському обряду був переправлений тамтешнім розкольникським Священником Яковом Алексеєвим Рогозінським. Обряд приєднання до розкольникської секти полягав у наступному: після того, як одягнеться у повний священницьке костюм перед Престолом, зазначений Священик Алексеєв читав над ним якісь молитви, яких він ніколи не читав і у той час не розібрав; заздалегідь же він Анісимов був їм сповідає, після сповіді і молитов помазав якимсь званим стародавнім миром, після цього миру обтер губкою і потім прочитавши відпускну молитву, велів йому Анісимову роздягтися...» [80, арк. 10; 149, арк.79].

Ці два священники закріпилися у місцевих храмах. Із спостережень за їхньою діяльністю стає очевидним, що вони активно обслуговували старовірів всього регіону. У вказівках про здійснення таїнств і богослужінь фігурують всі територіальні общини на Дунаї: Стара і Нова Некрасівки, Муравльовка, Підкова, Кілія, Карячка, Жебріяни, Вилкове. Крім того, до них на сповідь, для вінчання і хрещення приїжджали мешканці Одеси, Херсона, Миколаєва, Єлизаветграда, Дубоссар, Тирасполя, Бендер, а також округи цих міст, різних селищ Подільської губернії [149, арк. 98-166]. Масштаби служінь розкривають матеріали обшуку в 1847 р. У будинку священника Якова Алексеєва (Рогозінського) серед паперів були знайдені «документи, викривальні його в розповсюдженні розколу: 40 доручних записок із різних інших місць Бессарабії для вінчання браків, 55 таких з Херсонської губ., 5 – з Подільської губ., 10 – з невідомих місць, 21 лист з різних місць Росії, що відносяться до здійснення треб, з яких одне отримане з останньої пошти з Одеси...» [149, арк. 103].

За діяльність священнослужителів заступався поліцмейстер Ізмаїла Фон-Чуді. «Як цей так і інший піп – Яків Алексеєв – обидві хорошої поведінки і щоб

вони хиталися п'яні по вулицях, то це вигадана ябеда, останній, тобто Алексеєв не такий улюблений суспільством і накликав на себе деяке обурення за норовистий характер і за непокору дякам; тому якщо можна буде перевести його у Вилковому, то тим б задовольнили бажання старообрядницьких общин, які віддаючи перевазі Семенова, бажали б мати його одного, не кривдить проте ж іншого здійснюваним видаленням» [149, арк.37-38].

Приводом для припинення діяльності священника Якова Рогозінського в Ізмаїлі стало звичайне вінчання, яких сотні до того він вже справил. Проте одне з них стало відоме і його у 1847 р. відправили до єпископа Калузького за місцем попереднього мешкання [152, арк. 9-10]. Вже відомий нам купець М.

Рукавішніков у справі про священника Олексія Проковкіді в 1837 р., переписався в орловські купці та вів свої торгівельні справи в посаді Гачків та місті Кременчуці. У 1841 р. у нього проживав купець Полтавської губернії Андрій Лапшбн, який познайомив його зі своєю племінницею Євдокією. Коли Рукавішніков і Євдокія Лапшіна вирішили взяти шлюб, їх повинчав священник Ізмаїла [153, арк.6-7; 152, арк.1-14]. Незважаючи на те, що обряд зробили таємно вночі за участю дяка Овсія Ваніна, служителя Михайла Михайлова і старости Нікити Беляєва, про факт дізналися після того, як молоді повернулися до Полтавської губернії. Тут завзята адміністрація завела справу про «спокушання до розколу», оскільки Лапшини до того не числилися в старообрядницькому стані. Коли справа досягла Дунаю, то військовий губернатор Бессарабії П. І. Федоров вирішив скористатися ситуацією і вислати старообрядницького наставника подалі від своїх володінь.

Що дуже важливо, так це ініціатива власне Некрасівського товариства. Таку парадоксальну ситуацію можна зрозуміти з матеріалів справи – він повинчав близьких родичів (до 8-го коліна це заборонялося православним канонам). За таку небогоугодну поведінку і впав у немилість Рогозінський. За цими правилами ретельно слідкували місцеві дяки, а оскільки у цього священника були напруженні стосунки з дяком, то останній скористався нагодою, щоб позбутися неконтрольованого священника.

На 1845 р. по всіх общинах градоначальства офіційно числився лише один ієрей – о. Іван Алексеєв [88, арк. 5], але і він незабаром був висланий. Проте і після цього старовіри регіону продовжували підтримувати зв'язки із висланими священниками. Власне ієреї періодично таємно поверталися на Дунай для духовного окормління віруючих. При цьому для місцевих чиновників візити цих двох персон часто не залишалися невідомими «унаслідок грошових і торгових хабарів» [153, арк.2-5].

Показово, що особи цих священників, так само як і інших, в офіційних документах часто так заплутані, що розібрати про кого йде мова деколи неможливо. Наприклад, у 1849 р. «... стало відомо про перебування о. Якова Алексеєва – тульського міщанина, знову в Ізмаїлі...» [153, арк. 3]. Хто ж з двох ієреїв побував – чи то о. Яків Рогозінський, чи то о. Іван Алексеєв ?!

У 1845 р. Бессарабська адміністрація від колеґ з Чернігівської губернії дізналася, що «збіглий розкольницький піп Павло Успенський... роз'їжджає з дружиною і сімейством Бессарабською областю для виправлення духовних

треб у тутешніх розкольників, і що розкольники посаду Лужкова Чернігівської губернії, приймають заходи до відшукування Успенського з метою відправити до нього для повчання і привчання по правилах розколу іншого збіглого попа, якого вони підшують для себе у Калузькій губернії» [88, арк. 19].

Після заслання своїх наставників некрасівці постійно підшукували священників. Про цю ситуацію знав і таємний агент, в подальшому відомий письменник-слов'янофіл І. С. Аксаков. Він, описуючи старовірів Ізмаїла, писав: «...хоча у цей час вони позбавлені попа, узятого по розпорядженню уряду за протизаконні вчинки, проте не втрачають надії мати іншого і відкрито розшують собі усюди здатного і більш гідного священника» [341, с. 442].

Нарешті, їх пошуки увінчалися успіхом – у 1849 р. до них прибув їхній старий знайомий – Никанор Петров син Давидів, 1776 р. н. Він народився у « Пензенській губернії Нижнеломовського округу у поселені Бліновське, де отець Петро Єфімов був Священиком. По смерті батька у 1811 році я був присвячений в Священики і поступив на батьківське місце, на якому знаходився до 1825 року. Був одружений на Матроне Федорової, яка померла у Бліновці в 1830 році, з двох синів старший Іван служить нині Секретарем в Пермській Духовній Консисторії, а молодший Василь помер Священиком у Пермській губернії, але в якому місці і коли саме помер мені не відомо. Залишивши Бліновку по бідності приходу в 1825 році, я поступив на проживання Саратовської губернії в Іргизські монастирі, де пробув один лише рік, тому що в 1826 році був запрошений до Старообрядців Воронізької губернії Слободи Олен-Колодезь, де знаходився священником 3 року. У 1829 році я переселився до Чирської станиці у Полковника Карєєва. Пробувши на Дону по різних місцях до 1835 року, повертався другий раз в Іргизські монастирі, але як в той раз вони були вже знищені, то я відправився Подільській губернії в село Барськ, де був Священиком при тамтешній церкві Старообрядницької» [87, арк.8]. Біографія цього священника – типова для першої третини ХІХ ст. Знаковою подією є безпосередній зв'язок з Іргизськими монастирями. Впродовж 1780-1830-х рр. це був справжній центр ревнителів «древлего благочестя», що поставляв ієреїв по різних регіонах Росії [634, с. 136-137] і, як бачимо – і до Бессарабії.

У 1836 р. Никанор Петров в якості міщанина з Подільської губернії був записаний до Шурського товариства Ізмаїла. Про його неодноразове перебування серед некрасівців на Дунаї в 1835-1838 рр. свідчить спеціальна слідча справа [73, арк.1-12]. «У 1837 році приїжджав з людьми похилого віку того товариства у м. Ізмаїл для надходження Священиком до тамтешніх Некрасовців, але зустрівши тоді перешкоду з боку місцевого начальства, я повернувся до Шури, де пробувши не більш трьох днів відправився повторно на Дон пробувши там не більше року, я повернувся до Шури і звідти у 1839 році приїжджав іншим разом до Ізмаїла з тим же припущенням, але зустрівши ті ж перешкоди, я повернувся знову до Шури. У 1842 році я відправився до Москви, в Саратовську Губернію де проживав в різних місцях до 1847 року в якому році поїхав в ... де в 1848 році узятий під варту і доставлений на поштових в Санкт-Петербург де жив в будинку Генерал-майора Ліпранді» [734, с. 362-364]. «... А весною 1849 року у Новгород-Сіверський монастир, де

Архімандрит Никанор багато разів переконував мене звернутися до Православної церкви, але я ніколи на те не погоджувався» [87, арк.8-9; 149, арк. 169-170]. І, нарешті «до втечі з монастиря що чинить мною перед самим Успенським постом у 1849 році, сприяли мені Лужковські Старообрядці з якими я зустрівся вперше на березі ріки Ясна, де я у той час чистив самовар. На питання їх про моє походження, я їм відкрився, що я Старообрядницький священник, засланець в монастир для розкаяння; тоді вони мене умовляли в течії 10 днів сховатися таємним чином з монастиря і відправитися на їх рахунок до Ізмаїла до Некрасівцям; погодившись на таку пропозицію, я пішов посеред дня в сад монастирський, де я завжди походжав без будь-якого нагляду і де після першого побачення із Лужковськими на березі ріки, переговорював завжди з ними; а з саду переліз через низьку огорожу в тому самому місці де жителі міста переходять в городи і дійшов до монастирського ліска, в якому мене чекав найнятий Лужковськими Саратовський візниця по імені Тавріон, а прозвання не знаю, який повіз мене через Київ прямо до Ізмаїла до Некрасовців, які – знаючи мене з давніх часів – прийняли мене» [87, арк.8-9; 149, арк.169-170].

Після його арешту і відправки до Чернігова, старообрядці звернулися до військового губернатора. Вони вказували, що це їхній священник, який був записаний в Шурське товариство міщан, що переселилися з Подільської губернії – «... ми маємо право на двох священників і одного диякона, нині ж не маємо нікого» [149, арк.191]. Показово, що це прохання підписали не повірені – за звичаєм тогочасного діловодства, а всі чоловіки-голови сімей міщан Ізмаїла некрасівців і новонекрасівців. Мало того, вони готові були надати свідчення щодо легальності його переїзду на Дунай. З цікавих деталей з'ясовується, що цьому сприяли люди похилого віку Старої Некрасівки, а особливо їхній староста – Лазар Івлєв [149, арк.203-204]. На підтвердження своїх прав вони підклали копії імператорських Указів 1811 і 1833 рр.

Вочевидь, що некрасівці постійно підтримували зв'язки зі своїми духовними наставниками, проявляючи турботу про них. При цьому їм допомагали єдиновірці з інших регіонів, дізнавшись про їхню нужду щодо священника, лужковські старовіри всіляко сприяли їм в цьому. Самі священники, місцеві старообрядці ставали статтями доходів чиновників, які, користуючись їх безправним положенням, за певні форми вдячності, покривали їх [490, с. 91-100]. Лише втручання в справу вищого начальства дозволяло «відкривати» факти кримінальних дій. «Поліцмейстер Ізмаїла Фон Чуді і Бессарабський Військовий губернатор, – наголошувалося в одному рапорті на ім'я міністра внутрішніх справ – допустили в Ізмаїлі збіглих липованських попів, які прожили там більше чотирьох років, перехрестили і перевінчали не тільки розкольників Ізмаїла, але до них для виконання треб з'їжджалися в множині розкольники зі всієї Імперії, через що збагатилися як вказані попи, так і явні Думи...» [153, арк.2 зв. – 3.].

Незажаючи на всі вмовляння адміністрації перейти на правила єдиновірства – приймати священників, рукопокладених синодними владиками, дунайські старообрядці стійко залишалися вірними «своїм» правилам.

Наприклад, в 1853 р. з Кілії повідомляється, що місцеві «розкольники часовенної секти» не бажають мати священника від єпархіального єпископа [59, арк.8]. Дивно, але це непокоїло чиновників із суто прагматичних міркувань. Так, відносно одного з арештованих старовірів писалося: «по відсутності у м. Кілія старообрядницького попа хрещений чи ні відомості ні від кого забрати неможливо» [59, арк.3].

Дещо легше йшла справа за Дунаєм. Турецька адміністрація не виступала проти присутності священства в некрасівських селищах. До встановлення в 1846 р. Білокриницької ієрархії основним шляхом здобуття духовних наставників був пошук ієреїв у Росії і таємна їх втеча за кордон. Після прийняття митрополитом Амвросієм старовір'я і становлення власної церковної організації стали вибирати священників із числа грамотних прихожан.

Задунайські общини були своєрідним центром переходу священників в старообрядництво. Яскравий приклад – біографія Никанора Петрова «народився в Казані, звідки разом з отцем під час війни Катерини II втекли до некрасовцям, звідти через Кам'янець-Подільський, Київ і Тамбов повернувся до Казані як піп (вчився в Славському монастирі)» [372, с. 590].

Проте біглопопівці, що не прийняли ні боснійського митрополита, ні поставлених від нього ієреїв, продовжували колишню практику. Наприклад, у селищах Плавешти і Жуковці Молдавського князівства Яського повіту до 1847 р. духовні треби здійснював о. Олексій з наставником Євстратом Талпегіним [16, арк. 12-13]. Після смерті ієрея дяк став піклуватися про наступника, з цією метою направив «коробейників» на пошук справжніх пастирів до Росії.

Дунайські общини були популярні і в інших регіонах древлего благочестя. Часто позбавлені можливості відправляти свої релігійні потреби, вони виїжджали до своїх одновірців. Так, наприклад, в 1845 р. магістрат Ізмаїла повідомляв, що заарештовані кишинівські мешканки вдова Матрона Дубова і дівчиця Мар'я приїжджали до Ізмаїла зі своїми женихами «для обвінчання у тутешньому розкольничому будинку... у свого попа» [88, арк.8 - 8 зв.].

Якщо довго дунайські общини не відвідували наставники, то для виконання своїх потреб прихожани часто долали сотні кілометрів. Так, наприклад, у 1849 р. один чиновник МВС доносив, що «вилковські для здійснення шлюбів їздять до Плоскова, що ховається у Херсонській губернії, до біглого липованського попа» [149, арк.2, 11]. А місцевий чиновник фіксував ці шлюби як законні. Активність міжприхідського спілкування відзначав «знавець» старообрядництва І. П. Ліпранді: «у Бессарабської області і Подільської губернії є села, в яких часто бувають з'їзди розкольників» [304, с. 56].

На початку 1850-х рр. в Ізмаїльському градоначальництві служив й ієрей Макарій. Це стає відомим з його вкладних записів на книгах та рукописах, що зберігаються до сьогодні у місцевих церквах [200, № 1761]. Швидше за все, цей священник займався і переписуванням книг, і поновленням старих рукописів, а також писав образи.

Як і в інших регіонах, в Бессарабії стежили за «спокушанням в розкол». За перехід прихожанина офіційної православної церкви до старообрядництва обов'язково заводилася кримінальна справа. Проте серйозних наслідків у регіо

ні такі ситуації не мали. Навіть кількість спеціальних справ у Бессарабській духовній консисторії набагато менше, аніж у Херсонській єпархії.

Наведені матеріали розкривають факти діяльності священиків в общинах старообрядців на лівобережжі Дунаю впродовж першої половини ХІХ ст. Їх наявність відображує значення регіонального центру старообрядництва в загальному масштабі. Деякі з них діяли на напівлегальному положенні разом з Іргизькими, Рогозькими ієреями в Росії. Більшість же була таємною конспіративною мережею старообрядців, по якій переміщалися духовні наставники, «окормляя» приходи ревнителів «древлего благочестя». Завдяки прикордонному положенню дунайські общини відіграли важливу транзитну роль зв'язку між російськими і закордонними старообрядцями.

Наставники і причет. Варто сказати, що, незважаючи на загальний рівень свідомості в питаннях вибору віри, повною мірою очевидний і факт традиційності. Так, наприклад, зі свідчень старообрядців донської адміністрації виходить, що спіймані некрасівців хрестилися двома перстами. У той же час, одна частина з них пояснювала значення трьох («перший і два останніх») пальців як символу Св. Трійці [96, арк.196-197]. Інша ж – «Хресне Знамення вважає двоперстним складанням, а яка в тому сила або сенс не знає. У церкву ходить і святим іконам поклоняється» [96, арк.15, 19]. Зрозуміло, що офіційні допити не були вдалим у теологічному сенсі дискусіями. Проте навряд чи варто було б приховувати семантику перстоскладання, висловлюючи при цьому свою послідовну прихильність до старих обрядів.

Один з таких спійманих некрасівців показав, що «у священика по благочестю і на сповіді не був, і святим християнським таїнствам не повідомлявся і надалі в церкву ходити і вірувати не хоче, святим християнським таїнствам повідомлятися не бажає. Хресне Знамення складає першим і два останніми перстами...» [117, арк.5 зв. – 6]. Такий рівень віри був породжений традиціоналізмом більш ніж свідомою перевагою знанням. «Ці Некрасовці фанатично прив'язані до усіляких обрядів старовірського сповідання, але духівництва не люблять і у себе не мають, як Старовіри з Добруджі. У теологію віра не входить, задовольняючись поверхнево – триразово осяявши хрестом перед всякою їжею і питтям вуста і входячи до хати, де образу» [369, с.88].

Про принциповість релігійної свідомості некрасівців раннього періоду їхнього перебування на Дунаї існує безпосередні дані. Контакти з Росією сприймалися як небезпека втрати свого старовір'я. Так, наприклад, один з некрасівців – Решетников з Дунавця в 1780 р. розвідникові вказав, що «переймаючись, що при виводі їх до Росії маючи розкол, якого не залишить до втрати життя, примушувати будуть ухваленням православного сповідання їхати» [637, с. 169]. «Не дивно, – писав наприкінці 1840-х рр. А. Дараган, – що некрасівці, що жили ціле сторіччя серед мусульман, зберегли свої старообрядницькі помилки, і по поверненню до Росії думають, що одна їх церква залишилася недоторканою від нововведень, осоружних дійсному християнству» [294, с. 139]. Некрасівці настільки проявили себе послідовними старообрядцями, що інколи соціальна група ставала синонімічною релігійній.

Зовнішні джерела нерідко вказують на «некрасівську секту» як один з напрямів старообрядництва [16, 78-82].

«Взагалі, російські старообрядці, – описував російський офіцер ситуацію у Добруджі 1830-х рр. – дотримуються своїх стародавніх правил щодо віри і обрядів (частиною безглуздох) і більш за інших піклуються про своє Духівництво. Вони ж самостійністю характеризуються і дружною, з якими готові до крайності відобразити силу уміють вселити в Турок про себе деяка пошана тим, що хижацтво цих останніх щадить їх більш ніж Молдован і інших племен...» [96, арк.19]. Про такий же стан віри говорить М. С. Чайковський в 1850-і рр.: «Ченців звали не інакше як Ченцями, передаючи це учення дітям. І немає Некрасовца, щоб не умів читати, писати, вважати, не знав добре свого сповідання і історії свого війська» [369, с.88].

Повсякденне релігійне життя регулювалося опікунами і дяками (наставниками). Якщо перший займався земними питаннями ремонту і догляду культових споруд, вирішував питання забезпечення священиками, книгами і предметами культу, то наставник-дяк стежив за богослужінням. Він відповідав за читання годин, спів на криласі й інші питання ведення богослужіння спільно зі священиком або без нього. Крім того, він відповідав за навчання молодших поколінь церковній грамоті. Часто він займався «підновленням» книг, ікон і церковного начиння. Роль дяків у дунайських общинах, особливо в умовах відсутності ієреїв, була вкрай велика. Про їх авторитет говорить той факт, що офіційні документи першої половини ХІХ ст. завіряли своїм підписом „атамани/старшини” і „установщики”.

Описуючи аналогічну ситуацію на Буковині, Н. І. Субботін відзначав, що «якщо і з'являлися в липованських селищах збігли священики, то звичайно жили не довго: або самі йшли від липован, або проганяли їх липоване. Взагалі ж ці останні зверталися до збіглих попів тільки ради крайньої потреби, для виправлення треб, яких простолюдинові здійснювати не личить; а для відправлення служб церковних, для суспільного богослужіння удавалися до них рідко: тут значно більше значення мало у липован так звані «дяки», або церковні настоятелі. Дяк був особа почесна у липованському суспільстві, а у справах церковним – головний авторитет» [807, с. 90-91].

У 1830-1840-і рр. до таких релігійних лідерів місцевих громад відносилися: дяк Нікольського старообрядницького храму Овсій Вагін (у 1842 році помер і на його місце став Семен Голубіцькій), дяк церкви Різдва Акимфій Душаков, наставник Старонекрасівської Покровської каплиці Антип Тріфонов Гусяков, наставник Кугурлуйської Новонекрасівської каплиці Кузьма Павлов; Паламар міський – Соловка Кондрат Мартинов [88, арк. 7]. У цей же час у Вилковому дяком довгі роки був Степан Іванов Сіваєв [55, арк. 1 – 6].

Парадоксально, але не визнаючи юридично старообрядницьких священиків і дяків, адміністрація фактично користувалася їхніми послугами. Наприклад, при наданні свідчень або інших формальностей старообрядці відмовлялися присягати перед ніконіанськими реліквіями і священством. Тоді чиновники, ніскільки не переживаючи, викликали представника старовірських наставників і дозволяли приносити клятви на стародрукованому Євангеліє та інших шанованих старообрядцями атрибутах. Наведемо яскравий фрагмент

клятвенної обіцянки рибаків кінця 1830-40-х рр.: «Я, ..., обіцяюся і присягаюся Всемогутнім Богом перед святим Його Євангелієм і животворящим хрестом ... оскільки в тій відповіді повинен і дати і в справжньому житті перед законом і начальством столітті перед богом і судом Його страшним в ув'язненні цей моєї клятви цілу Слова і хрест Рятівника мого. Амінь. До присязі приводив наставник селенія Вилкового Степан Іванов Сиваєв» [55, арк. 5].

Найбільш активних наставників за їхнє завзяте служіння місцева адміністрація інколи притягувала до кримінальної відповідальності. Справа у тому, що за «спокушання в розкол» в умовах Росії діяла саме така міра покарання. А потрапляли під її дії, наприклад, ті особи, які брали шлюб з представниками інших конфесій і «довершували» їх за старообрядницькими правилами. Наприклад, таке сталося із міщанами Ізмаїла «великоросійського товариства» Виноградовим, Шестаковим і Рогоциним у 1834 р. [132, арк.1-10].

Варто врахувати, що конфесійна структура старообрядців Буджака не була гомогенною. У загальному потоці переселенців переселялися і мікрообщини різних напрямів і згод у самому старовір'ї. «Липоване майже все із згоди Старовірського, Раськольнічьего, – писав у середині ХІХ ст. М. С. Чайковський про релігійну ситуацію в Добруджі, – Скопці і інші секти прийняли згоду Старовірську за головну і мало хто цього не визнає. Іноді між Липованамі терпимість швидко зникає. Так буває, як тільки справа доходить до попів – одних їх хочуть, інші не хочуть; одні таких, а інші інших» [369, с.67]. Швидше за все, аналогічно ситуація була і у російській Бессарабії.

Так, зокрема, у 1810-20-х рр. у м. Аккерман поруч із «часовенниками» мешкала група під ім'ям «немоляків» [50, арк.7–9]. На 1828 р. вона налічувала 85 чоловік (53 чоловічої і 32 жіночої статі). Вони склали 17 сімей і 16-ти осіб, що перебували у неодруженому стані. Мабуть, ця мікрообщина була одним із напрямів «нетівців» або «спасовців» [488, с. 189-191]. Ці безпопівці істотно відрізняються від інших тим, що строго дотримувалися правила про те, що людину не хрестять двічі, не мали „святого миру”. Назва згоди етимологічно сходиться до слова «ні» – у них відсутні самостійно здійснювані таїнства, священники, чернецтво, храмів. Немоляки (ще одне прізвисько) не визнавали ікон, а спільні молитви були обмежені до крайності, як справа що без священства неможлива. Впродовж 20 років аккерманські спасівці увійшли до складу старообрядницької громади (порівняння прізвищ немоляків 1828 рр. і ревізької казки міщан «великоросійського стану часовенної згоди міщанського товариства» 1850 і 1859 рр. [178; 185]). Хоча можливо, що соціальна інтеграція не означала й релігійну.

Є відомості про існування у Бессарабії общин біглопопівців-лужковців. Цей рух, організаційно оформившись у 1822 р., був широко представлений в районі Ветки і Стародуба [496, с. 42]. Серед потоку переселенців на Дунай з цього регіону присутні і лужковці. Так, наприклад, в 1830-1840-х рр. поселяються старообрядці у Тарутино [672, с. 86; 673, с.41]. Відомо, що більшість з них були торгівельного звання і початкове їхнє мешкання не мало ще стабільного характеру. У 1853 р. один місцевий чиновник писав: «Мешкають у колонії Тарутино тимчасово, належать до старообрядницької

секти, прибули із Чернігівської губернії, Стародубського повіту, посаду Воронка. Займаються торгівлею по законних документах і паспортах» [51, арк. 223, 262].

До 1846 р. вони всі були біглопопівцями-лужковцями, а зі встановленням Білокриницької ієрархії купець Григорій Гребенніков відокремився і заснував в своєму будинку «білокриницьку» каплицю, в якій богослужіння відправляв з 1853 по 1872 р. Феодот Брадіневський [570, с. 8]. А купець Діонісій Клачков залишився вірним біглопопівській згоді [570, с. 9].

Присутність незначної кількості безпопівців у складі липован регіону фіксують військові описи кінця 1840-х рр. Їх невеликі общини (50-60 осіб) розташовувалися у містах Кілія і Аккерман [294, табл.21]. Показово, що «безпоповцев» Кілії вже в ті часи називали «барабульниками» [371, с.232] – цей конфесіонім зберігався до припинення побутування общини в 1950-х рр. і завдав немало клопоту у трактуванні [782, с. 117-119; 710, с. 497 – 502].

Невелика община безпопівців діяла у 1840-1850-х рр. також в Ізмаїлі. Відомо, що такими вважалися 44 особи із купецьких родин та 17 з великоросійського товариства [51, арк.230; 255]. У середині XIX ст. цю общину очолював купець Іван Іванович. Відомо, що він у минулому – «простій швець, але з тих пір, як зробився головою секти безшлюбних, нажив собі хороший стан і став значним капіталістом» [810, с. 684].

Ці общини навряд чи були ідейними безпопівцями, а були по суті біглопопівцями, що не прийняли Митрополита Амвросія. Інакше навряд чи можна пояснити факти того, що у 1850-і рр. вони активно приймали у себе ієреїв-утікачів з Росії [371, р.230]. Відсутність попів тут не була принциповою, а відображувала неприйняття білокриницького священства. Їхні прізвиська – «безпопівці» і «барабульники» – дали їм решта липован. Можливо, що назву «барабульники» відображують походження від лужковської згоди дяківщини («бараболя» – назва картоплі на Поліссі).

Показово, що під такою ж назвою фігурують дві різні общини Хутора Піск, у межах міста Браїл. Одні «барабульники» були общиною поморського напрямку, а інші – лужковцями. Щодо останньої використовувався також конфесіонім «хатники» [371, р.241-242].

У 1840-і роки послідовники Сусоєва [416, с. 183] на Півдні Бессарабії, після того як їхні діти поверталися зі школи, де їх виводили до церкви на причащення, говорили: «Ну що, Афонька, як тобі хохлацьке причастя? Піп намішає вина із хлібом, та і говорить, нібито тіло Христове; це мол все дурниця» [27, арк.25]. У цьому випадку для нас примітний факт не стільки конфесійного неприйняття, скільки асоціативного зв'язку церковною та етнічною приналежностями: никоніани православні – українці, старообрядці – росіяни. Дещо пізніше характеризуючи таку етноконфесійну дистанцію, бессарабський губернатор писав: «Не було ще прикладу, щоб хто-небудь із місцевої Молдавії, руснаков або болгар, а тим більше - з німців або євреїв був викритий хоч би поодиноким у приналежності до розколу» [27, арк.36].

Повсякденна поведінка серед липован була суворо регламентована релігійними поглядами. Джерела відзначали, що в їхньому середовищі було заборонено: «розлучатися, палити, пити горілку, запрошувати лікаря («оскільки

хвороба – воля бога, а йти проти волі його – біси і гріх»» [742, с. 85-86]. Зневажливо ставилися старообрядці до неправдивих і порожніх розмов – «не сквернить в устах, а сквернить з уст».

Особливо почитали неділю. Цього дня після богослужіння (де це було можливо) і читання Біблії обов'язково відпочивали. У недільні, як і в святкові дні працювати вважали грішною справою: «ні за які блага ніхто з них працювати не буде, – відзначав один сучасник, – але навіть худобу і коней до роботи не залучають» [407, с. 332]. Таїнства (хрещення і вінчання) могли здійснювати або при запрошенні священика до себе в село, або шляхом пошуків його по інших регіонах [59, арк.3].

4.1.3. Утворення Білокриницької ієрархії і розбудова церковних структур. У 1846 р. сталася подія значима для всього старообрядництва. Тоді Боснійський митрополит Амвросій у липованській Білій Криниці перейшов до старообрядництва, чим поклав початок сучасної трьохчинної ієрархії. Як таку її визнали Австрійська і Османська імперії. Цей історичний сюжет досить добре висвітлений в історіографії [583, с. 19-30; 807, с.123-124.; 634, с. 182-192]. Хоча дискусії продовжуються і понині, але вони концентруються довкола релігійних аспектів цієї події [552]. Свідомо зосередимося лише на питаннях про участь регіональних старообрядців у будівництві цієї церкви та її впливу на липовансько-некрасівське середовище. Адже не випадково у низці офіційних документів з другої половини ХІХ ст. дана ієрархія достатньо часто іменується «Липованською» або «Білокриницькою».

Як видно з попередніх сюжетів нашої роботи, в цілому утворення територіальної південно-західної групи старообрядництва безпосередньо пов'язане з пошуком благочестивих архієпископів. На ранніх етапах свого розвитку старообрядці регіону вдавалися до допомоги Ясського митрополита, Константинопольського Патріарха і багатьох інших. З історичною географією ревнителів «древлего благочестя» Південно-Східної Європи пов'язана діяльність владик Анфіногена, Анфіма і, частково – Нікодима. Всі ці шукання, за образним висловом Ф. Ю. Мельникова, відображували сподівання роздобути «праведну ієрархію зі Сходу» [634, с. 182-183]. Незважаючи на постійну практику отримання «біглих ієреїв», липовани (як й усе старообрядництво) продовжувало мріяти про утримання повноцінної церковної організації. Надія на те, що один із благочестивих архієреїв зрозуміє їхню віру та візьме їх під своє оформлення, виступила головною релігійною ідеєю групи.

Чергове подібне рішення – пошуки у Греції владики – було прийняте на Рогозькому соборі 1831-1832 рр. [549, с. 458-459]. Головним питанням було здобуття єпископа з-за кордону, оскільки в Росії таких вже не залишилося. Вирішено було залучити потенціал липованських общин, які широко розселилися уздовж кордонів Російської імперії і за її межами.

Реалізовувати ідеї взялися ченці Павло (Великодворський) і Геронтій (Левонов) [303, с. 125-147]. Весною 1838 р. вони таємно перебралися через Поділля і Бессарабію до Білої Криниці. Сюди вони прямували з єдиною метою – легалізації свого закордонного положення. Але, провівши зиму 1839-1840 рр., вони прийшли до думки про зручність створення старообрядницького центру у

багатонаціональній і багатоконфесійній Буковині як частині Австрійської імперії. Тоді було подано прохання про можливість влаштувати єпископат, перевізши з цією метою архієрея з-за кордону [807, с. 166]. Справа затягувалася через опір місцевої духовної влади. Тоді у 1843 р. старообрядницькі ченці Павло і Алімпій (Зверев, псевдонім – Мілорадович) відправилися до Відня. І, нарешті, через рік вони отримали від австрійського імператора Фердинанда I дозвіл на запрошення з-за кордону митрополита заради заснування єпископської кафедри у Білій Криниці [807, с. 277-278; 323, с. 90-97]. Буковина, що входила до складу Габсбурзької імперії, виявилася вдалим місцем і за ставленням до старообрядництва уряду, і за геополітичним розташуванням – у безпосередній близькості від російських просторів.

Варто вказати, що як варіант подібні переговори проводилися і з адміністрацією Османської імперії. Уже на цьому етапі до посольства ченців приєднався некрасівський отаман із Сарикьоя (у 1837 р. утік з Кугурлуя (Нової Некрасівки) – Йосип Семенович Гончаров (Гончар) [318, с. 70-78; 433, с. 214-226; 709, с. 156]. Він не лише допоміг білокриницьким ченцям у двох їхніх подорожах на схід, але і усвідомивши мету їхніх пошуків, запропонував свої послуги у посередництві з Османською Портою [806, с. 64-78].

Підставами для цього була не стільки надія на власні сили некрасівського війська, скільки на заступництво М. С. Чайковського [462, с. 92-95; 864, с. 7-12; 792]. Про ведення таких домовленостей між Гончаровим і Садик-пашею добре відомо [808, с. 64–65, 163–165]. Захищаючи інтереси липован, їх старообрядницьку віру, Й. Гончаров шукав соратників серед різних осіб. З його «тимчасових» союзників можна назвати і царствених осіб Європи, і революціонерів (наприклад О. І. Герцен), і чиновників Османської імперії. Із слів В. І. Кельсієва: «Гончарів зрозумів, що Чайковський при великій владі в Порту і вирішив його триматися» [808, с. 107]. Безпосередні контакти білокриницьких паломників з цим «агентом Чарторийського» документально відомі [632, с. 284]. Виправдовуючи ці надії, Садик-паша допоміг старовірам в утворенні їх трьохчинної церковної ієрархії і в легалізації її в Туреччині [808, с. 294, 311–316]. Проте з австрійським урядом удалося досягти розуміння все-таки швидше.

Багато хто із сучасників вказував на безпосередню допомогу Садик-Паші, французької влади і польської еміграції у Парижі під час переговорів у Відні [391, с. 102; 359, с. 112-126; 808, с. 330 тощо]. Проте навряд чи це мало місце раніше зустрічі старообрядницьких ченців з Й. С. Гончаровим у Славському монастирі в 1845 році («просиділи до світлу із захопленням і великою любов'ю, навіть не могли бачити коли ніч пройшла у приємній розмові» [807, с. 327]). Лише з його подачі вони були прийняті Садик-Пашею в Константинополі: «за допомогою рекомендації Йосипа Семеновича знайшли ще і тут, одного такого добродійного пана, якому всі тутешні обставини відомі» [808, с. 7], – писав Павло Геронтію, який залишився на Буковині.

Дійсно, сама ідея будівництва ієрархії в Австрії, як і багато інших деталей цього релігійно-дипломатичного проекту розроблялися не лише в Москві, але і у середовищі еліти старообрядців Бессарбії-Добруджі [849, с. 479-484]. Роль місцевих громад в цьому процесі підтверджується фрагментом із оповідання

сучасника-учасника подій: «два ченця Павло і Олімпій з Монастиря Белокриніцького, що на Буковині, разом із Йосипом Семеновичем Ганчаровим прибули до Адамополю – поселенню польських біженців під опікою Князя Адама Чарторийського, недалеко від берегів Босфору в Анатолії. Там отримали пораду Директора тієї колонії, представника Повноважного Князя Адама Чарторийського. Ухвалили створити в Австрії або у Туреччині Архієпископів і Єпископів Старовірської згоди і Старовірство оживе. Ченці Павло і Олімпій разом із вченим Сербом Огняновичем попрямували до Відня. За допомогою персони, яка була притягнута через князя Чарторийського, дізналися від Князя Меттерніха ухвалу Царя Франциска: «що Австрія, будь-якого Архієпископа або Єпископа Грецького сповідання, визнаного Патріархом Константинопольським, який був би освячений, що переходить в Старовірську згоду, визнає у своєму краю, як Архієпископа Старовірського і надасть йому права і привілеї такі ж як мають у Галіції, Архієпископи Уніатські і Архієпископи Православні». Дізнавшись таку ухвалу, повернулися до Стамбулу – за допомогою Князя Пилипа Пашалика, францисканця Боснійського, священника у колонії Польської Князя Чарторийського, знайшли Єпископа Грецького сповідання, недавно звільненого від Кафедри в Боснії, який дістав паспорт від Високої Порти до Австрії, і дозволу Патріарха Константинопольського бути там» [369, с.68-69]. Звичайно ж, не варто перебільшувати значення польсько-католицького центру в самих обставинах прийняття Амвросія, але геополітичні контури відтворені достатньо адекватно.

Саме цьому союзу – старообрядців і чиновників османських – судилося зіграти вирішальну роль у переїзді митрополита Амвросія через турецькі володіння у 1846 р. [848, с. 27-34] Для конспірації йому був виданий паспорт на ім'я некрасівця Карпа Карпова, і він на пароплаві, у козачому вбранні, виїхав до Добруджі [395, с. 75]. Тут його чекала урочиста зустріч із старообрядцями Сарикьою, Журилівки, Тульчі, Слави та інших. «...И коли по річці Дунаю вони прибули до міста Тульчи, – писав очевидець інок Ніл, – де назустріч зібралися до п'ятисот осіб старообрядців від козаків некрасовцев, що мешкають там, і ченців славського скиту, ігумен яких отець Макарій і отець Аркадій Лаврентіївський, хліб-сіль підносили йому, де Амвросій побувши декілька днів і зі своїми супутниками також по Дунаю відправилися до столиці Австрійської» [387, с. 8].

11 (23) липня 1846 р. він був прийнятий безпосередньо імператором Фердинандом I. Після перевірки відомостей про нього, імператор вирішив його переїзд до Буковини, де 28 жовтня в Білокриницькому монастирі відбулося приєднання митрополита до Древлеправославної Церкви. «Торжество і тріумфування у старообрядництві з нагоди придбання митр. Амвросія було дійсне велике, – писав супротивник старовір'я М. І. Субботін, – весь старообрядницький світ прийшов у рух, і більшість розкольників радісно відгукнулися на звістку про подію, що здійснилася у Білій Криниці» [805, с. 12]. Масштабність події, його резонанс по всьому старообрядницькому світі був настільки великий, що уряд російський злякалася потужності резонансу, який вона породила [391, с. 143; 549, с. 468-469]. У жовтні-грудні 1846 р.

митрополит встиг посвятити в єпископи Майноські – Кіпріяна Тімофєєва, Славські – Аркадія Дорофєєва Лисова [632, с. 329], а також висвітити 5 священників і 3 ієродиякони [807, с. 110-120]. В результаті ультиматуму російського уряду, австрійська адміністрація заслала у 1847 р. митрополита Амвросія [549, с. 474-479]. Але процес церковного будівництва вже зупинити було неможливо – по всіх закордонних старообрядницьких общинах поширювалося і зміцнювалося нове священство.

Впродовж двох років старообрядці створили низку єпископій на теренах відразу трьох держав – Австрії, Дунайських князівств і Османської імперії. Розрахунок був на те, що у Росії не вистачить сил боротися відразу з трьома державами. Серед перших кафедр старообрядців були: Славська, Тульчинська, Браїлівська, Васлуйська та ін. [634, с. 316-321; 356, с. 441]. Більшість із них розташовувалися в межах історичного ареалу проживання липован і некрасівців. Один з провідних керівників Рогозького кладовища – І. А. Гусєв писав наставникові Сарикьоя Євтихію Євстафієву, що подібне церковне будівництво – це «новий шлях, ведучий до четвертого Риму» [395, с. 168]. Від добруджанських козаків-старообрядців надійшли слова вдячності османському Султанові та князеві Чарторийському у 1847 р. [369, с.70]

Проте ці ж події викликали і гостру полеміку. Значна частина некрасівців Добруджі висловила сумнів про канонічність митрополита Амвросія і поставлених ним ієреїв і архієреїв. Так, наприклад, сталося на зборах в Сарикьоя в 1846 р. [392, с. 37]. У результаті виникає «розбрат», який диференціював старообрядців Добруджі на білокриницьких або австрійських (папезників), з одного боку, або «біглопоповців» (раздорників), з іншою. Ці дискусії і протиріччя породили сучасну конфесійну своєрідність ревнителів «древлего благочестя» у Добруджі [371, р.172-173; 847, с. 28-31].

Тоді проти Амвросія (швидше за все – проти Й. С. Гончарова) виступила більшість некрасівців Сарикьоя і Слави [568, с. 618]. Митрополитові ставили в провину, що він був «неблагочестивим обліванцем», який заборонений константинопольським патріархом. Ідейно очолили цей рух дяки Михайло Кудрявець та Іван (Ваня Маня). Показово, що до 1857 р. служби обох сторін розбрату велися поперемінно в одному храмі. Коли ж в селі з'явився перший свій священник – о. Олексій (відомо, що він родом був із бессарабських старообрядців), то кількість прибічників наставників почала скорочуватися. Озлоблення стосунків привело до суду, і до прохання збудувати ще один храм. Проти отамана виявилася налаштованою значна частина старообрядців. Не дивлячись на те, що з його допомогою практично за місяць – з 27 травня по 28 червня 1848 р. були освячені владикою Аркадієм священники у Журилівці, Браїлі, Камені та Тульчі, але ще з більшим масштабом поширювалися протести [808, с. 174-175]. На освячені церкви Введення во Храм у Журилівці Й.С. Ганчара взагалі пообіцяв вигнати славський отаман Викула Карнеєв. Внаслідок чого, за наклепом Йосипа Семеновича у черговий раз посадили у в'язницю Бабадага, звідки його після 7 місяців ув'язнення врятував особисто Садик-Паша [808, с. 168; 568, с. 618].

Після арешту і вислання митрополита Амвросія, «резиденція Архієпископа була перенесена у Добруджу, в Монастир поблизу села Слави. І Єпископ Добруджи Аркадій завідував Архиепископією, а єпископ Олімпій

йому допомагав. У такий спосіб Конфесія Старовірська отримала організацію і до неї прилучилися поселення Липованське на Волошине, в Мултенії, Галіції і Буковині. Прилучилося п'ятдесят тисяч Старовірів. З усіх боків приходили знаки визнання, гроші на Церкву, і через це каса суспільна Липован стала могутньою» [369, с.71]. Звичайно ж, це свідчення очевидця в першій її частині стосується створення однієї з єпархій, в чому, мабуть, не розібрався Чайка, прийнявши створення славської єпископії за перенесення резиденції всієї митрополії. Проте саме Славська єпископія з центром у чоловічому Успенському монастирі починає грати провідну роль у старообрядництві (особливо після закриття олтарів Рогозького цвинтаря у Москві). Потрібно відзначити, що Аркадій був направлений для некрасівців - «єпископ Некрасівський» [371, р.171]. Він очолив одну з єпархій – Славську. У Тульчі влаштувався єпископ Алімпій. Саме їхнє служіння та опіка церковним будівництвом змогли поступово переконати частину добруджанських старовірів у канонічності та гідності Білокриницької ієрархії. Владика Аркадія заарештувала разом з Й. С. Гончаровим по доносу турецька влада Бабадага. Врятував його все той же Садик-Паша.

Після цього виникла необхідність легалізувати у Добруджі старообрядницьку церкву. У результаті діяльності владика і за допомогою Садик-Паші був отриманий в 1851 р. султанський фірман. У ньому позначалися права на їхню релігійну свободу: «щоб нині свободи і в майбутні часи користувалися вони, Ігнат-казаки, своєю власною, від тих, що не інших належать, вірою, і щоб ніяка інша центральна влада в їх справи не заважала, маючи вони власне своє священство» [808, с. 314]. Ці події активізували зв'язки між задунайськими, буковинськими, бессарабськими, подільськими і чернігівськими общинами у зв'язку з встановленням Білокриницької ієрархії у середині ХІХ століття. Це спілкування постійно непокоїло російських чиновників [369, с.71].

Важливе те, що до цього церковного будівництва швидко і активно приєдналися бессарабські старовіри. Про події вони взнали явно швидше, ніж місцеві чиновники. Частина із старообрядців у цей період перебирається за Дунай, ближче до нових благочестивих священиків і владик. Інша ж група почала піклуватися про приєднання місцевих громад до церковного облаштування трьохчинної ієрархії [56, арк. 3-3 зв.]. Хоча більшість старообрядців у Бессарабії з радістю сприйняли події у Білій Криниці, проте частина невеликих общин висловили сумніви: у Кілії, Тарутіно, Рені, Кагулі, Ізмаїлі [51, арк.223, 262; 672, с.86; 673, с. 41; 570, с. 8-9]. Ці общини орієнтувалися на лужковську згоду Полісся. Їхні погляди збігалися із представниками задунайських біглопопівців, що виступали проти Й. Ганчара та «його церкви».

У 1854 р. російські війська увійшли в Добруджу. Особливих військових успіхів у цій кампанії не відмічено, але військовій адміністрації вдалося «захопити» двох єпископів старообрядницької церкви – Аркадія архієпископа Славського [800, с. 24-26; 488, с. 34-35] і єпископа Алімпія [358, с. 267]. За розпорядженням генерала А. Д. Ушакова, їх спочатку доставили до Києва і Москви, а потім – у Спасо-Євфимієвський монастир (Суздаль). Аркадій

перебував як арештант впродовж 27 років [725, с. 8-31].

Показово, що одне джерело прямо вказує на те, що до духовного окормління цими єпископами вдавалися і старообрядці, що служили у складі російського війська під час воєнної кампанії 1853-1856 рр. [369, с.72] Арешт владик став воістину масштабною подією у житті старообрядницької групи. « 1854-го года марта 10-го дня москаль пришел в туретчину, – записав в одному з рукописних творів один з мешканців Добруджі, – того же года апреля 11-го на Пасху архиепископ служил собором в Журиловки, того же дня и попа поставили Симеона! Того же месяца 14-го дня и в скиту служили собором и диакона поставили того же дня Сергия! Того же месяца 18-го дня и в Тульчи служили собором при русских начальниках! Того же месяца 24-го дня того же года! Комендант приехавши с казаками 30 человек вооруженных и взял архиепископа и епископа в Россию!» [200, № 734, арк.199 зв.; 200, с. 88.].

Побоюючись цього, некрасівці ще до початку військової кампанії писали Чайковському: «Ми, що підписалися нижче, отамани і вищі чини казаків-некрасовцев, зважаючи на те, що нинішні обставини є загрозою спокою общини і окремих осіб, що переслідуються російським урядом, членів нашого духовного співтовариства, що у разі війни наше духівництво може від цього постраждати, що цей же уряд призначив ціну за голови деяких з нас, відомих своїм ретельним служінням Блискучої Порті, таких, як, наприклад, Йосип Семенович Гончарів, маємо честь просити і благати Вас, Ваше Превосходительство, про те, щоб Ви зволили подарувати Йосипу Семеновичеві Гончарову фирман, на підставі якого він зміг би отримати дозвіл перевезти до Константинополя архієпископа, декількох представників духівництва, а також всіх тих, чия особиста безпека могла б того зажадати». Серед підписів: Йосип Гончаров, Олексій Рогачевський, Михайло Андрійович та інші. Вони ж безрезультатно наполягали на тому, щоб владика пішли углиб османської території [568, с. 620].

Варто відзначити, що ще довго після цієї події некрасівці піклувалися долею владик. Відомо, наприклад, що Й. С. Гончаров особисто зустрічався з Наполеоном III з надією, що той зможе допомогти у звільненні єпископів [371, р. 172-173]. Цей же сюжет спливав під час переговорів з лідерами революційного руху – О. І. Герценом, В. І. Кельсієвим та іншими.

Події розорення монастиря і захоплення архієрея породили створення своєрідного духовного вірша «Расплакалась братия в обители Славской...» [718, с.293-295]. Присутність російських військ у Добруджі й їх підступності по відношенню до старообрядців стали тим контекстом, в якому розвертається думка народного поета. Розповідаючи про долю Аркадія (підкреслимо, що його ім'я не називається), автор звертається до положення ревнителів «древлего благочестя» регіону в цілому. Яскраво вказаний антагонізм між росіянами на Дунаї і Росією як державою (від імені держави: «...вы нам злее басурманов и всех врагов наших»). Офіційна церква і влада давно шукали можливості підібратися до цієї релігійної вільності, до її духовних наставників. І сам старообрядницький центр на Дунаї, і священники стали в умовах реакційної політики Миколи I своєрідним «більмом в оці». Тоді як по всій російській території закривалися храми, руйнувалися монастирі, заарештовувалися

церковнослужителі й активні миряни, то за кордоном – в Туреччині та Австрії – обителі не просто процвітали, але і створили свою трьохчинну ієрархію (1846 р.) («Ваш Амвросий мне заботы больше еще добавил»). Радість про участь у «сарикейському роздорі» Росії використовується як метафора проти тих, хто не прийняв митрополита Амвросія. Досить чіткий, майже документально викладений сам арешт архіпастирів і їхня подальша доля. У той же час це насичено есхатологічними виразними метафорами, які наближають даний текст до фольклору. Розв'язка вірша – своєрідна програма дій на майбутнє. Автор констатує, що Росія повна жорстокості і несправедливості стосовно «древньої віри». І якщо туди повернутися, то «дети ваши вольным духом тогда будут жить, ни о вере, ни о законе не будут тосковать». Ті, хто піде на домовленості щодо переселення, будуть подібно до інших піддані репресіям. У зв'язку з цим автор закликає: «Врагу дело разрушать, а вы – создавайте!». Розуміючи, що минуле не повернути, потрібно бути на сторожі й надалі – «чтобы прошлое забывать, а вперед двигаться, терпением побеждать, назад не оглядываться». Усе це на тлі глибокого розуміння геополітичних процесів: «Не думайте, что Россия о вас забыла; ей Франция и Англия главу сокрушила». Чітко прослідковується ідея минулого досвіду як моделі для майбутніх дій – колишні втечі сприймаються як єдина дорога порятунку своєї душі. «Чтобы лодки с парусами были бы исправные, а на лодках и подводах подвиги всем равные». Такий стан духу допоміг врятуватися попереднім поколінням старовірів («двести лет народ втекает с Руси во все царства») і таким воно повинне залишатися надалі.

В цілому, потрібно визначити, що історичне минуле (конкретні події і їх сприйняття свідками) створює початковий рівень реальності. Крізь емоції і поетичні метафори цей рівень перетворюється на сприйняття вірша, де фактичний матеріал виступає фабулою для вираження ментальних чекань і міркувань. Оскільки такі твори існують декілька поколінь, то можна передбачити, що простежується ще один рівень – актуальності діяльності розказчиків/переписчиків. Схожість обставин (початок ХХ ст., 1940-і рр. тощо) породжує ефект співчуття і збігу з попередніми подіями. Таким чином, контекстуальний аналіз сприяє відтворенню як сюжетної тотожності історії, так і усвідомлення подальших контекстів – авторського і виконавського. На підставі цього і можна реконструювати власне події арешту Аркадія, а також ставлення до Росії, до її політики щодо старообрядців. Цей негатив окремого випадку за допомогою фольклорного тексту переноситься на інші епохи, багато в чому визначаючи засіб мислення і поведінки липован на майбутнє. Як слушно відзначала С. Є. Нікітіна, час в духовних віршах підкоряється міфологічній схемі, залишаючись дійсністю і автора, і виконавців, і слухачів [666, с. 160].

Юридично, окрім турецьких некрасівців, в 1850-і рр. існували ще і румунські липовани. Частина общин старообрядців опинилася у складі Дунайських князівств, які починають своє відносно самостійне державне будівництво. У цих умовах запровадження Конституції за французьким кодексом виникало масове хвилювання серед низки общин [371, р.199-201]. Зокрема, під час ведення поточної статистики і переписів населення старовіри

Браїли, Писку, Галаца, Пятре і Кагула погодилися лише на надання списку померлих, але ні в якому разі не реєстри тих, що народилися і одружилися [810, с. 674]. У цих документах, з подачі одного з ієреїв – Івана Юдіна, православні в черговий раз побачили «список антихристов» [648, с. 15-30]. Такі протести продовжувалися до 1862 р., коли на соборі у Браїлі, з подачі Аркадія II Славського, було засуджено таке ставлення. Показово, що противники цього діяли дуже вже по-старообрядницькому – священик з Кагула намалював картинку з двома церквами [805, с. 66-67]. Одна така, що визнає метрики, а друга – ні. Біля першої він змалював хрестильну, при якій знаходилися два дияволи: один приймав дитя після хрещення, а другий – записував його в своїй книзі. Біля другого храму також розташовувалася хрестильна, в якій стояв сам Ісус Христос і особисто приймав дитяти з купелі, а ангел той, що стояв поряд записував його ім'я. Незважаючи на примітивність подібної «агітації», церковна статистика була схвалена кліром і мирянами Румунії. Як результат, до офіційної статистики Дунайських князівств увійшли і старообрядці. Важливо, що саме тоді юридично починає використовуватися термін «липовани», під яким вони відомі в румунській юридичній традиції аж до сучасності [920, с.140-142].

З цього етапу починається спільна життєдіяльність старообрядницьких общин на Дунаї у рамках єдиного соціально-політичного простору. Створення нової, Ізмаїльської єпархії, масове будівництво і освячення храмів, достатня кількість священиків і їх гідне положення. Цей період багато в чому відрізнявся від розглянутого «російського» етапу володіння Бессарабією. Такі прояви старовір'я дозволяють стверджувати, що «Золота ера» (метафора Ф. Ю. Мельникова по відношенню до старообрядницького будівництва 1905–1917 рр.) для регіону настало набагато раніше, ніж у російських старовірів, але це вже інше коло питань.

4.2. Специфіка культурно-побутових реалій липован та некрасівців

4.2.1. Господарсько-матеріальні складові повсякденності. На ранніх етапах основою господарської діяльності старообрядців Подунав'я було рибальство. Висока товарність даного промислу та можливість його ведення у регіоні були однією з головних причин переселення некрасівців із важких екологічних умов Кубані. Загальний характер діяльності поряд з християнськими уявленнями зіграли не меншу роль, ніж прагматизм. Наприкінці XVII ст. поширюється і землеробство. На такий господарський комплекс вказує ряд джерел того часу: «промисел мають рибні лови і хліборобство» [337, с.286-288; 312, с.470].

Саме рибальство обумовило формування групи на ранніх етапах. Ресурси Дунайських рукавів, лиманів та близького морського простору визначили територію розселення общин у Північно-Західному Причорномор'ї. Також необхідно відмітити, що рибальство сприймалося старообрядцями як богоугодне, так само як і серед ранніх християнських общин Середземномор'я. Сприяло воно і збереженню козацької артільної форми соціальної організації.

Форми лову від початку мали міграційно-промислово направленість. Окремі «ватаги» від'їжджали на Дунай на сезон. Знайомство некрасівців з місцевою географією призвело до виникнення більшості сучасних стаціонарних

поселень. Степову частину займали ногайці, а берегову – некрасівці. Таке розселення влаштовувало представників обох етносів та відповідало їхній госпо дарській спеціалізації. Пізніше, наприкінці XVIII ст., на аналогічну екологічну нішу почали претендувати запорозькі козаки. Саме тоді посилювався приплив старообрядців-землеробів із різних регіонів Росії.

За нової політичної ситуації у регіоні, що виникла у зв'язку з входженням лівобережних територій до Росії, трансграничні риболовецькі традиції продов жували відігравати важливу роль. У 1820-х рр. Бессарабський віце-губернатор після відвідування регіону писав, що місцеве населення, «складається переважно із росіян, які живуть виключно рибним промислом» [343, с.328]. «Тут ловиться риба всякого роду і переважно червона, тобто осетри і білуги, – писав тоді ж П. Свиньїн – Риба ця на місці ж солиться, забивається у бочки, які вже завжди знаходяться на готовності. У Дунаї ловиться також короп, стерлядь і інше» [308, с.307]. У пониззі Дунаю чиновники виділяли 7 риболовних зон: кілійська, вилківська, галілештська, карячківська, фурманська, китайська та шабська [777, ч.2, с.438-441]. Окрім Ізмаїлу, Килії, Вилкового даний промисел був характерним і для старообрядців сіл Жебріяни та Карячкове [293, с.128]. У зонах рибної ловлі знаходилися всі старовірські анклавні Бессарабії.

Старообрядці ловили рибу у численних лиманах та рукавах Дунаю. Були також артіль, що займалися сезонною морською риболовлею. Про таку географію промислу говорять численні джерела того часу. Враховуючи, що це все були прикордонні терени, то кожен із рибаків мав отримувати спеціальні «квітки» [29, арк.208]. У такий спосіб адміністрація намагалася контролювати як старовірів, так й фіскальний зиск з промислу. Вони видавалися на сезон на певну артіль. Заради отримання наступного, отаман мав надати звіт про усіх своїх рибалок, а також сплатити податок на право займатися рибальством. Показово, що ці ж самі «квітки» виступали в якості міжнародних паспортів, що містив опис зовнішності власника: «...некрасівець прикметами від народження 31 року, росту середнього, волосся на голові русяве, а на бровах, вусах і бороді світлі, обличчя чисте, лоб звичайний, очі сірі, ніс і рот помірні» [43, арк. 25].

Усі місця рибної ловлі знаходилися на безпосередньому кордоні із Османською імперією. Така ситуація викликала постійне хвилювання щодо бла годійності рибалок, контролювати пересування яких було неможливим. Саме рибалки підтримували зв'язки між старовірами з обох боків кордону. Окрім інформаційного обміну, вони займалися таємною переправою втікачів, розпо всюдженням літератури та ін. Порушення кордонів була повсякденням - показово, що російська влада не чинила припонів на відміну від турецької. Так, наприклад, дізнаємося з колективного прохання некрасівців (підписаного отама нами Йосипом Гончаровим, Яковим Шашкіним та Константіном Дмитрієвим) 23 жовтня 1833 р., що сулінський комендант Балашев відібрав у рибалок 38 білетів, у той час пустив на ловлю понад 500 турків [43, арк. 12].

Окрім того, рибалки сприймалися як загроза масових заражень. Екологічні умови дельти Дунаю нерідко виступали джерелом різних хвороб – віспи, чуми та ін. Ці епідемії забирали з собою численні людські життя. Так, наприклад, епідемія чуми у 1813 р. призвела до припинення переселення некрасівців і

навіть до повернення частини з останніх на правобережжя Дунаю [308, с.312]. Чума 1850 р. забрала з собою життя кожного десятого мешканця Вилкового [51, арк. 229-252]. Для запобігання даних випадків були введені прикордонні карантинні служби, які вимагали від рибалок витримувати двотижневий термін, обмежити своє спілкування з іноземцями, а також не брати на борт різні предмети, що плавають Дунаєм [55, арк. 1 - 2].

За своїм характером, це був «відкупний» промисел – весь водний простір належав державі [27, арк. 5, 24-25, 30, 35; 28, арк. 1-67]. За право займатися рибальством місцеве населення віддавало хазяїну 10% від улову відповідно до куплених «білетів». Взаємовідносини між відкупщиками та рибалками регулювалися нормами звичаєвого права – визначався відсоток, який віддавався «хазяїну» води без будь-яких умов.

Некрасівці сприймали весь водний простір як потенційні рибні ловлі. Таке традиційне ставлення збіглося з переходом на регламентовані зі сторони адміністрації форми рибальства. Це нерідко призводило до конфліктів. Так, наприклад, у 1831 р. відкупщики «рибного лову озер Картал Петро Фадєєв і Короп Яблучників» скаржились на кугурлуйських некрасівців: «Йосипа Гончарова, Якова Шишка, Феодосія Топала, Кузьма Батрачова, Лук'яна Кубанки, які маючи свої рибні заводи 14 човнів і 28 чоловік робочих людей, вилловлювали довільно проти їх бажання рибу, без належної сплати на підставі Кондицій і Контракту наданої частини натурою риби або грошима по добровільній умові, не дивлячись на заборону від місцевого Колоністського Начальства що чинить на прохання Відкупників» [68, арк. 2]. У зв'язку з тим, що озеро знаходилося у складі колоністського округу, І.М. Изнов, попечитель іноземних колоністів Південної Росії, «знаючи неспокійний характер некрасовцев, наказав Кагульському окружному старшині заборонити їм займатися рибним промислом на озерах тих, що належать Колоністському Відомству, без добровільної на то згоди самих відкупників» [68, арк. 2 зв.].

Але некрасівці не мирилися з такими умовами. Зокрема, зверталися до С. О. Тучкова: «По виклику Всемілоствейшого Російського Монарха ми з ту рецького володіння прибули до Бессарабії, і по велінню Його Імператорської Величності знаходимося у заступництві Вашого Високопревосходительства. Залишив тамо свої будинки і господарське обзаведення, нині прибувши тут, по селені у передмісті на хуторі Когурлуї, а справжньої ділянки землі для прожитку нашому нам невизначено. У таких обставинах ми для підтримки себе і сімейств наших зайняли рибним ловом на лимані Карталському, що належить Колоністському відомству, з тим щоб із спійманої нами риби по їх положенню сплачувати десятину, на що згодні і жителі, що поселилися біля цього лиману. Ми прийняли до того заходи, витративши останні наші збереження на покупку човнів, сіток та іншого, і трудами нашими зловили риби в один час до 120 коропів великої величини і дрібною без ліку. Але невідомо нам, з якого приводу на тому лимані неводом рибу ловить мешканець Ізмаїла Петро Іванов, що наїхав наніс з іншими при нім колишніми невідомими людьми, що купують у нього рибу, оголосивши, що весь лиман і риба належить йому, а тому всю пійману рибу, яка наловлена нами, і із нас Уляна Гончаренка, що оспорює такий несправедливий вчинок, хотів втопити, по переконливій

нашій просьбі залишити свій цей намір. А тому Всепокорнейше просимо Вашого високопревосходительства як захисника і покровителя нашого повеліти зазначеному Петру Іванові такі буйні вчинки заборонити і узяті у нас насильницьке рибу нам повернути, і за такі вчинки поступити з ним по законах, а щоб ми для прожитку нашого безперешкодно користувалися риболовлею на цьому лимані зробити з ким слід зносини, на що і чекатимемо Вашого Високопревосходительства милостивої резолюції» [68, арк. 3-4].

У першій половині ХІХ ст. «відкупщиками» водних просторів Дунаю нерідко були самі старовіри, найбільш заможні. Показово, що великий прибуток заманював і мешканців інших центрів стародавнього благочестя. Так, наприклад, відомо, що у 1840-х рр. частиною Кілійського гирла володів міщанин м. Клінци Федір Широков [27, арк. 1-3]. Рибалки віддавали відкупщикам десятку частину улову [26, арк. 229-230; 165, арк. 1 - 159].

На 1834-1835 рр. свідоцтва та білети на ловлю у дельті Дунаю та узмор'ї отримало близько 200 некрасівців [43, арк. 1]. Часто адміністрація видавала схожі документи на проїзд та промисел у протоки та лимани, що знаходилися за межами російської території.

У 1836 р. відповідно до звіту [44, арк. 1-26] рибальством займалися: «усі мешканці поселення Вилкове» (окрім малолітніх – 250); 80 – із Жебріян; 20 – із Карачкова; 400 – з Кілії та Ізмаїла). Більш чітку картину дає підрахунок рибалок, що поставили свій підпис у 1838-1841 рр. під «клятвеним обіцанням» перед карантинною службою. Відповідно до цього корпусу документів (старовірів окремо приводили до присяги) у дельту Дунаю на ловлю кожного року виходило [55, арк. 1 - 6]: 170 старообрядців – із Жебріян, 60 – із Кілії, 5 – з Аккермана, 30 – із Старої Некрасівки, 20 – із Карачкова і 20 із Чичми, Муравльовки та Покровки. Старообрядці займали провідну роль серед інших рибалок регіону (українців, молдаван, болгар та ін.). Характерно, що на даний сезонний промисел виходили на заробіток липовани із степових поселень.

На Дунаї ловили рибу різних сортів. В описі 1836 р. як промислові сорти вказані: білуга, сом, стерлядь, короп, судак, щука. – влітку; оселедець – весною (на Дунаї та узмор'ї), а «у рідкісний рік підходить восени із моря» [43, арк. 1]. У далекому від моря Некрасівському монастирі біля Ізмаїла у 1810 –і рр. ловили: «коропа, щуку, судака, окуня, карася і інше» [31, арк. 3] до 16 пудів в день.

Система ловлі дійшла до нас у різних описах того часу. Її незмінність відмічають джерела кінця ХІХ – початку ХХ ст. [292, с.239; 453, с. 215]. Так, наприклад, один з мандрівників вказав на використання гардів чи тир та «котців» [368, с.40-41]. У таких випадках перегороджували гирло чи ерик лясами з комишу чи дерева, залишаючи по краях невеликі проходи. Під час ловлі ці проходи перегороджувалися сітьми-корзинами і «збирали» рибу. Цей засіб рибної ловлі лінгвісти вважали архаїчним, оскільки у назві «гард» зберігалося стародавнє сполучення «голосного + плавний приголосний» [518, с. 36]. Лексема разом із реалією були широко розповсюджені по всьому Північному Причорномор'ю (наприклад, легендарний Гард на Південному Бузі [775, с.412-483]). Котцями називали рухомі елементи такої загорожі – власне,

сіті [651, с.307-314].

Найбільш розповсюдженим способом ловлі були сітки-ловушки. Один з описів такого роду ловлі у некрасівців у 1830-х рр. говорить, що на лиманах ватагами розставляють сітки (неводарі). Потім шумлять «за допомогою тріскачок і барабанів під назвою Авь! чим стривожать рибу, яка кидається в очерет і б'ють її там острогом» [43, арк. 51 - 51 зв.]. Тут, скоріше за все, чиновник переплутав – «ава – родове найменування двох- і трьохстінних сітей» [506, с.103-109], що побутує до сучасності у дельті Дунаю серед різних народів (українців, молдаван, росіян і т.д.) [651, с.321-324]. Філологи схильні трактувати назву цієї снасті як результат запозичень з тюркської практики.

Характерним є один опис знарядь ловлі у Ізмаїльському градоначальництві [46, арк. 1]: крючкових заводів – 145; неводів – 8; сіток – 60; човнів великих – 132, малих – 80. Робітників буває на великому човні 5 чи 6, на малому – 2 чи 3. «Особливих витрат на рибалок немає, а отримують вони половину від продажу вловимої риби, ще на рахунок господарів падає в половину прокормлення рибалок».

Човни використовували від 5 до 10 років, коштували вони від 150 до 600 рублів. «Крючковий завод, повний без човна» коштував до 500 рублів, невід – 200, сітка – 100. Снасті використовували із ремонтом на один сезон. Утримання човна та знарядь коштувало у рік до 4000 рублів. Опис снасті човна читаємо у одному із документів 1833 р.: «вітрило одне старе і інше нове, весел два, мачила одна, черпак один...» [43, арк. 40].

Про щорічний об'єм рибної ловлі свідчать дані на 1836 р. З Дунаю «виловлено риби»: червоної (білуги, осетрів та севрюги) 13500 пудів на суму 53000 крб.; стерляді 100 пудів на 2000 крб., білої риби (сомів, коропа, судака, щуки та ін.) 10800 пудів на 21600 крб.; ікри білугової, осетрової та севрюгової вийнято 532 пуди на 10600 крб.; оселедця 130000 пудів на 4500 крб.; білих оселедців та баламута на Жебріянській косі 50000 пудів – 5000 крб. Загальний прибуток склав – 97000 крб. Окремо вказувалося, що рибалкам у їжу пішло 2000 пудів. При цьому: «Минуле літо лов риби не дуже гарним, в інші роки буває набагато більшим» [46, арк. 12-16]. У цьому звіті є інформація і про інші зони ловлі – внутрішні лимани: на Китаї виловили 1000 пудів мілкої риби, а на Катлабусі – «короп, лящ, щука, сом і інша, всього 40000 пудів».

Продавали рибу зазвичай місцевим. У солоному вигляді товар вивозили до Молдавії, Австрії, більше всього – до Бессарабії. Ікру вивозили у Варшаву (білугу), Ясси (осетер та севрюгу) та Одесу.

Рибалки у зимовий період займалися заготовкою очерету. Даний промисел був настільки важливим, що у неврожайний 1833 р. влада Ізмаїла та Кілії розраховувала ним перекрити витрати військових та інших повинностей [42, арк. 17, 34].

У документах неодноразово відмічається, що мешканці Вилкового повністю живуть за рахунок рибальства. Окрім того, на сезон сюди приходили представники інших поселень. Дехто з липован та некрасівців Ізмаїла, Жебріян, Кілії переселилися у посад, склавши на 1850 р. одну четверту від місцевих мешканців [51, арк. 225, 260].

Була ще одна община старообрядців, представники якої повністю жили за рахунок рибальства. Це «Ялпухська Коса» чи «Коса». Поселившись на землях болгарської колонії Чешма-Варуїта, вони не мали землі, окрім невеликої ділянки біля лиману Ялпух. Ловили рибу на умовах оренди у відкупщика [51, арк. 224, 261]. Віддавали шосту частину улову [26, арк. 229-230; 165, арк.1-159]. Болгари мали відкуп на ловлю риби, який передали повністю у 1840-х рр. невеликій общині із 32 родин [90, арк. 18]. Показово, що ця група складалася з переселенців із Подільської губернії.

У деяких випадках джерела ХІХ ст. детально фіксують діяльність мешканців. Завдяки цьому можна охарактеризувати господарсько-соціальні аспекти життєдіяльності общин. На жаль, ці дані стосуються лише населення міст, причому різних: на 1808 р. – дані про Кілію, на 1820 – про Тучков (Ізмаїл). Така специфіка джерел робить некоректним діахронний аналіз господарської адаптації, але дозволяє провести синхронний – показати роль окремих господарських традицій для групи (додаток В.4.6).

У старообрядців Кілії рівномірно були розвинуті: землеробство (14 сімей), рибна ловля (16 сімей), торгівля (17 сімей) та різні промисли (12 сімей). 2 сім'ї жило за рахунок ремесел (швець та столяр). Така структура професійної діяльності була характерна і для інших етнічних груп міста (переважно – молдаван) [436, с.70-71; 437, с.231]. Це свідчить про перехідний тип Кілії у той час – розвиток міського укладу (торгівля, ремесла) у поєднанні з залишками сільського господарства (землеробство). Для російської общини Кілії, більшість якої ще недавно були сільськими жителями (Жебріяни та інші села Бессарабії і Добруджі), документ фіксує початок такого переходу. Окрім того, власники лавок та магазинів були заявлені окремо (усього 27 родин). Це перехідний характер міста. Так, наприклад, у Кілію дозволяли переселитися старообрядцям, що займалися ремеслом та торгівлею. Але серед задунайських переселенців 1830-32 рр. у Кілії більшість знову становили землероби.

Дещо іншу картину можна спостерігати в Тучкові (Ізмаїлі) на 1820 р. Більша частина місцевого населення жила за рахунок «міських» занять – ремесло, торгівля, наймана праця. При цьому дана робота для старообрядців була винятком. Більша частина некрасівців общини були землеробами (26 сімей та рибками (10 сімей). Для інших росіян Тучкова землеробство також складало значну частину (32, 3% чи 134 родини).

Прикордонне розташування Ізмаїла, Кілії та Вилково сприяло розвитку торгівлі. Окрім мілкої торгівлі, старовіри активно включилися у продаж риби та зерна. Протягом першої половини ХІХ ст. купці-старовіри стабільно зайняли свої позиції поряд з представниками інших національностей. Виходячи зі списків, бачимо, що кожний третій з купців 2 та 3-ї гільдій належали до старовірства. У Ізмаїлі відзначав І. С. Аксаков наприкінці 1840-х рр.: «купецтво переважно складається з греків і частково росіян, вірмен і євреїв. Росіяни тут, можна сказати, майже всі старовіри» [339, с.450].

Із старообрядців-купців на 1835 р. можна назвати наступних: у Аккермані – Тихона Беляєва, Антипа Молчанова, Івана Лаврентьєва; в Ізмаїлі – Микиту Беляєва, Степана Болдирева, Константина Кокіна, Дмитрія Стрельцова, Клима

Перепьолкіна; у Кілії – Тимофія Паліцина (усі – купці 3-ї гільдії) [407, с.208, 438-440]. Показово, що серед 17 купців міста Ізмаїла – 13 однозначно належали до «дрєвłego благочєстя».

Окрім легальної торгівлі, старовіри, використовуючи свою налагоджену конспіративну мережу, активно включилися у контрабандний промисел. Необхідно відмітити, що місцева влада нерідко знала про це та «закривала очі». Одним з контрабандних продуктів був кантонський (китайський) чай. Викликає здивування те, що пити даний напій вважалося гріховним, а продавати ні. «У цій торгівлі стикаються дві народності, - відмічав О.С. Афанасьєв-Чужбінський, - євреї, добувні чай (контрабандним шляхом) з-за кордону, і липоване, які займаються подальшим відправленням цього продукту на внутрішні ринки, а більше своїм же братам – розкольникам, торгуючим в Одесі, Миколаєві і по всій Новоросії» [342, с.84-85].

У даному регіоні, як у Росії загалом, розвивалася торгівля, вона пов'язувала старообрядців з різних територій. Можливо тому «офені» чи «коробейники», вихідці зі старовірів, були головним суб'єктом економічних відносин Буковини, Бессарабії, Валахії, Добруджі. Вони не лише здійснювали торговельні операції, але і були носіями релігійної інформації, поставляючи предмети культу, виступали поводириями священників-втікачів та ін.

Наведемо один з характерним прикладів. У 1854 р. у Балтському повіті Подільської губернії був затриманий «розкольник секти некрасівської В. Жеребцов» [16, арк.12-13]. Під час допиту з'ясувалося, що він «народився Молдавського князівства Ясського повіту у селі Плавештах, відкіля у 1849 році і ходив по різних місцях. Займався дрібною торгівлею в Молдавії і Валахії – цвяхи, голки, ладан, перець, гребінці і тому подібне в коробці. Познайомився з коробочником Євстратієм Васильовичем і разом вони пішли до Росії – по Бессарабії, Херсонській і Подільській губернії». Серед перерахованих поселень – більша частина виявилася відомими центрами старообрядництва. Окрім того, головним змістом його поневірянь було знайти істинного священника для своєї общини, у якій останній помер.

Серед ремісничих професій необхідно відмітити столярів, каменярів, чоботарів, кравців, бондарів та ін. У цих корпоративних об'єднаннях не останню роль грали старовіри. Так, наприклад, цеховим майстром бондарів у 1810-20-х рр. був Борис Орешкін (некрасівець), столярів – Кузьма Воронов (у минулому – пилипон), каменярів – Антон Краснов та ін. [407, с.229-230].

Про рівень матеріального виробництва некрасівсько-липованського поселення Тучкову (Ізмаїлу) говорить той факт, що на 1820 рік у них вже було 18 човнів, одна пічка для обпалювання (фурульня), шість вітряків, дві землянки та 32 виноградні сади [65, арк. 179 зв., 215].

Матеріальний розвиток старовірів Буджаку допомагають розкрити наступні факти. На 1827 р. старообрядці [300, с.129-130, 138, 382, 392] Жебріян мали 4 вітряки, 10 колодязів, 1 пивний дім; Карячки – 2 млини, 2 кам'яних та 2 земляних колодязі, 1 пивний дім; Муравльовка – 2 млини вітряних та 1 земельний, 6 колодязів, 1 пивний дім та 1 сад. Показово, що стрімкий розвиток млинарства у старообрядницьких селах регіону фіксують і оригінальні картографічні джерела 1830-40 рр. [286, арк.10]. Відповідно до них, найбільша

кількість вітряних млинів знаходилося біля Жебріян. Землеробство розвивалося за умов наділу однієї сім'ї 30-40 десятин землі. Такі наділи отримували як некрасівці, так і державні селяни.

Землеробством та сінокосом займалися на традиційних для того часу умовах – платня за десятину чи «дежма». Випасання скота визначалося грошовими виплатами [32, арк. 170]. При цьому некрасівці не лише сплачували податі, але і вимагали виконання аналогічних умов від сусідів. Так, наприклад, відбувалося у 1820 – на початку 1830-х рр., коли населення Некрасівських хуторів збирали «дежму» з сусідніх українців та молдован [36, арк. 10-13].

Коли зверталися до некрасівців за поясненням, то вони вказували, що «при переселенні 62 сімейства в 1811 р. з Турецьких володінь до Росії відведено землі при озері Саф'ян для хліборобства, сінокосіння, скотарства, на кожне сімейство по 40 десятини, поряд - виноградники, сади і городи жителів Ізмаїла. Деякі жителі малоросійського товариства м. Ізмаїлу під приводом рибного лову самовільно встановилися на цих землях. Недалеко від Некрасовки хутір Куцовки, збудували землянки, розвели сади. З них некрасівці почали брати за місцевими звичаями за землю десятину» [48, арк. 4]. У джерелах відобразилися земельні суперечки 1830-х рр., які вели між собою за землю мешканці слободи Некрасівки (Старої) та жителі м. Ізмаїла [36, арк.26-28].

У останніх некрасівці відстоювали не лише право на 40 десятин землі у посімейній власності, але і право брати орендну платню «по звичаях тутешнього краю» – «дежму» (10 % від урожаю) за землю, що була надана їм ще у 1811 р., але самовільно зайняту українцями та молдованами до 1830 р. Суперечливим залишалося питання про володіння виноградниками [154, арк. 1 - 23], які, відповідно до документів, були віддані некрасівцям ще у 1820 р.

Українське та молдавське населення хуторів відстоювало свої права, посилаючись на той факт, що серед некрасівців більшу кількість становлять липовани, що приписалися до некрасівців. Відповідно до їхньої думки, лише 38 родин були некрасівськими (17 старих та 21 нових), аргументуючи лише щодо 5 хазяїв [36, арк. 125-126]. Некрасівці, у свою чергу, спираються на те, що 62 родини поселилися тут ще у 1811 році, а 92 – у 1830 [48, арк. 4]. Ці суперечки продовжувалися до 1840-х рр., то спалахуючи, то затухаючи [148, арк. 1 - 248]. Частину землі у результаті некрасівцям відстояти не вдалося. Земля продовжувала цікавити старообрядців регіону. Навіть вилківські рибалки, стійко відстоювали права на ділянки землі у степовій зоні [42, арк. 7- 11].

У землеробстві головне місце займали зернові – пшениця та ячмінь. Саме ці агрокультури були роздані некрасівцям за державний рахунок для обладнання на нових місцях. Кожній некрасівській сім'ї під час переселення без будь-яких умов були надані гроші на купівлю зерна для посіву – на придбання чверті ячменю давали 1 крб. 50 коп., на чверть кукурудзи – 1 крб.80 коп., усього 7 рублів 30 коп. на душу населення [32, арк. 233-238 зв.; 33, арк.3]. Лише пізніше підвищується роль кукурудзи та соняшнику.

Особливий розвиток отримало виноградарство. У добруджанських селах Сарикьой та Камінь у некрасівців були старі виноградники та фруктові сади. Лише серед переселенців на лівому березі Дунаю – 34 родини (біля 10% усіх

прийшлих) володіли такими садами із загальним прибутком 8603 леви (у середньому на одне господарство – 253 лева) [32, арк. 93-93 зв.]. Після переселення у 1831 р. представники даних груп просили С. О. Тучкова надати їм землю під виноградні сади, які були б рівні задунайським [32, арк. 92-92 зв.]. Сади Нікопольського монастиря навіть після ліквідації (1829 рік) сприймалися некрасівцями як свої. Вони здавали їх у оренду мешканцям Ізмаїла до тих пір, доки у кінці 1840-х рр. останні не були відібрані владою міста [151, арк. 2-14.].

Скотарство відіграло другорядну роль у господарській системі старообрядців Подунав'я. Показовими є наступні факти. На 1828 р. представники великоросійського суспільства міста Тучкова (Ізмаїлу) мали лише 94 коней, 102 одиниці великої рогатої худоби та взагалі не мали овець [120, арк.30-31]. У порівнянні з іншими етнокультурними групами міста простежується мінімальність скотарства у старообрядців. Якщо у росіян на одну сім'ю було по 1 коняці та корові, то українці та молдавани мали у 2-3 рази більше. Окрім того, у представників даних груп на одну сім'ю було від 4 (українці) до 9 (молдавани) овець. Це дозволяє говорити про те, що і у інших поселеннях була така ж ситуація. Наприклад, на 26 господарств Карячки припадало у цей же час 55 коней, 118 одиниць великої рогатої худоби та 206 овець [300, с.138]. Тоді ж на 48 господарств у Муравльовці припадало 102 коняки, 356 одиниць великої рогатої худоби та 754 вівці [300, с.392].

Господарський уклад липован Молдови був аналогічним. «Старовіри, що займаються землеробством і торгівлею, відрізняються своєю працьовитістю і заможністю» – відмічають агенти 1830-х рр. [294, с. 37] Специфіка визначалась відсутністю рибного промислу, але наявністю великого процента «візництва». Така ж ситуація була і у старовірів Буковини та північних районів Бессарабії. Вони «...займаються хліборобством і скотарством, частково бджільництвом, але особливо відомі своїми городництвом і садовими культурами» [890, р.7; 750, с. 19]. Або «промишляли кам'яним і теслярським ремеслом, баштанним промислом і городництвом, візництвом і торгівлею фруктами» [27, арк. 7].

За описами сучасників, у даних регіонах «російські старообрядці займалися, більшою частиною, тесляруванням, ремеслом каменярів і візництвом по містах» [99, арк. 42]. Особливо відмічали джерела успіхи липован у роздрібній торгівлі – численні «офені» ходили по селах та містах, продаючи мануфактуру, посуд та фрукти, мед, скуповуючи шерсть, металолом для продажу у містах [742, с.22]. Був розвинутий серед липован Буковини і такий промисел як земельні роботи: «Вони проявляють неперевершене уміння, вправність і витривалість при ритті канав, ставків, гребель, каналів і фундаментів, а також при вивезенні викопаної землі» [890, р.7; 750, с.19].

Більш близькими до буджацької господарської системи була система старообрядців Добруджі. «Жителі Кучугольські [поблизу Сілістри], – відмічають розвідники 1826 р., – промишляють переважно рибним ловом, розведенням садів і виноградників, і вельми мало хліборобством» [301, с.43]. В інших селах розвивалося землеробство та скотарство, а у окремих і ремесла. Про що сучасник пише наступним чином: «Виключаючи мешканців Слави, що займаються майстерністю, інші обробляють поля і торгують худобою» [301, с. 41]. Інший учасник подій говорить, що у старообрядців, які проживають у

долині р. Сливи розвиток таких промислів, як бджільництво та шовкопрядництво [96, арк. 16].

Але основою життєдіяльності більшості общин дельти Дунаю, а також Сарикьоя та Журилівки було рибальство. Воно мало чим відрізнялося від сусіднього бессарабського – ті ж гирла, лимани та морські затоки. Система, предмет та організація ловлі зберегла тут свої початкові типи та форми аж до ХХ ст. [738, с.353-446] Господарська спеціалізація старообрядців лише формувалася у час написання джерел. Але вже і вони відобразили основні тенденції – на кінець ХІХ ст. липовани мали міцні позиції у візництві, торгівлі, будівництві.

Сільські поселення старообрядців (хутірського типу) були двох видів – рядові та кущові. У першому випадку уздовж балки чи берега водного простору йшла одна чи дві вулиці. Такою ми бачимо на ранніх планах стару Некрасівку (по одному ряду осель уздовж балки із північної та південної боків, що і досі видно у селі) [151, арк. 3]. У даному випадку озеро Саф'яни з рукавом Дунаю утворюють певний півострів, який поєднується у західному напрямку з територією міста Тучкова (Ізмаїл). Прикладом кущової структури є села Муравльовка чи Дирекю. На плані 1835 р. [146, арк.4-8 зв.] видно, що двори не утворюють ряду або вулиці, а їхнє розміщення визначається лініями мису озера Китай. У всіх випадках головним для поселень регіону була близькість розташування води. «Потому, як липованин – рибак, – пояснював нам один зі старожилів Мирного зі слів свого діда, – Хохол – той у степу, а ентому – риба. Він не сяде без води» [256]. Лінії лиманів чи рукавів Дунаю стали основним фактором виникнення та формування поселенських структур липован.

Ще однією особливістю старообрядницьких поселень є нечітке вираження центру. Як правило, це простір навколо храму. Але на російських територіях побудова старообрядницьких церков була під заборонаю. Ті культові споруди, які напівлегально мали старовіри, маскувалися під виглядом звичайного будинку та знаходилися на периферії поселення. Показово, що саме такі молитовні будинки визначали формування центрів поселень у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст.

Ранній етап життєдіяльності старообрядців характеризується різноманіттям житлових будівель. Так, наприклад, джерела відмічають наявність землянок як тимчасового типу житла у представників даної групи [300, с. 227]. Навіть у Вилковому, де екологічні умови несприятливі, фіксувалися землянки впродовж ХІХ ст. [42, арк. 17]. Також відомо, що некрасівці, що переселялися із-за Дунаю, перевозили за державний рахунок свої власні будинки. Вони розбиралися у Сарикьої чи Камені, по частинах перевозили до Тульчі, а вже звідти – в Ізмаїл [29, арк. 171-172]. Сплачували по 100 карбованців за перевезення та по 24 крб. за встановлення [32, арк. 222-228 зв.].

На етапі переселення серед старообрядців регіону переважали «будинки з очерету», тобто турлучні чи каркасні. «Великороси народ діяльний, наполегливий і енергійний: вони збудували собі у лінію, на близькій одній від одного відстані, очеретяні будиночки у східній і західній частині міста [Ізмаїла

– О.П.], вздовж берегу р. Дунай» [580, с.25].

Показово, що всі великоросійські та некрасівські жителі Тучкова (Ізмаїла) на 1828 р. мешкали у таких будинках (93 – у великоросіян) [57, арк.30-31]. У інших груп такі будинки становили також абсолютну більшість. Виняток становили представники «малоросійського стану», що мешкали лише у «землянках» (скоріше за все – у глинобитних мазаних хатах). Аналогічно можна охарактеризувати житло старовірів Кілії. Наприклад, на 1836 р. воно описується як «чамурне, очеретяне та земляне» [159, арк. 31]. Такі варіанти житлових споруд – глинобитні стіни на каркасі – переважають і у інших селах першої половини ХІХ ст. На 1827 р. у Жебріянах було 60 будинків на 43 родини та 44 бурлаки, у Карячки – 29 на 26 сімей і 21 бурлаки. У Некрасівці (Старій) – 56 сімей та 10 бурлак мешкали у 46 житлових спорудах; у Муравльовці – на 48 родин припадало 45 плетених будинків та 4 землянки [300, с.129-130, 138, 392] Основним матеріалом для покриття даху у таких будинків був очерет. Це були дво- та трикамерні будівлі: хата+сіни чи хата+сіни+хата [717, с.28-42]. Необхідно відмітити, що перенесення традицій в архітектурі у старообрядців співіснувало з адаптацією до нових кліматичних умов, а також активним запозиченням будівельного досвіду у місцевого населення. Про такі адаптації свідчить вплив каркасних мазанок, які навряд чи були відомі населенню цілої низки історико-етнографічних регіонів Росії, які потім переселилися до Бессарабії.

Багато з джерел характеризують особливість зовнішнього вигляду старовірів. Як правило, незмінним символом дорослого чоловічого населення була борода. На 1812 р., відповідно до «Формулярному опису...», зберігся антропологічний опис обличчя старовіра – голови родини [62, арк.1-1218]: не красівець Ізот Семьонов, 70 років, із Катирлезу – «обличчям старобрас худорлявий волосом сивий ніс довгастий росту посереднього»; пилипон Денис Петров, син Чюбарев, 38 років із Тирасполя – «обличчям мало смаглюватий волосом русявий очі сірі ніс довгастий росту посереднього»; «великоросійської породи» Михайло Алексеев, син Кропін, 26 років, «Ярославля тамтешньої міщанки житель відколі пішов по паспорту по маркітантському промислу 1806 року до Молдавії і Бессарабії» – «обличчям білий, волосом темно русявий, очі сірі, ніс довгастий, росту невеликого» та ін.

Так серед некрасівців превалювали чоловіки «високого», «великого» та «немалого» зросту, хоча зріст чверті чоловіків характеризувався як «середній» та «посередній». Зустрічалися і невеликого зросту. Формою обличчя некрасівці були загалом «худощаві» чи «кругловаті, одутловаті». Про пігментування шкіри свідчить те, що більше 70% некрасівців мали «чисте» та «біле» обличчя, інші були – «смугловаті», «рябуваті», «красноваті» та навіть – «чорні».

За кольором очей домінували сірі (53 випадки з 61), зустрічалися карі (8). Половина некрасівців мали гострий ніс, інші описують як «довгастий», «поширокий», «пристойній», «посередній», «прямий» та ін. Більшість некрасівців мали русяве волосся: «рус», «світлорус», «темнорус», «краснорус». Та лише у декількох одиниць зафіксоване чорне волосся – «чорноват». Пилипони у середньому виглядали так само. Були середнього зросту, більшість з темно-пігментним обличчям та темним волоссям. Таке ж саме було

співвідношення сірих та карих очей. У групі великоросіян більше, ніж у двох попередніх, було чоловіків з карими очима, біля третини. Частіше їхній зріст описувався як «немалий». У іншому представники цієї групи були схожі з пилипонами.

Інформації про одяг у джерел міститься мало, але достатньо для того, щоб склалося уявлення про те, що носили некрасівці даного регіону. Так, у одного рибалки була «сорочка одна, світки – дві, куртка одна, шуба одна, штанів двоє, капелюх чорний один, шапка смушка, пояс, чобітів пара» [43, арк. 40]. У Олексія Кузінова, липованина, була «Шапка одна, Свитка одна, кожушок стегенний один, куртка одна, сорочок двоє, штанів троє, поясів один, кісеточка чорна одна, гребінець один, платочок носовий один, ікона мідна одна, гаманець один, мішечок один, панчоха шерстяних одна пара і Чобіт з штаньми одна пара, хрестик мідний один і корпоушки одні» [56, арк. 30]. Як бачимо, досить простий перелік звичайного як для того часу селянського костюма. Більшим різноманіттям характеризувався скарб жінок. Відповідно до карантинного опису Феодосія Виворотнікова у 1848 р. жінка вивозила: «рядно шерстяне одне, сорочок шестеро, платтів чотири, юпка одна, хусток вісім, фартухів три, капот один, кацавейка одна, утиральників п'ять, панчоха чотири пари, мішечків чотири, наволочка на матрац одна і на подушку одна, черевиків дві пари, ікон три, книжечка російська рукописна одна і поминальна одна, ганчірок і клаптів вузлик один, чіткий нитка одна і грошей російських сріблом 7 рублів 65 коп. і напівімперіалів 3 штуки, очіпок два» [56, арк. 161].

Звертає на себе увагу те, що у складі майна переселенців були присутні релігійні предмети: іконка, рукописна книжечка ін. Як правило, у карантинному переліку ці речі завжди присутні. Деякі з переселенців мали з собою бібліотеку чи повний комплект одягу священика, зібрання ікон. Наприклад, Парасковія Дьякова з Сарикьюю привезла «речі належать до тих, в які одягається священик, у числі яких одна священицька риза, два воздуху і хустка кашемірова з нашитим хрестом з чорної матерії» [50, арк. 1].

Практично не виявлено сьогодні ніякої інформації з приводу системи харчування старовірів у той час. Виходячи з господарської спеціалізації, можна говорити про наявність рибних страв у харчовому раціоні дунайських старообрядців. Землеробство забезпечувало традиційну схему харчування та набір компонентів: каші, супи та ін.

4.2.2. Соціальні структури у вимірах суспільних інституцій

Суспільний побут. Громадянсько-політичну активність старообрядців у регіоні описують з позиції прислів'я: «Моя хата з краю, нічого не знаю» [742, с. 86]. Але не завжди було так. Наприклад, під час воєнних дій, переселеннях, відстоюванні своїх релігійних свобод та земельних прав, у документах відобразились чіткі громадянські позиції як липован, так і некрасівців.

Старообрядницькій общині за підтримки влади та місцевої адміністрації вдалося створити групову стратегію виживання. Основою такої соціальної солідарності людей, які належали до різних соціальних станів, були релігійні погляди, які ставили їх всіх «поза законом». За таких умов групі вдалося створити особливу систему суспільних відносин. Відмінною рисою було

виникнення та функціонування територіально-сусідських та релігійних общин, що зробило дану групу етноконфесійною за своїм значенням.

Знаходячись у стані перманентних гонінь, старовіри змогли зберегти традиції духовного життя та «праведний» лад. Постійні контакти із зовнішнім світом, необхідність ефективно відповідати на його виклики, вимагали підбрати адекватні форми протистояння та співробітництва з оточуючим середовищем у вигляді міщан, чиновників, купців та ін.

Мабуть, тому у джерелах містяться такі суперечливі свідчення щодо останніх. Наприклад, один сучасник писав: «Народ сильний, буйний, сміливий, заповзятливий і діяльний (але крутійський) і переважно зраджений міцним напоєм» [96, арк. 16]. Інший же навпаки: «Старообрядці не помічаються ані в пияцтві, ані в буйстві, ведуть життя строге без всяких простому побуту властивих звеселянь» [341, с.443].

Особливості суспільного побуту та звичаєвого права пов'язані з тим особливим статусом, який мали ігнат-козаки у Османській імперії. Вони підкорялися Казак-Баші – турецькому чиновнику, спеціально призначеному Портою із Аянов, фортець тих Пашаликов, на території яких козаки жили. На початку ХІХ ст. це був Бабагський Аян, а з 1862 р. – Тульчинський. Після війни 1828-1829 рр. – це були знов Бабагські Аяни. У середині ХІХ ст. цю посаду отримав Мохамед Садик-паша (М.С. Чайковський) [301, с.27; 369].

Вони користувалися повною автономією у всіх внутрішніх справах життєдіяльності. Описуючи їхні права, спостерігачі нерідко знаходили їх суперечливими та навіть дивними. Наприклад, «якби Некрасівець колись і де-небудь зробив смертовбивство, хоч би воно абсолютно було і над самим Туркою; то такий всупереч корінним Турецьким законам не карається смертю; а стягається з нього пені 1200 левів, що зовуться платою за кров; якщо ж він не може цього внести, то в цьому випадку його сажали під варту і це стягнення робиться з осіб (виборних) похилого віку того села, до якого він приписаний» [301, с.41-42].

Внутрішнє облаштування таких общин регулювалося та регламентувалося кодексом звичаєвого права під назвою «Заповіти Некрасова». Його записували та характеризували нащадки козаків-некрасівців протягом другої половини ХІХ ст. [369; 357, с.440-441; 568, с.605-620; 354, с.109; 641, с. 42; 503, с.7-12; 831]. Відповідно до нього головна влада належала сходу усіх дорослих чоловіків – «Кругу». На ньому обирали отамана, старшину, визначали стратегію життєдіяльності, терміни та місця рибалок, засуджували, карали та милували винуватих та ін. Це був певний релікт козацького демократичного ладу. Саме незгода з низкою норм звичаєвого права стало приводом переселення частини козаків у російську Бессарабію.

Така солідарність та організованість дозволяла вижити у складних умовах османської Добруджі. «Вони ж самостійністю характеризуються і дружністю, – писав один з офіцерів у 1832 році, - з якими готові до крайності відобразити силу, вміють вселити у Турок про себе деяку пошану тим, що хижакство цих останніх щадить їх більш ніж Молдован і інших племен...» [96, арк. 19]

Важливими функціями норм звичаєвого права були також соціалізуючі, що виховували нові генерації козацтва на основі конструювання спільного

легендарного минулого. «...Ми природні козаки, від козацького корені йдемо, – розповів один козак у 60-і рр. XIX ст. В. І. Кельсієву, – коли розбрат, так ми на війну, а як мир, так ми рибалимо» [357, с.420].

Некрасівці у османських володіннях до 1868 р. не платили ніяких податків, а були зобов'язані виконувати прикордонну, поліцейсько-жандармську та фіскальну службу. Також під час воєнних дій повинні були виставляти за свій рахунок озброєнні кінні загони. «Некрасівці майже всі озброєні і у військовий час служать на конях, мають списи і носять шапки, з червоними чотирикутним верхом» [301, с.42]. Чесність та порядність, обумовлені православним моральним принципом, серед некрасівців увійшли у стратегію вибудовування відносин з адміністрацією. Тому османські чиновники цінували їх та довіряли їм важливі завдання, які вимагали відповідальності. Наприклад, у 1840-і рр. у Добруджі козаки збирали податки зі своїх сусідів на користь тульчинського чи багдадського Пашей, виконуючи не стільки функції контролю, скільки каральні обов'язки фіскальної поліції [фірмани: 213, 214].

Така вольниця була збережена і на російських територіях. Спеціального козацького статусу некрасівцям зберегти не вдалося (хоча, кажучи правду, вони й не намагалися). Проте їхня община мала самоуправління, яке було обмежено спеціальним станом у Російській імперії.

Виходячи з корпусу численної документації та листування, відданість таким принципам не викликає сумніву. Майже з кожного питання, що стосувалося їхніх утисків, вони починали вести активне листування з адміністрацією, доходючи до самого імператора. Ці листи підписували «отамани» чи «старшини» некрасівців. Для повної картини ці листи підписували всі голови старообрядницьких родин.

Ці ж поважні люди, як правило, «відкривали» всі можливі варіанти опису населення (ревізські переписи, статистичні матеріали та ін.). До характерної групової практики також можна віднести так зване «візирування» владою духовною – дяками, стариками, наставниками. Якщо в общині був священик, то його, на відміну від никоніанського населення, не заносили до окремого формуляра, а навпаки – ховали у списках, поміж інших міщан або селян.

Показово при цьому, що релігійні общини у містах могли мати складну соціальну структуру. Зокрема, в Ізмаїлі протягом першої половини XIX ст. некрасівці, пилипони, великоросіяни та купці склали окремі міські «міщанські товариства» [160, арк. 171-208]. Кожна з них мала свої власні форми самоуправління. Значна кількість старообрядців були купцями 3-ї та 2-ї гільдій, торгували хлібом, рибою та ін. Аналогічно, у Вилковому та Кілії старообрядці знаходилися у складі окремих общин міщан та купців.

Таке об'єднання міських жителів за національним показником у межах міщанських товариств сприяло об'єднанню та соціальній солідарності. Такий приклад, на думку спеціалістів, відображав процеси формування населення міст Бессарабії [407, с.29-30]. При цьому у старообрядців був ще один вектор консолідації – конфесійний. У результаті, у Ізмаїлі, Кілії, Вилковому можна визначити особливі етноконфесійні групи міщан. У селах, навпаки, конфесійні кордони чітко збігалися з територіальною общиною. Старовіри проживали на

таких хуторах: Підкова, Карячка, Жебріяни, Муравльовка, Стара та Нова Некрасівки, Коса. Усі ці жителі знаходилися на правах державних селян. Не дивлячись на значну кількість жителів, кожне з сіл не було волосним управлінням. Чиновники виконували накази 1820 та 1829 років про перепону старовірам обиратися у місцеве самоуправління [29, арк. 6-7].

Головою общини державних селян старовірів був виборний «соцький» чи «староста» [167, арк. 238 зв.]. Для добруджанських общин – «отаман» [392, с. 37-38]. Вони мали важливі репрезентативні функції, а також вирішували усі стосунки з адміністрацією та сусідами, керували поточними справами. Особливе місце у старообрядницькій общині займали дяки/наставники, які виступали релігійними лідерами групи. Вони разом зі «стариками» не лише безпосередньо керували життєдіяльністю общин, але і вирішували важливі стратегічні питання.

Ціла низка моментів у формулярних документах дозволяє реконструювати традиції суспільних відносин. Наприклад, опис жителів Жебріян (1808 р.) показує наступну структуру: спочатку – окремо священик та дяк, потім – отаман, а за ними – сімейні списки простих общинників. Так само, як і в інших випадках (окрім Тучкова 1811-1812 рр., де дотримувалися хронологічного принципу переселення на мешкання у місті), спостерігається наступна закономірність: спочатку – повні сім'ї з чоловіками похилого віку, а за ними – холості жінки та вдови. Факт наявності таких сімей говорить про соціальну солідарність та можливу турботу. Вдови не спромоглися на переселення, якщо б не були впевнені у допомозі з боку общини.

Показовим також є присутність робітників у складі домогосподарств 1820 р. (іноді до 4-х на кожну сім'ю). Тут, окрім вже показаного соціального розшарування, мало місце, мабуть, і конфесійно-соціальна солідарність. Під «робітниками» могли переховуватися селяни-втікачі та одновірці, що прибули на Дунай у пошуках свободи віросповідання.

Але незалежно від місця проживання, серед старообрядців спостерігається солідарність та кооперація більша, ніж серед оточуючих. За умов системних утисків їхньої віри релігійні та соціальні функції зрощуються, внаслідок чого виникає такий собі специфічний тип релігійно-сусідської общини, належність до якої визначається правилами та сповіданням віри. «Вони надають один одному допомогу і завжди вчасно, – писав румунський єпископ Мельхісідек у 1860-х рр., – дають притулок новим утікачам із сусідніх держав і захищають спільні інтереси їх побратимів, звідки б не були останні» [810, с.441]. Такий унікальний варіант суспільної організації сприяв перманентним міграціям, швидким адаптаціям у нових суспільних умовах та ефективним формам захисту своїх прав перед зовнішнім світом. «Міцно організоване у своїх частинах суспільство, – відмічав у 1849 р. І. С. Аксаков, – тісно згуртоване збудженими ззовні переслідуваннями в одне тверде ціле, пройняте помилковим, але сильним переконанням і фанатизмом, що щогодини розгорається, дружне, таке, що не дримає» [341, с.437].

Так, за наказом № 2319 Міністерства внутрішніх справ засекреченої частини від 26 жовтня 1835 р. відмічалось, що імператор дозволив у місцях, де кількість православних та одновірців обмежене, дозволити розкольникам, які

приймають священство, обіймати державні посади. Однак посади міського голови, міського старости, голови ремісників повинні були обіймати лише православні та одновірцями, кількість православних членів повинно було бути більше, ніж старообрядницьких [29, арк. 6-7]. За такої ситуації у 1844 р. у Вилковому новим бургомістром став старообрядець Іван Чорний, а серед новообраних ратників був також старовір Микита Сіпаткін, який за наказом Бессарабського воєнного губернатора був приведений «до присязи у православної церкви» [772, с.26]. У 1849 р. ратманом став Галкін, кандидатуру якого губернатор не затвердив «за приналежність до розколу» [772, с.26].

Наказом імператора Миколи I від 27 грудня 1851 р. розкольника заборонялося вписуватися до міських общин Бессарабської області, Ізмаїльської міської влади та прикордонних західних губерній, а також до общин інших губерній [382, с.562; 29, арк.1-12]. Щоб попередити вписування до міських общин розкольників, вони повинні були надати підписку про приналежність до розколу, що повинна була бути завірена у міській та земській поліції, виписку з метричної та сповідальної книг, завірену церковною печаткою [29, арк. 2 зв. – 3, 6-7]. Але серед старообрядців до кінця XIX ст. (липован – до 1870-х рр.) церковного поточного обліку не велося. Відповідно, вони легально діяли на положенні соціальних верств, але повністю поза межами релігійного права Російської імперії. Яскраво це ілюструє, як таке обмеження масово обходили старовіри Буджаку. Шляхів переходу до них з інших регіонів було багато. Один з них – записування нових переселенців на місце вибулих, тих, що втекли та померлих родичів.

Інший шлях – це зарахування у «православний» стан, але реально проживання зі своїми одновірцями. Тільки у 1842 р. таких випадків було виявлено десятки бессарабським військовим губернатором. Іноді своїм сородичам надавали притулок, записуючи їх як робітників. Таких було більшість сімей у Ізмаїлі. Співіснування з представниками інших конфесій у регіоні було толерантним. Так, наприклад, І. С. Аксаков із здивуванням писав, що у Вилковому відсутні конфлікти між старовірами та українським населенням [339, с. 287]. Внаслідок цього є необхідним розглянути ці суперечки з українцями, задунайськими козаками у кінці XVIII – на початку XIX ст. [98, арк.26; 301, с.14; 447, с.7-23]. Вони декілька разів переходили у військове протистояння, в принципі, у локальну війну. Ці криваві сутички, як вже неодноразово відмічалось в історіографії, мали не стільки релігійне чи етнічне забарвлення, скільки могли бути прикладом господарсько-економічної війни за рибні ловлі.

Сімейні структури. Основою відтворення соціальних практик у будь-якому суспільстві виступає інститут сім'ї як елементарної одиниці суспільного побуту. Для старовірів-попвців регіону, як і в будь-якому аграрному суспільстві, сім'я (чи домогосподарство – з точки зору історичної антропології) є однією з основних цінностей. Таке прагматичне відношення базувалося на необхідності кооперації для реалізації сільськогосподарських робіт. Окрім того, святість цього інституту підкреслювалася релігійним поглядом – шлюб для старовірів був непорушним.

Внутрішньоконфесійна ендогамія – заборона на шлюби з представниками інших конфесій – була достатньо принциповою. Окрім свідомих бажань представників групи, необхідно відмітити каральні міри адміністрації як зовнішній фактор цієї тенденції. Незважаючи на це, шлюби з представниками никоніанської церкви після мирування та прийняття ними старообрядницьких правил не було чимось винятковим. Проте такі випадки розглядалися як «спокушання в розкол» та могли мати серйозні наслідки. Так, наприклад, Ізмаїльський мешканець Кузьма Мінаєв у 1837 р. узяв за дружину Олену Сергіївну Коновалову [71, арк. 81]. Коли про це дізналося керівництво, то на рівні бессарабського воєнного губернатора та Ізмаїльського поліцмейстера розглядалося таке питання. З'ясувалося, що винний російський підлеглий був втікачем. Це був гарний привід для затримання.

Проте ці принципи існували і в престижних групах – наприклад, серед купців. Наведемо випадок 1845 р., коли ізмаїльський купець 3-ї гільдії Себастьян Афанасьєв Чернов був «спокушений у свою секту» хрещеним батьком Сергієм Кіндратовичем Голубицьким (купцем тієї ж гільдії, наставником старообрядницької церкви) [89, арк. 8]. Після чого за ним пішла дружина – Євдокія чи Пелагея, що приїхала за ним з Росії три роки потому. В обох випадках «спокушення» відбувалося через таїнство хрещення.

Як це описано у відповідному розділі цієї роботи, демографічні показники обумовили масштабні втечі чоловіків. Інший шлях – пошук ними подружжя. Вони знаходили своїх дружин далеко за межами свого територіального кола. Виходячи з численних справ духовної семінарії у Кишиневі (десятки справ на рік) [197, арк.17], мирування та вінчання іновірців у старообрядницьких церквах було дуже звичною справою (частина таких справ не дійшла до відома керівництва).

Шлюбні відносини. Базовою для вивчення сімейних стосунків в історичній антропології є категорія шлюбу, а саме – поширення інституту шлюбу по когортно-статевих групах, характеристика шлюбного віку та ін. Історично-соціальну динаміку цього кола питань дозволяє розкрити показник середнього віку, в якому береться шлюб. Низка методик вираховує рівень шлюбності, а саме – можливість його реалізації у даній популяції [418, С.48]. Саме штучність ситуації переселення людських груп створює неадекватність використання схожих прийомів. Вони призводять до апріорних якісних інтерпретацій – висновках про домінування особистостей, що знаходяться у шлюбі, а також (у інших етноконфесійних суспільствах) про відсоток неодружених [484, с.36 – 43; 487, с.188-190]. Підтверджуючи дані тези, наведемо свої підрахунки щодо липованської групи вже на момент її стабілізації – на 1850 р. Побудована нами таблиця шлюбного стану дозволяє наочно простежити кількість неодружених, їхній розподіл відповідно до вікових генерацій та гендерної приналежності. Сюди ж включений показник кінцевої безшлюбності (індекс безшлюбності у 50 років додаток В.4.7 [418, с.48]).

Низький відсоток населення старообрядців поза шлюбом підкреслює міграційний характер дунайської популяції і має схожість з ветковськими общинами XVIII ст. [487, с.189]. Невеликі розходження – менша кількість

жінок, що не взяли шлюб, підкреслює характер дунайської популяції. Бачимо відсутність «наречених» на дунайському шлюбному ринку. Разом з тим, ще раз підкреслюється сприйняття цінності шлюбу – лише 69 на тисячу осіб у шлюбному віці (реальний показник, імовірно, був ще нижчим).

Відповідно до наших підрахунків, середній шлюбний вік росіян на Дунаї першої третини ХІХ ст. складав 31-32 роки для чоловіків і 20-21 для жінок. Ви ходили з того припущення, що перші діти з'явилися протягом першого року шлюбу, що, враховуючи старообрядницьку традицію, виправдано. Показово, що середній шлюбний вік варіювався по окремих групах (додаток В.4.8) – для некрасівців був у середньому меншим, ніж у «великоросіян». Це можна пояснити особливостями рухів переселенців.

Показово порівняти з аналогічними підрахунками відповідно «історичній батьківщині». Так, одною з метрополій дунайського старообрядництва були Стародубські слободи. У них спостерігався аналогічний вік для дівчат, але вік чоловіків був дещо меншим – 25-29 років. Автор проведеного аналізу пояснює це перебуванням молодих чоловіків на заробітках, а також необхідністю досягти матеріального достатку для створення сім'ї [484, с.36 – 43]. У обох центрах середній вік був значно вищий, ніж показники по Центральній Росії (15-16 та 16-18 років) [642, 1, с.167]. Це наближує переселенців до європейського типу шлюбності [642, с.23-33].

Гармонізація шлюбного віку у старообрядців Буджаку у перші десятиліття після переселення показують вибіркові підрахунки по Аккерману – стабільній общині – на 1828 р. [26, арк. 6-9]. Тут середній шлюбний вік складав у середньому 24 роки для жінок та 27,6 – для чоловіків. При цьому діапазон першого шлюбу: 15-37 років (у жінок) та 14-40 років (у чоловіків). Проте на кожний десятий випадок жінка була на 1-3 роки доросліша свого чоловіка (максимально – 8 років). У хронологічному плані (майже до 1850 р.) діапазон дещо розширювався: 14-42 роки для чоловіків та 12-45 років для жінок. Показово, що виявлена закономірність – жінка доросліша за чоловіка на 1-3 роки приблизно у 10% шлюбних пар. Така тенденція зберігається протягом всієї першої половини ХІХ ст. Можливо, ми маємо справу з реліктовими елементами традиційних аграрних відносин, коли недостатність робочої сили обумовлювала шлюб з більш досвідченими молодими людьми [476, с.422]. Не останню роль зіграла недостатність жінок у старообрядницьких общинах регіону.

Показово, що у зоні безпосереднього виходу багатьох старообрядців – «Государевих описових малоруських розкольницьких слобід» (Ветківсько-Стародубських поселеннях) – спостерігалася аналогічна ситуація протягом ХVІІІ ст. Тут також у 9,6% випадках дружина була доросліша [487, с.194]. Коментуючи аналогічну ситуацію, колега посилався на земельні розрахунки в умовах періодичного перерозподілу – зиск з наявності жінок працездатного віку [487, с.194; 411, с.661]. Проте в нашому випадку про детермінанту аграрної спеціалізації мова йти не може – десь біля половини випадків спостерігаються серед міських мешканців та рибалок. Можливо, даний феномен породжений варіантом створення сім'ї у відносно пізньому віці, коли різниця не була

настільки явною та важливою. Це підтверджує той факт, що третина пар узяли шлюб у віці 25-30 років. Можливо, «наречені» не знайшли пари у молодому віці серед однолітків, потім вже у дорослому віці вибрали серед вже обмеженої когорти пару. Але така аргументація все ж таки виглядає занадто романтичною (ще один виявлений парадокс полягає у тому, що третина шлюбних пар серед старообрядців у 1940-х роках є союзами такого ж роду [713, с. 302]).

З часом дефіцит жіночого населення та адаптація до нових умов призводить до зниження шлюбного віку по всіх соціальних групах старообрядців Бессарабії – на 1835 рік він вже складав – 17-18 років у дівчат та 20-21 – у чоловіків [702, с.332; підраховано на підставі ревізьких казок: 167, арк. 219 – 238, 358 - 367 зв.; 173, арк. 3-84; 176, арк. 100-112; 177, арк. 31-42]. Даний момент треба враховувати локальним випадком реституції – часовому відтворенню архаїчної моделі шлюбності. В основі такої реституції знаходилася, мабуть, прагматичність у розподілі земель, наділ та об'єм якої залежав від кількості сімей, саме домогосподарство було одиницею наділу. У таких випадках батьки свідомо стимулювали створення нових шлюбних пар, а можливо і авторитарно приймали самостійні рішення про одруження дітей.

Шлюбний вік, таким чином, знаходився у залежності від умов переселення. При наділі земель адміністрація діяла за посімейним, а не подушним принципом. Даний прагматизм, а також недостатня кількість жінок визначили суттєве зниження бар'єру шлюбного віку протягом 1-2 поколінь. Для деяких переселенців 1830-х років зареєстровані випадки створення сім'ї у 14 років у дівчат та 15 – у молодиків. Для 1850 р. – 13 та 12 років, відповідно.

Підрахунки шлюбного віку також показують, що абсолютна більшість дівчат створили сім'ю до 22 років. У той же час шлюби чоловіків до 25 років складали лише трохи більше 5%. При цьому більшість жінок у репродуктивному віці знаходилися у шлюбі (лише п'ята частина жіночої групи не одружена). Для чоловіків холостий стан спостерігався лише у 40% випадків.

У середньому процент людей, що знаходилися у шлюбі (індекс Е. Коула) серед переселенців на Дунаї, відповідав приблизно середньому по Європейській частині Росії – 0,67 у регіоні супроти 0.69 [642, 1, с.172]. Співвідношення сімейного російського населення регіону показує наступне: на 1808-1813 рр. ті, що не досягли шлюбного віку (32%), дівчата та парубки (14%), ті, що у шлюбі (47%), вдови (7%). До 1835 р. становище дещо змінилося: відповідно 40, 15, 37 та 8%. Ці середні дані дещо відрізняються по групах. У гендерному плані необхідно відмітити, що на початковому етапі частка жінок, що не знаходилися у шлюбі, була меншою, ніж відсоток чоловіків: 42% жінок та 52% чоловіків.

В цілому на 1850-й р. ситуація вирівнюється [підрахунки проведенні за: 179; 180; 181; 183; 185]. Наведена таблиця (додаток В.4.8) зроблена на основі ретроспективного аналізу на основі даних ревізького перепису 1850 р. Одиницями аналізу виступали шлюбні пари старообрядців на Дунаї. Враховувались п'ятирічні відрізки створення ними сімейних союзів та вік партнерів на основі віку першої дитини. Визнаємо деяку умовність вихідних даних. Проте видно, що на момент переселення середній вік вступу у шлюб знижується. У наступному, у процесі адаптації, спостерігається тенденція до збільшення віку

чоловіків, що вступають у шлюб, та зниження його у жінок.

Склад та структура домогосподарств. Типологічно важливим є поколінний склад сімей. За цим критерієм, у представників усіх груп переселенців домінували двох- та однопоколінні сім'ї. Трьохпоколінні склали лише 11,3% – у некрасівців та 10,1% – у пилипон і 24, 2% – у великоросіян. Більше складних вертикальних структур (чотири та більше поколінь) не виявлено жодного разу. Ці підрахунки стосуються 1812 року, хоча у цілому аналогічна ситуація спостерігалася і у 1830-і роки.

Кореляція, що залежить від форми організації переходів на нові землі, діє: серед некрасівців трьохпоколінні сім'ї спостерігалися у 12,8%, у подільських старовірів цей показник склав 11,0%. Явна відмінність серед великоросіян ви значалась невизначеністю їхнього улаштування – процент трьохпоколінних сімей у них вирівнявся протягом декількох десятиліть.

Ця ситуація відповідає структурі сімей. У наукових працях висунуті та паралельно співіснують декілька типологічних схем сімейних колективів. Одна з них історико-демографічний чи історико-антропологічний аналіз, визначають наступні категорії [604, с.136; 642, 1, с.219; 550, с.16 та ін.]: «просте сімейне домогосподарство» (simple family household), «розширене сімейне домогосподарство» (simple family household), «складне сімейне домогосподарство» (multiple family household). При цьому у конкретній дослідницькій роботі кожен з даних типів може бути деталізований та поділений на декілька варіантів [668, с. 156-176; 486, 487 та ін.]. Перед вченими постають практичні питання про однаків та сім'ї з вдовами.

В основі критеріїв знаходиться шлюб як елементарне ядро сім'ї. В залежності від наявності сімейного зв'язку і розглядається структура – одиничний випадок з прямими родичами по лінії, що йде вниз (проста), наявність родичів по лінії, що йде вгору, та менше двох вертикальних (розширена), включення у колектив шлюбних пар по горизонталі (складна).

Майже аналогічні класифікаційні схеми були розроблені в етнології [881, р. 30-64; 494, с.6-18; 495; 822, с.5-24]. Усі моногамні сімейні колективи пропонували розділити на 4 типи: складний однолінійний (розширений), багатолінійна батьківська з прямою та боковою спорідненістю шлюбних пар, братська багатолінійна двохпоколінна, братська багатолінійна три чи багатопокілінна. Окремий тип складає проста (нуклеарна) сім'я.

Не заглиблюючись у методологічні дискусії про типи чи принципи класифікації сімей, спробуємо синтезувати даний історіографічний досвід з практичним завданням – аналіз сімейних колективів старообрядницького населення Подунав'я. Логічним та продуктивним вбачається виокремлення наступних кластерів: проста (нуклеарна) сім'я – шлюбна пара, у більшості випадків – з дітьми: неповна сім'я – діти при одному з батьків; складна – об'єднання при одному домогосподарстві родичів по вертикальній лінії (батьківські колективи) чи горизонтальній (братські). Обидва варіанти складних сімей виокремлюють по одній ознаці – наявність більше двох шлюбних пар. Зведенні результати підрахунків містяться у відповідному додатку.

За даною типологією складні сім'ї на 1812 р. склали 22% від усіх некрасівських сімей, 56% – пилипонських та 52% – великоросійських. Серед них вагома частка братських сімей – проживання поряд одружених братів. Варіативність долі таких сімей по групах показує абсолютне домінування братських сімей серед складних у пилипон, майже у два рази більша кількість таких сімей серед великоросіян та незначне превалювання серед некрасівців.

Батьківські (неподільні) сім'ї фіксують також для усіх груп. Від загальної кількості у групах вони складають 9% (некрасівці), 12% (пилипони) та 18% (великоросійської породи люди). Показово, що значну частину з них складають однолінійні трьохпоколінні колективи, а останні – жонаті бездітні сім'ї при своїх батьках. Кількість шлюбних пар на батьківські сім'ї склало у середньому 2,4, тобто було практично мінімальним.

Показовим є порівняння структур сімей з аналогічними їм у місцях виходу. Маємо таку можливість по відношенню до пилипонів, вихідців із Стародубських слобід. За сорок років до переселення (1765-1769 рр.), як показують дослідження Ю.В. Волошина [483, с.121], складні братські сім'ї склали 39,4%; батьківські (розширені) – 9,6; прості (нуклеарні) сім'ї – 47%; одинаки – 1,2. Близькість цих показників з пилипонами 1812 рр. у Подунав'ї (див. табл. 6,3 та 6,4) свідчить про перенесення традицій на нові території.

Характеризує такі складні сімейні колективи спільне проживання непрямих родичів. Окрім некрасівців, у інших групах часто у складі сімей указуються «племеники», «тетка», «дядя», «браття двоюрідні» та ін. Нерідко також присутність родичів за шлюбом: «теща», «тесть», «своячниця», «сестра або брат жени», «шурин», «шурья», «зять» та ін. Про подвійні шлюби свідчать вказівки типу: «падчерици», «пасинки». Включення у склад сімей останніх говорить про неоднозначність соціальних відносин, як мінімум про широке використання найманої праці. Ці моменти також вказують на тотожність сімейного колективу поняття «двір» як фіскальної одиниці. До початку ХІХ ст. такий стан в Європі вже відмічався наукою [604, с.136; 550, с.16; 642, 1, с.219]. Показово, що він зберігається і під час міграційних процесів.

Порівняння структур сімей з їхньою господарською спеціалізацією не призводить до певних закономірностей. Складні сімейні колективи однаково присутні і у землеробських, і у рибальських, і у інших системах. Можливо, що ми маємо справу з соціумом у процесі переселення, що більше пов'язано з соціальними умовами, ніж традиційними факторами.

Про внутрішньо-сімейні відносини у складних сім'ях говорить той факт, що за відсутності батька головою сім'ї виступав старший жонатий син навіть при наявності матері. Удова у таких випадках виступала головою сім'ї лише у простих сім'ях, у тих, де не було жонатого сина.

Кількісний склад складних сімейних колективів також варіювався відповідно до груп. Середній показник – 9 осіб на сім'ю, збігся лише у пилипонів. У некрасівців він склав 6,1 людина на сім'ю, а у великоросіян відповідно – 10,8 (додаток В.4.9). Показово, що лише у некрасівців у складних сім'ях жінки превалювали над чоловіками, у інших групах, навпаки, чоловіків було значно більше.

Великі сім'ї могли нараховувати до 20-25 людей. Найбільша за кількістю сім'я зафіксована серед пилипон, до її складу входило 29 осіб (17 чоловічої та 12 жіночої статі). Якщо порівняти чисельність сімей даного регіону зі старообрядцями Стародубських слобод 1765-1769 рр., то можна побачити, що сімейний колектив останніх у середньому нараховував до 9 осіб на подвір'я та 5,9 для бездвірних. Коливання даного показника наступне: від 6,5 до 18,1 для тих, хто має подвір'я, та від 2 до 9,1 – для бездвірних [483, с.119].

Таким чином, враховуючи ті випадки, коли структура та чисельність збігаються, можна констатувати, що під час міграційних процесів у Подунав'я переносились також і традиції мікросоціальних одиниць, якими і були родини.

Порівняння з аналогічним матеріалом 1820 року показує тенденцію на зменшення чисельності осіб на родину (даний індекс знизився до 6,15 особи на сім'ю). Аналіз структури сім'ї показав зростання кількості батьківських сімей, у процентному співвідношенні такі сім'ї зрівнялися з братськими. Значно зменшився і процент складних сімейних колективів загалом (додаток В.4.9).

Дані тенденції призвели до того, що під час VIII ревізії (1835 р.) складні сімейні колективи склали вже не більше 10% від загальної кількості родин у старообрядницьких селах Подунав'я [702, с.332; 167, арк. 219 – 238, 358 - 367 зв .; 172, арк. 3-84; 176, арк. 100-112; 177, арк. 31-42]. При цьому рівні частини зайняли братські та батьківські родини. У 1850 р. спостерігається реституція складних сімей – зафіксовані лише батьківські однолінійні колективи, які за матеріалами IX ревізії нараховували вже 15%.

Наступним характерним типом сім'ї для всіх груп є проста нуклеарна сім'я – шлюбна пара з дітьми. Вона була основою для некрасівської групи (44%) і склала вагомий частину у двох інших груп – у пилипон (21%), у «великоросіян» (23%). Кількість у таких сім'ях майже не варіювалася, складала приблизно у середньому 3-4 особи. За рахунок дітей у некрасівських сім'ях (на що, напевно, вплинуло організоване переселення) даний показник був дещо вищим – 4-5 осіб на сім'ю.

Стабілізація на нових територіях вирівнює даний індекс для усіх груп. Дане явище сприяє формуванню нових сімей і частково, розпаду деяких великих сімейних колективів. На 1820 рік прості сім'ї склали абсолютну більшість у досліджуваних групах.

Господарсько-економічна адаптація старообрядців до реалій Подунав'я була одним з факторів, що визначив чисельний склад сімей. Компаративний аналіз структури, розміру та виду діяльності родин дозволяє розвинути тезу про те, що великі родини у більшій мірі займалися землеробством, ніж рибальством. Торгівля та інші види діяльності відігравали невелику роль у економічному житті старообрядців. Дане твердження ще раз підтверджує правильність пошуку зв'язку між характером господарської діяльності та розміром сім'ї [642, 1, с.222].

Особливим типом є неповні сім'ї, до яких ми віднесли вдівців та холостих переселенців. Серед некрасівців вони склали найбільший відсоток (34%), характерним для них була присутність жінок. У двох інших групах жінки були зовсім відсутніми у неповних сім'ях. Всього склали 23% – у пилипон та 26% –

у «великоросіян». Дане явище, на наш погляд, також взаємопов'язане з умовами переселення. Так, некрасівці, маючи чіткі соціально-економічні гарантії, переселялися на відносно близьку відстань, тому могли собі дозволити піклування про непрацездатних членів суспільства.

На 1820 р. відсоток таких сімей суттєво знизився, аж до 24% у некрасівців і до 17% – у пилипонського та великоросійського населення (додаток В.4.9). При цьому у некрасівців реально зменшується кількість холостяків, а у двох інших групах вона, навпаки, збільшується як і кількість вдівців. Загальний відсоток таких сімей ще більше зменшується на 1850 р. – 8%.

Наведемо деякі дані по сільських общинах на 1835 р. Так, у Старій Некрасівці маємо можливість безпосередньо порівняти сім'ї переселенців з-за Дунаю різних етапів. Необхідно врахувати, що тут проживало 49 сімей некрасівців-переселенців 1811-13 рр., 2 сім'ї перейшло у 1824 році, 4 – у 1828 році, 21 та 6 – у 1830 та 1831 рр. (додаток В.4.12) [176, арк. 100-112].

Бачимо, що під час двох етапів переселення превалювали нуклеарні сім'ї. Це вплинуло на індекс кількості жителів на один сімейний колектив. У цьому селі він склав 3,74 особи. Складні батьківські (лише старожили) та братські домогосподарства були винятком.

Ще більш показовими є підрахунки по Новій Некрасівці (Куруглюю) на 1836 р. [177, арк. 31-42]. Ця община сформувалася повністю з організованих груп переселенців з-за Дунаю протягом 1830-1835 рр. На момент ревізії община нараховувала 55 родин, 7 вдів (неповних сімей) та 58 холостих. З них 46 сімей (82 чоловіки та 78 жінок) прийшли у 1830 році, по 1 сім'ї (2 чоловіки та 1 жінка) у 1831 та 1834 рр., по дві (8 чоловіків та 11 жінок) у 1828, 1833 та 1835 рр. З холостих 17 осіб – 2 жінки переселились у 1830 році, 3 чоловіки у 1828, 4 – 1833 та 3 бурлаки у 1835 р. (додаток В.4.13).

Явною є поодинокість присутності складних сімейних колективів серед переселенців. Показово, що у 4 сім'ях фіксують дітей, взятих у прийми, у одній присутній пасинок, що свідчить про побутування повторних шлюбів. Викликає здивування те, що серед старожилів складні сімейні колективи на 1835 рік та кож практично відсутні. Такі поодинокі колективи відмічені у Муравльовці, Жебріянах, Кілії, Вилковому. Не виявлено таких родин у Карячці. При цьому середня кількість осіб на сім'ю у даних поселеннях нараховує від 4,2 до 4,6.

Таким чином, можна констатувати, що соціальні практики старообрядців на Дунаї у першій половині XIX ст. базувалися на створенні та відтворенні конфесійно-територіальних общин. У їхній основі знаходились соціальні бар'єри, що вибудовувалися безпосередньо старообрядцями (козацтво, міщанство, селянство та ін.) і легалізувалися владою та місцевою адміністрацією. Збіг особливостей суспільного життя з кордонами релігійної групи обумовило побутування оригінальних общин, які об'єднали у собі конфесійні та територіальні фактори.

Формування таких соціальних організацій відбувалося не лише за юридичними нормами, але і у відповідності до християнських уявлень. Яскравими прикладами можна вважати некрасівські станиці Добруджі.

Уся їхня внутрішня життєдіяльність підпорядковувалася кодексу звичаєвого права «Заповіти Некрасова», а зовнішня збігалася з

адміністративною прагматикою.

У Бессарабії старовіри використали дещо інші соціальні моделі – міщанські організації, общини державних селян, рибальські артілі. В умовах російсько-османського прикордоння ці моделі мали толерантні зовнішні прояви. Внутрішній побут старовірів вибудовувався відповідно до православних канонів – «община у собі». Формально дана община не відрізнялася від антологічних корпорацій інших віруючих, але мала самоуправління у вирішенні релігійних питань.

Вивчення інституту сім'ї старовірів регіону в даний період дозволяє охарактеризувати групу у процесі переселення та адаптації у нових умовах. У цьому плані до загальних тенденцій необхідно віднести: перехід до простої (нуклеарної) сім'ї при наявності великої кількості складних сімей; зникнення братських багатолінійних сімей; кількісне зменшення; структурне спрощення та збільшення кількості дітей. Порівняння даних декількох історично-соціальних груп старовірів, дозволяє висунути гіпотезу про взаємозв'язок між механізмом міграції та структурними характеристиками сім'ї. Чим більша дистанція переселень, чим менше воно організоване (забезпечене), тим більший відсоток складних сімейних колективів. У основі даного явища знаходиться, мабуть, прагматизм господарської адаптації – кооперація родичів дозволяє більш ефективно вирішувати питання улаштування.

До середини ХІХ ст. спостерігається деяка реституція архаїчних форм та зростання відсотка великих родин серед старообрядців регіону. Це можна пояснити умовами дефіциту землі та складністю її виділення для нових сімей. З іншого боку, дану тенденцію стимулював дещо штучний процес поділу домогосподарств у ході переселення – посімейна форма земельного наділу. В умовах стабільного проживання дана прагматика зникає і, відповідно, відбувається повернення природного розвитку соціальних структур.

4.2.3. Духовно-світоглядні орієнтири

Мовна ситуація. Некрасівський побут Добруджі вирізнявся білінгвізмом [96, арк. 19 зв.]. У середині групи була збережена російська мова та було знання турецької мови для спілкування з сусідами та адміністрацією. «Їхня мова, і без того строката від різноманітного складу мігрантів, що втікали із різних куточків Росії, ввібрала в себе масу румунських слів, – розповідав один вчений на початку ХХ ст., що відвідував некрасівців Анатолії. – У Туреччині старообрядці поселилися недавно; але знайомі із османською мовою були ще у Румунії, вони охоче запозичують турецькі слова і вирази, і навіть – красуються ними» [503, с.17]. В якості яскравих та специфічних слів він наводив наступні: «розувал», «афендій», «заптіє» (жандарм), «межиліс», «аскер».

Показово, що свою рідну мову вони зберігали у діалектних формах і усвідомлювали її як «чисту материнську мову». «...Сама чиста мова енто у нас, – стверджував один некрасівець у 1860-х рр. – Пройди по всьому білому світу, чистіше нашій мови ніде не знайдеш» [357, с.417].

У Бессарабії ситуація з мовою була дещо простішою. Тут спілкування з адміністрацією відбувалося на російській мові. Проте і тут було не все так просто. Вся справа полягала у тому, що, знаючи «устав» та

«церковнослов'янську грамоту», вільно володіючи своїм говором некрасівці не були знайомими з правилами бюрократичного діловодства. Ось чому були дуже частими випадки, коли за старовірів документи писали клерки. Відповідно до норм того часу у таких випадках підписувалися своїм іменем, а потім йшла формула «за невмінням ним грамоті записав (ім'ярек)». Показово, що досить часто підпис неграмотного півустанов виглядав краще, ніж каліграфічний почерк чиновника.

Групове поняття «грамотності» включало у себе засвоєння церковних текстів, вміння їх відтворювати у необхідні моменти богослужіння, навички у переписуванні книг і т.д. Проте достатньо швидко частина старовірів засвоїла і зовнішній показник грамотності. Наприклад, немало самостійно написаних документів зі Старої та Нової Некрасівок відноситься до 1830-х рр., а також з Вилкового (1840 р.).

Джерела також відмічають наявність серед регіонального старообрядництва певного арго чи сленгу. В умовах утисків зі сторони адміністрації, вони виробили свої паролі та специфічну лексику [341, с.437-438]. Такі «таємні» мови, що характеризують корпоративні групи старовірів, широко відомі. У Південно-Східній Європі таких варіантів, мабуть, було навіть декілька. По-перше, носіями виступали офені, які займалися доставкою не лише товарів, а й інформації релігійного характеру. По-друге, рибалки, які для успішності промислу і для не зовсім легальних операцій створили специфічний код спілкування. Таку особливість відмічав І. С. Аксаков. Він писав: «У розкольників свій маршрут, своя пошта, своя енігматична мова, свої шпигуни, своя варта» [341, с.437-438]. Такий приклад наводить також письменник-чиновник: «Христос народжується, але не славиться», – означає, що діти народжуються, але не хрестяться. Або «Баба Афімья ще жива. У нас шиють дешеві шуби: значить, не бояться холодної зими» - очікування попів». Тоді ж: «ми купили сіль, та сиру, просушили на рогожці і зсипали в засіку» [390, с.270-272] (Рогозький цвинтар – рогожка – досить пророча метафора) – нових одновірців випробували у відомому центрі старовірства та відправили по общинах. Незмінними у словнику старовірів за своїм значенням були наступні слова: «собака» - «чиновник, начальник»; «кабак» чи «корчма» – никоніанська церква та ін. Регіональні «тайні» мови беруть початок від так званої «тарабарщини» чи «тарабарської мови» [416, с.142-143]. Можливо, заміна складів чи букв, читання/вимова слів з кінця чи інше, могло зіграти деяку роль у трансформації із ПИ-ЛИ-ПОНІВ у ЛИ-ПО-ВАН. Проте головним треба визнати відтворення стародавньої кириличної традиції. Старослов'янська мова у ритуальних цілях не лише побутувала (про що мова піде дещо нижче), але і виступала інтернаціональним кодом спілкування – з греками, болгарами, сербами та ін. Вивчали мови по стародруках та рукописах «стариків», які мешкали у всіх общинах регіону. Таким чином, бачимо, що серед старовірів характерне побутування білінгвізму – ритуальна церковнослов'янська мова діалект російської мови. Прикладів такої ситуації серед етноконфесійних груп Європи немало (караїми, ашкіназі та ін.). Особливістю старообрядців треба вважати те, що у них побутують близькі варіанти одного мовного коду у двох різних функціонально-семантичних полях.

Рукописи серед старообрядців на Дунаї. Важливою складовою релігійної практики старообрядців є високий рівень книжної культури. Як і в інших регіонах, поборники «древлего благочестя» зберігали стародруки, а також розшукували ті, що були необхідними для богослужіння. Вони були надруковані за старими зразками (Клінцковська, Яська, Почаївська, Супральська та інші типографії [632, с.352-375]. У певних випадках зверталися до рукописних аналогів, створювали їх самостійно. Про рівень писемно-книжної культури у регіоні свідчать документи того часу та експедиційні матеріали, зібрані вже у наш час. Передусім, це пам'ятки, виявлені за допомогою археографічних досліджень [782, с.1-432]. Окрім того, залучені зафіксовані записи на книгах. При цьому свідомо обмежимо себе лише тими з них, що стосуються першої половини ХІХ століття. Про поважливе ставлення до церковних книг свідчить той факт, що вони згадувалися серед інших реліквій війська Некрасова, що зберігалися у арсеналі [369,с.84]. «І немає Некрасівца, щоб не умів читати, писати, не знав добре свого сповідання і історії свого війська» [369,с.84]. Головні знання про особливості культу та початок релігійного виховання старовіри регіону отримували ще у дитячому віці дома, а вже потім при храмі. Як писав дещо пізніше один з наставників, що освіта старовіра «полягає в церкві і в будинку. Він канон прочитає за своїх батьків. Він проспівася собі і стихеру по солях. Вчать дяки, іноді жінки, але граматику і арифметику – вони самі не знають» [198, арк. 2 зв.]. У подальшому просвітлення приходило під час спілкування зі стариками та читання книг.

Переселяючись у регіон, старовіри піклувались про створення необхідного книжно-рукописного зібрання. Про це, а також про широке розповсюдження церковної грамоти свідчать дані карантинних служб. Описуючи майно [56, арк. 1-231], вони відмічали наявність у ньому наступних речей: «рукописна книжечка церковна», «книга старого друку», «поминальний зошит» та ін. На жаль, вони не володіли навичками археографічного аналізу, а то ми би мали зараз детальне уявлення про пам'ятники, що перевозилися. Окрім домашніх бібліотек, що іноді нараховували до десятків книг, зібрання знаходилися у суспільному користуванні.

Про такі, наприклад, що знаходяться у храмах регіону, адекватно свідчать знайдені списки. У «Требнику із додатковими статтями» маємо деякі з них, які відносяться до 1820-1830-х рр. «[1-й список] Узято Панфілом Анісимовим часовинних книг 1 - Кормчая, 2 Службник, 3 – Напівстатут. Кузмом Василіським взето Шитсиднев – [2-й]1 /. В'зяти у церкву книги 1. Євангеліє на престольне; 2. Апостол; 3. Ніколіне житіє і Толкове Євангеліє; 5. Каноннік; 6. Два трэфалое; 7 . Празнічні мінеї, 8. Шестадневь; 9. Псалтир навчальний; 10. Часовник; два пі вчих зошита Харлампія мученика; аставшії у часовні на Некрасавки – 1. Номаканоннік; 2. Псалтир следована з апостолом; 4. Псалтир навчальний; 5. Псалтир; 6. Чисаслов; 7. Соборнік; 8. Дві певчі; 9. Актаї певчії і титрать / У Ка гар'луї узяте у них: 1 - Соборнік; 2 - Псалтир са васледаванаи; 3 – Псалтир учебнаи; 4. Певчєя Актаї; 5 – певчія ірмаси; 6 - Чисаслов / [3-й] Церковнія книги: 1-й Соборнік; 2-й Полуустав'; 3-й Псалтир следована; 4-и Апостол; 5 Святців з тропарями і з кондаками; 6-и Шестоднев; 7-й Номаканон; 8-й

Службник поповські; 9-й учбовий Псалтир; 10-й Часослов; 11-й Октай певчій; 12-й Єрмоси певчії; 13-й Обіходнік певчій; 14-й Кормчія – прийняті від Антіпи 1830 року генваря 1-го дня / [4-й]1. Є[ванге]ліє на престольне; 2. Євангеліє на престольне інше; 3. Євангеліє тямуще; 4. Статут великий церковний; 5. Апостол церковний; 6. Два тріфоля; 7. Мінея святкова; 8. Шестоднев; 9. Златоуст; 10. Прологу чотири – вересневий, грудневий, березневий, червневий» [200, № 671, арк. 1 -2, 250 зв.].

Дивує те, що у першому випадку ми маємо справу зі списком, який був написаний ще у Сарикьої. Цей «Панфіл Анісімов Немтерьов» був «отаманом» переселенців 1830 р., які осіли у Кагурлуї (Новій Некрасівці) [32, арк. 131, 223, 234; 58, арк. 95]. Про його місце у структурі общини свідчить той факт, що він у 1835 році відкриває ревізський перепис «Новонекрасівського товариства» та підписує це документ [180, арк. 1-76].

Інші два списки були зроблені вже на лівому березі Дунаю та характеризують процес розподілення церковних книг між старо- та новонекрасівськими общинами. Показово, що згадуються три місця, де зберігалися книги. Можна передбачити, що це дві дзвіниці у Старій на Новій Некрасівках, а також міська нікольська церква. У третьому списку згадується дехто «Антіпа». Скоріше за все, це наставник старообрядницької Новонекрасівської общини Антип Трифон Гусяков [50, арк. 16]. У нього були взяті книги для богослужіння у Стару Некрасівку та Ізмаїл.

Ці списки показують, яку турботу проявляли некрасівці щодо своїх книг та рукописів під час переселення у Бессарабію. Обмін відбувався на основі кооперації між різними релігійними общинами, що вийшли з одного поселення у Добруджі. При цьому показовою є і форма – практично нотаріальний запис про передачу книг! І це написано тими, хто у більшості своїй вказані як «неграмотні» та «грамоті не навчені».

Відповідно до запису, зібрання книг у храмах були досить значимими та широкими: богослужіння та навчальна література. Явною є турбота про механізми трансляції церковних знань та створення необхідних умов відтворення ритуально-літургічних практик. Можна передбачити, що книжні зібрання церкви Покрови Пресвятої Богородиці у Старій Некрасівці чи Нікольській церкві у Ізмаїлі були характерними і для інших храмів регіону.

Аналогічно можна охарактеризувати численні сімейні зібрання Бессарабії. Їхній склад та різноманіття були не меншими, ніж церковні [754, с. 264-274]. Тут багато залежало від економічного рівня хазяїна. Адже книги являли собою не лише духову цінність, але і матеріальну. Вони могли коштувати до сотні рублів. Тому головними хранителями цих «багатств» виступали купці. Про це свідчить наступний випадок.

У 1844 р. у домі ізмаїльського купця Фрола Колеснікова був зроблений поліцейський обшук [85, арк. 1-1 зв. ; 839, с. 88-89]. У результаті було виявлено 32 книги (за описом знайдено було 37) [85, арк. 7-7 зв.]. Серед них «Часослов», надрукований у Супральському монастирі; «Житіє Николи Чудотворца» у Кліновському посаді; «Часослов», у Вільно; «Діоптра», у Клінцовському посаді; «Квітник», «Часослов» та «Устав Соловецкий» у типографії Почаївській; «Тріфолог», у Львові; «Часослов», у Ясах; «Варварник», у Києві; «Катехізіс», у

Почаївській типографії; «Скитське Покаяння», у Клінцовському посаді; «Історія про Страждальників Соловецьких», у Супральській типографії. 11 книг не мали вихідних даних: Требник, Канон за померлих, Євангеліє, псалтирі. Апостол та Апокаліпсис у одній підшивці; Псалтир – стародрук, Міней загальна – стародрук, Полуношніци дві, Скитське покаяння. 12 рукописів: Житіє Йосипа Царевича, без качану та кінця; Мінея місяця Липня; Око кристальний Статут; Тарільственник; Книга Кирила Архієпископа Єрусалимського; Три квітники; Дві служби Миколі Чудотворцю; Трифолой без закінчення у зошитах; Ноти святкові у трьох книгах; Два Єрмолога нотні. Справа містить вказівку на тих, що даний купець займався «протизаконною торгівлею розкольницькими книгами» [151, арк. 1-3]. Як бачимо, розповсюдження та турбота про поповнення храмів літературою сприймалася як «купівля-продаж». Зібрання даної бібліотеки говорить про ту увагу, яку старообрядці приділяли стародрукам та рукописам. У місцях видання ми зустрічаємо відомі центри «древлего благочестя» та типографії, яким виказували довіру поборники старини. За свої характером у цю бібліотеку входили книги для богослужіння, навчання, читання та полемічні твори. Все це демонструє широке коло читання старообрядців на Дунаї. Для Фрола Колеснікова ще у 1820 р. був вказаний доход «дяківською посадою» [65, арк. 129]. Як бачимо, він був у складі професійного центру старообрядницької общини Ізмаїла.

Окрім того, у Фрола Колеснікова було знайдено «три дошки типографські, дві мідні, одна дерев'яна для тиснення вінців і дозвільних молитов для покійних, з ними знайдена витісненні і вишитому для треби дві дозвільні молитви і два вінці. У Будинку знайдено також захованими: лист від Івана Таркубова з повчанням як вживати дві з цих дошок; з якого видно, що Таркубов виписав вже на них в різні місця тисячі три. У солом'яної підстилки наплаті в ящику знайдено три азбуки букв, одна азбука слов'янських, а дві Цивільних букв. За образами знайдено листів шість: одне від плосківського вчителя Івана Колеснікова про вінчання від них в Ізмаїлі весіллю. Інше з Браїли від попа Никифора Колеснікова про висланні йому півчого октаю і демейственника. Третє від криловського купця Якова Чернова про висилання йому Книги Тріод Пісною, і про повінчання його родичів. Четверте Із Балти від міщанина Єгора Рімарєва, в якому міститься порада про вибір Попів, і повчання міцно триматися свого розколу. П'яте Чорнові листи до Москви до Конторника Рогозького Кладовища Кіндратію Никифорову із посилкою з Ізмаїла через Єрофія Іванова від Некрасівської Христораждественської Церкви Святих таємниць. І шоста з Одеси від невідомого Івана Неструєва із передуванням прибрати все що шкідливо щодо книг, бо з Москви має бути обшук» [86, арк. 1 – 1 зв.].

Із знайдених поліцією листів видно, що Фрол Колесніков через своїх родичів та знайомих займався поставленням книг до різних общин, допомагав прихожанам у відправленні святих таїнств та ін. Показово. Є географія його ко респондентів, яка охоплює відомі центри старообрядництва: Рогозьке кладовище у Москві, Великоплоське, Балту, Браїли. Ці поліцейські свідчення

лише частково розкривають інформаційну мережу, організовану старовірами. Окрім того, це єдине свідчення того, що у Ізмаїлі діяла старообрядницька типографія. Але вона надавала старообрядцям не книги, а необхідні для богослужіння тексти. Діяла вона, мабуть, також недовго. Незважаючи на досить багаті бібліотеки, старовіри продовжували поповнювати їх раритетами. У важкі часи вони зверталися до «Богодуховених книг». У спірних питаннях вони просили своїх сородичів з інших центрів звіритися за старими текстами, уточнити прецедент. Наприклад, сарикьойська община, яка виступала супроти прийняття митрополита Амвросія, у 1847 р. писала у Москву: «Ми... з давніх часів зайшли до Туреччини, маємо мало Божественних книг, просимо і благаємо вас, Панове, не презрите нашого до вас слізного прохання: по отримання цієї епістолярії, воспішите до нас чи є правило [про обливання народжених – О.П.] у стародрукованих Потребниках?» [392, с.37].

Старовіри регіону продовжували рукописну традицію відтворення книг. Наприклад, у церковному зібранні Приморського (у Жебріянах) зберігається рукописне «Євангеліє». У ньому запис: «Почата у літо 7333 [1825] м[еся]ца квітня 17 день і закінчена того ж літа листопада м[еся]ца 20 рукою многогрешнаго юнейшого Спиридона Васильєва»; «Писана з Івана Максимова древледрукованого Євангелія. Почата в літо від 7333 [1825] м[есяц]ца квітня 17 день і закінчена того ж літа листопада м[еся]ца 20 рукою багатогрішного юнейшого Спиридона Васильєва» [209]. Враховуючи той факт, що дана людина фігурує у списках Жебріян з 1808 по 1835 рр.[113, арк. 9; 167, арк. 221] стає явним місцеве походження даного Євангелія.

Іншим яскравим прикладом є крюковий «Октай», виявлений у зібранні Муравльовської Покровської церкви. У кінці міститься запис червоним півуставом: «написася сїя бгодуховенная книга октай. певчїй 1832 го року мца червня 7 го дня працями і тщанием многогрешнаго раба бжїя Матвія андреича суботина купцеві Ізмаїла радиону афанасьєву». На початку маємо поаркушний надпис про володіння 1834 р. цього ж купця – Радіона Афанасьєва. Пошук за списками старовірів приводить до наступного уточнення: Матвій Субботін перейшов серед інших старовірів з-за Дунаю у 1821 р. та був приписаний до великоросійської общини [185, арк. 3], а Радіон Афанасьєв Голубицький [65, арк. 162] був родичем старообрядницького дяка Нікольського храму.

Найбільш рання згадка про написання книг у регіоні датується кінцем XVIII століття. На рукописі маємо вказівку про те, що «Написася ця книга об брацех літа 7300 [1792 р.], а служба предпразднством літа 7326 [1818 р.], а зв'язана 7330 го [1822] місяця грудня. Писана і зв'язана Григорієм Ільїним на Раз іні» [201, № 26]. Прикладів таких рукописних пам'ятників виявлено немало по всіх общинах регіону. Звісно, можна стверджувати, що на Дунаї склався центр професійного переписування книг, аналогічний Гусліцам та Ветці.

Проте книги писалися досить масово. При цьому як у монастирях (наприклад Славському), так і окремими членами общини. Можна також стверджувати про формування місцевого «стилю» як варіанта «народного примітиву». Буквиці, заставки, віньетки, мініатюри у списках місцевої редакції досить умовні та неохайні. На жаль, саме такий «почерк» вирізняє місцевих авторів. Археографи відмічають вплив на місцеву традицію таких відомих

центрів написання книг як, наприклад, Ветка [782, с.42-43].

Важливо також відмітити, що регіон був одним з експортерів творів інших центрів «древлего благочестя». Нерідко ми натикалися на книги та рукописи, створені у Ветці, Гусліці чи у Москві, менше представлені були такі центри як Помор'я та Урал. «Складена 7345 [1837] року в Росії. Проглянута 760го [описка – треба розуміти «860» - О.П.] роки в Белокриніце» [213]. Найбільш популярними були ближчі до дунайських молдавські общини: Серково, Кунича та ін. [200, № 669; 200, с.46]

Наведемо характерний запис про створення книги кінця XVIII ст.: «Праці і тщание многогрешнаго і смиреннаго Іванова Шулгина списане в літо 7304 [1795-1796] в землі Молдавської в слободі Іванчи. У цьому ж всюди елика вас світла чаду сынове Євангелія святягыя церкве богособорная чоту священноначальниці і священноиноці і священниці і вси благочестивии народи господие і батьки і їжаку про Христа полюблена братія, іже есте сынове світла і церкви православно сияющия восточныя христовы, істинна чада всякаго чину і віку, аз грубий, іже в цій справі труждьшийся вас старанно з упокорюванням благаю – прийміть з любовию цю богодухновенную книгу, глаголемую Тріфології, і хотящи ея прочитати або переписувати, і аще що в ній обрящите неразумия або забуття і недозрения мого хибить, і елико кого вас Дух Святий умудрил є богоразумне виправите, а мін що трудився Бога ради прощення подавайте і благословіть, а не клените, та і самі теж від Владики всіх у винах ваших получитьи возможите в день судныи. Амінь» [200, № 669, арк. 417-417 зв.; 200, с.46-47; 598, с.241]. Характерно, що нащадки цього писця переїхали до 1820-х рр. у Тучков [65, арк. 145] і привезли з собою книги.

Аналогічна книга – «Трефолой Ч.1.Вересень – Грудень» – потрапила до Ізмаїла схожим шляхом. Схожість надписів та почерку свідчить про спільного автора. Показова подальша доля рукопису. У 1838 р. у Ізмаїлі вона була переплетена. Потім вона потрапила у сім'ю Івлєвих у Стару Некрасівку. Лазар Івлєв був попечителем церкви у 1840-50 рр., від якого і потрапила у храм Покрови пресвятої Богородиці за «37 австрійських червонців» [200, № 670, Арк .1, 450); 200, с.52-53; 782, с.145; 184, арк. 2 зв].

Крюковий рукопис повної редакції «Свят» у середині XIX ст. знаходився у старообрядців Ізмаїла. У результаті переїзду одного хазяїна на о. Леті вона потрапила до наставника Калінніка Ульяновича Ковальова у 1863 р. [782, с.333-334] Інший – «Октай, стихиры евангельські з доповненням» [782, с.337-338] був частково створений у Кілії Павлом Перпельотчиком. До 1858 року книга перебувала у Кілії, а потім була передана до Подковки (Василівці). Схожою була доля «Азбуки з Праздніками» [200, № 2134; 782, с.361]: спочатку вона була у «купця іконописця Фадея Смирнова», не пізніше 1830 р. потрапила на Дунай («Василя Евсейва сина Блінова що живе в місті Келій уставників»), а із Кілії була куплена до Вилкового.

Продовжувалася турбота про реставрацію стародруків. Наприклад, унікальний апостол Івана Федорова потрапив до Славського монастиря та був переданий у журіловський храм після поновлення: «1836 Лагодилася ця Біблія 7344-го в скиті Славськом Іакова Григоровича Ільїсаова його

собственноручною; 1863 рік 2 січня продав цю книгу біблію Ізот Яковлев 10 червонців. Продав Опанасу Максимовичеві Галчину. Були свідками Єпіфан Терентьев і Філіп Івальов. Були свідками 1863-го 2 січня» [215]. Але і в місцевих общинах знаходилися поборники книжних пам'яток – священики, дяки, крилошані. «Федот Богоугодні батьки ієреєві Понтелеймону за його подяку чтом не залишати книги церковні назавжди. 1848» («Поучення», Журилі вка). Бачимо і піклування про книжні пам'ятки у регіоні. Наприклад, «Мінея святкова» Почаївської типографії була переплетена у Ізмаїлі. Надпис на форзаці: «Сія свтая і бгодухновенная книга знов переплетена в граді измаиле, тщаниеемъ жителя старою Некрасовки Їщанна петровича гна Маслова. въ літо от воплощенія бга слова [1851] мца Їюля въ 6 день» [202].

Бажання купувати книги та передавати їх у монастирі підтверджується наступними записами: «3 рублі. 1833 року листопада Пятова числа куплена ця книга Степаном Мажіферичест на честь Анісії Степанівни... 1858 рік 10 рублів сріблом [друк Аркадій Славський]» (Славський монастир). Побутував також звичай передавати книги у місцеві храми. Наприклад, «Повчальне Євангеліє» надруковане наприкінці XVIII ст. у старообрядницькій типографії має поаркушевий надпис: «Сія книга Євангелія тямуще благословіно на храмъ ражества Христова в селені Некрасовки Міхайлом Сафроновим і дружині Його матроною въ вічне і безъ поворотне владеніє». А в кінці «Мінеї Святкової» вказано, що: «Ця книга благословенна вхрамъ рїздва христовавселеніи некрасовки батьками нашими яку ми неимеемъ має рацію відтоді узяти сыновья ихъ тимофей ивановъ листратъ ивановъ і в наслідок неписьменності подписаль яму левонъ орловъ» [201]. У таких випадках показово, що книга була передана у стару міську церкву, яку некрасівці сприймали як свою «сільську».

Книги та рукописи супроводжували людей у їхніх поневіряннях. Виходячи з надписів, можна визначити маршрути переходів – «Потребник священноинока Стефана Молдавській області жителя Слободній з[ів]ла Базлая Фвузавія ... 179... роки» [216] (запис був зроблений у відомій слободі молдавських старовірів, а сама книга знайдена за Дунаєм, у селі Слава Черкиза). «Ця книга глаголемая Псалтирь Торговаго чл'вка Йоакима / стародубської слободи Городища Грігоре Константінов син Поляків продав цю книгу глаголемоу Псалтир і підписав своєю рукою /Продав я Г.І. цю книгу паслтырь Грігорей Константінов Поліков / За книгу плату по дошел Тимофія Племетева продицаце / Належить Микити А. Јконописцу Рогачевської» (як бачимо із поліських общин книга разом з господарями потрапила за Дунай, у сіло Сарикьой). «Ця глаголемая книга Менія святкова ... Гряфой волості Егорьевської половини... Ця богодонавенная книга Єльця повіту сіла Жізова поміщика вдови майорші Марьї дочці Бяхтеева дружини ява Михея Єпіфанова після своїх батьків аще Поміновенная дана Понежего повіту в село Проваловку в знов побудовану церкву Перетворення Рїздва Преосвеженной Трійці 1753 вересня 26 дня / Біло Креніца» (Цей «Місяцеслов» пройшов центр Росії та опинився у Білій Криниці, а вже звідти перейшов у Стару Некрасівку).

Відправляючись у далекі подорожі і у маленькі виїзди старовіри возили з собою ікони, лестовку та книги. Такі предмети нерідко фіксувалися

прикордонною службою у складі багажу [178, арк. 161].

Показово, що у складі архівних і археографічних свідчень ставлення старовірів до книг стає більш явним. Так, наприклад, в «Прологе» початку ХІХ століття читаємо: «Сяво душі святкового Жовтня цього дня вгору минулого ве ресень вручено в Стару Некрасовку Покриви Богородиці у вічне володіння Микита Беліков 1866го день 8 вересня // Ця вічна богодухновенная книга глаголемая пролог належить в церкву храму Іоанну Богослову» [201]. А із архівних документів відомо, що Микита Беліков (він же Беляєв) – ізмаїльський купець 3-ї гільдії, який був активним поборником старообрядців на Дунаї 1830-60 років. Він забезпечував прихожан книгами, допомагав таємно переправляти священників, надавав церковні предмети. Своєю діяльністю він неодноразово накликав на себе гнів влади [73, 87, 89, 90 та інші; 839, с.85-90]. У подальшому за його гроші був відбудований Архангело-Михайлівський скит поблизу Кугурлуя (Нової Некрасівки) [810, с.686].

На одному з рукописів – «Демественник» – московським археографами зафіксований надпис: «Ця свята і богодухновенная книга глаголемая Дмієйственник благославленная Фролом Яковлівічим дедушкаю Феодулу Нікіфорову Калесникови у вічне володіння 1846 року» [782, с.113, 369]. Зі списку «великороссиян часовенних» м. Тучков (Ізмаїл) 1820 р. [65, арк. 129] стає відомими, що «дедушка» був міцним господарем. Але головне те, що він проживання мав «дяківською посадою». Даний наставник неодноразово з'являвся у документах про будівництво та діяльність Нікольського храму у місті. Ревізька казка 1850 р. [180, арк. 256] фіксує, що у 1846 році його онук — одружився з дівчиною на ім'я Агафія. Таким чином, дарчий запис був зроблений вже по факту вінчання. Записи володіння на «Збірці слів і повчань переважно з торжественников, з життями Кирика і Уліти, евстафия Плакиди» [782, с.152-153] кінця ХVІІІ ст. говорять про «муравлеськом жителєві Максимі Івановичі, а прізвиська Мітрива» і «Мокієві Максимову Мітренкову». Доля цих людей така. Максим Іванович Дмитров народився у 1820 р. у Муравльовці у сім'ї перших поселенців 1813 р. [176, арк. 111, 107]. Окрім нього було ще два старших брати – Сергій та Прокоп. За їхніми нащадками збереглося прізвище «Дмитрієв», а нащадки Максима Івановича та його сина Мойсея (Мокії) стали називатися «Мітренковими». Так, народна форма стає юридичною.

Опосередковано відомо, що він довго не міг знайти собі дружину та завести господарство. Можливо, у цей час він і записав: «Багатий бо знаємо є і на чюжом граді други имать, а убоги і в своєму граді незнаем є ходить; багаті, аще і відважно мислить, мовитиме – ино вси з прилижанием слухають, а убоги – аще і добро глаголить, ино кленут на нього, забороняють, велять йому мов чати. У яких ризи світлі, у тих і мови приємні».

Записи такого роду говорять про розповсюдження грамотності серед старовірів регіону. Нерідко темами таких маргіналій виступали яскраві події зовнішнього світу. Так, наприклад, деякий мешканець Старої Некрасівки на полях «Пролога» записав: «У літо 7346го а оть втілення 1838го 11-го Генваря увечеру по 12 число було землетресение велике хвилин 3: Міцно тресло 11-го вартовому ноци» [201]. Характерно, що дана книга була надана легендарним

купцем Микитою Беляєвим.

Таким чином, старовіри регіону проявляють характерні для поборників «древлего благочестя» любов та повагу до книжкової та рукописної традицій. Ці пам'ятники вони перевозять з собою під час переселень. Реставрують та зберігають. Необхідність читання та богослужіння обумовили створення місцевих друкарень та центрів для переписування книг. Храміві зібрання та сімейні бібліотеки були досить різноманітними. Окрім раритетів службової направленості, була присутня навчальна та полемічна література.

Не меншу турботу проявляли старообрядці відносно «святих образів» та ікон. У тих же списках переселенців вказані всі можливі ікони та мідна пластика, що перевозилася із собою. Повага, яку старовіри виказували до старих образів, говорить про те, що серед них було багато витворів мистецтва. Окрім того, такі старообрядницькі образи постачалися з Ветки, Мстери, Гусліци та ін. Проте достатньо швидко починається не лише імпорт ікон, але їхнє створення у Бессарабії та Добруджі. На цьому етапі почав складатися міський центр іконопису.

Центрами створення цих важливих елементів культу були монастирі. Окрім того, у деяких общин були «іконніки». Так, наприклад, у Кілії у 1808 році проживав «Федір Степанов син Коновалів». У 1820 році він вже був у складі «великоросійського стану міщан Тучкова» [65, арк. 147 зв.]. Завдяки записам на одному з «Подлинніків» (зібрання у одній книзі основних іконографічних композицій та технічних рекомендацій) нам відома його біографія: «Селища Кунічного житель іконописцеві Федір Степанов – прибув до Ізмаїла в 1819-го року в травні місяці / Куплено в місто Кілії спробувать пера руки... Купівлею 1818/1817 р.». Можна гадати, своїй професії він вивчився у Кунічі – відомому центрі «древлего благочестя» у Молдавії та переїхав на Дунай. Показово, що його книга у результаті опинилася у зібранні іконописця кінця ХІХ – початку ХХІ ст. – Стефана Кравцова із села Сарикьой.

У витоках «липованської ікони» знаходиться ветковська традиція [511, с. 151-161; 502, с.63 – 67; 500]. Одночасно з відтворенням зразків та канонів цього центру іконопису, дунайські ізографи відчували «перехресний вплив російських і карпато-балканських культурних традицій». У зазначений час «липованське письмо» знаходилося на етапі формування та стильових пошуків.

Ритуали, які відтворювали старовіри Буджаку, повністю вкладалися у православну традицію структури богослужіння та основних семи таїнств. Найвні джерела дають можливість підкреслити, що церковна організація та віра стали основними факторами духовної культури.

Звісно, були і так звані «народні компоненти», які супроводжували обряди життєвого та календарного циклів. Проте вони фрагментарно відобразилися у джерелах. Наприклад, описуючи весілля старовірів у 1840-х рр., один чиновник вказав, що «завідувач посадом Вилкового і селищ градоначальника Ізмаїла Кобзаров допустив тамтешнім розкольникам виконувати свої обряди так вільно, що під час весілля проводять вони в будинках і на вулицях рушничні постріли» [153, арк. 2]. Завдяки таким свідченням, можна говорити про те, що окрім вінчання та виконання церковного ритуалу, липовани дотримувалися і більш світських звичаїв.

Стрільба зі зброї – одне з архаїчних ритуально-магічних дійств під час весілля. У балканських народів воно пов'язане з обрядами «першій шлюбній ночі». Разом з тим, схожі дійства надійно увійшли у весільний церемоніал липован, проти якого неодноразово виступали представники конфесійного центру як проти «марновірства» [706, с.198 – 205].

Для отримання усіх церковних таїнств зверталися до священика. Складність такої процедури полягала у тому, що були відсутні постійні ієреї, а також відбувалося постійне переслідування зі сторони влади. В таких умовах, вінчання та хрещення могло відбуватися як у Ізмаїлі, так і у більш віддалених місцях – наприклад, в Одесі. Відспівування покійників та панахиди влаштовували, як правило, заочно, направивши таке прохання першому відомому «благочестивому ієрею».

Сповідь та причащення відбувалися тоді, коли священики відвідували певне поселення або коли вони самі їхали до інших центрів благочестя. Намагалися, щоб хоча один раз на рік (на Великий піст) общині вдавалося отримати ієрея. Можливо, саме такий випадок став предметом для поліцейського втручання 1839 р., коли випадково факт богослужіння у приватній молільні Старої Некрасівки став відомим [50, арк. 1-42; 515, с.68-75]. У березні місяці, пізно вночі було не просто колективне моління, а відбувалася підготовка до пасхальних свят.

Вже на середину ХІХ ст. звичаї так надійно увійшли у буденно-святкову практику липован, що навіть викликали дорікання з боку священства. Так, наприклад, у «Окружній грамоті» Білокриницького митрополита Кирила від 22 листопада 1849 року до ясських старовірів міститься не лише прохання відмічати неділі та свята, але і заборона «спілкування з іновірцями в ястії і питтьї» (за що просити вибачення у своїх наставників), а також не брати участь у «вечорницях і катанні на конях» [808, с.314].

Показово, що схожі сюжети викликали супротив і пізніше. Так, у Браїловському хуторі у 1880-і роки сходка села виступала проти пізніх відвідувань корчми, пісень та танців на вулицях (особливо – карагодов), прикрашання коней на Масляну, гри на гармоні, околишніх (викупу) та стрільби зі зброї на весіллях, вимазування воріт та тину на Андрія та ін. [706, с. 198 – 205; 416, с.167-168] Усі спроби зупинити модернізацію та запозичення з сусіднього етнокультурного досвіду приводило до свідомої консервації «свого», яке сприймалося як «церковне».

Таким чином, основу духовної культури липован складало древле-православне світосприйняття. Його відтворення та розвиток відбувався передусім на основі книжно-письмової традиції. Релігійні канони регламентували більшість сторін життєдіяльності групи, але передусім ритуально-святкову культуру. За умов відсутності постійних ієреїв, роль регуляторів виконували старики та суспільна думка, яка формувалася на основі християнської моралі. Важливим джерелом цього були церковні книги та рукописи, які не лише привозилися, але і «створювалися» місцевими общинами. Спостерігається також активне міжприходське спілкування та кооперація у цій справі.

* * * * *

Отже, розгляд формування культурно-побутових особливостей старообрядців на Дунаї дозволяє зробити наступні узагальнення:

1. Завдяки наполегливості старовірів, які скористувалися послабленням політики стосовно некрасівців, їм вдалося легалізувати важливі складові своєї релігійної інфраструктури. Завдяки цьому з 1812 р. в Ізмаїлі, а також інших ли пованський поселеннях будуються та існують храми, каплиці, обителі тощо. В них відбуваються богослужіння за правилами старообрядницької церкви, періодично перебувають бігли ієреї з різних теренів Росії та Туреччини. Порівнюючи це положення з рештою російських регіонів, слід вказати на певну особливість: у той час, коли у більшості уряд та адміністрація міцно контролює старовірів, закриває їхні церкви та монастирі, переслідує їхнє священство; на Дунаї адміністрації не лише цього не робила, але й піклувалася про їхнє функціонування.

2. Внаслідок такого положення Бессарабія набуває провідної ролі у збереженні старообрядництва в цілому. Наявність потрібної конфесійної структури приваблювала нових переселенців до регіону, серед яких опинилося чимало майбутніх релігійних лідерів давнього благочестя. Зміцнення «кадрами» сприяло, у свою чергу, посиленню цього центру дониконівського православ'я. В результаті була створена регіональна мережа взаємодії між окремими общинами, яка включалася до загальної інфраструктури старообрядницьких зв'язків.

3. Протягом першої половини XIX ст. старообрядці на Дунаї не лише забезпечили себе всіма потрібним ознаками конфесійної меншини, але й виступили принциповим потенціалом щодо налаштування подальшого розвитку старовірства. Зокрема, вони активно включилися до пошуків праведного архієрея та до будівництва нової трьохчинної ієрархії (з 1846 р.). Відіграв значну роль у переході Митрополита Амвросія та створенні власної трьохчинної ієрархії, липовани стали провідним центром старообрядництва, що приймала священство.

4. Релігійні чинники сприяли зміцненню соціальної солідарності та кооперації між своїми одновірцями. Це яскраво простежується у зрощуванні конфесійних та суспільних функцій життєдіяльності у формі своєрідних громад, де публічні кордони збігалися з межами конфесійних общин. На підставі такого роду синтезу виникають структуровані спільноти, які мають чіткі локальні виміри. Разом з тим релігійні контакти зміцнювали ці общини у надтериторіальні об'єднання.

5. Дослідження форм та типів родин (домогосподарств) серед старообрядців регіону показало важливість цього інституту щодо відтворення традиційного суспільства. Розкрити окремі фактори, які сприяли варіативності цих колективів серед різних груп старообрядців, допомогла їхня історична динаміка протягом 50 років. Зокрема, встановлено, що на розмір та структуру сімей впливали соціально-економічні чинники: на етапі переселення до регіону домінували прості (нуклеарні) сім'ї, а з часом відбувається реституція великих розширених родин. Результати щодо шлюбності дорослого населення, враховуючи замкненість общин, можна вважати базовими для Бессарабії у

першій половині XIX ст.

6. Студіювання господарських традицій старовірів на Придунайських землях продемонструвало наявність декількох важливих укладів, а також їхню варіативність по різних ареалах мешкання. Так, наприклад, візництво та городництво грали значну роль у Буковині та Молдові, а рибальство та будівництво – у Бессарабії та Добруджі. Виявлені успішні та ефективні моделі господарювання, за допомогою яких була створена продуктивна традиція життєзабезпечення старообрядцями регіону. Зокрема, показано, як рибальство та міські ремесла удосконалилися не стільки технологічно, скільки за рахунок підвищення товарності.

Огляд оригінальних археографічних пам'яток довів, що наприкінці XVIII – на початку XIX ст. на Дунаї складається один із центрів збереження кириличної писемної грамотності. Тут в активному обігу ходило чимало стародруків, які вдалося зберегти липованам. Крім того, по всіх общинах писалися рукописи та образи. Забезпечуючи релігійні потреби общин, місцева еліта не лише піклувалася про старі книги, але й підтримувала традиції їхнього функціонування. Книжна культура виступила, як й по інших теренах мешкання старообрядців, важливою складовою своєрідного світогляду, а також відповідної практики.

ВИСНОВКИ

Вивчення проблем формування старообрядницького населення на Дунаї було проведене у контексті аналізу передумов, чинників і обставин цього процесу. Його багатогранність і складність розкриті через сюжети спрямованості та характеру етноконфесійних міграцій до Центрально та Південно- Східної Європи, демографічного, культурно-побутового та релігійного розвитку групи в регіоні. Окрема увага була приділена сюжетам історичної свідомості і складання пам'яті як інструменту вибудовування та відтворення етнічності. Усі ці процеси розглянути на тлі загальних історичних подій, а саме – активної фази військового протистояння Османської та Російської імперій, їх боротьбу за контроль над землями та населенням Нижнього Подунав'я. Низка російсько-турецьких війн призвела до істотних змін у політичній карті Східної Європи.

Дослідження ґрунтується на широкому колі джерел. Огляд їхнього евристичного потенціалу показав важливість питань типології на рівні форматів даних. Зокрема, продемонстрована продуктивність сучасних джерелознавчих уявлень про первісні, виявлені та актуалізовані корпуси джерел. Уточнення цього призвело до визначення специфіки матеріалів щодо вивчення старообрядництва, вказана особлива роль «виявлених» та «створених» різновидів документів. Комплексність джерельної бази дозволила верифікувати дані як за рахунок традиційних прийомів критики, так й шляхом сучасних варіантів інструментарію. Наявні джерельні свідчення визначили тематично-проблемну спрямованість роботи як історико-антропологічну.

Огляд липовансько-некрасівської історіографії як частини спеціальної літератури, що була присвячена минулому регіонів або старообрядництву в цілому, засвідчив, що сюжети формування групи є найбільш дискусійними та, водночас, найменш вивченими. Розгортання історії вивчення проаналізовано у контексті методологічних підходів конкретних вчених. Це дозволило визначити конкретні етапи та основні позиції. Зокрема, продемонстровано, як розгортався зовнішній («колоніальний») напрям студіювання у перманентній полеміці із внутрішньо-груповим («апологетикою»). Цю дихотомію підірвав посередницький («медитативний») підхід, який зародився ще в ХІХ ст., але набув своїх результатів у дослідженнях останнього етапу. Аналіз бібліографічного загалу також переконливо демонструє недостатність історичних реконструкцій групи старовірів часів їхнього переселення, а також сприйняття лише механістичної моделі пояснень культурно-побутових особливостей (перенесення та консервація традицій попередніх теренів).

На підставі цього доведено, що впродовж другої половини ХVІІ – ХVІІІ ст. у середовищі російського народу материнських територій відбувалися мас штабні сепарації на основі неприйняття нових форм організації церкви і канонів віри. Релігійні пошуки посилюються через модернізацію держави і суспільства. Цей подвійний протест (соціальний і релігійний) приводить до відособлення частини народу у відносно замкнуті общини ревнителів «древлего благочестя». Боротьба з інакомисленням з боку влади і офіційної церкви приводить цю спільність до різних форм самозбереження. Одною з них став звичний для російського населення міграційний рух – у результаті сотні тисяч старообрядців опиняються за межами своєї держави.

Ці масові втечі-переселення, що мали яскраві конфесійні мотиви та забарвлення, стрімко отримують нові якості – поліпшення соціального положення, економічного добробуту й т.п. В наслідок пошуку свободи віросповідання російські старообрядці створюють цілу мережу нових співтовариств емігрантів у різних країнах Центрально та Південно- Східної: Річ Посполита, Австрійська та Османська імперії. По мірі того, як Російська держава розширювала свої межі й наближалася до цих центрів старовірства, старообрядці знову вимушені були мігрувати далі – на південь та на південний захід. Ці історичні реалії зумовили те, що релігійні общини старовірів осіли й порівняно швидко адаптувалися доволі далеко від своєї Батьківщини. Одним з таких ареалів стають масштабні австрійські та османські володіння – від Буковини до Добруджі. Положення ускладнюється за рахунок просування Росії на Дунай – прикордоння трьох суміжних держав сприяло стабілізації груп старовірів та їх мобільності. Документально підтверджено, що продовж майже всього XVIII ст. сюди вже переселяється (найбільш масове – з 1760-х рр.), насамперед, филиповсько-пилипонське населення із Полісся (Ветковсько-Стародубські терени) в пошуках благочестивого священства, яке на Молдово-Волоських теренах отримує свою назву «липовани» та колишні донські козаки, що вийшли на Кубань у підданство Кримського Ханства та Османської Порти. Ці некрасівці через геополітичні зміни вимушені були шукати нові території, однією з яких стає Подунав'я. До цього додалося переселення селянсько-міщанських мас старовірів з українських теренів, які через Північно-Причорноморські простори, в черговий раз спробували покинути кордони російських володінь.

Перші общини старообрядців-мігрантів створили прецедент для подальших переселень одновірців до Буджаку і в Добруджу. Вже тоді починаються процеси адаптації старовірів до умов прикордоння, а також консолідації різних етнокультурних традицій і соціальних структур в єдину етноконфесійну спільноту. В основі цього знаходилися саме ті ж причини, що і попередньої сепарації – неприйняття офіційної російської церкви. На основі релігійної тотожності, в умовах інноетнічного оточення, утворюється та розвивається нове діаспорне об'єднання російського народу. Не зупиняє ці тенденції навіть факт того, що політичні межі розділили спільність на громадян різних держав. Конфесійна солідарність виявилася сильнішою за соціальні та політичні бар'єри.

Стабілізація групи й остаточне її укорінення в межах регіону мали місце впродовж першої половини XIX ст. Використовуючи свої пільгові особливі стани в межах і Османської, і Російської держав некрасівсько-липованське населення Подунав'я створює низку багатодвірних поселень-общин, хуторів та окремих кварталів у містах регіону. Значно сприяв цьому вихід нових переселенців-старообрядців із сусідніх історично-етнографічних областей, а також – безпосередньо із південноросійських губерній. На цьому етапі старообрядці з міграційної групи стають вкоріненими мешканцями Добруджі та Бессарабії. Цей перехід розкриває аналіз різних аспектів життєдіяльності спільності.

Вперше в історіографії вдалося освітити питання динаміки чисельності групи. Показано, що кількість старообрядців може бути розцінена лише при

залученні даних із суміжних територій – мобільність групи визначала стрімке переміщення її представників в її власному соціально-культурному просторі. Залучення відомостей із фіскально-адміністративної та поліцейської статистики дозволило виявити адекватні методи оцінки кількісних ознак етноконфесійної спільноти. До середини XIX ст. у Буджаці мешкало вже не менше 6 тисяч старообрядців, приблизно такий же масштаб налічувався в Добруджі. Ускладнює цю оцінку перманентний взаємний обмін між цими регіонами, а також транзитні міграції – через регіон переселялися десятки тисяч старообрядців відразу в двох напрямках – «до Туреччини» і навпаки.

На конкретних прикладах розкриті демографічні властивості старообрядницької популяції регіону. Аналіз статевовікової структури цієї групи протягом першої половини XIX ст. показав, що вона повною мірою відображає умови та механізми переселень. Його незбалансованість (домінування чоловіків у середній і віковій когортах) створило причину для подальших міграцій і розширення шлюбного ринку. Показники природного приросту виявилися меншими порівняно із зростанням групи за рахунок нових переселенців. Ці реконструкції дозволили поставити питання про специфічний демографічний режим. У його основі – міграційні та етноконфесійні чинники, реалізація яких може бути розглянута як самобутній старообрядницький тип переходу від традиційного до модерного типу відтворення населення.

Особливе значення для осідання старообрядницької спільноти на Придунайських землях зіграло створення та функціонування розвиненої релігійної структури. Її якісні трансформації позначилися переходом від пошуку благочестивих ієреїв до безпосереднього створення ієрархії. До 1850-х рр. старообрядці мали достатню кількість храмів і монастирів, напівлегальних ієреїв, а також численних біглих, неофіційних. У межах територіальних громад були створені конфесійні структури, які очолювали дяки. Набута в умовах миколаївської Росії свобода віросповідання привела до законної діяльності старообрядницьких общин у Бессарабії. Ще вільніше й соціально інтегрованіше почували себе старовіри в межах Австрійської та Османської імперій. З огляду на це, саме тут, на теренах безпосереднього проживання липовансько-некрасівської групи, відбулося створення «тричинної» старообрядницької ієрархії в 1846 р. Поступово конфесійна інфраструктура старовірів дедалі відчутніше зростала за рахунок активного церковного будівництва – утворення єпископій, висвячення нового священства, побудови й освячення храмів тощо.

Варто відзначити, що в переході митрополиту Амвросія до старообрядництва та створенні Білокриницької митрополії значну роль зіграв потенціал місцевих общин. Яскравим аргументом у цьому є безпосередня участь некрасівців на чолі з Й.С. Гончаровим у переговорах з митрополитом, його доправленні на Буковину, легалізації ієрархії в Добруджі.

В контексті виявлення структури ідентичності старообрядницької спільноти Придунайських земель під час її формування виявлено корпус етнонімів і конфесіонімів. Семантичний аналіз цього численного корпусу показує, що група володіла низкою зовнішніх і внутрішніх форм найменувань: пилипони, липовани, некрасівці, часовенники, старообрядці тощо. Це різноманіття відображає різноманітні рівні свідомості груп, а також специфіку

їхнього стану в межах різних держав Східної Європи (наприклад, пилипони – колишні підлеглі Речі Посполитої; некрасівці – Османської Порти; липовани – Молдавії тощо). Продемонстрована складна ієрархія самосвідомості групи одночасно, як конфесійної, етнічної, міграційної та соціальної спільноти. В контексті проблеми етимології актуальної назви, встановленні конкретно-історичні форми трансформації «филиппони – пилипони – липоване», документально підтверджуючи всі етапи такого розвитку. Виявлена соціальна основа окремих етнонімів, що відображали процеси інтеграції колишніх іноземно-підлеглих до суспільної структури російської чи османської держав.

Проведена реконструкція основних компонентів історичній пам'яті сучасних старообрядців. Для цього були узагальнені сюжети виникнення груп у викладенні сучасних липован і некрасівців. Аналіз легенд, переказів і бувальщин переконливо показав, що моменти освоєння старообрядцями Придунайських земель продовжують існувати серед їх нащадків. В ході викладу цього матеріалу вдалося виявити непрямі свідчення життєдіяльності групи на ранньому етапі, які зберегла усна версія історії. Крім того, показано значення цих форм фольклору або усної історії для розуміння своєї укоріненості на сучасному етапі.

Дослідження особливостей тенденцій у культурно-побутовій адаптації старообрядців до умов Придунайських теренів, розкрив конкретні механізми господарських чинників. Зокрема, реконструйовано структуру мікроекономічних укладів життєдіяльності. В їх основі знаходилися намагання створити старовірами общини натурального самозабезпечення з наявністю товарних галузей. Тому у землеробських громадах сіл або ремісничко-аграрних товариств міст значну роль грали торгівельні операції та риболовство. Наприклад, навіть у степних поселеннях кожний четвертий чоловік йшов на сезон на рибний лов. Саме завдяки цьому забезпечувалася матеріальна база як окремих родин, так й спільноти в цілому. Не кажучи про християнські конотації рибальства, воно виступало міцною підвалиною відтворення старообрядницьких общин, їхнього розвитку та захисту від зовнішніх сил. Економічна незалежність цих релігійно-територіальних об'єднань дозволяла наладжувати самостійно питання конфесійного життя. У далеких від водоймищ общинах (наприклад, Бессарабії, Молдавія чи Буковини) таку роль грали промисли: візництво, грабарство, будівництво, теслярство тощо.

Студіювання старообрядницької соціальної практики в регіоні показало, що важливою одиницею суспільного повсякдення стало створення та функціонування специфічного варіанту громад. Межі сусідської (у селах) або товариств-корпорацій (у містах) суспільних одиниць у них співпадали із релігійними бар'єрами. Синтез цих двох властивостей привів до формування специфічних форм побуту, основою якого виступала територіально-конфесійна община. Солідарність і спілкування між подібними інституціями виробляли мережеву метатериторіальну спільність, яка була цілком здатна протистояти як місцевій владі, так і вирішувати із зовнішнім світом конкретні питання життєдіяльності. Для некрасівців Добруджі суспільний побут багато у чому був визначений кодексом звичайного права відомого під назвою «Заповіти Некра

сова». Проте, слід визнати, що на цьому етапі селянсько-міщанські маси розпочали руйнування колись могутніх козацьких общин.

Деталізуючи ці положення на інститут липовансько-некрасівської сім'ї, вдалося розкрити важливі складові соціальних практик на мікрорівнях. По-перше, розкрити форми і структури сімейних колективів на момент переселень, виявлена їх залежність від умов міграцій (чим менш організоване переселення, масштабне за відстанню, тим менше доля патріархальних родин). По-друге, показані фактори розвитку цих колективів на Дунаї, продемонстровані особливості цих процесів в обставинах регіону (наприклад, зростання числа нуклеарних родин при посімейному наділі землею і, навпаки, зростання складних сімейних колективів до 1850-го р.). По-третє, проаналізована роль сімейних структур щодо стабілізації групи і неможливості їх розвивати як передумова для подальших міграцій.

У контексті культурній адаптації встановленні світоглядні аспекти. Зокрема, прослідковано, як з «імпортера» духовних цінностей місцеві старообрядницькі общини стають їх «виробниками». Ці тенденції показані на основі місцевої рукописної кириличної традиції – від ввезення книг з інших центрів благочестя перехід до створення рукописів і, навіть, спроб книговидання. Виявленні документальні свідчення та польові археографічні знахідки дозволяють стверджувати існування територіального центру давнього православ'я.

Таким чином, показано, як на середину ХІХ ст. старообрядці на Дунаї цілком освоїлися, створивши ефективні інститути життєдіяльності (економічно незалежні общини, що дозволяли відтворювати власний світогляд). В основі цього процесу знаходилося прикордонне положення, завдяки якому вдалося легалізувати свій статус і в Османській, і в Російській імперіях. Розвиненість різних сторін суспільного побуту позначилася на функціонуванні економічно доцільної, соціально адекватної і релігійно вільної структури практик. У результаті завершується процес формування етноконфесійної спільності та починається процес її внутрішньогрупової консолідації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ**Архівні матеріали:****Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДАК України)**

1. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 933. Дело об оглошении указов Сената об обязательном ношении одежды немецкого образца и бритья бород и усов жителями России, об удержании штрафов с раскольников Стародубского и Черниговского полков за ношение раскольниками одежды, 1742, 141 арк.
2. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 2178. Дело о сборе секретных сведений о положении в Турции. Сведения об участии Некрасовских казаков в составе кубанских татар в походе против абазинцев, 1752, 76 арк.
3. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 3033. Сведения о нахождении в Молдавии в раскольничьей слободе Ветрянке русского лже-епископа Анфимка, 1757, 24 арк.
4. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 3354. Дело о возвращении из Польши и поселении около крепости Св. Елизаветы российских подданных-беглецов, об обвинении ротмистра Попова в захвате имущества, издевательствах над раскольниками, поселенных возле крепости Св. Елизаветы, 1759-1764, 169 арк.
5. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 8234. Перечень земель, отданной для поселения раскольников, возвращающихся из-за границы, 1762, 31 арк.
6. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 7503. Дело об отправке на поселение в Белгородскую, Новороссийскую и Казанскую губернии раскольников, которые возвращаются из Польши, 1774-1775, 67 арк.
7. Ф. 59 Киевская губернская канцелярия
Оп. 1.
Спр. 9046 Дело о возвращении из Польши раскольников-беглецов, 1775, 112 арк.
8. Ф. 246 Военно-походная канцелярия Румянцева
Оп. 3.
Спр. 368. Об измене и переходе на сторону турков казаков Донского войска Карпа Ушакова, Ивана Ериева и Василия Сидорова. Дело об измене и переходе на сторону турков казаков Донского войска, 1772, 30 арк.
9. Ф. 356 Канцелярия Николаевского военного губернатора
Оп. 1.

Спр.16. Переписка с Николаевским городским полицмейстером, ведомости и другие сведения о раскольниках и скопцах, проживающих в г. Николаеве, 4 января 1851 – 24 марта 1851, 57 арк.

10. Ф. 356 Канцелярия Николаевского военного губернатора

Оп. 1.

Спр.38. О предоставлении сведений о раскольниках и скопцах, проживающих в г. Николаеве, 1851, 36 арк.

11. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 1.

Спр. 1803. Сведения о раскольниках и старообрядцев в Киевской и Подольской губерниях. Из отчета гражданского Киевского губернатора, 1835, 168 арк.

12. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 795.

Спр. 16. Донесения о предоставлении австрийским правительством позволения русским раскольникам в Буковине избрать епископа из числа их одноверцев в России, 1845, 28 арк.

13. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 797.

Спр. 59. Ч.2. О буковинских раскольниках Белой Криницы, Митках, монастыря, 1847, 107 арк.

14. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 804.

Спр.168. Дело о высылке в Киевской крепости липованских священников-раскольников, проживающих за Дунаем и находившихся в турецком подданстве, 1855, 126 арк.

15. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 804.

Д. 168а. Дело о высылке в Киевской крепости липованских священников-раскольников, проживающих за Дунаем и находившихся в турецком подданстве, 1855, 28 арк.

16. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 805.

Спр. 333. Дело о задержании в с. Немировском (Балтского уезда Подольской губернии) без письменного вида раскольника секты некрасовской В. Жеребцова, 1854-1862, 241 арк.

17. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского Генерал-Губернатора

Оп. 805.

Спр. 357. Дело о дознании про Ионова, секты некрасовцев или липован, 1855-1856, 89 арк.

18. Ф. 442 Канцелярия Киевского военного, Подольского и Волынского
Генерал-Губернатора

Оп. 808.

Спр. 177. Дело о помещении в Суздальском монастыре задержанных в Сквирском у раскольничьего лжеепископа Конона, принявших митрополитство в австрийском монастыре и прибывших в Россию, 1858-1859, 79 арк.

19. Ф. 533 Киевский военный губернатор

Оп. 2.

Спр. 1185. Распоряжения губернатора. О старообрядческом священниках и о разрешении селиться слободами, 1829, 48 арк.

20. Ф. 1820 Новороссийская губернская канцелярия

Оп.1.

Спр. 6. Дело водворении из Польши и других государств беглых из России, 1779, 47 арк.

21. Ф. 1821 Бахмутский уездный суд

Оп. 1.

Спр. 90. Копия императорского манифеста Екатерины о причислении к казакам живущих в Екатеринославском наместничестве раскольников и разрешении им пополнить свой состав выходцами из Польши, 1779-1783, 87 арк.

22. Ф. 1821 Бахмутский уездный суд

Оп. 1.

Спр. 92. О причислениях в состав жителей в Екатеринославское наместничество раскольников, выходящих из Польши, 1782-1788, 38 арк.

Державний архів Одеської області (ДАОО)

23. Ф. 1 Управление Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора
Оп. 190.
Спр. 48. О некрасовцах, запорожцах и других лицах, перешедших из Турецких владений, для водворения в России, 1829, 49 арк.
24. Ф. 1 Управление Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора
Оп. 214.
Спр. 6. О некрасовцах переселившихся из Турецких владений в 1830 году, 58 арк.
25. Ф. 1 Управление Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора
Оп. 214.
Спр. 7. Дело о переселении некрасовцев и других людей пожелавших перейти из-за границы в Россию, 1830, 412 арк.
26. Ф. 1 Управление Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора
Оп. 214.
Спр. 10. О российско-подданных некрасовцах, и другого звания людях, пожелавших возвратиться из турецкого владения в Россию, 1833, 281 арк.
27. Ф. 1 Управление Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора
Оп. 215.
Спр. 4. Дело о рыбных ловлях Измаильских Некрасовцев, 1844, 47 арк.
28. Ф. 1 Управление Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора
Оп. 215.
Спр. 19. Переписка о русско-подданных некрасовцах и другого звания людях, пожелавших возвратиться из Турции в Россию, 1844, 13 арк.

Комунальна установа «Ізмаїльський архів» (ІА)

29. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства
Оп. 1.
Спр. 6. Дело о переселении в Россию некрасовцев из Бабадагской области (Турция), 1830, 305 арк.
30. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства
Оп. 1.
Спр. 7. Переписка с Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором о выдаче пособий некрасовцам, переселяющимся из Турции, и золотой медали и денег их атаману Льву Полежаеву, 1830 – 1831, 14 арк.
31. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства
Оп. 1.

Спр. 17. Дело о выдаче провианта и денег некрасовцам, переселившимся из Бабадагской области, 1831 – 1831, 19 арк.

32. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 18. Именной список Некрасовцам перевезших из Бабы в Бессарабию дома свои с показанием выданных им как за перевозку так и постановку оных денег, 1830-1833, 238 зв.

33. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 19. Отношение министерства финансов от 12 марта 1831 года Новороссийскому и Бессарабскому генерал-губернатору о количестве некрасовцев, переселяющимся из Турции, и об отпуске для них денег на приобретение зерна на посев, 10 арк.

34. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 21. Рапорты Измаильского городского магистрата о причислении жителей с. Муравлевка к жителям гор. Тучкова, 1831, 30 арк.

35. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 44. Годовые отчеты градских полиций, чиновников заведующими селениями градоначальства о состоянии города и селений за 1836 год, 193 арк.

Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 57. Дело об отдаче и откупом содержания угодий упраздненного Измаильского старообрядческого монастыря в 1831 – 1834 годах, 23 февраля 1831 – 17 февраля 1834, 176 арк.

36. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 81. Дело о перемеживании земли некрасовцев водворившимся в 1811, 1830 годах, 1831 – 1833, 138 арк.

37. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 100. Определение Бессарабского областного правления о запрещении приведения к принудительной присяге старообрядцев и часовенных людей, 1830 – 1831, 4 арк.

38. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 110. Отношения Бессарабской и Подольской казенных палат, прошение мещан-старообрядцев деревни Шуры-Копиевской Подольской губернии о переселении их в город Измаил в связи с притеснениями и установлении непосильных податей и повинностей графом Потоцким, 1833, 20 арк.

39. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 130. Предписания Измаильского градоначальника о запрещении некрасовцам брать десятину с урожая с непринадлежащих им садов, 1832 – 1833, 14 арк.

40. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 204. Предписания Измаильского градоначальника и рапорт Измаильского градского главы о содействии к переселению людей из-за границы, в том числе и некрасовцев, 1833 – 1835, 13 арк.

41. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1. Т.1.

Спр. 205. Свидетельства, подписки и переписка с Измаильским градским магистратом, градской полицией о причислении к некрасовскому обществу вновь вышедших из-за границы некрасовцев, 1835 – 1836, 116 арк.

42. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1. Т. 2.

Спр. 206. Свидетельства, подписки и переписка с Измаильским градским магистратом, градской полицией о причислении к некрасовскому обществу вновь вышедших из-за границы некрасовцев, 1835 – 1836, 328 арк.

43. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 223. Дело по разбору жалобы рыбаков-некрасовцев о притеснении их в рыбной ловле командиром Сулинской брандвахты, 1833 – 1834, 76 арк.

44. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 285. Переписка с Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором о предоставлении льгот вновь возвращенных из-за границы некрасовцам, 1834 – 1835, 14 арк.

45. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 325. Дело о розыске и поимке беглого попа-раскольника Моисеева А . 28 января 1836 – 1 ноября 1839, 48 арк.

46. Ф. 56. Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 371. Циркуляры МВД о мерах по пресечению сектанства за 1834 – 1837 годы, 41 арк.

47. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 372. Ведомости о количестве старообрядцев, раскольников и сектантов в градоначальничестве за 1834 – 1835 годы, 39 арк.

48. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 392. Дело по разбору тяжбы из-за земли между некрасовцами и украинцами – жителями г. Измаила и его предместий, 1835 – 1839, 91 арк.

49. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 438. Циркуляры МИД о предоставлении льгот в уплате налогов, разрешении строить церкви раскольникам, принявшим православную веру, 14 января 1835 – 25 апреля 1835, 11 арк.

50. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства

Оп. 1.

Спр. 510. Дело о расследовании собрания старообрядцев, состоявшегося в предместье города Измаила Некрасовке, 28 марта 1839 – 20 ноября 1839, 44 арк.

51. Ф. 56 Канцелярия Измаильского градоначальства.

Оп. 1.

Спр. 608. Ведомости о состоянии Бессарабской области и Измаильского градоначальства в разрезе уездов, городов и посадов за 1853 год, 371 арк.

52. Ф. 136 Правление Измаильского центрального портового карантин, г. Измаил

Оп. 1.

Спр. 18. Список некрасовцев, прибывших из-за границы в город Измаил на постоянное место жительства, 1833, 3 арк.

53. Ф. 136 Правление Измаильского центрального портового карантин, г. Измаил

Оп. 1.

Спр. 31. Предписания Управления Измаильского градоначальника о запрещении въезда в Россию участникам польского восстания и иностранноподанным ранее высланным из России, о наблюдении за раскольниками, 16 февраля 1835 – 23 февраля 1835, 46 арк.

54. Ф. 136 Правление Измаильского центрального портового карантин, г. Измаил

Оп. 1.

Спр. 33. Ведомость о некрасовцах и других иностранноподанных, прибывших из-за границы и прошедшим обсервацию в Измаильском центральном карантине в сентябре – декабре 1835 года, 26 февраля 1836 – 5 марта 1836, 46 арк.

55. Ф. 136 Правление Измаильского центрального портового карантин, г. Измаил

Оп. 1.

Спр. 82. Клятвенные обещания рыбаков Измаильского градоначальничества о соблюдении ими карантинных правил рыбной ловли, 14 марта 1838 – 18 июня 1843, 682 арк.

56. Ф. 136 Правление Измаильского центрального портового карантин, г. Измаил

Оп. 1.

Спр. 252. Переписка с капитаном карантинного порта о запрещении некрасовцам, старообрядцам, жителям посада Вилково вступать в переговоры с турецко-подданными, прибывшими на судах из-за границы, 9 июля 1853 – 7 сентября 1853, 6 арк.

57. Ф. 513 Килийская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 121. Статистические сведения о состоянии народонаселения, сельского хозяйства, промышленности за 1828 год, 46 арк.

58. Ф. 513 Килийская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 190. Предписания Измаильского градоначальника о запрещении молоканам и духоборам переселяться в Закавказский край без разрешения, о розыске попов-раскольников. Ведомость о числе старообрядцев, раскольников, церквей и часовен по Килие и Вилкову, 1835 – 1836, 29 арк.

59. Ф. 513 Килийская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 224. Указы Бессарабского обласного правления и предписания Бессарабского военного губернатора, 2 октября 1842 – 29 ноября 1842, 25 арк.

60. Ф. 513 Килийская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 235. Ведомости о числе раскольников и раскольничьих церквей, 1844 – 1845, 30 арк.

61. Ф. 513 Килийская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 282. Ведомость о числе раскольников и раскольничьих церквей, 1849, 7 арк.

62. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 1-5. Формулярное описание учиненное пришедшим на жительство в здешнюю крепость, 1811 – 1812, 1768 арк.

63. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 12. Ведомости о состоянии народонаселения, сельском хозяйстве, промышленности, домостроений в городе и принадлежащих ему хуторах, 1817 – 1818, 63 арк.

64. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 13. Ведомость о количестве населения, проживающего на хуторах, принадлежащих городу, 1817 – 1818, 28 арк.

65. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 33 Формулярные списки жителей г. Тучкова и крепости Измаил по национальностям с указанием рода занятий, 1820, 420 арк.

66. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 55. Ведомости о количестве старообрядческих молитвенных домов, монастырей и часовен, 5 октября 1826 – 19 января 1827, 15 арк.

67. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 70. Дело по упразднению Никольского старообрядческого монастыря, 13 мая 1829 – 17 декабря 1838, 409 арк.

68. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 77. Дело о разборе жалобы рыбаков-некрасовцев за неправильно отобранную у них рыбу сдержателями озера Картал, 26 октября 1831 – 11 июня 1832, 8 арк.

69. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 89. Переписка с Измаильским градоначальником о строгом наблюдении за прибывшими в город иностранцами, 29 июля 1833 – 31 июля 1833, 11 арк.

70. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 96. Предписание Бессарабского гражданского губернатора, Измаильского градоначальника о розыске беглых крестьян-раскольников, 22 сентября 1835 – апрель 1837, 16 арк.

71. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 110. Предписание Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян, раскольников, польских эмиссаров, о запрещении секты молоканов, 27 января 1837 – 29 января 1839, 88 арк.

72. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 111. Предписание Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян, 1837-1840, 156 арк.

73. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 112. Переписка с Бессарабским военным губернатором о розыске попа-старообрядца Петрова Н., 27 апреля 1837 – 2 февраля 1839, 35 арк.

74. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 116. Предписания Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян, раскольников, польских эмиссаров, 1843-1845, 38 арк.

75. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 119. Переписка с городским магистратом о виноградных садах ранее принадлежавших Николаевскому старообрядческому монастырю, 28 мая 1838 – 25 января 1840, 170 арк.

76. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр.129. Предписания Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян, раскольников, 1840, 47 арк.

77. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 135. Предписания Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян, раскольников, 1841, 33 арк.

78. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр.136. Предписания Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян, раскольников, 1842-1844, 86 арк.

79. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 159. Переписка с Бессарабским военным губернатором о представлении сведений о количестве колоколов в церквях города, о наблюдении за священником Николаевской церкви, 30 января 1842 – 13 апреля 1842, 170 арк.

80. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 168. Переписка с Бессарабским военным губернатором о предоставлении сведений о старообрядческом священнике Анисимове И., 24 сентября 1843 – 24 января 1845, 14 арк.

81. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 174. Переписка с чиновником заведующим селениями Измаильского градоначальничества о розыске беглых крестьян старообрядческой секты, 22 октября 1843 – 6 декабря 1843, 10 арк.

82. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 176. Переписка с Управляющим Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором о награждении жителей Новой Некрасовки за задержание 24 старообрядцев при попытке побега за границу, 1837, 94 арк.

83. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 180. Ведомость о количестве старообрядческих молитвенных домов в городе и его предместьях, 1837, 47 арк.

84. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 181. Ведомости о количестве раскольников и раскольничьих молитвенных домов, 1840, 27 арк.

85. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 182. Дело по обвинению Колесникова Ф. в распространении раскольничества, 16 мая 1844 – 23 января 1845, 20 арк.

86. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 187. Указы, предписания Бессарабского областного правления, военного губернатора о розыске беглых крестьян, раскольников, о надзоре за помещиками Давыдовским, Дембицким, Грабенко и др. 1845, 67 арк.

87. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 190. Дело о надзоре за попом-раскольников, бежавшим из Новгород-Северского монастыря. 1845-1847, 126 арк.

88. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 200. Ведомости о количестве раскольников в городе и его предместьях за 1845 год, 1845 – 3 июня 1846, 23 арк.

89. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 212. Переписка с Бессарабским военным губернатором о розыске беглых крестьян-раскольников, о задержании турецко-подданных лиц при побеге за границу, 5 января 1847 – 3 декабря 1847, 20 арк.

90. Ф. 514 Измаильская градская полиция

Оп. 1.

Спр. 282. Ведомости о количестве раскольников, перечисленных из западных губерний, 21 апреля 1852 – 11 августа 1852, 25 арк.

91. Ф. 625 Старший благочинный Аккерманского уезда

Оп. 1.

Спр. 6. Исповедальные росписи. Формулярные ведомости, 1819-1821, 106 арк.

92. Ф. 625 Старший благочинный Аккерманского уезда

Оп. 1.

Спр. 36. Формулярные ведомости за 1841 г. Исповедные ведомости за 1837, 970 арк.

Російський державний військово-історичний архів (РДВІА)

Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА)

93. Ф. 8 Казацкие войска

Оп. 1.

Д. 1096. Судебно-следственное дело о поимке из побега на Кубанскую сторону донских казаков, 1735, 14 л.

94. Ф. 8 Казацкие войска

Оп. 1.

Д. 1457. Дело о возвращении казаков бежавших с Дона на Кубань, 1753-1758, 243 л.

95. Ф. 400 Министерство Военного Генерального Штаба. Казачий отдел

Оп. 25.

Д. 176. Грамота Петра 1 войску Донскому с сообщением о том, что в Тамбове пойман кубанский шпион Прокофий Сокин, подосланный изменником Игнаткой Некрасовым, а также о принятии мер предосторожности против появления других шпионов, 1720, 314 л.

96. Ф. 430 Болгария. Коллекция ВУА

Оп. 1.

Д. 201. Статистическое описание Бабадагской области или Северной части Булгарии между Дунаем, Черным морем и Трояновым валом лежащей. Сост. из материалов, собранных членами Геодезического отряда в 1828 и 1829 гг. Генерального Штаба Штабс-Капитаном Белоскурским в 1832 году, 47 л.

97. Ф. 430 Болгария. Коллекция ВУА

Оп. 1.

Д. 202. Статистическое описание о Болгарии вместе с назначением трактов всей Турции, составлено в последнюю войну России с оной Империей членом-корреспондентом Лондонского Азиатского Общества Камер-Юнкером Двора Его Императорского Величества Коллежским Ассесором и Кавалером Иваном Батьяновым, 1830, 44 л.

98. Ф. 450 Турция Коллекция ВУА

Оп. 1.

Д. 9. Выписки из донесения русского военного агента военного комиссара подполковника Липранди о запорожцах и некрасовцах, населявших правый берег Дуная, 1827, 8 л.

99. Ф. 470 Русско-турецкая война 1806-1812 гг. Коллекция ВУА

Оп. 1.

Д. 9. Обзорение пространства, служившего театром войны России с Турцией с 1806 по 1812 (к описанию войны составленного генерал-лейтенантом Михайл-Данилевского). Составлено в 1841 году статским советником И. Липранди, 95 л.

100. Ф. 477. Русско-турецкая война 1826-1832 гг. Коллекция ВУА

Оп. 1.

Д. 19. Карта Валахии, Болгарии и Румелии с частью прилегающих к ним областей. Сост. генерал-майором Генштаба Хатовым. 1:840000, 1827, 3 л.

101. Ф. 846 Военно-ученый архив

Оп. 1.

Д. 336. Ч.7. Рапорты командира Крымского корпуса О. А. Игельстрома ... о приеме албанцев и разрешении поселяться в Крыму тем из них, кто непригоден к строевой службе; об отправке порутчика албанской команды Цурули в г. Унию (Анатолия) к некрасовцам с целью склонить их к возвращению в Россию, 1784, 79 л.

102. Ф. 846 Военно-ученый архив

Оп. 1.

Д. 587. Дело о поселившихся в Царстве Польском русских выходцев из секты старообрядцев, называемых Филиппонами, 1815, 87 л.

103. Ф. 846 Военно-ученый архив

Оп. 1.

Д. 628. Бумаги о Бессарабской области, доставленные генерал-лейтенантом Бахметевым, 1817, 320 л.

104. Ф. 846 Военно-ученый архив

Оп. 1.

- Д. 885. Дело о доставлении сведений о запорожцах и некрасовцев, на Дунае пребывающих, 1826, 147 л.
105. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 1261. Дело с перепиской об Измаилском раскольничьем купце Белякове, 1854-1856, 93 л.
106. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 1263. Дело о переселении, пришедших в Россию с правого берега Дуная, 1854, 126 л.
107. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 1265. Переписка по производству следственного дела о злоупотреблениях допустимых Измаильской градской полицией по продаже старообрядческих книг и образов, 1855, 66 л.
108. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 1266. Дело о раскольниках, живущих по берегам Дуная и о находящихся в Сулине подозрительных людях, 1855, 43 л.
109. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 1394. Исторический очерк Кавказских войн от их начала до присоединения Грузии. К 100-летию взятия Тифлиса русскими войсками 26.11. 1799 / Под ред. генерал-майора Поттио. – Тифлис, 1899, 239 л.
110. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 4409. Донесения разных лиц [о приведении к присяге некрасовцев. 1828 г.], 1828, 133 л.
111. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Д. 4737-4738. Статистические описания края, занятого русскими войсками, 1829. 379 л.
112. Ф. 846 Военно-ученый архив
Оп. 1.
- Спр. 5500. Донесения генерал-адъютанта барона Остен-Сакена... о мерах предосторожности против некрасовцев и липован, 1829, 114 арк.
113. Ф. 912 Молдавская армия
Оп. 165.
- Д. 27 Описание крепостей Аккерман и Килия, 1808. 93 л.
- Російський державний архів давніх актів (РДАДА)**
Российский государственный архив древних актов (РГАДА)
114. Ф. 89 Турция
Оп. 1.
- Д. 4. Дело о впадении Турецкого поданного Бахти Гирея Дели Солтана с многочисленным войском и с бунтовщиками Некрасовскими Казаками в 3

губернии Воронежскую, Казанскую и Нижегородскую, в коих больше 17 тысяч разного рода людей побито и в Полон взято и много повреждено и разорено селений, 1717, 180 л.

115. Ф. 89 Турция

Оп. 1.

Д. 36. Два листа к Государю Петру I от турецкого Султана Ахмета III и от везира Ибрагим Паши о ... с подполковником Наталием, и обещанием исследовать нанесенный России от Кубанцев и Азовцев обиды и разорения, по случаю укрывательства беглого Дели Султана Бахтигирея, 1718, 212 л.

116. Ф. 89 Турция

Оп. 3.

Д. 22. Обязательство Айваса Паши, Мурзы Мегемет Аги и Буджакских Аг, данные бывшему Азовскому Губернатору Генералу Апраксину в том, чтобы им изменника Казака Игнашку Некрасова с товарищами на сию сторону Реки Кубани к Азову отнюдь на жительство не перепускать, 1712, 4 л.

117. Ф. 13 Малороссийские дела

Оп. 1.

Д. 60. Донесения Гетьмана Графа К.Розумовского о живущих в Малороссии раскольниках, 1761, 3 л.

118. Ф. 18 Духовное ведомство

Оп. 1.

Д. 200. О желании раскольников, живущих в Польще и некрасовцев поселиться в степи между Доном, Терекон и Кубанью, 1762, 4 л.

**Російський державний історичний архів, м. Санкт-Петербург (РДІА)
Российский государственный исторический архив, г. Санкт-Петербург (РГИА)**

119. Ф. 381 Министерство Государственных имуществ

Оп. 10.

Д. 5487. О наделении землей добруджанских раскольников, 1868-1873, 86 л.

120. Ф. 381 Министерство Государственных имуществ

Оп. 11.

Д. 6395. Об устройстве прибывших из Галаца раскольников для поселения на калмыцких землях Астраханской губернии, 1869-1872, 10 л.

121. Ф. 381 Министерство Государственных имуществ

Оп. 13.

Д. 7814. О переселении буковинских старообрядцев в Россию, 1871-1876, 168 л.

122. Ф. 796. Сенат

Оп. 16.

Д. 443. О порядке расселения раскольников, высланных из Польши, 1735 – 1742, 924 л.

123. Ф. 796 Сенат

Оп. 81.

Д. 1032. О предоставлении сведений относительно старобрядческих обитателей, которые должны быть наделены землей и угодьями в Черниговской и Новороссийской епархиях, 1800, 314 л.

124. Ф. 381 Сенат

Оп. 125.

Д. 1647. О закрытии Серковского раскольничьего монастыря в Кишиневской епархии, 1844, 89 л.

125. Ф. 797 Святейший Синод

Оп. 5.

Д. 19397. О Белецком раскольничьем монастыре в Бессарабии, 1838, 40 л.

126. Ф. 797 Святейший Синод

Оп. 14.

Д. 34684. Об упразднении Серковского раскольничьего монастыря в Бессарабской области, 1844 – 1846, 13 л.

127. Ф. 797 Святейший Синод

Оп. 17.

Д. 39309. О заграничных раскольниках, 1847 – 1852, 138 л.

128. Ф. 1263 Кабинет Министров

Оп. 26

Д. 825. Журнал заседаний за 1834 г. О разрешении некрасовцам возвратиться в Россию из Турецких владений, 1834 г., 512 арк.

129. Ф. 1284 Департамент общих дел МВД

Оп. 1.

Д. 14. О желании бежавших из России во время войны с Турцией молдован, волохов и раскольников переселиться на отошедшие от Турции земли, 1792, 295 л.

130. Ф. 1284 Департамент общих дел МВД

Оп. 192.

Д. 34. Дело о сношении заграничных раскольников с русскими, 1847, 6 л.

131. Ф. 1284 Департамент общих дел МВД

Оп. 195.

Д. 13. По просьбе купца Иванова о пособии к выводу из Турции старообрядцев-некрасовцев 500 чел. Старообрядцы-некрасовцы изъявили желание к переселению из Турецких владений в Крым для соищения со своими единоверцами, 1818, 67 л.

132. Ф. 1284 Департамент общих дел МВД

Оп. 196.

Д. 130. По представлению Управляющего Новороссийскими губерниями и Южной областью о дозволении переселяющимся в Россию из Бабадага Некрасовцам поставить церковь в г. Измаил тут же и повсеподданнейшей просьбе Измаильских мещан Старо и Новонекрасовского согласия поверенных Панфила Нестерова и Осипа Гончарова о дозволении отправлять богослужение по старобрядческой секте и иметь своих священников, 1831, 10 л.

133. Ф. 1284 Департамент общих дел МВД

Оп. 241.

Д. 23. О связях русских раскольников с центром раскольниковского течения за границей в Австрийской Буковине. О покровительстве Австрийского правительства раскольникам в Буковине. Ходательство Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора о предоставлении ему права изъятия из высочайшего повеления запрещать выезд из России раскольникам, 1847 – 1866, 195 л.

134. Ф. 1285 Департамент государственного хозяйства

Оп. 6.

Д. 135. По отношению ... Полиции Исправника об оказании переселившимся в Бессарабию Некрасовцам пособия для домашнего продовольствия и посева. Тут же о новых переселенцах и о беглых возвращающихся в Турецкие владения, 1830 – 1838, 181 л.

135. Ф. 1285 Департамент государственного хозяйства

Оп. 6.

Д. 136. О переселении Задунайских некрасовцев из пределов Турции в города Бессарабской области, 1830 – 1831, 122 л.

136. Ф. 1374 Канцелярия генерал-прокурора Сената

Оп. 4.

Д. 93. О вступлении некрасовцев в волошский волонтерский корпус валашского государя, 1801, 189 л.

Національний архів республіки Молдова (НАРМ)

Национальный архив республики Молдова (НАРМ)

137. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 220. Дело об установлении границы и о грозящей опасности со стороны закубанцев и хулиганских выходках таковых, 1814 – 1816, 159 арк.

138. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 754. Ведомости о количестве пассажиров и товаров пропущенных через карантин Бессарабской области за октябрь 1821 года, 155 арк.

139. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 762. Ведомости о количестве пассажиров и товаров пропущенных через карантин Бессарабской области за ноябрь 1821 года, 86 арк.

140. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 1502. Переписка с Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором о разрешении некрасовцам Бабадагской области поселиться в г. Измаиле или Кишиневе и Бендерах, 16 июня 1830 – 26 сентября 1830, 69 арк.

141. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 1602. Дело о выдаче российских паспортов прибывшим из-за границы некрасовцам, 13 февраля 1831 – 1 ноября 1833, 231 арк.

142. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 1659. Переписка с Бессарабским областным землемером об отмежевании земли, принадлежащей измаильским жителям и некрасовцам, проживающим в г. Измаиле, 7 октября 1831 – 28 июня 1832, 12 арк.

143. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 2116. Свидетельства и билеты выданные некрасовцам измаильским градоначальником на право поездки в другие губернии и рыбной ловли в заливах Дуная, 16 января – 12 сентября 1835, 293 арк.

144. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 2213. Ведомости о числе раскольников, старообрядцев, количестве церквей, часовен, монастырей и скитов в Бессарабии за 1835 год, 172 арк.

145. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 2342. Рапорты Измаильской городской думы об освобождении некрасовцев с. Кугурлуя Измаильского уезда от платежа податей, 28 сентября 1836 – 12 июня 1839, 64 арк.

146. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 2359. Сведения о некрасовцах, переселившихся из Бессарабской области в другие губернии, 2 марта 1836 – 28 ноября 1839, 44 арк.

147. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 2697. Переписка с МВД, Новороссийским военным поселением о прошении поверенных Измаильского некрасовского общества Картаусова и Гончарова о назначении старообрядческих священника и диаконов в построенную церковь г. Измаиле, 2 июня 1837 – 28 мая 1839, 32 арк.

148. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 3020. Дело по жалобам украинцев поселенцев Измаильского уезда за присвоение земли и садов, 19 июня 1839 – 10 июня 1843, 248 арк.

149. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора

Оп. 1.

Спр. 3381. Переписка с МВД о проживающих в Бессарабской области раскольниках и некрасовцах, 28 декабря 1838 – 29 июля 1854, 210 арк.

150. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора
Оп. 1.

Спр. 3810. Дела по обвинению унтер-офицера азовского пехотного полка Погребникова А. и Ильина Ф. в краже вещей и денег из измаильских армянской и некрасовской церквей, 14 февраля – 26 августа 1842, 30 арк.

151. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора
Оп. 1.

Спр. 5123. Дело по расследованию спора между жителями города Измаила и некрасовцами за сады, 3 июля 1848 – 8 августа 1850, 15 арк.

152. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора
Оп. 1.

Спр. 5126. Дело по обвинению купца Лапина А. В содействии поступлению измаильских мещан Рукавишинокова М. и Рукавишиниковой Е. в секту некрасовцев, 27 июня 1848 – 30 декабря 1848, 14 арк.

153. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора
Оп. 1.

Спр. 5396. Переписка с Кавказским наместником о разрешении некрасовцам посада Вилкова Измаильского уезда построить молитвенный дом, 10 ноября 1849 – 1 июля 1850, 16 арк.

154. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора
Оп. 1.

Спр. 5606. Дело по рассмотрению жалоб жителей селения Старая Некрасовка на Измаильских мещан о праве собственности на виноградные сады, 1851 – 1853, 23 арк.

155. Ф. 2 Канцелярия Бессарабского губернатора
Оп. 1.

Спр. 6692. Дело о не впуске в область раскольников, если в паспортах их не будет означено, что они едут в Бессарабию, 1857, 3 арк.

156. Ф. 3 Бессарабский верховный областной совет
Оп. 1.

Спр. 104. Дело по расследованию причины и количестве семейств, бежавших в 1819 году за границу из Измаильского цыгута, Бессарабской области, 1820 – 1826, 44 арк.

157. Ф. 3 Бессарабский верховный областной совет
Оп. 1.

Спр. 28. Опись шести цыгута по новому делению Бессарабской области, 1819, 68 арк.

158. Ф. 4 Бессарабский Верховный совет

Оп. 1.

Спр. 65. Переписка с Бессарабским областным правительством об отводе земли жителям-липованам с. Кислицы и обмене неудобной земли на удобную, 1816, 9 арк.

159. Ф. 5 Бессарабское областное правительство

Оп. 2.

Спр. 447. Ведомость о переписи населения города Килии за 1817 – 1819 года, 540 арк.

160. Ф. 5 Бессарабское областное правительство

Оп. 2.

Спр. 495. Журнал переписи сословий по Бессарабской области, 1819, 784 арк.

161. Ф. 5 Бессарабское областное правительство

Оп. 2.

Спр. 563. Сведения и статистика по Измаильскому цынуту, 1820, 143 арк.

162. Ф. 5 Бессарабское областное правительство

Оп. 2.

Спр. 886. Сведения и статистика по Измаильскому цынуту, 1820-1821, 244 арк.

163. Ф. 5 Бессарабское областное правительство

Оп. 3.

Спр. 276. Дело о причислении к жителям Бессарабии турецко-подданных запорожцев и других лиц в количестве 95 человек, 1821 – 1824, 6 арк.

164. Ф. 6 Бессарабское губернское правление

Оп. 3.

Спр. 910. Ведомость городам, селениям, хуторам и пустопорожным участкам в отходящем к Молдавии пространстве, с показанием количества земли в десятинах и народонаселением мужского и женского пола, 1856, 78 л.

165. Ф. 5 Бессарабское областное правительство

Оп. 10.

Спр. 149. Переписка Бессарабского военного губернатора с Бессарабским областным правлением о ходотайстве измаильских мещан предместья Новой Некрасовки, чтобы им принадлежал рыбный промысел на озере Кугурлуй, 1854, 159 л.

166. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 3. Ревизские сказки 1835-1836 гг. 224 л.

167. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 5. Ревизские сказки 1835 года Бессарабской области Аккерманского уезда. 1835-1836 гг., 181 л.

168. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 20. Список жителей Великокороссийского общества города Тучкова и его предместий с указанием возраста и места прибытия, 1835, 1347 л.

169. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 25. Ревизская сказка о жителях Некрасовского и малороссийского обществ предместий города Тучкова Измаильского уезда, 1835-1836, 78 арк.

170. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 26. Ревизская сказка жителей города Килии, 1835-1836, 164 л.

171. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 27. Ревизская сказка жителей города Килии, 1835-1836, 87 л.

172. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 28. Ревизская сказка жителей города Вилково, 1835-1836, 167 л.

173. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 42. Ревизская сказка о мещанах великороссийского, молдавского, болгарского, греческого и армянского обществ г. Аккермана, 1835, 89 л.

174. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 128. Ревизская сказка о купцах купеческого общества г. Тучково Измаильского уезда, 1836, 37 л.

175. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 129. Ревизская сказка о мещанах великороссийского, греческого, молдавского, армянского, некрасовского и еврейских обществ и вольного матросского цеха, 1836, 112 л.

176. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 130. Ревизская сказка о жителях Измаильского уезда, 1836, 67 л.

177. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 131. Ревизская сказка о мещанах Города Тучков, 1836, 126 л.

178. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 187. Ревизская сказка о мещанах великороссийского, греческого, молдавского, армянского, некрасовского и еврейских обществ г. Аккермана, 1850, 79 л. арк.

179. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 208. Ревизская сказка о мещанах некрасовского общества г. Измаил, 1850, 44 л.

180. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 211. Ревизская сказка о мещанах матросского вольного цеха, бороовицкого, молдавского, шурского, греческого, задунайских выходцев, малороссийского, великороссийского и старообрядческого обществ г. Измаил, 1850-1851, 224 л.

181. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 212. Ревизская сказка о мещанах новонекрасовского общества, 1850, 44 л.

182. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 215. Ревизская сказка купцам г.Измаил и уезда, 1850, 97 л.

183. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 212. Ревизская сказка о жителях посада Вилково, 1850, 79 л.

184. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 221. Ревизская сказка предместья Старая Некрасовка, 1850, 108 л.

185. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 453. Ревизская сказка о мещанах малороссийского, греческого, армянского, цыганского и великороссийского обществ Аккерманского уезда, березень 1859, 76 л.

186. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 616. Ревизская сказка о мещанах матросского вольного цеха, бороовицкого, молдавского, шурского, греческого, задунайских выходцев, малороссийского, великороссийского и старообрядческого обществ г. Измаил, 1844-1854, 249 л.

187. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 774. Списки населения г.Измаил и селений Измаильского уезда разделенного по сословиям, 1824, 529 л.

188. Ф. 134 Бессарабская казенная палата

Оп. 2.

Спр. 778. Ревизская сказка мещан Тучкова, 1836, 148 л.

189. Ф. 205 Кишиневская духовная дикастрия

Оп. 1.

Спр. 587. Дело по рапорту протоиерея Малявинского о произнесении нецензурных слов по адресу религии монахом Липованского монастыря Сильвестром, 13 июня 1814 – 24 июля 1814, 3 арк.

190. Ф. 205 Кишиневская духовная дикастрия

Оп. 1.

Спр. 1916. Сведения о монашествующих Австрии и Турции, задержанных в Скулянском карантине, 10 мая 1817 – 17 октября 1817, 53 арк.

191. Ф. 205 Кишиневская духовная дикастрия

Оп. 1.

Спр. 4313. Дело о выдаче инокам измаильского старообрядческого монастыря паспортов для поездки в другие губернии России, 26 октября 1823 – 29 ноября 1823, 4 арк.

192. Ф. 205 Кишиневская духовная дикастрия

Оп. 1.

Спр. 5482. Дело по рассмотрению отношения Бессарабского гражданского губернатора Тимковского о представлении сведений о старообрядческих, раскольнических сектах по Бессарабской области, 21 февраля – 2 мая 1827, 11 арк.

193. Ф. 208 Кишиневская духовная консистория

Оп. 2.

Спр. 1321. Переписка с Бессарабским областным правлением по обвинению жителей г.Измаила православного вероисповедания Виноградова Я., Виноградовой П., Шестакова И., Рощина И. За переход в старообрядческую секту, 16 января 1835 – 30 июня 1839, 34 арк.

194. Ф. 208 Кишиневская духовная консистория

Оп. 2.

Спр. 1460. Предписание правительствующего Синода и переписка с уездным протоиереем о тайном наблюдении за появлением беглых попов среди раскольников, 12 июля 1835 – 8 августа 1840, 20 арк.

195. Ф. 208 Кишиневская духовная консистория

Оп. 3.

Спр. 25. Указ синода о правилах выдачи священниками удостоверений лицам, подозревающимся в принадлежности к раскольническим сектам, 27 мая 1842 – 06 июня 1842, 33 арк.

196. Ф. 208 Кишиневская духовная консистория

Оп. 3.

Спр. 28. Ведомости о казенных селах Бессарабии, количестве в них церквей, мечетей, раскольничьих сект, 28 мая 1842 – 23 июля 1842, 214 арк.

197. Ф. 208 Кишиневская духовная консистория
Оп. 3.

Спр. 60. Переписка с Бессарабским военным губернатором об объявлении часовенной секты еретической, 8 мая 1842 – 9 июня 1842, 17 арк.

Колекції рукописів та документів:

Институт рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського НАН України (ІН НБУВ)

198. Ф. XIII Архив Синода

Спр. 2203. Докладные записки обер-прокурора Синода Протасова на имя императора (Николая I) о загарничной переписке раскольников, 1 жовтня 1840 – 6 лютого 1845 (Копії), – 11 арк.

199. Ф. XIII Архив Синода

Спр. 2208. О раскольниках «поповщинской» секты, кінець XIX ст., 66 арк.

Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова (ОРКиР)

200. Ф. Молдавско-Украинская коллекция. 1973-1990 гг.

Рукописи старообрядцев Бессарабии и Белой Криницы. Из собрания Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова. Каталог / Сост.: Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Депонированная рукопись. В 2-х ч. – М.: ИНИОН, 2000.

Отдел редких книг и рукописей Библиотеки Российской академии наук, г. Санкт-Петербург

201. Ф. 75 Белокриницкое собрание. 1971-1990 г.

Археографічні польові матеріали

Україна

Ізмаїльський район Одеської області:

202. Іоанна-Богословська церква РПСЦ с. Стара Некрасівка.

203. Покровська церква РПСЦ с. Муравльовка.

204. Никольська церков РПСЦ м.Ізмаїл.

205. Введенська церква РПСЦ с. Нова Некрасівка.

Кілійський район Одеської області:

206. Покровська церква РПСЦ м. Кілія.

207. Никольська церква РПСЦ м. Вилкове.

208. Рождественська церква РПСЦ м.Вилкове.

209. Казанська церква РПСЦ с. Приморське.

210. Параскевська церква РПСЦ с. Мирне.

211. Дмитрівська церква РПСЦ с. Василівка.

Болградський район Одеської області:

212. Покровська церква РПСЦ хут. Коса Криничанської сільради.

Румунія

Тульчинська округа (жудец – рум.):

213. Різдяна церква РПСЦ с. Сарикьой.

- 214. Василівська церква ДПСЦ с. Сарикьой.
- 215. Покровська церква РПСЦ с. Журилівка.
- 216. Нікольська, Успенська (монастирська) церкви РПСЦ с. Слава Русе.
- 217. Дмитрівська церква РПСЦ с. Слава Черкеська
- 218. Георгієвська церква ДПСЦ с. Слава Черкеська.

Браиловской округи:

- 219. Троїцька церква РПСЦ с. Каркаліу (Камінь)
 - 220. Різдвяна, Введенська та Троїцькі церкви РПСЦ м. Браїла.
- Болгарія
- 221. Покровська церква ДПСЦ с. Казашко Варненської області.
 - 222. Покровська церква РПСЦ с. Айдемір (Татаріца) Сілістринської області.

Молдова

- 223. Флоро-Лаврська церква РПСЦ с. Куніча Флорештського району.
- 224. Покровська церква РПСЦ с. Покровка Дондушенського району.
- 225. Покровська церква РПСЦ с. Стара Добруджа Синжерейського району.
- 226. Покровська церква РПСЦ м. Кишинів.

Усно-історичні польові матеріали

С. Стара Некрасівка Ізмаїльського району Одеської області.

- 227. Акімов Іван Філатевич, 1936 р.н.
 - 228. Гужева Катерина Мартьяновна, 1920 р.н.
 - 229. Гусяков Іван Петрович, 1910 р.н.
 - 230. Загонтова Парасковія Родіонівна, 1930 р.н.
 - 231. Істоміна Марія Несторівна, 1927 р.н.
 - 232. Колесникова Агрипина, 1927 р.н.
 - 233. Маслов Гнат Титович, 1926 р.н.
 - 234. Польщакова Дарина Петреєвна, 1921 р.н.
 - 235. Серапіонів Павло Ніфанович, 1926 р.н.
 - 236. Серова Феодосія Василівна, 1936 р.н.
 - 237. Хрусталев Степан Єлісеєвич, 1925 р.н.
 - 238. Хрусталева Матрона, 1930 р.н.
 - 239. Чигин Григорій Федорович, 1922 р.н.
 - 240. Чигина Парасковія Родіонівна, 1930 р.н.
- С. Новая Некрасовка Ізмаїльського району Одеської області.
- 241. Кузьмін Веденей Єліферович, 1935 р.н.
 - 242. Лапшін Іван Іванович, 1934 р.н.
- С. Муравльовка Ізмаїльського району Одеської області.
- 243. Селезнів Акендін Єлісеєвич, 1923 р.н.
 - 244. Бахмутова Клавдія Кирилівна, 1951 р.н.
 - 245. Вехов Мартин Никитович, 1915 р.н.
 - 246. Димитрів Іван Семенович, 1913, р.н.
 - 247. Загорська Зіновія Антонівна, 1925 р.н.
 - 248. Кірсанова Фатінія Антонівна, 1918 р.н.

249. Тимофеев Вавил Андрійович, 1912 р.н.
 250. Тимофеев Яків Семенович, 1927 р.н.
 251. Швидка Агафія Онуфріївна, 1926 р.н.
 С. Приморське Кілійського району Одеської області.
 252. Васильєв Федот Харитонович, 1910 р.н.
 253. Павлов Анфім Павлович, 1930 р.н.
 С. Мірне Кілійського району Одеської області.
 254. Петухова Марія Іванівна, 1933 р.н.
 255. Масленникова Феня Никонівна, 1948 р.н.
 256. Наумов Клим Зіновєєвич, 1924 р.н.
 Х. Коса Криничанської сільради Болградського району Одеської області
 257. Рильська Степанида Іллінічна, 1934 р.н., росіянка.
 С. Сарикьой Тульчинського цинуту.
 258. Гурій Сидір Васильович, 1933 р.н.
 С. Слава Черкіза Тульчинського цинуту.
 259. Михайлова Ірина, 1946 р.н.
 С. Журилівка Тульчинського цинуту.
 260. Муров Максим Вікульєвич, 1925 р.н.
 261. Онуфрей Филип Митрофанович, 1930 р.н.
 С. Айдемір (Татарія) Сілістренської округи.
 262. Дементьєв Карпо Степанович, 1934 р.н.
 263. Зинов'єва (Потапова) Анна Попєєвна, 1918 р.н.
 264. Калістратов Миколай Матвєєвич, 1964 р.н.
 265. Каракудов Семен Олександрович, росіянин, 1920 р.н.
 266. Омельянов Трохим Антропович, 1918 р.н.
 267. Филипова (Чеботарева) Євдокія Григорівна, 1919 р.н.
 с. Казашко Варненської округи.
 268. Федосєєва (Алексєєва) Агафія Іванівна, 1930 р.н.

Картографічні матеріали

269. Carte de la Moldavie pour servir a l'Historie militaire de la guerre entre les Russes et les Turcs. Levee par l'Etat major sous la direction de F.G. de Bawr, 1770 г.
 270. Карта Молдавии и Валахии по подлинным Квартирмейским чертежам и наблюдениям Астрономов в оных странах учиненным Составил Академии Наук Адъюнктотом Я. Ф. Шмидтом. 1774 г.
 271. Карта новоприобретенной от Порты Оттоманской и присоединенной к Екатеринославскому наместничеству. – СПб., 1792.
 272. Атлас карт и планов Европейской и Азиатской Турции и Греции на греческом языке, печатный, р-р 71х 61 см. 1797 г. [Γεήικη χαρτα της Молδοβιας, και μερυς των γειτηιαζυζωη αυτη ελαρχιωη, 1797 г.] (РДВІА. Ф.450. Оп.1. Д. 181. 20 л.).
 273. Charte von Ungarn und Siebenbyryen, Croatien, Slavonien, Dalmatien, Gallicien und Lodomerien. A 1799 in zwey Bldttern verfertigt von C.Mannert. – Nymnberg, 1799.

274. Подробная миллитерная карта по границе России с Турцией. Сочинена и гравирована при собственном ЕИВ депо карт. – Ч.1. – СПб, 1800.
275. Karta von der Moldau nach Bawr, mit Bernützung der neuesten astronomicshen orts. Bestimmungen und andern Hylfsmittejn entworfen von Abbe Herbitz Vertegt in Wien bey Tranquiljo Mollo, 1811.
276. Carte General de la Turquie d'Europe a la Droite du Danube ou des Beglerbegliks de Roum J.Li. Bosna et Moree. Par F.Guillame de Vaudoucourt ci-devant general an service d'Italie. MССMХVІІІ.
277. Carte de la Valachie et de la Moldavie comprenant aussi la Bessarabie, la Transilvanie et la Bukovine, par F.Fried vienne chez Artaria & comp. – S.a.
278. Карта Бессарабии, Молдавии, Валахии и части земель к оным принадлежащим. Сочинена при Военно-топографическом депо в 1817 и исправлена в 1820.
279. Карта расщеления Бессарабской области на шесть цынутов по новому образованию, 1818 г. (НАРМ. Ф.11. Оп.1. Д.1).
280. Схема расщеление между поселениями в Буджаке, 1822 г. (НАРМ. Ф.11. Оп.1. Д.7).
281. Carta de l'Empire Ottoman en Europe, en Asie en Afrique, avec les pays Limitrophes, dressee par le Chevalier Lapie Commandant au Corps royal des Ingenieurs geographes. Gravee et Publiee par J.A. Orgiazzi Graveur du Depot general de la Guerre. – Paris, MDCСCХХІІ.
282. Carte General de la Turquie d'Europe in XV FEUILLES. Par le Chev. Lapie. – Paris, 1822.
283. Генеральная карта Придунайских земель, Валахии, Болгарии и Румынии. – СПб, 1828.
284. Генеральная карта Валахии, Булгарии и Румелии. Составлена Генерального Штаба Генерал-майором Хатовым 1 в 1828 году. (РДВІА. Ф.430. Оп.1. Д. 227. 20 л.).
285. Карта театра войны в Европе. Бессарабия. – Б.м., Б.г. [1830 г.].
286. Атлас Черного моря, гравированный по высочайшему повелению в СПб с описей произведенных с 1825 по 1836 год капитаном 1 ранга Е. Манганари. – Николаев, 1841. 26 л.
287. План «Дачи земли казенных селений Васильевки и Покровки, состоящим в Аккерманском уезде». 1851 г. (НАРМ. Ф.11. Оп.1. Д.46).
288. План «Дачи казенные Жебрияны, состоящие в Аккерманском уезде». 1851 г. (НАРМ. Ф.11. Оп.1. Д.60).
289. План «Дачи казенной земли Карячки, состоящей в Аккерманском уезде». 1851 г. (НАРМ. Ф.11. Оп.1. Д.71).
290. План «Дачи земли казенного селения Муравлевки, состоящей в Кагульском уезде». 1851 г. (НАРМ. Ф.11. Оп.1. Д.235).
291. Карта населений раскольников в юго-западной и средней России, во владениях Австрийских, Турецких и Молдовлахийских. 1862 г. (составлена к статье: Мельникова П.И. Старообрядческие архиереи // Русский вестник. – 1863, № 5. – С.469 – 475).

Опубліковані джерела
Статистичні джерела

Статистические обозрения и описания

292. Бессарабия: Географический, исторический, статистический, экономический, этнографический, литературный и справочный сборник / Под ред. П. А. Крушевана. – М.: Бессарабец, 1903. – 520 с.
293. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – Т. XI. – Ч .1. Херсонская губерния [Сост.: Рогалев, Фон-Витте, Пестов]. – СПб.: Генеральный Штаб, 1849. – 185 с.
294. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – Т. XI. – Ч. 3. Бессарабская область / Сост. И. Дараган. – СПб.: Генеральный Штаб, 1849. – 162 с.
295. Гавриил (Розанов), архиепископ Херсонский и Таврический. Хронологико-историческое описание церковной епархии Херсонской и Таврической (1780–1848) / Гавриил Розанов // ЗООИД. – Т. 2. – Одесса. – 1848. – С. 140–210.
296. Де-Волян Ф. П. Описание земли Едисан / Ф. П. Де-Волян // Наследие Ф. П. Де-Волана. Из истории порта, города, края. – Одесса: Астропринт, 2002. – С. 73–200.
297. Днестр и Поднепровье. Описание губерний: Подольской, Бессарабской и Волынской. – СПб., 1878. – 212 с.
298. Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба. Бессарабская область / А. Защук // — Ч. 1—2. — СПб, 1862. — 490 с.
299. Защук А. Статистика и этнография Бессарабской области / А. Защук // Записки Одесского общества истории и древностей. — Т. V. — Одесса. — 1863. — С. 491—586.
300. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака / С приложением генерального плана его края, составленного при гражданской съемке Бессарабии, производившей по Высочайшему повелению размежевание земель оной на участки с 1822 по 1828-й г. [сост. Корнилович С. И.]. – Аккерман: Аккерманское Земство, 1899. – 528 с.
301. Липранди И. П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году / И. П. Липранди – СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – 63 с.
302. Липранди И. П. Обзорение пространства, служившего театром войны России с Турцией с 1806 по 1812 год / И. П. Липранди – СПб, 1851. – 78 с.
303. Липранди И. П. Краткий очерк этнографического, политического, нравственного и военного состояния христианских областей Турецкой империи / И. П. Липранди // ЧОИДР. – 1876. – № 4. – С. 132–155.
304. Липранди И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и политическом их значении с некоторыми по сему предмету замечаниями / И. П. Липранди – Лейпциг: Э. Л. Касперович, 1883. – 83 с.
305. Лашков Н. В. Бессарабия. Географический и историко-статистический обзор состояния края / Н. В. Лашков (К столетию присоединения к России). – Кишинев: б.и., 1912. – 231 с.

306. Описи Подільської губернії (1800 та 1819 рр.) / [упоряд.: Ю. С. Земський, В. В. Дячок]. – Хмельницький, 2005. – 97 с.

307. Родионов М. Статистико-хронологико-историческое описание Таврической епархии: Общий и частный обзор: Составлено кафедральным протоиереем Михайлом Радионовым. – Симферополь: Типография С. Спиро, 1872. – 426 с.

308. Свиньин П. Описание Бессарабской области / П. Свиньин / [Составлено ведомства государственной коллегии иностранных дел надворным советником Павлом Свиньиным, 1816 года, 1-го июня] // ЗООИД. – 1867. – Т. VI. – С. 175–320.

309. Соколов Г. О. Историческая и статистическая записка о военном городе Елисаветграде / Г. О. Соколов // ЗООИД. – 1848. – Т. II. – С. 216–240.

310. Шмидт А. Херсонская губерния / А. Шмидт // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба: В 2-х т. – СПб., 1863. – 1113 с.

311. Runike A. Donau Unfichten nach dem Laufe des Donaufstromes bon fenem urfprunge bis su feinem Usfluffe in das Meer Gammt cener Donaufarte: topgraphich-biftoritch-ethnographich-pittoresfen. – Wien, 1826. – 56 p.

Збірки та окремі документи

312. Архив графов Мордвиновых [В.А. Бильбасов]. – Т. II. – СПб.: Тип. Скороходова, 1901. – 616 с.

313. Бахметьев П. Към историята на старите руски поселения в сегашна България / П. Бахметьев // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София. – Т. 68. – София, 1908. – С. 294 – 300.

314. Дмитриенко И. П. Сборник исторических материалов по истории Кубанского казачьего войска / И. П. Дмитриенко – СПб., 1893–1896. – Т.1–4. – 899+504+835+516 с.

315. Екатерина II и Г.А. Потемкин. Личная переписка 1769–1790 [Отв. ред. С.Г. Десятков] – М.: Наука, 1997. - 1027 с.

316. Журавлев А. И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем, церкви Сошествия Св. Духа, что на Большой Охте, протоиереем А. И. Журавлевым / А. И. Журавлев. – М.: Тип. Ф. К. Иогансон, – 4 ч. – 1890. – 346 с. [Иоаннов (Журавлев) А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах – СПб., 1795. – 376 с.]

317. Из Бессарабии, о переселяющихся Некрасовцах // День. – 1861, № 5.

318. Из переписки О. С. Гончарова с Герценом и Огаревым / [Публикация П. Г. Рынцунского] // Литературное наследство. – М., 1955. – Т. 62. – С. 70 – 78.

319. История Молдавии: Документы и материалы. – Т. 3. Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии (1812 – 1861 гг.) [Сост.: К. П. Крыжановская, Е. М. Руссев; гл. ред.: Я. С. Гросул] – Ч.1. – Кишинев: Штиинца, 1962. – 612 с.

320. Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX века: Сб. документов / сост. С. В. Таранец. – Киев –

Куреневка, 2006. – Т.1. – 360 с.

321. Канцелярія Новосербського корпусу [Упор.: В. Мільчев, О. Посунько] // Джерела з історії Південної України. – Т. 7. – Запоріжжя, 2005. – 442 с.

322. Кельсиев В. И. – Герцену и Огареву. Приложение: Письма Филарета Захаровича / [Публикация П. Г. Рынзюнского] // Литературное наследство. – М., 1955. – Т. 62. – С. 159–218.

323. Крамер М. Основание старообрядческой митрополии в Белой Кринице на Буковине и пребывание митрополита Амвросия в Австрии (по источникам австрийских архивов) / М. Крамер // Духовные ответы. – Вып. 9. – М., 1998. – С. 87–110.

324. Магола А. А. Старинная молдавская грамота, найденная в старообрядческой церкви села Кунича / А. А. Магола // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 6. – Одесса, 2009. – С. 143–150.

325. Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. М. И. Кутузов: Сб. документов в 5 т.: [под ред. Л. Г. Бескровного] – Т. 1. – М.: Военное издательство Военного Министерства Союза СССР, 1950. – 332 с.

326. Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. М. И. Кутузов: Сб. документов в 5 т.: [под ред. Л. Г. Бескровного] – Т. 3. – М.: Военное издательство Военного Министерства Союза СССР, 1952. – 978 с.

327. Материалы для истории Новороссийской православной Иерархии // ЗООИД. – Т. IX. – Одесса, 1875. – С.283-296.

328. Михайловский-Данилевский А. В. Описание Турецкой войны с 1806 до 1812 года / А. В. Михайловский-Данилевский – СПб, 1843-1846. – Ч. I – III. – 412+336+487 с.

329. Молдавия в эпоху феодализма [сост. П.Г. Дмитриев; ред. Л.В. Черепнин] – Т. 7. – Ч. 1. – Кишинев, 1975. – 454 с.

330. Наследие Ф.П.Де-Волана. Из истории порта, города, края. [сост. Г.Н . Глеб-Кошанский] – Одеса, 2002. – 289 с.

331. Окиншевич Л. Діаруш Івана Биховця р. 1704 про відрядження до Криму / Л. Окиншевич // Студії з Криму. – К., 1930. – Вип. I – IX. – С. 204-205.

332. Письма Г. А. Потемкину-Таврическому: I. Графа Л. Ф. Сегюра; II. Дюка Е. И. Ришелье; III. Графа А. Ф. Ланжерона; IV. Генерал-майора П. И. Турчанинова; V. Контр-адмирала Н.С. Мордвинова; VI. Письма обер-штер-кригскомиссара М. Л. Фалеева; VII. Контракт садовника И. Бланка; VIII. Садовника В. Гульда // ЗООИД. – Т. IX. – Одесса. – 1875. – С.228-259.

333. Письма и бумаги А. В. Суворова, Г. А. Потемкина и П. А. Румянцева (1787-1789) [ред. Д. Ф. Масловский] // Сб. военно-исторических материалов. – СПб, 1893. – Вып. 4. – 384 с.

334. Письма правителя Екатеринославского наместничества Ивана Максимовича Синельникова правителю канцелярии для доклада святейшему князю Г. А. Потемкину // ЗООИД. – Т. IX. – Одесса – 1875. – С.260-282.

335. Сборник военно-исторических материалов / [Сост. А. Р. Дубровин]. – Вып. VI. – СПб, 1893. – 413 с.

336. Суворов А. В. Документы / сб. документов в 4 т.: [под ред. Г. П. Мещерякова] – Т. 3. – М.: Воениздат, 1952. – 711 с.

337. Таємна записка купця Є. Кльонова про дунайські гирла та можливість повернення задунайських козаків, якщо їм будуть надані землі під Одесою // Хаджибей – Одеса та українське козацтво. – Одеса, 1999. – С.78-80.

338. Фелицын Е. Д. Сборник архивных документов, относящихся к истории Кубанского казачьего войска и Кубанской области / Е. Д. Фелицын. – Екатеринодар: Кубан. обл. стат. ком., 1904. – Т. 1. – 324 с.

Мемуари. Записи мандрівників.

339. Аксаков И. С. Письма из Бессарабии / И. С. Аксаков // Письма из провинции. – М.: Правда, 1991. – С. 243–295.

340. Аксаков И. С. Письма к родным. 1844-1849. / И. С. Аксаков. – М.: Наука, 1988. – 725 с.

341. Аксаков И. С. О бессарабских раскольниках / И. С. Аксаков // Русский архив. – 1888. – №11. – С. 434–451.

342. Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию / А. Афанасьев-Чужбинский. – Ч. 2.: Очерки Днестра. – Спб.: А. Бабунов, 1863. – 438 с.

343. Вигель Ф. Замечание на нынешнее состояние Бессарабии / Ф. Вигель. – М.: Катков и К^о, 1865. – Ч. VII. – 148 с.

344. Записки графа О. Ф. Ланжерона. Война с Турцией. 1806-1812 гг. // РС. – 1908. – №4. – С. 239-241

345. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 1. – С. 40–72.

346. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – №2. – С. 255–268.

347. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – №3. – С. 463–477.

348. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 4. – С. 117–130.

349. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 5. – С. 273–287.

350. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 6. – С. 446–457.

351. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – №7. – С. 85–96.

352. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 8. – С. 195–211.

353. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 9. – С. 466–477.

354. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – №10. – С. 98–107.

355. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 11. – С. 276–291.

356. Записки Михаила Чайковского (Садык-паши) / М. Чайковский // КС . – 1891. – № 12. – С. 430–449.

357. Иванов-Желудков В. [В.Кельсиев]. Русское село в Малой Азии / В. Иванов-Желудков // Русский вестник. – 1866. – Т. 63. – Кн. 6. – С.413 – 451.
358. Кельсиев В. И. Исповедь / Подготовка к печати Е. Кингисепп // Литературное наследство. – М., 1941. – Т. 41–42. – С. 265–470. [Кельсиев В.И. Исповедь // Архив русской революции. – Т. XI. – Берлин, 1923. – С. 169–310].
359. Кельсиев В. И. Польские агенты в Цареграде / В. И. Кельсиев // Русский вестник. – 1869. – №№ 6–11. – С. 112-126.
360. Кельсиев В.И. - Герцену и Огареву. Приложение: Письма Филарета Захаровича (Публикация П.Г. Рындзюнского) // Литературное наследство. – М., 1955. - Т.62. - С.159-218;
361. [Козлов, Макарий] Михаил. Согласие на присоединения к единоверию переселившихся из России старообрядцев некрасовцев проживающих в Азиатской Турции в селении Майнос / [Козлов, Макарий] Михаил – М.: МГУ, 1873. – 28 с.
362. Короленко В.Г. Румынские очерки // Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах / Сост. В.А.Липинская / В.Г. Короленко - М., 1995. - С.117-220.
363. Лопатинский Ф. Обличение неправды раскольнической. / Феофилакт Лопатинский. – М., 1745. – 616 с.
364. Павел, архимандрит. Краткое известие о существующих в России сектах, об их просихождении, учениях и образовании, с краткими о каждой замечаниях. – М., 1888. - 256 с.
365. Allard D. C. La Bulgarie orientale / D. C. Allard– Paris, 1864. – 214 s.
366. Eugen Jouve. Guerre d'Orient. Voyage a la suite des armees alieiees en Turquie, en Valachie et an Crimee / Eugen Jouve. – Paris, 1855. – Vol.1. – 556 p.
367. Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – Nurnberg, 1790. – 217 s.
368. Kraszewskiego J. I. Wspomnienia Odessa, Jedessanu i Budzaku / J. I. Kraszewskiego. – Wien, 1845. – 617 s.
369. [Chaykowski M.] Kozaczyna w Turcyi. – Pariz: w drukarni L. Martinet, 1857. – 425 p.
370. Czartoryski A. Metoires et correspondance / A. Czartoryski – Paris, 1887. – Т. 2. – 212 p.
371. Melchisedek ep. Lipovenismulǔ adica schismaticii (Rascolnicii) ei ereticii ruseeci. – Bucurecti, 1871. – 534 p.

Законодавчі та актові матеріали

372. Варадинов Н. И. История Министерства внутренних дел / Н. И. Варадинов. – Кн.8. / [доп. История распоряжений по расколу]. – СПб: Тип. Мин . Внутр. Дел, 1863. – 656 с.
373. Обзор мер МВД по расколу с 1802 по 1881 год. – СПб: Изд. Департамента общих дел, 1903. – 340 с.
374. № 16239. 13 Августа 1785 г. Именной Указ, данный Генерал-фельдмаршалу Князю Потемкину «О назначении границ Екатеринославского Наместничества и Таврической области. О построении каменной дороги и

мостов при Кизикирмене. О прорытии канала от Днепра в губу при Збурьевском ретраншаменте с пристанью. О поселении в Таврической области оставшихся за штатом церковнослужителей, Ставропольских Калмык и старообрядцев и о позволении сим последним отправлять служения по старопечатным книгам» // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. – 1-е изд. – СПб: Тип. 2-го отделения собственного е.и.в. канцелярии, 1830. – Т. XXII (1784–1788). – С. 438–440.

375. № 9924. 11 января 1752 г. Жалованная грамота Генерал-майору Ивану Хорвату «Об учреждении двух гусарских и двух пандурских полков, о даче им земель, жалования, привилегий и прав, о именовании новозаселенной ими страны Новою Сербию, а сделанного там укрепления крепостью Святой Елизаветы» // ПСЗ РИ. – 1-е изд. – Т. XIII (1749-1753). – СПб., 1830. – С. 581–585.

376. № 12067. Манифест 3 марта 1764 г. «Об учреждении вновь переписи незаписавшимся раскольникам и о положении их в оклад» // ПСЗ РИ. – 1-е изд. – Т. XVI (28. 06. 1762 – 1764). – СПб., 1830. – С. 596–597.

377. № 11179. Манифест 2 января 1761 г. «Об отсрочке до 1 сентября 1761 года для добровольной явки беглецов в Россию, ушедших в разные времена в Литву и Польшу» // ПСЗ РИ. – 1-е изд. – Т. XV (1758 – 26. 06. 1762). – СПб., 1830. – С. 595–596.

378. № 11420. Именной Указ от 29 января 1762 г., объявленный Сенату генерал-прокурором «О сочинении особого положения для раскольников, которые, удалясь за границу, пожелают возвратиться в отечество, с тем, чтобы им в отправлении закона по их обыкновению и старопечатным книгам возбранения не было» // ПСЗ РИ. – 1-е изд. – Т. XV (1758 – 26. 06. 1762). – СПб., 1830. – С. 894–895.

379. Распоряжение «О переименовании селения Вилкова в посад, и образовании в нем городского управления» // Журнал министерства внутренних дел. – 1840. – № 4. – т. XXXVL. – с. LX–LXIII.

380. Сборник правительственных сведений о раскольниках [сост. В. Кельсиев]. – Вып. 1 – 4. – Лондон, 1860–1863. – 1782 с.

381. Собрание постановлений по части раскола [сост. В. Кельсиев]. – Т. 1–2. – Лондон, 1863. – 894 с.

382. Собрание постановлений по части раскола. – СПб.: Тип. МВД, 1858. – 771 с.

383. Собрание постановлений по части раскола. – СПб.: Тип. МВД, 1860. – 95 с.

Старообрядницькі твори та рукописи

384. Алексеев И. (Стародубский). История о бегствующем священстве. [1755 г.] / И. Алексеев (Стародубский) – М.: Археодоския, 2005. – 107 с.

385. Александров В. П. Тульчинская летопись / В. П. Александров – Бухарест: Критерион, 2002. – 286 с.

386. Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII века / Г. Есипов – В 2-х т. – СПб, 1861 и 1863. – 312+428 с.

387. Инока Нила сказание. Гектограф. – Б.м., б.г. – 63 с.

388. Материалы по вопросам земельному и крестьянскому. Всероссийский съезд крестьян – старообрядцев в Москве, 22 – 25 февраля 1906 года. – М.: Изд-е П. П. Рябушинского, 1906. – 496 с.
389. Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола. – Вып. 1. – СПб, 1903. – 527 с.
390. Надеждин К. Ф. Материалы для изучения раскола / К. Ф. Надеждин // Православное обозрение. – Т. 23. – М.: Университетская типография Каткова и К, 1867. – С. 379 – 390.
391. Надеждин Н. И. О заграничных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиевым / Н.И. Надеждин. – Лондон: Trübner & Co., Paternoster Row, 1860. – Вып. 1. – С.89 – 114.
392. Николаев К. Н. Документы к очерку по истории поповщины с 1846 г. / К. Н. Николаев // ЧИОИД. – 1865. – Кн. 3. – С.77-102.
393. Об открытии Белокриницкой митрополии [рукопись]. Конец XIX в. – Б. м, б. г. – 162 с.
394. Ответы на Соловецкую челобитную, присланную бахмутскими раскольниками. Ответы на 15 вопросов киргизских раскольников и рассуждение о святом мире. – М., 1800. – 32 с.
395. Переписка раскольничьих деятелей (Материалы для истории Белокриницкого священства) / Издал Н. И. Субботин. – Вып. 1 – 2. – М., 1886, 1899. – 736 с
396. Сборник для истории старообрядчества / [сост. Н. И. Попов]– Т. I – II. – М., 1864 – 1866. – 582 с.
397. «Сказание о староверцах, живущих в земле Молдавской» // Смирнов П. С. Из истории раскола первой половины XVIII в. – СПб., 1909. – С. 24 – 29.

Періодичні видання

398. Журнал Министерства внутренних дел. – СПб, 1829 – 1861.
399. Киевская старина: ежемесячный исторический журнал. – К., 1882–1906.
400. Кишиневские епархиальные ведомости. – Кишинев, 1868–1915.
401. Слово церкви. – М., 1915-1917.
402. Старообрядец. Газета церковно–научно–нравственная и экономическая. – Черновцы, 1879–1880.
403. Старообрядец: журнал. – Нижний Новгород, 1906–1907
404. Старообрядцы: журнал. – 1908–1909
405. Старообрядческая мысль: журнал. – 1910–1917
406. Церковь: общественно–религиозная газета.– М., 1908–1914.

Література

407. Абакумова-Забунова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX в. / Абакумова-Забунова Н. В. – Кишинев: Business–Elita, 2006. – 519 с.
408. Абакумова-Забунова Н. В. Еще раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии) / Абакумова-Забунова Н. В. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. V. – Одесса, 2008. – С.17–22

409. Абакумова-Забунова Н.В. О названии и самоназвании русских старообрядцев Молдовы / Абакумова-Забунова Н. В. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. IX. – Одесса, 2012. – С.35-42.
410. Абакумова-Забунова Н.В. Кунича: к вопросу о возникновении старообрядческого поселка / Абакумова-Забунова Н. В. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. X. – Одесса-Измаил, 2013. – С.47-56.
411. Авдеев А. Некоторые аспекты изучения брачности помещичьих крестьян в первой половине XIX века по материалам ревизских переписей и метрических книг (на примере Выхинской вотчины графов Шереметьевых) / А. Авдеев, А. Блюм, И. Троицкая // Homo historicus: [К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного. – В 2-х ч. / Отв. ред. А. О. Чубарьян]. – М.: Наука, 2003. – Кн.1. – С. 650 – 676.
412. Агеева Е. А. Территориальные книжные собрания и коллекции МГУ и их пополнение за 1981 – 1983 годы / Е. А. Агеева, Н. А. Кобяк, Е. Б. Смилянская // Из фонда редких книг и рукописей научной библиотеки Московского университета. – М., 1987. – С. 127–130.
413. Агеева Е. А., Денисов Н. Г. Заветы Атамана / Е. А. Агеева, Н. Г. Денисов // Старообрядецъ: историко-краеведческое издание. – 2005. – № 32. – С .18–19.
414. Анастасова Е. Е. Старообрядците в България: мит - история – идентичност: автореф. на дисертация за присъждане на научна степен «кандидат филологическите науки» / Е. Е. Анастасова – София, 1995. – 23 с.
415. Анастасова Е. Е. Старообрядците в България: мит – история – идентичност / Е. Е. Анастасова – София: Проф. Марин Дринов, 1998. – 127 с.
416. Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории / В. В. Андреев – Санкт-Петербург: Типография Хана, 1870. – 411 с.
417. Андреев А. «Очерк за историята на старообрядците в Добруджа» – документ от втората половина на XIX век / А. Андреев // Българте в Северното Причерноморие: изследования и материали. – Т. 6. – Велико Търново, 1997. – С . 177–190.
418. Анри Л. Методика анализа в исторической демографии / пер. с франц. С. Хока и Ю. Егоровой / Л. Анри, А. Блюм. — М.: РГГУ, 1997. — 207 с.
419. Анфимов А. Бывальщина как речевой жанр у русских-липован в Буковине / А. Анфимов // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерион, 2001. – Вып. 3. – С. 17–26.
420. Анфимова А. Бывальщина: Быт и народные повествования липован Буковины / А. Анфимов – Бухарест: Изд-во «CRLR», 2007. – 399 с.
421. Анцупов И. А. Государственная деревня Бессарабии в XIX в. (1812—1870 гг.) / Иван Антонович Анцупов / [под ред. П. Г. Рындзюнского] — Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1966 — 262 с.
422. Анцупов И. А. Аграрные отношения на Юге Бессарабии (1812—1870) / Иван Антонович Анцупов. — Кишинев: Штиида, 1978. — 235 с.
423. Анцупов И. А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII – XIX в.: социально-экономический очерк / Иван

Антонович Анцупов. – Кишинев: Инесса, 1996. – 251 с.

424. Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем / Иван Антонович Анцупов. – Кишинев, 2000. – 287 с.

425. Апанасёнок А. В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII – начало XX в. / А. В. Апанасёнок. – Курск, 2008. – 304 с. (Курск. гос. техн. ун-т).

426. Аргудяева Ю. В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России / Ю. В. Аргудяева – М.: ИАЭ РАН, 2000. – 365 с.

427. Архипова Е.А. Экономический социум старообрядцев в дискурсах второй половины XIX – начала XX в. / Е.А. Архипова // Проблемы российской историографии середины XIX – начала XXI в. – М., 2012. – С.5 - 54.

428. Балалыкин Д.А. Историография раскола русской церкви в литературе русского зарубежья во второй половине XX в. / Д.А. Балалыкин // Вестник Мурманского государственного технического университета. – Т.9. - № 1. – С.5-10.

429. Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Ф. Барт / [под ред. Ф. Барта]. – М., 2006. – С. 9–48.

430. Басов Н. М. Вилково – город 3 церквей, 72 островов и бесконечных каналов / Н. М. Басов – Одесса: Астропринт, 2008. – 104 с.

431. Батюшков П. Н. Бессарабия: Историческое описание / Батюшков П. Н. – СПб: Общественная польза, 1892. – 263 с.

432. Бахталовский Г. Посад Вилков: Историко-статистический и бытовой очерк: По документам Вилков. посад. управы, Вилков. Свято-Николаев. церкви и устным свидетельствам старожилов / Бахталовский Г. / [Сост. Г. Бахталовский]. – Кишинев: Тип. Архиерейского дома, 1881. – 120 с.

433. Бахталовский Е. П. Осип Семенович Ганчар – атаман некрасовцев: 1809 – 1879. Жизнеописание, составленное его другом А. Никитиным / Е. П. Бахталовский // РС. – 1883. – № 4. – С. 296–307.

434. Бахтина В.А. Духовные стихи славянских народов (сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров) / В.А. Бахтина // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. – М., 1998. – С.66-81.

435. Бахтина О.Н. «Егда чтём, Господь к нам беседует»: к вопросу об институционализации социальной археографии / Бахтина О.Н., Керров В.В., Дутчак Е.Е. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия История России. – 2006. – № 2(6). – С.73-85.

436. Бачинська О. А. Етнокультурна характеристика населення міст Нижнього Подунав'я на початку XIX ст. (за матеріалами «Опису Кілії» 1808 р.) / О. А. Бачинська, О. А. Прігарін // Південна Україна XVIII – XIX століття: записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ. – Вип. 6. – Запоріжжя: РА «Тандем-У», 2001. – С.68 – 85.

437. Бачинська О. А. Українське населення Придунайських земель XVIII – початок XX ст. (заселення й економічне освоєння) / О. А. Бачинська – Одеса: Астропринт, 2002. – 327 с.

438. Бачинська О. А. Козацтво в вистемах Російської і Турецької імперій / О. А. Бачинська // Історія українського козацтва. Нариси у 2-х т. – Т. 2. – К., 2007. – С. 303–362.
439. Бачинська О. А. Козацтво в «післякозацьку добу» української історії (кінець XVIII – XIX ст.) / О. А. Бачинська – Одеса: Астропритн, 2009. – 256 с.
440. Бачинський А. Д. Народна колонізація пониззя Дунаю (остання чверть XVIII – початок XIX ст.) / А. Д. Бачинський // УІЖ. – 1964. – № 2. – С. 97 – 101.
441. Бачинський А. Д. З історії Вилкова (До питання про народну колонізацію пониззя Дунаю в другій половині XVIII – на початку XIX ст.) / А. Д. Бачинський // Наукова конференція, присвячена 25-річчю інституту. Тези доповідей. – Ізмаїл, 1966. – С. 28–33.
442. Бачинский А. Д. Основные этапы крестьянско-казацкой колонизации Буджакской степи и низовий Дуная в XVIII – начале XIX вв. / А. Д. Бачинський // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1964 год. – Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1966. – С. 325 – 331.
443. Бачинский А. Д. Происхождение и состав украинско-русского населения Буджака и низовий Дуная конца XVIII и начала XIX вв. / А. Д. Бачинський // Записки Одесского Археологического Общества. – Т. 2 (35). – Одесса, 1967. – С. 136 – 150.
444. Бачинский А. Д. Народная колонизация Придунайских степей в XVII – нач. XIX в.: дис. на соискание учен. степени кандидата ист. наук. / Бачинский Анатолий Диомидович – Одесса: ОГУ, 1969. – 378 с.
445. Бачинский А. Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии / А. Д. Бачинський // Материалы по археологии Северного Причерноморья. – Вып. 7 – Одесса, 1971. – С. 159 – 163.
446. Бачинський А. Д. Січ Задунайська. 1775 – 1828: Історико – документальний нарис / А. Д. Бачинський – Одеса: Гермес, 1994. – 123 с.
447. Бачинський А. Д. Дунайські некрасівці і задунайські запорожці / А. Д. Бачинський // Історичне краєзнавство Одещини. – Вип. 6.: З історії та етнографії росіян Одещини. – Одеса: Гермес, 1995. – С. 7 – 23.
448. Бачинський А. Д. Козацтво на півдні України (1775 – 1869) / А. Д. Бачинський, О. А. Бачинська – Одеса: Маяк, 1995. – 56 с.
449. Беловинский Л. В. Некрасовцы / Л. В. Беловинский // БСЭ. – Т. 17. – М., 1974. – С. 439.
450. Бельский А. В. Старообрядцы и архиепархии юга Украины в XVIII – XX веках / А. В. Бельский // Культура народов Причерноморья. – 1997. – № 2. – С. 112 – 116.
451. Бельский А. В. История Белокриницкой старообрядческой церкви в России и в Крыму (XIX - XX века) / А. В. Бельский // Культура народов Причерноморья. – 1998. – № 3. – С. 89 – 95.
452. Бельский А. В. Единоверчество и единоверческий Корсунский монастырь: возникновение, история и лица / А. В. Бельский // Культура народов Причерноморья. – 1999. – № 6. – С. 75 – 87.

453. Берг Л. С. Бессарабия: страна, люди, хозяйство / Л. С. Берг. — Петроград: Огни, 1918. — 242 с.
454. Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований) / Т.А. Бернштам – К.: Республіканська асоціація українознавців, 1993. – 217 с.
455. Биографический метод: история, методология, практика / Под ред. Е.Ю.Мещеряковой, В.В. Семеновой. – М., 1994. - 227 с.
456. Богомольная Р. А. Народная песня в русских селах Молдавии: автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филологических наук. / Р. А. Богомольная – М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 1970. – 24 с.
457. Боднарюк Б. М. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке / Б. М. Боднарюк, М. К. Чучко // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 2. – Одесса, 2005. – С. 27-28.
458. Боченков В.В. П. И. Мельников (Андрей Печерский): мировоззрение, творчество старообрядчество / Тверской государственный университет; Научно-исследовательский центр церковной истории и православной культуры им. В. В. Болотова; Науч. ред. И предисл. Т. Г. Леонтьевой / В.В. Боченков — Ржев: Маргарит, 2008. — 348 с.
459. Бойко А.В. Південна Україна останньої чверті XVIII століття. Частина 4. Аналіз джерел / Бойко А.В. – Запоріжжя: РА “Тандем-У”, 2000. – 412 с.
460. Бойко Я. В. Заселение Южной Украины. 1860–1890 гг. / Я. В. Бойко – Черкассы: Сіяч, 1993. – 256 с.
461. Бондалетов В. Д. Русская ономастика / В. Д. Бондалетов – М.: Просвещение, 1983. – 224 с.
462. Борисенок Ю. Атаман Садык-паша / Ю. Борисенок // Родина. Российский исторический иллюстративный журнал. – 1998. – № 5–6. – С. 92 – 95.
463. Борисов В. А. Демография: [учебник для вузов] / В. А. Борисов – М.: Издательский дом NOTA BENE, 1999. – 272 с.
464. Борисов В. А. Перспективы рождаемости / В. А. Борисов – М.: Статистика, 1976. – 248 с.
465. Брехуненко В.А., „Україніка” в приказній документації Московії XVI – XVII ст.: проблема реконструкції первісного складу / В.А. Брехуненко // Український археографічний щорічник. — Вип. 5/6. — К., 2001. — С.31 – 49.
466. Бубнов Н.Ю. Из собрания белокриницких митрополитов / Н.Ю. Бубнов // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник, 1974. – М., 1975. – С.157-161
467. Бубнов Н.Ю. История изучения и публикация памятников старообрядческой рукописной традиции / Н.Ю. Бубнов // Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. – СПб.: БАН, 1995. – С.15-26.

468. Бубнов Н.Ю. К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По итогам археографических экспедиций Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР 1971-1972 гг.) / Н.Ю. Бубнов, И.Ф. Мартынов // Археографический ежегодник за 1972 год. – М., 1974. – С.265-275 и др.
469. Бураева С. В. «Богодухновенные книги» старообрядцев (семейских) Забайкалья / С. В. Бураева – Улан-Удэ, 2003. – 212 с.
470. Валентей Д. И. Основы демографии: [учебник для студентов экономических вузов] / Д. И. Валентей, А. Я. Кваша – М.: Мысль, 1989. – 286 с.
471. Варона А. Окружное послание 1862 г. в истории старообрядчества / А. Варона // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Сборник научных сообщений. - Вып.2. - Бухарест: Критерий, 1998. - С.105-112.
472. Васильева С.В. Государственная политика по отношению к старообрядчеству в Байкальском регионе XVII – XXI вв.: историография и источники / С.В. Васильева – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. - 256 с.
473. Веселова А.П. Исследовательские практики при изучении старообрядческой семи: историографический обзор / А.П. Веселова // Вестник Томского государственного университета. – 2008. - № 300 (III). – С.52-54.
474. [Виноградов И.] Учреждение единоверия у майносовцев // Московские церковные ведомости. – 1880. – № 27. – С.314-320.
475. Власова В.В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. – Сыктывкар, 2010 / В.В. Власова – 172 с.
476. Власова И. В. Брак и семья у русских (XII – начало XX века) / И. В. Власова // Русские / [монография] / ред.: В. А. Александров, И. В. Власова Н. С. Полищук – М.: Наука, 1999. – С. 416–431.
477. Волкова Н. Г. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития / Н. Г. Волкова, Л. Б. Заседателева // Вестник МГУ. – Серия № 8. (История) – 1986. – № 4. – С. 44–54.
478. Волков Е. З. Христо Ботев (на заре балканского коммунизма) / Е. З. Волков – М. – Пг.: Госиздат, 1923. – 228 с.
479. Волошин Ю. В. Древлеправославні християни в Україні: З історії розселення / Ю. В. Волошин // Людина і світ. – 2000. – № 4. – С. 24–27.
480. Волошин Ю. Древлеправославні християни в Україні у XVIII–першій половині XIX ст. / Ю. В. Волошин // Пам'ять століть. – 2000. – № 4. – С. 56 – 70.
481. Волошин Ю. В. Соціально-економічне та політичне становище древлеправославних християн міста Кременчука (друга половина XVIII–перша половина XIX ст. / Ю. В. Волошин // Записки науково-дослідної лабораторії Південної України ЗДУ: Південна Україна XVIII–XIX століття. – Вип. 5. – Запоріжжя, 2000. – С. 235 – 240.
482. Волошин Ю. В. Економічне становище старовірів Лівобережної та Слобідської України в першій половині XIX ст. / Ю. В. Волошин // Пам'ять століть. – 2001. – № 1. – С. 83 – 89.

483. Волошин Ю. В. Населення домогосподарств «Государевых описных малороссийских раскольничьих слобод» (за матеріалами «Генерального опису Лівобережної України 1767 – 1769 рр.») / Ю. В. Волошин // Соціум: Альманах соціальної історії. – Вип. 2. – К., 2003. – С. 117-134.

484. Волошин Ю. В. Брачный возраст и брачный рынок «Государевых описных малороссийских раскольнических слобод» (вторая половина XVIII века) / Ю. В. Волошин // Старообрядчество как историко-культурный феномен / Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» (Гомель, 27–28 февраля 2003 г.). – Гомель: ГГУ, 2003. – С. 36 – 43

485. Волошин Ю. В. Міграційні потоки росіян-старовірів на територію Гетьманщини у XVIII ст.: географія походження і соціальний склад / Ю. В. Волошин // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. – Львів: Логос, 2004. – Кн. I. – С. 477 – 483.

486. Волошин Ю. В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII столітті. (історико-демографічний аспект). / Ю. В. Волошин – Полтава: АСМІ, 2005. – 312 с.

487. Волошин Ю. В. «Государевы описные малороссийские раскольнические слободы» (XVIII в.): историко-демографический аспект / Ю. В. Волошин — М.: Археодоксия, 2005. — 292 с.

488. Вургафт С. Г. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря / С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков – М.: Церковь, 1996. – 316 с.

489. Г. [Субботин Н. И.] Раскол как орудие враждебных России партий // Русский Вестник. – 1866. – Т. 65. – № 9 (сентябрь). – С. 105–146; Т. 66. – № 11 (ноябрь). – С. 5–78.

490. Галкина А. В. Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова / А. В. Галкина, О. Б. Дёмин // Липоване: история и культура. – Одесса, 2006. – Вып. III. – С. 91 – 100.

491. Галкина А. В. На Дунай и далее: пребывание священника Никанора Петрова в Измаиле в 1837 г. / А. В. Галкина, О. Б. Дёмин // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы научно-практической конференции, проходившей в г. Москве в 2007 г. – Т. 1. – М., 2007. – С. 334 – 342.

492. Ганцкая О. А. Материальная культура русского сельского населения западных областей (во второй половине XIX – начале XX в.) / О. А. Ганцкая, Н. К. Лебедева, Л. Н. Чижикова // Труды ИЭ АН СССР. Новая серия. – Т. LVII. – М., 1960. – С. 5–71.

493. Ганцкая О. А. Материальная культура сельского населения южновеликорусских областей (XIX – начало XX в.) / О. А. Ганцкая, Н. К. Лебедева, А. С. Парникова // Труды ИЭ АН СССР. Новая серия. – Т. LVII. – М., 1960. – С. 172–286.

494. Ганцкая О. А. Семья: структура, функции, типы / О. А. Ганцкая // Советская этнография. — 1984. — № 6. — С. 16—29.

495. Ганцкая О. А. Семья: общие понятия, принципы типологизации / О. А. Ганцкая // Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов зарубежной Европы. — М.: Наука. — 1987. — С. 5—15.
496. Гарбацкі А. А. Стараабраніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст. / А. А. Гарбацкі– Брэст: Выда-ва Брэсцкага дзяржю ун-та, 1999. – 202 с. [Гобрацкий А.А. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – 238 с.]
497. Генчев С. Теренното етнографско изследване / С. Генчев – Велико Търново, 1989. – 412 с.
498. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження / М.С. Глушко – Л.: ЛНУ ім. І.Франко, 2008. - 241 с.
499. Горбунов Ю. Е. К вопросу о происхождении названия «липоване» / Ю. Е. Горбунов // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Одеса, 2000. – С. 135–144.
500. Горбунов. Ю. Е. Липованская икона / Ю. Е. Горбунов, Б. Г. Херсонский – Одесса, 2001. – 168 с.
501. Горбунов Ю. Е. Культ Параскевы Тырновской и ее иконография у дунайских старообрядцев / Ю. Е. Горбунов // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Одеса, 2002. – Вип. 3.– С. 293 – 295.
502. Горбунов Ю. Е. Липованская икона и искусство Ветки: генетические связи / Ю. Е. Горбунов // Старообрядчество как историко-культурный феномен (Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен», Гомель, 27–28 февраля 2003 г.). – Гомель: ГГУ, 2003. – С. 63 – 67.
503. Гордлевский В. А. Уголок России в Турции. Старообрядческая деревня под Ак-шехиром / В. А. Гордлевский // Русская мысль. – 1912. – Кн. 12. – (отдельный оттиск: М., 1913. – 17 с.).
504. Гостюк А. Н. Обстоятелства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX вв. / А. Н. Гостюк, М. К. Чучко // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вип. 1. – Одесса, 2004. – С. 37 – 38.
505. Гринберг М. Л. Старообрядцы европейской России как дисперсная конфессиональная группа (к определению численности и основных центров расселения в XVIII–XIX веках) / М. Л. Гринберг // Малые дисперсные этнические группы в европейской части СССР. – М., 1985. – С. 35 – 46.
506. Гриценко И. Д. Наблюдение над рыболовецкой лексикой г. Вилково (УССР) / И. Д. Гриценко // Ученые записки Кишиневского государственного университета. – Т. 47. – Вип. 1. – С. 103 – 109.
507. Громов Г.Г. Методика полевых этнографических исследований. – М.: МГУ, 1966. – 95 с.
508. Гросул В. Я. Польская политическая эмиграция на Балканах в 40 – начале 50-х годов XIX в. / В. Я. Гросул // Балканский исторический сборник. – Вип. 2. – Кишинев, 1970. – С. 63 – 65.
509. Гросул В. Я. Российские революционеры в Юго-Восточной Европе (1859–1874 гг.) / В. Я. Гросул – Кишинев: Штиница, 1973. – 539 с.

510. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / А. Я. Гуревич – М.: Искусство, 1981. – 400 с.
511. Гусева Э. К. Памятники старообрядческой живописи конца XVIII – XIX в. / Э. К. Гусева // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). – М., 1982. – С.151–161.
512. Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры / Е. С. Данилко – Уфа: Гилем, 2002. – 219 с.
513. Данилко Е. С. Священная история и раскол в устной традиции (перевод с книжного на народный) / Е. С. Данилко // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 5. – Одесса, 2008. – С. 61 – 70.
514. Данилко Е. С. Малая история в устных рассказах старообрядцев коми-пермяков / Е. С. Данилко // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар. конф., (19–21 октября 2009 г.). – М., 2009. – С. 66–68.
515. Дёмин О. Б. Старообрядцы Придунавья и власть: дело о церковном собрании в селе Старая Некрасовка 1839 года / О. Б. Дёмин // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 6. – Одесса, 2009. – С. 68–75
516. Демографический энциклопедический словарь [ред. Д. И. Валентей]. — М.: Сов. Энциклопедия, 1985. — 608 с.
517. Денисенко М. Б. Миграциология / М. Б. Денисенко, В. А. Ионцев, Б. С. Хорев – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 96 с.
518. Дзенделівський Й. О. Спостереження над лексикою українських говірок Нижнього Подністров'я / Й. О. Дзенделівський // Наукові записки Ужгородського державного університету. – Львів, 1955. – Т. 13. – С. 36.
519. Діанова Н. М. Формування етно-конфесійної структури населення міст Південної України (кінець XVIII – перша половина XIX ст.) / Н. М. Діанова – Одеса: Астропринт, 2010. – 176 с.
520. Дмитриенко И. К истории некрасовцев на Кубани / И. Дмитриенко // Известия общества любителей изучения Кубанской области. – Вып. 1. – 1899. – С. 65–68.
521. Добруджа: география, история, этнография, стопанско и държавно-политическое значение / [А. Иширков, Ст. Роменски, В. Златарски Л. Милетичъ и др.]. – София, 1918. – 380 с.
522. Донцова Т. Молдаванка: записки краеведа / Т. Донцова – Одесса: Друк, 2001. – 176 с.
523. Древность вечно живая / (сбор. Материалов: / ред. Д. Николаев). – Кишинев: Serv-Grafica, 2002. – 200 с.
524. Раскол на Дону в конце XVII в. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1889. – 335 с.
525. Дружинина Е. И. Северное Причерноморье в 1775–1800 гг. / Е. И. Дружинина – М.: Изд-во АН СССР, 1976. – 307 с.
526. Дружинина Е. И. Южная Украина. 1800 – 1825 гг. / Е. И. Дружинина – М.: Наука, 1970. – 288 с.

527. Дружинина Е. И. Южная Украина в период кризиса феодализма. 1825 – 1860 гг. / Е. И. Дружинина – М., 1981. – 215 с.
528. Дубровин Н. Присоединение Крыма к России в 1775 — 1780 / Н. Дубровин. – Т. I – IV. – СПб. – 1885–1889. – 928 с.
529. Дутчак Е. Е. Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) / Е. Е. Дутчак // Вестник Российского университета дружбы народов. – 2006. – № 1. – С. 81–94. – (Серия «История России»).
530. Дутчак Е. Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.) / Е. Е. Дутчак – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – 414 с.
531. Душакова Н. Традиционная старообрядческая усадьба в Молдове и южной Украине / Н.С. Душакова // Revista de etnologie si culturologie. – Chişinău, 2010. – Vol. 7. – С. 52-54.
532. Душакова Н. Традиционное жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное / Н.С. Душакова // Revista de etnologie ei culturologie. – Chişinău, 2012. – Vol. 9-10. – С. 454-460.
533. Душакова Н. Традиционное липованское жилище Одесской области / Н.С. Душакова // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. – Одеса, 2010. – Вип.1. – С.36-39.
534. Душакова Н.С. Традиционное старообрядческое жилище Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья (XIX - нач. XXI в.). Дис... доктора истории / Н.С. Душакова. – Кишинев, 2012. – 236 с.
535. Душакова Н.С. Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и Южной Украины: жилищная практика / Н.С. Душакова // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В.А. Тишкова. Сост. М.Н. Губогло, Н.А. Дубова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. – Москва: Наука, 2011. – С. 561-573.
536. Е. Р. Русский раскол и законодательство. Исторические очерки из новейшего времени // Вестник Европы. – 1880. – № 4. – С. 507–552.
537. Езеров А. В. Пять причин поиска Скрытого Града / А. В. Езеров // Старообрядчество: история, культура, современность. – Т. II. – М., 2005. – С. 52–53.
538. Ершова О. П. Развитие законодательной системы в области раскола в 50–60-е годы XIX в. / О. П. Ершова // Старообрядчество: история, культура, современность. – Вып. 2. – Обнинск, 1995. – С. 26–31.
539. Ершова О. П. Старообрядчество и власть / О. П. Ершова – М.: «Уникум-Центр», 1999. – 204 с.
540. Жуков В. И. Города Бессарабии. 1812–1861: (Очерки соц. – экон. развития) / В. И. Жуков – Кишинев: Картя Молдовянеску, 1964. – 252 с.
541. Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI – XVII столетиях / И. Е. Забелин – Новосибирск: Наука, 1992. – 241 с.
542. Завязкин Ф. И. Великопоское: краткий историко-географический очерк / Ф. И. Завязкин – Великопоское, 2002. – 24 с.

543. Захарченко Г. Н. Ритуалы, сопровождающие рождение детей в липованской традиционной культуре Придунавья / Г. Н. Захарченко // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 1. – Одесса. – 2004. – С. 118–120.

Захарченко Г.М. Традиційна поховальна обрядовість слов'янського населення Південно-Західної України середини ХІХ-ХХ ст.: ритуальна структура та її статевовіковий аспект Дис. на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. 07.00.05 – етнологія / Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України / Г. М. Захарченко – Київ, 2004. – 170 с.

544. Захарченко Г.Н. Первый год жизни в народно-религиозной практике липован / Г. Н. Захарченко, Е.В. Петрова // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Вып. II. – Одесса, 2005. – С.157-160.

545. Зверев С. Записка И. С. Аксакова о Бессарабских раскольниках / С. Зверев // Русский архив. – Кн. 3. – 1888. – С. 435–451.

546. Зеленая моя вишенка. Собрание песен липован, проживающих в Румынии [сост. М.Маринеску]. - Бухарест, 1978. - 467 с.

547. Зеленчук В. С. Расселение и численность русского населения в Бессарабии XVIII–XIX вв. / В. С. Зеленчук // Проблемы географии Молдавии. – Вып. 4. – Кишинев, 1969. – С. 115–127.

548. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX веке. (Этнические и социально-демографические процессы) / В. С. Зеленчук. — Кишинев: Штиинца, 1979. — 287 с.

549. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество / С. А. Зеньковский. – В 2-х т.: [сост. Г. М. Прохоров, общ. ред. В. В. Нехотина] – М.: Институт ДИ-ДИК, 2006. – 688 с.

550. Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII – XX вв.) / Р. Зидер; [пер. с нем. Л. А. Овчинцевой; научн. ред. Брандт М. Ю.]. – М.: Гуманит. изд. Центр ВЛАДОС, 1997. – 304 с.

551. Иванов А. Летописная деятельность старообрядца-липованина Василия Полиектовича Александрова / А. Иванов // Мир старообрядчества. – Вып. 4. – (Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы международной научной конференции). – М.: РОССПЭН, 1998. – С. 376–380.

552. Игумен Мануил (Чибисов). Белокриицкая иерархия: споры вокруг вопроса о каноничности в России во второй половине XIX – начале XX вв / Игумен Мануил (Чибисов) – Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2008. – 148 с

553. Иникова С. А. Материалы о реэмиграционном движении среди старообрядцев в XIX – начале XX в. из Архива внешней политики Российской империи / Иникова С. А. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 7. – Одесса, 2010 – С. 87-99.

554. Исторический очерк Кавказских войн от их начала до присоединения Грузии / (К 100-летию взятия Тифлиса русскими войсками 26 ноября 1799 г.) / [под ред. генерал-майора Поттио]. – Тифлис, 1899. – 239 с.

555. Историчне джерелознавство: Підручник / Я.С.Калакура, І.Н. Войцехівська, С.Ф.Павленко та ін. / Калакура Я.С., Войцехівська І.Н., Павленко С.Ф. та ін. – К. : Либідь, 2002. – 341 с.
556. История городов и сел Украинской ССР: в 26 т. Одесская область. — Т. 17. / [гл. ред. П. Т. Тронько]. — К.: АН УССР, 1978 — 868 с. (Ин-т истории).
557. История на Добруджа. / [под ред. Н. Тодорова и Стр. Димитрова]. — Т. 3. — София: Изд-во БАН, 1988. — 328 с.
558. История русского раскола, известного под именем старообрядчества / (сост. свящ. И. Стрельбицкий). — Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1892. — 236 с.
559. Історія міст і сіл Української РСР: в 26 т. Одеська область. — Т. 16 / [ред. кол. тому: Гладка Л. В. (гол. ред. та ін.)] — К.: Гол. ред. УРЕ АН УРСР, 1969. — 910 с. [11 л. іл.].
560. Кабузан В. М. Народонаселение России в XVIII — пер. пол. XIX в. (по материалам ревизии) / В. М. Кабузан. — М.: АН СССР, 1963. — 230 с.
561. Кабузан В. М. Заселение Северного Причерноморья (Новороссии) в XVIII – первой половине XIX вв. (1719–1858 гг.): автореф. дис. д-ра ист. наук / В. М. Кабузан. — Москва, 1969. — 69 с.
562. Кабузан В. М. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII — пер. пол. XIX в.) / В. М. Кабузан — Кишинёв: Штиинца, 1974. — 158 с.
563. Кабузан В. М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губернии) в XVIII — пер. пол. XIX в. (1719—1858 гг.) / В. М. Кабузан. — М.: Наука, 1976. — 307 с.
564. Касаткин Л. Л. Диалект липован – руських старообрядцев Нижнего Подунавья / Касаткин Л. Л., Касаткина Р. Ф., Юмсунова Т. Б. // Наук. вісн. Ізмаїл. держ. гуманіт. ун-ту. — Ізмаїл, 2004. — Вип. 17. — С. 77 – 84
565. Касаткин Л. Л. Язык липован – русских старообрядцев в низовьях Дуная / Касаткин Л. Л., Касаткина Р. Ф., Юмсунова Т. Б. // I Международный конгресс исследователей русского языка "Русский язык: исторические судьбы и современность", Сборник тезисов, М., 2004. — С. 26-27;
566. Кассо Л. А. Россия на Дунае и образование Бессарабской области / Л. А. Кассо – М.: б.и., 1913. — 230 с.
567. Катунин Ю. А. Этапы борьбы за создание церкви у старообрядцев / Ю. А. Катунин, А. В. Бельский // Культура народов Причерноморья. — 2006. — № 81. — С. 106–109.
568. [Кельсиев В. И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже / В. И. Кельсиев // Славянский сборник. — Т. 1. — 1875. — С. 605–620.
569. Керов В. В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства / В. В. Керов – М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. — 658 с.
570. Киранов С. Тарутинские раскольники / С. Киранов // КЕВ. — 1873. — №1. — С. 7–13.
571. Кирилэ Ф. Русская липованская община в Румынии / Ф. Кирилэ // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих

поселений. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1992. – С. 269–274.

572. Кирилэ Ф. Русское старообрядчество. Социально-культурная и духовная жизнь / Ф. Кирилэ // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Сборник научных сообщений. – Бухарест: Арапат, 1996. – С. 99–116.

573. Кирилэ Ф. Старообрядцы, старoverы, липоване. Историко-этимологическое исследование / Ф. Кирилэ // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерион, 2001. – Вып. 3. – С. 213–243.

574. Киртоагэ И. Г. Численность и этнический состав населения городов Бендеры, Килия и Аккерман в конце XVIII – начале XIX в. / И. Г. Киртоагэ // Известия АН МССР. Серия общественных наук. – Кишинев, 1977. – № 7. – С. 32–56.

575. Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России / Клибанов А.И. — М.: Наука 1965. — 348 с.

576. Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / Клибанов А.И. — М.: Наука, 1973. — 256 с.

577. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма / Клибанов А.И. — М.: Наука, 1978. — 335 с.

578. Ковальський М.П. Джерельна база історичних досліджень: дефініції, структура, рівні / М.П. Ковальський // Наукові записки Острозької академії. – Остріг, 1999. – Т.ІІ. – С.5 - 31.

579. Ковальченко И. Д. Русское крепостное крестьянство в первой половине XIX века / И. Д. Ковальченко. – М.: МГУ, 1967. — 400 с.

580. Коломийцев П. Т. Генерал-лейтенант С. А. Тучков – основатель нынешнего города Измаила / П. Т. Коломийцев – Одесса, 1908. – 44 с.

581. Кондратович Ф. Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) / Ф. Кондратович // Киевская старина. – 1883. – № 1. – С. 27–66. № 2. – С. 269–300; № 4. – С. 728–773.

582. Константинов А. П. Русские в Южной Бессарабии: К истории колонизации / А. П. Константинов // Русский архив. – 1902. – Кн. 2. – С. 150–160.

583. Корнилий И. Краткая история об основании старообрядческого святительского престола / И. Корнилий // Духовные ответы. – Вып. 5. – Москва. – 1996. – С. 19-30.

584. Короленко В. Г. Румынские очерки / В. Г. Короленко // Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах / [сост. В. А. Липинская]. – М., 1995. – С. 117–220.

585. Короленко П. П. От Кубани до Дуная / П. П. Короленко // Кубанские областные ведомости. – 1895. – № 245–247. – С.3-8.

586. Короленко П. П. Некрасовские казаки: Исторический очерк, составленный по печатным и архивным источникам / П. П. Короленко // Известия общества любителей изучения Кубанской области. – Екатеринодар: Тип. Кубан. Обл. Правления, 1900. – Вып. II. – С. 1–74.

587. Косміна О. Ю. Традиційне вбрання українців / О. Ю. Косміна – Т. І. Лісостеп. Степ. – К.: Балтія-Друк, 2008. – 160 с.
588. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников / Н.И. Костомаров // Вестник Европы. – 1871. – Т.2. – С.484.-510
589. Костомаров Н. И. Раскол / Н.И. Костомаров – М.: Чарли, 1994. – 768 с.
590. Кочергин В. А. Наброски по истории города Дубоссар и прилегающего Поднестровья / В. А. Кочергин – Одесса, 1911. – 144 с.
591. Кочергина М.В. Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760-1920 гг.): демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура / М.В. Кочергина. – Брянск, 2011. – 412 с.
592. Коциевский А. С. О русско-украинском и молдавском населении «Очаковской области» / А. С. Коциевский // Записки Одесского археологического общества. – Т. 1 (34). – Одесса, 1960. – С. 354–360.
593. Коциевский А. С. Роль старообрядцев и сектантов в формировании населения городов Южной Украины и Бессарабии / А. С. Коциевский // Тезисы докладов и сообщений Всесоюзного семинара по исторической демографии. – Рига, 1977. – С. 32–33.
594. Коциевский А. С. О русском населении Южной Украины в конце XVIII – первой трети XIX века / А. С. Коциевский // Историчне краєзнавство Одещини. – Вип. 6. – Одеса, 1995. – С. 1–7.
595. Крамер М. Основание старообрядческой митрополии в Белой Кринице на Буковине и пребывание митрополита Амвросия в Австрии (по источникам австрийских архивов) / М. Крамер // Духовные ответы. – Вып.9. – М., 1998. – С.87-110.
596. Красовски А. Духовный стих у русских старообрядцев Добруджи / А. Красовски // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Вып.1. – Бухарест, 1996. – С.117-120.
597. Красовски А. Обряды, обычаи и верования русских-липован, связанные с рождением и крещением / А. Красовски // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Вып.3. – Бухарест, 2001. – С.250-256.
598. Круглова Т. А. Обзор кириллических рукописных книг Молдаво-Украинской коллекции Московского университета / Т. А. Круглова // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. – М., 1982. – С. 236–248.
599. Кузоро К.А. Церковная историография старообрядчества: возникновение и эволюция (вторая половина XVII – начало XX вв.): Автореф. дис...д.и.н. / К.А. Кузоро – Томск, 2009. – 32 с.
600. Купчанко Г. Буковина и ее русские жители / Г. Купчанко. – Вьдень, 1895. – 51 с.
601. Кучерявенко І. Ф. Єдиновірство в Ізмаїльсько-Бессарабській старообрядницькій єпархії в ХІХ-першій половині ХХ ст. // Проблеми історії України ХІХ-початку ХХ ст.:Збірник статей: збірник / Нац. акад. наук України, Ін-т історії України / І.Ф. Кучерявенко. - Київ: Інститут історії України, 2010. -

Вип. XVII. - С. 212-220.

602. Кучерявенко І.Ф. Ізмаїльська старообрядницька єпархія як історико-культурний та конфесійний феномен (1857-1946 рр.): Дис... канд. наук: 07.00.01 / І.Ф. Кучерявенко. – Черкаси, 2008. – 16 с.

603. Лапинский Т. [Теффик-бей]. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Т. Лапинский / [Пер. В. К. Гарданова]. – Нальчик, 1995. – 312 с.

604. Ласлетт П. О. Семья и домохозяйство: исторический подход. / П. О. Ласлетт // Брачность, рождаемость, семья за три века: сб. статей / Под ред. А.Г. Вишневого, И. С. Кона. — М.: Статистика, 1979. — С. 132 - 157.

605. Лебедев В. И. Булавинское восстание (1707—1708) / В. И. Лебедев – М.: Просвещение, 1967. – 155 с.

606. Левкиевская Е. Е. Клады / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М., 1999. – С. 500–502.

607. Леонтьев К. Майноские старoverы (Из воспоминания русского консула) / К. Леонтьев // Санкт-Петербургские ведомости. – 1884. – № 260–262.

608. Леонтьева С. И. Записи в старопечатных и рукописных книгах – источник уникальной информации / С. И. Леонтьева // Науковий запис Веткаўскага музея народнай творчасці: Зборнік артыкулаў супрацоўнікаў музея да 25-годдзя заснавання Веткаўскага музея народнай творчасці. – Гомель, 2004. – С. 47 – 52.

609. Лилиев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII – XVIII вв. / М. И. Лилиев – Вып. 1. – Киев, 1895. – 412 с.

610. Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники / Ф.В. Ливанов - СПб., 1873. – 326 с.

611. Лиман І. І. Російська православна церква на півдні України останньої чверті XVIII — середини XIX століття. / І. І. Лиман — Запоріжжя: РА «Тандем — У», 2004. — 488 с.

612. Липинская В. А. Название селений в Румынии / В. А. Липинская // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1995. – С. 31–35.

613. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае XVIII – начало XX века. / В. А. Липинская – М.: Наука, 1996. – 326 с.

614. Липинская В. А. Исторические предания липован / В. А. Липинская // ЭО. – 1997. – № 6. – С. 43 – 55.

615. Липинская В. А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии / В. А. Липинская // Русские в современном мире. – М., 1998. – С. 283–330.

616. Липинская В. А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии / В. А. Липинская // ЭО. – 1998. – №5. – С. 44–56.

617. Липинская В. А. Кичка – Сорока – Сборник и другие женские головные уборы / В. А. Липинская // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Вып. 7. – Одесса, 2010. – С.185-192.

618. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. Проблемы антропимики / Под ред. В. А. Никонова. – М.: Наука, 1970. – 342 с.

619. Лукьянец О. С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука / О.С. Лукьянец. - Кишинёв: Штиница, 1986. - 236 с.
620. Лупулеску Русские колонии в Добрудже: историко-этнографический очерк / Лупулеску // КС. – 1889. – Т. 24. – № 1 (январь). – С. 117–154; Т. 24, № 2 (февраль). – С. 314–336; Т.24, № 3 (март). – С. 685–703.
621. Любич П.А. «Кагул». Книга 1. Русские православные староверы / П. А. Любич. – Кишинев: Elena-V.I., 2012. – 204 с.
622. Магола А.А. Старинная молдавская грамота, найденная в старообрядческой церкви села Кунича / А.А. Магола // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.6. – Одесса, 2009. – С.143-150.
623. Макарова И. Ф. Русские подданные Турецкого султана / И. Ф. Макарова // Славяноведение. – 2003. – №1. – С. 3–17.
624. Маленко Л. М. Переселення колишніх «некрасівців» на землі Азовського козачого війська в 30-х роках ХІХ століття / Л. М. Маленко // Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ: Південна Україна ХVІІІ – ХІХ століття. – Т. 2. – Запоріжжя: РА «Тандем -У», 1996. – С. 115 – 124.
625. Маленко Л. М. «Справа про некрасівців, які побажали прийняти підданство Росії з приєднанням їх після переходу з Туреччини до складу Азовського козацького війська» з канцелярії Новоросійського та Бессарабського генерал-губернатора / Л. М. Маленко // Студії з історії Степової України. – Вип. 1. – Запоріжжя, 2003. – С. 13 – 20.
626. Маркелов С. Законный брак у русских старообрядцев Румынии и терминология, связанная с ним / С. Маркелов // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Вып.2 . – Бухарест, 1998. – С.223-228.
627. Марков М. Г. Исторические права на България върху Добруджа / М. Г. Марков – София, 1917. – 130 с.
628. Мартин Екатерина. V-ая Национальная Конференция Общины русских-липован Румынии / Мартин Екатерина // Zorile (Зори). – 2000. – № 9 (98). – С. 16.
629. Маслова Г. С. Женские прически и головные уборы / С. Г. Маслова // Восточнославянский этнографический сборник (Труды ИЭ АН СССР). – Т. XXXI. – М., 1956. – С. 670 – 683.
630. Медков В. М. Демография: [учебное пособие] / (Серия «Учебники и учебные пособия») / В. М. Медков. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 2002. — 448 с.
631. Мельников-Печерский П. И. Исторические очерки поповщины / П. И. Мельников-Печерский – М.: Типография Каткова, 1861. – 382 с.
632. Мельников П.И. Очерки поповщины / П. И. Мельников-Печерский. – М.: Вольф, 1898. – 589 с.
633. Мельников П. Старообрядческие архиереи / П. Мельников // Русский вестник. – 1865. – Кн. 6. – С. 469 – 475.
634. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви / Ф. Е. Мельников – Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. – 557 с.

635. Міжконфесійні взаємини на півдні України XVIII–XX ст. / [Бойко А. В., Ігнатуша О. М., Лиман І. І., Мільчев В. І. та ін.] – Запоріжжя: Тандем У, 1999. – 251 с.
636. Миллер Б. К. К вопросу о некрасовцах-чаршамбинцах // ЭО. – 1903, № 14 (15). – С. 112–114.
637. Мільчев В. І. Запорожці та некрасівці у пониззі Дунаю. 1780 р. (за матеріалами Російського державного архіву давніх актів) / В. І. Мільчев // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції [«Чортотлицька (Стара) Запорозька Січ в історико-культурній спадщині Нікопольського району»], (Нікополь, 10–11 жовтня 2002 року). – Нікополь-Запоріжжя-Херсон: РА «Тандем-У», 2002. – С. 167–173.
638. Мильчев В. И. Дискуссия о времени появления некрасовцев в Северо-Западном Причерноморье в свете документов Российского Государственного архива Древних Актов / В. И. Мильчев // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 2. – Одесса, 2005. – С. 25–30.
639. Мильчев В. Случай Родиона Решетникова: казак-некрасовец в конце XVIII в. / Мильчев В., Сень Д. // Казачья государственность: исторические, правовые и культурные аспекты: Мат-лы межд. науч. конф. Сб. науч. статей / Под ред. д.и.н. А.В. Венкова. – Краснодар: Изд-во ЮИМ, 2011. – С.37-45.
640. Мининков Н. А. Основы взаимоотношений Русского государства и донского казачества в XVI – начале XVIII вв. / Н. А. Мининков // Казачество России: прошлое и настоящее. – Ростов-на-Дону, 2006. – С. 26-42.
641. Минорский В. У русских подданных Султана / В. Минорский // ЭО. – 1902. – №2. – Кн. LIII. – С. 31–56.
642. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начала XX в.) / Б. Н. Миронов. — [в 2 т.] — 3-е изд. испр., доп. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. — Т. 1. Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. — 548 с.
643. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начала XX в.) / Б. Н. Миронов. — [в 2 т.] — 3-е изд. испр., доп. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. — Т. 2. — 583 с.
644. Михаил. Согласие на присоединение к единоверию переселившихся из России старообрядцев-некрасовцев, проживающих в азиатской Турции, в селении Майнос / Михаил // Душеполезные чтения. – 1873, ноябрь. – С.116–143 (отдельный оттиск – 28 с.)
645. Могиланский Н. К. Материалы для географии и статистики Бессарабии / Н. К. Могиланский – Кишинев, 1913. – 141 с.
646. Моисеенко В. М. Миграция населения как объект комплексного исследования / В. М. Моисеенко // Народнонаселение: современное состояние и перспективы развития научного знания. – М., 1997. – С. 23–30.
647. Моисеенко Л.С. Старообрядцы в Таврической губернии в конце XVIII – начале XX в. / Л. С. Моисеенко //МАИЭТ. – Т.V. – Симферополь: Таврия, 1996. – С. 199–212.

648. Монастырев М. Исторический очерк священства после Амвросия / М. Монастырев // Православный Собеседник. – 1877. – Ч.1. – январь-апрель. – С. 282–339.
649. Мордвінцев В.М. Старообрядницькі громади України другої половини XVIII ст. та ставлення до них влади / В.М. Мордвінцев // Соціум: Альманах соціальної історії. – К., 2002. – Вип.1. – С.191 – 202.
650. Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован / А. Москетти-Соколова // Журнал «Musika Ukraina». – 2007. – № 20. – Режим доступа до журн.: http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html].
651. Мотузенко Е. М. Этимология и семантика / Е. М. Мотузенко – Кишинев: Vector, 2006. – 367 с.
652. Мысько Ю. В. Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века (по материалам Д. Дана) / Ю.В. Мысько // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып.1. – С. 109-114.
653. Назарова М. Местные особенности свадебного обряда у русских-липован Румынии / М. Назарова // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Вып.3. - Бухарест, 2001. - С.299-315.
654. Назарова М. Специфика предсвадебной песни у русских-липован / М. Назарова // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Вып.4. - Бухарест, 2006. - С.227-236.
655. Назарова М. Старые обряды в Мануиловке. День обручения / М. Назарова // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Вып.2. - Бухарест, 1998. - С.252-161.
656. Накко А. Очерк гражданского устройства Бессарабской губернии с 1812 – 1828 г. / А. Накко – Одесса, 1900. – 113 с.
657. Народонаселение. Энциклопедический словарь / [ред. Г. Г. Мелькийн] — М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. — 639 [1] с.
658. Наулко В. І. Етнічний склад населення Української РСР. Статистико-картографічне дослідження / Всеволод Іванович Наулко. – К.: Наукова думка, 1965. – 135 с.
659. Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине (историко-этнографический очерк) / Всеволод Іванович Наулко — К: Наукова думка, 1975. — 276 с.
660. Нечаева Г.Г.Ветковская икона / Г.Г. Нечаева. - Минск, 2002. - 226 с.
661. Нечаева Г.Г. Голоса ушедших деревень / Нечаева Г.Г. Лопатин Г.Г., Леонтьева С.И., Дробушевский А.И. - Минск: Белорусская наука, 2008. - 350 с.
662. Никитина С. Е. Русские старообрядцы в Восточном Полесье (к проблеме конфессионального фактора в культурных контактах) / С. Е. Никитина // Этноконтактные зоны в европейской части СССР (география, динамика, методы изучения). – М.: Наука, 1989. – С. 21-31.

663. Никитина С. Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материалах полевых исследований старообрядчества) / С. Е. Никитина // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 150–157.
664. Никитина С. Е. «Народная филология» в старообрядческой культуре / С. Е. Никитина // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки / (Под ред. Н. Н. Покровского). – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 73–79.
665. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание / С. Е. Никитина – М.: Наука, 1993. – 189 с.
666. Никитина С. Е. Духовные стихи // Славянские древности: этнолингвистический словарь / С. Е. Никитина / (Ред. Н. И. Толстой). – Т. 2. – М.: Международные отношения, 1999. – С. 160–162.
667. Никольский Н. М. История русской церкви / С. Е. Никитина. – М.: Политиздат, 1990. – 448 с.
668. Носевич В. Л. Традиционная белорусская деревня в европейской перспективе / В. Л. Носевич — Минск: «Тэхналогія», 2004. — 350 с.
669. Орлов А. А. Исторический очерк Одессы с 1794 по 1803 годы / А. А. Орлов – Одесса, 1885. – 144 с.
670. Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы / А. А. Панченко // Живая старина. – 2001. – №1. – С. 7–9.
671. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. А. Панченко – М.: О.Г.И., 2004. – 386 с.
672. Пархомович И. Краткий исторический очерк Архипастырской деятельности в Бессарабии Высокопреосвященнейшаго Павла, Архиепископа Кишиневского и Хотинского, с 1871 по 1881 год / И. Пархомович // КЕВ. – отд. неоф. – 1908. – №7, 8, 10. – 140 с.
673. Пархомович И. Краткий очерк противораскольнической миссии в Кишиневской епархии с 1813 до 1910 года / И. Пархомович // Труды Бессарабского Церковного историко-археологического общества. – Кишинев, 1910. – Вып. 3. – С. 5–125.
674. Паунова Е. В. Уголок России в Добрудже / Е. В. Паунова // ЖС. – 1998. – №2. – С. 49–50.
675. Паунова Е. В. Обмирания у липован / Е. В. Паунова // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологические аспекты. – М.: РГГУ, 2001. – С.181 – 197.
676. Паунова Е.В. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные) / Е.В. Паунова. – Астрахань: Издатель Сорокин Роман Васильевич, 2010. – 348 с.
677. Пашутин А. Н. Исторический очерк города Елисаветграда / А. Н. Пашутин – Елисаветград: Лито-типография братьев Шполянских, 1897. – 311 с.
678. Перекрестов Р. И. К вопросу о переселенческих потоках крестьян из России в конце XVII – начале XVIII века / Р. И. Перекрестов // Старообрядчество как историко-культурный феномен: материалы

Международной научно-практической конференции [«Старообрядчество как историко-культурный феномен»], (Гомель, 27–28 февраля 2003 г.). – Гомель: ГГУ, 2003. – С. 226 – 233.

679. Плотникова А. А. Наша папаруда старше вашего молебна (к вопросу русско-румынских контактов в языке и фольклорной традиции) / А.А. Плотникова // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. – Москва: Языки славянских культур, 2008. – С.149-161.

680. Плотникова А. А. Русские старообрядческие села в Румынии: архаика и заимствования в народной культуре / А.А. Плотникова // Славяноведение. – 2007, №1. – С. 66-74.

681. Подъяпольская Е. Н. Восстание Булавина 1707 – 1709 гг. / Е. Н. Подъяпольская – М.: Наука, 1962. – 216 с.

682. Поздеева И. В. Записи на старопечатных книгах кирилловского шрифта как исторический источник / И. В. Поздеева // Федоровские чтения 1976 г. – М., 1978. – С.39 – 54.

683. Поздеева И.В. Книжность старообрядческого Верхокамья: истоки, читатели, судьбы (по записям на экземплярах книг Верхокамского собрания НБ МГУ) // Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археологии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. Вып.6.). – Ярославль, 2005. – С.120 – 140.

684. Покровский М. Н. Русская история в самом сжатом виде / Покровский М. Н. / (Избранные произведения). – Кн. 3. – М.: Мысль, 1967. – 671 с.

685. Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев / Н. Н. Покровский – Новосибирск: Наука, 1974. – 241 с.

686. Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами / Н. Н. Покровский – М.: Книга, 1984. – 191 с.

687. Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания / Н. Н. Покровский — М.: Памятники исторической мысли, 2002. – 471 с.

688. Полевая кухня: как провести исследование / Под. ред. Н. Гончаровой. – Ульяновск: “Симбирская книга”, 2004. – 180 с.

689. Половинкин И. Н. Липоване // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: в 86 т. – СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1896. – Т. 34. – С. 722–723.

690. Помнікі етнографії. Методика виявлення, аписання і збирання. – Мн., 1981. – 243 с.

691. Пономарев А. П. Русские в этнической истории Украины / А. П. Пономарев // Русские в современном мире. – М., 1998. – С. 116–124.

692. Пригарін О. А. Традиційне житло етноконфесійних груп росіян Нижнього Подунав'я XIX – XX ст. / О. А. Пригарін // Записки історичного факультету ОДУ. – Вип. 5. – Одеса, 1997. – С. 36–43.

693. Пригарин А. А. Расселение и численность русских старообрядцев в Нижнем Подунавье (XIX–XX вв.) / А. А. Пригарин, А. И. Федорова // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. – Одеса: Гермес, 1998. – С. 38 – 41.

694. Пригарин А. А. Субэтнические группы русских Юго-Восточной Европы / А. А. Пригарин // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. – (Секція 1. Теоретичні проблеми етнології). – К.: «Київський університет», 1999. – С. 63–66.

695. Пригарин О. А. Козаки-некрасівці на Дунаї: кінець XVIII – перша третина XIX ст. / О. А. Пригарин // Козацтво на Півдні України. Кінець XVIII – XIX ст. / [гол. ред. В. А. Смолій]. – Одеса: Друк, 2000. – С. 29 – 41.

696. Пригарин А. А. К вопросу о содержании термина «Этноконфессиональная группа»: на материалах русских старообрядцев Балкан / А. А. Пригарин // Ethnoses and Cultures on the Balkans. – Vol.1. – Sofia: Dios, 2000. – P. 80 – 93.

697. Пригарин А. А. Русские старообрядцы и сектанты в Южной Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. / А. А. Пригарин // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – (Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю Одеського державного університету ім. І. І. Мечникова / відп. ред. О. В. Сминтина). – Одеса: Астропринт, 2000. – С. 271–298.

698. Пригарин О. А. «Некрасівці»: до змісту поняття / О. А. Пригарин // Записки історичного факультету. – Одеса, 2000. – Вип.12. – С. 93–104.

699. Пригарин О. А. «Козацтво в Туреччині» М. Чайковського як джерело вивчення козацьких формувань Отоманської Порти середини XIX ст. / О. А. Пригарин // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Вип. XIII. – Запоріжжя: Прем'єр, 2001. – С. 17–28.

700. Пригарин О. А. Історична типологія поселень росіян-старообрядців (липован) Карпато-Дунайського регіона / О. А. Пригарин // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Вип. 3. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – С. 89 – 92.

701. Пригарин А. А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830-1835 гг. / А. А. Пригарин // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерион, 2001. – Вып. 3. – С. 376–404.

702. Пригарин А. А. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века / А. А. Пригарин // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Одеса, 2002. – Т. 3. – С. 331–333.

703. Пригарин О. А. «Пилипони» в Подунав'ї наприкінці XVIII – на початку XIX ст. / О. А. Пригарин // Записки історичного факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова. – Вип. 14. – Одеса, 2003. – С. 67–78.

704. Пригарин О. А. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я / О. А. Пригарин // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 63–68.

705. Пригарін О. А. Монастирі та церкви старообрядців Подунав'я кінця XVIII – першої половини XIX ст. / О. А. Пригарін // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. – Львів: Логос, 2004. – Кн. I. – С. 477–483.
706. Пригарін О.А. Оригінальне джерело щодо самотності побуту липован 1880-х рр. / О. А. Пригарін // Р. Ф. Кайндль і українська історична наука. – Матеріали Міжнародного наукового семінару [«Кайндлівські читання»], (22–23 травня 2004 р.). – Ч.1. – Чернівці: Черемош, 2004. – С. 198 – 205.
707. Пригарин А. А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. / А. А. Пригарин // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 1. – Одесса, 2004. – С. 31 – 54.
708. Пригарин А. А. Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории / А. А. Пригарин, Ю. Е. Горбунов // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность. – Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции (Киев, 1-3 октября 2004 г.). – Киев: КтиПринт, 2004. – С. 21 – 33.
709. Пригарін О. А. Гончаров Й. С. // Енциклопедія історії України. – Т.2. – К.: Наук. думка, 2004. – С.156.
710. Пригарін О. А. «Барабольники» у Нижньому Подунав'ї / О. А. Пригарін // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. – Львів: Логос, 2005. – Кн. I. – С. 497 – 502.
711. Пригарин А. А. Отражение процессов формирования в исторической памяти русских старообрядцев на Дунае / А. А. Пригарин // Гуманитарная мысль Юга России. – 2005. – № 1. – С. 88–108.
712. Пригарин А. А. Панславизм Михала Чайковского и история казачества в Османской империи / А. А. Пригарин, Д. В. Сень // Поляки в истории России: история и современность. – Краснодар: Кубан. гос. ун-т, 2007. – С. 147–160.
713. Пригарин А. А. Этносоциальные характеристики села Буджака: материалы похозяйственных книг с Муравлевки 1940-х гг. / А. А. Пригарин // Человек в истории и культуре: сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук Владимира Никифоровича Станко. – Одесса–Терновка: Друк, 2007. – С. 296 – 311.
714. Пригарин А.А. Модели исследовательских стратегий в этнологии: вызов поля и индивидуальный опыт / А.А. Пригарин // Антропология академической жизни / Под ред. Г.А. Комаровой. - М.: ИЭА РАН, 2008. - С.141-161.
715. Пригарін О. Про варіативність польової «поведінки» в етнології: критичний погляд на евристичні можливості / О. Пригарін // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. – Вип.26. – К., 2008. – С.67-77.
716. Пригарін О. Факт(ор) в етнологічному дослідженні: про варіативність стратегій в антропологічній корпорації / О. Пригарін // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки / Відп.ред. І.І. Колесник. – Вип.4. – К., 2009. – С.270-294.
717. Пригарин А. А. Жилище и его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунае / А. А. Пригарин // Традиционная культура: научный альманах. – 2009. – № 2 (34). – С. 28–42.

718. Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. / Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова [монография] / Отв. ред. О.Б. Демин / А. А. Пригарин. – Одесса–Измаил–Москва: «Смил» – «Археодоксія», 2010. – 528 с.
719. Пригарин А. А. Идентичность этноконфессиональной общности старообрядцев Придунавья по источникам первой половины XIX в. / А. А. Пригарин // Традиционная культура. – 2011, № 1. – С.59-78.
720. Пригарин А. А. Старообрядцы Придунайских земель в исследованиях XIX в. – 1980-х гг.: историографические достижения и методологические проекции / А. А. Пригарин // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН. – М., 2013. – С. 152-180.
721. Пригарин О. Духовні вірші росіян-старообрядців на Дунаї як історичне джерело: постановка питання та тексти / О. Пригарин // Народна творчість та етнографія. – 2014, № 1. – С.66-74.
722. Прокопенко С. А. Современные подходы в изучении демографических моделей «малой Европы» раннего нового времени / С. А. Прокопенко // Этнодемографические процессы на Севере Евразии: сб. научн. трудов. – Москва–Сыктывкар, 2005. – Вып. 3. – Ч. 1. – С. 14–16.
723. Прозоров И. А. История старообрядчества / И. А. Прозоров – М.: Третий Рим, 2002. – 227 с.
724. Пронштейн А. П. Земля Донская в XVIII в. / А. П. Пронштейн – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1961. – 374 с.
725. Пругавин А. С. Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости . Очерки из истории раскола по архивным делам. / А. С. Пругавин– СПб.: Посредник, 1903. – 103 с.
726. Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: очерки из новейшей истории раскола / А. С. Пругавин. – М.: Отд-ние Тип. товарищества И. Д. Сытина, 1904. – 276 с.
727. Птуха М. Смертность 11 народностей Европейской России / М. Птуха – К., 1928. – 112 с.
728. Пучков П. И. К вопросу о классификации религий / Пучков П. И. // Этнос и религия. – М., 1998. – С. 7– 47.
729. Пушкарев Л. Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории / Л. Н. Пушкарев – М.: Наука, 1975. – 329 с.
730. Пушков В. П. Ревизская сказка 1795 г. по сельцу Сепыч как источник по истории старообрядцев Верхнекамья / В. П. Пушков // Мир старообрядчества: история и современность. – Вып. 5. – М., 1999. – С. 48 – 59.
731. Райнов Б.А. Очерки истории Килии. В 2-х т. / Б.А. Райнов – Измаил, 2004, 2011.
732. Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества / Д.Е. Расков. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. — 344 с.
733. Ригельман А. История или повествование о донских казаках / Ригельман А. – М., 1846. – 819 с.

734. Рогачевский А. Б. Липранди Иван Петрович / А. Б. Рогачевский // Русские писатели, 1800—1917 гг.: [биографический словарь]. – М., 1994. – Т. 3. – С. 362—364.
735. Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии / Т.С. Рождественский // Записки Московского археологического института. – 1910. - Т.VI. - С.93-96.
736. Розуменко Ю.Г. Этнографическое изучение населения Юга Украины в XIX – начале XX вв. / Ю.Г Розуменко // Stratum plus: культурная антропология и археология: Причерноморские этюды. – 2005-2009, № 6.- С.480-540.
737. Романов Е. Р. Из старообрядческой литературы / Е. Р. Романов // Могилевская старина: сборник статей «Могилевских губернских ведомостей» / (Под ред. Е.Р. Романова). – Вып. II. – Могилев, 1901. – С. 79–86.
738. Романска Цв. Някои етнографски особености на с. Казашко, Варненско и на русите-некрасовци, които го населяват / Цв. Романска // Езиковедско-етнографски изследвания в памет на академик Стоян Романски. – София, 1960. – С. 563–589.
739. Романска Цв. Риболовът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско (принос към етнографското проучване на черноморския ни риболов) / Цв. Романска // Годишник на Софийския университет. Филологически факултет . – 1960. – Т. LIV. – № 1. – С. 353–446.
740. Романски Ст. Народописна карта на нова ромънска Добруджа / Ст. Романска // Списание на Българската Академия на науките. – 1915. – Кн. XI. – С. 33–112.
741. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. – СПб, 1910. – Т.14. – 440 с.
742. Румыния. Рассказы о Бессарабии, Буковине, Молдавии и Валахии. С историческим очерком. – Одесса, 1867. – 167 с.
743. Румянцев Е. Не нами сие начато / Е. Румянцев // Нить времен. – Кишинев, 2006. – С. 130–134.
744. Румянцев Е. Особое поручение чиновника И. С. Аксакова / Е. Румянцев // Старообрядцев Молдавии живое слово. – Кишинев, 2003. – С. 192–201.
745. Русские / [отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук]. – М.: Наука, 1999. – 828 с. – (Серия «Народы и Культуры»).
746. Русские в современном мире: Сб. статей / [отв. ред. В. А. Тишков, Е. А. Шервуд]. – М.: б.и., 1998. – 396 с.
747. Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966 – 1980 гг.). – М.: Изд-во Московского университета, 1982. - 318 с.
748. Савельева И. Старообрядцы в Молдавии и на Украине / И. Савельева // Вестник Российского фольклорного союза. – 2002. – № 4. – С. 17–24.
749. Савицкая О. Н. Старообрядчество Южного Зауралья в XIX в. / О. Н. Савицкая // Мир Старообрядчества. – Вып. 4. – (Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований). – М., 1998. – С. 292–299.

750. Сайко М. Н. Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70-е – 80-е годы XVIII в. – XIX в.) / М. Н. Сайко // Старообрядчество: история, традиции, современность. – № 1. – М., 1994. – С. 31–50.
751. Сайко М. Н. Из истории Белой Криницы / М. Н. Сайко // Белая Криница. – 1999. – июнь. – С. 14 – 19.
752. Сапожников І. В. Исторична географія та етнографія дельти Дунаю / І. В. Сапожников. – Іллічівськ, 1998. – 71 с.
753. Сапожникова Т. Д. Из истории создания и ликвидации Николаевского старообрядческого монастыря в Подунавье / Т. Д. Сапожникова // Записки історичного факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова. – Вип. 10. – Одеса, 2000. – С. 237–243.
754. Сапожникова Т. Д. Книжна культура старообрядців в першій половині XIX ст. / Т. Д. Сапожникова // Записки історичного факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова. – Одеса, 2002. – Вип.12. – С. 264–274.
755. Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Под ред. Ю.В.Бромлея, Г.Штробаха.- М., 1988. - 215 с.
756. С Дуная (о старообрядцах в Рени и Галацах) // Братское слово. – 1894. – № 8. – С. 5.
757. Седакова И.А. Родството при русите-старовери в България и Румъния: фолклорните манифестации / И.А. Седакова // Български фолклор. – 2008. № 1. – С. 28-41.
758. Седакова И.А. Русская речь в балканском окружении / И.А. Седакова // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура: Памяти Галины Петровны Клепиковой / Ин-т славяноведения РАН. Отв. ред. А. А. Плотникова. – М., 2008. – С. 202-222.
759. Седакова И.А. Семья как ценность и семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии / И.А. Седакова // Категория родства в языке и культуре. – М.: Индрик, 2009. – С.225-244.
760. Селищев Н. Ю. Казаки и Россия. Дорогами прошлого / Н. Ю. Селищев – М., 1992. – 234 с.
761. Полное географическое описание нашего отечества. Новороссия и Крым / [Под ред. П. П. Семенова-Тян-Шанского]. – СПб., издание А. Ф Дервиена, 1910. – 320 с.
762. Сенатов В. Философия истории старообрядчества / В. Сенатов – М., 1995. – 86 с.
763. Сень Д. В. К проблеме определения понятия «некрасовцы» и границах его применения / Д. В. Сень // Кубань в истории России. – Ч.1. – (Археология и краеведение Кубани: Тез. докладов V краевой межвузовской аспирантско-студенческой конференции). – Краснодар, 1997. – С. 50 – 53.
764. Сень Д. В. Новые материалы о социально-политическом положении некрасовских казаков на Кубани в начале XVIII в. / Д. В. Сень // Вопросы Северокавказской истории: сб. научн. статей аспирантов и соискателей. – Армавир, 1998. – С. 39 – 46.

765. Сень Д. В. Политика царизма в отношении казаков-некрасовцев: этапы и характеристика / Д. В. Сень // Известия высших учебных заведений Северо-кавказский регион. Общественные науки. – 1997. – № 4. – С. 9 – 17.
766. Сень Д. В. Социальная и военно-политическая история некрасовских казаков (1708 г. – конец 1920-х гг.): автореф. дисс... канд. ист. наук / Д. В. Сень – Краснодар, 1999. – 27 с.
767. Сень Д. В. Казаки-некрасовцы в Османской империи: динамика религиозных воззрений / Д. В. Сень // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. – Майкоп, 2000. – С. 65–73.
768. Сень Д. В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.) / Д. В. Сень – Краснодар: Кубанькино, 2002. – 286 с.
769. Сень Д. В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII – начало XVIII в.) / Д. В. Сень – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2009. – 278 с.
770. Сень Д. В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. – начало XIX в.): дис. ...доктора ист. наук: 07. 00. 02 / Сень Дмитрий Владимирович – Ростов-на-Дону, 2009. – 592 с.
771. Серета А. Силистренско-Очаковский еялет през XVIII – нач. на XIX в.: Административно-территориально устройство, селища и наслеение в Северозападного Причерноморие / А. Серета – София, 2009. – 262 с.
772. Силантьева-Скробогатова В. Вилково: город в дельте Дуная: К 250-летию основания / Силантьева-Скробогатова В., Касим Г., Минкевич Э. – Одесса: Черноморье, 1996. – 184 с.
773. Скальковский А. А. Первое тридцатилетие истории города Одессы 1793 – 1823. / Аполлон Александрович Скальковский – Одесса: Городская типография, 1837. — 296 с.
774. Скальковский А. А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии / Аполлон Александрович Скальковский // Журнал МВД. – 1845. – Ч.VIII. – С. 61–82.
775. Скальковский А. А. Древнее и нынешнее рыболовство в Новороссийском крае / Аполлон Александрович Скальковский // Журнал МВД . – 1846. – Ч.15. – С. 412–483.
776. Скальковский А. А. Измаильское градоначальничество / Аполлон Александрович Скальковский // Журнал МВД. – 1849. – № 3. – С. 379–390.
777. Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новороссийского края: [в. 2 ч.] / Аполлон Александрович Скальковский — Одесса.: Тип. Л. Нитче. — Ч. 1.: География, этнография, народонаселение Новороссийского края. — 1850. — 386 с.
778. Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новороссийского края: [в 2 ч.] / Аполлон Александрович Скальковский — Одесса.: Тип. Л. Нитче. — Ч. 2. Хозяйственная статистика. — 1853. — 468 с.
779. Скальковский А. А. Дунайцы / Аполлон Александрович Скальковский // КС. – 1885. – кн.1. – №1. – С. 117–132.

780. Скальковский А. А. Русские диссиденты в Новороссии / Аполлон Александрович Скальковский // КС. – 1887. – Т.17. – апрель. – С. 771–782.
781. Скворцов В. Никифор Феотоки, второй Архиепископ Славянский и Херсонский, впоследствии Астраханский и Ставропольский: биографический очерк / В. Скворцов // ПЕВ. – Полтава. – 1878. – № 6. – С. 290 – 310; № 7 – С. 341 – 351.
782. Смилянская Е. Б. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура / Е. Б. Смилянская, Н. Г. Денисов. – М.: Индрик, 2007. – 432 с.
783. Смирнов И. В. Некрасовцы / И. В. Смирнов // ВИ. – 1986. – №8. – С. 97–107.
784. Смирнов П. С. История Русского раскола старообрядчества / П. С. Смирнов – Рязань: В. О. Тарасова, 1893. – 275, [65] с.
785. Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVIII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным / П. С. Смирнов – Санкт-Петербург: Типография Яковлева, 1898. – 121 с.
786. Смирнов П. С. Из истории Раскола первой половины XVIII века (по неизданным памятникам) / П. С. Смирнов – СПб, 1908. – 233 с.
787. Смирнов П. С. Споры и раздоры в Русском Расколе в первой четверти XVIII века / П. С. Смирнов – СПб, 1909. – 525 с.
788. Смирнов Я. И. Из поездки по Малой Азии. У некрасовцев на острове Мада на Бейшеирском озере, Гамид-абадагского санджака, Конийского вилайета / Я. И. Смирнов // Живая старина. – 1896. – № 1. – С. 3–31.
789. Сморгунова Е. М. Современная жизнь в ожидании конца света (некоторые эсхатологические представления пермских староверов в последние годы XX века) / Е. М. Сморгунова // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1996. – С. 22.
790. Сморгунова Е. М. Диалект староверов в пограничных областях: Брянщина и Стародубье / Е. М. Сморгунова // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар. конф. (19–21 октября 2009 г.) – М., 2009. – С. 204–206.
791. Сморгунова Е.М. Что же такое «устный нарратив» и что мы от него ждем? Заметки участника археографических экспедиций // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX - XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смилянской. - М.: Индрик, 2012. - С.33-48.
792. Смоховска-Петрова В. Михаил Чайковский – Садък паша и българското Възраждане / Смоховска-Петрова В. – София, 1973. – 240 с.
793. С-на И. Современные движения в расколе / С-на И. – М.: Тип. Грачева и К, 1863. – 65 с.
794. Снигерев В. С. О смертности детей на первом году жизни: опыт медико-статистического исследования в Ставропольской губернии с 1857 по 1862 год / В. С. Снигерев – СПб., 1863. – 90 с.

795. Соколова А. К. Музыкально-песенная традиция липован украинского Подунавья (к проблеме ареального исследования фольклора): дис... кандидата искусствоведения / Соколова А. К. – Киев, 1984. – 212 с.
796. Соколова А. К. Музыкально-песенная традиция липован украинского Подунавья: автореф. дис. на соискание учен. степени канд. искусствоведения / А. К. Соколова – К., 1984. – 19 с.
797. Соколова О. К. Вплив міжнаціональних контактів на фольклорну традицію компактної переселенської групи: Про музикальний фольклор російських переселенців, що живуть в низині Дуная на Одещині / О. К. Соколова // Народна творчість та етнографія. – 1985. – №1. – С. 71–75.
798. Соколова-Москетти А. К. О единстве культурных традиций липован Подунавья / А. К. Соколова-Москетти // Историчне краєзнавство Одещини. – Вип.6. – Одеса: Гермес, 1995. – С. 50–58.
799. Старообрядцы в Румынии: русские писатели о липованах / [сост. В. А. Липинская]. – М., 1994. – 246 с.
800. Старообрядческие иерархи / [сост. А. Ю. Писаревский] – М.: Старообрядческая типография, 2002. – 122 с.
801. Стасюк А. Старообрядцы на Днестре. XVIII в. / А. Стасюк // Нить времен / [Русское население Молдавии: история и современность: материалы науч.-практ. конф.], (Кишинев, 2006). – Кишинев, 2006. – С. 123–129.
802. Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX – начала XX веков. - Кишинёв: Pontos, 2001. - 326 с.
803. Стоянова Г. Н. Специфика послеродового обрядового цикла у липован / Г. Н. Стоянова, А.Г. Троцьк // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Вып. III. - Одесса, 2005. – С.151-154
804. Стрельбицкий И. История русского раскола, известного под именем старообрядчества / И. Стрельбицкий – Одесса: Фесенко, 1892. – 236 с.
805. Субботин Н. И. Раскол, как орудие враждебных России партий / Н. И. Субботин — М., 1867. – 120 с.
806. Субботин Н. И. Учреждение архиерейской кафедры у турецких раскольников / Н. И. Субботин // Русский вестник. – 1869. – № 5–6.
807. Субботин Н. И. История Белокриницкой иерархии / Н. И. Субботин – Т.1. – М., 1874. – 387 с.
808. Субботин Н. И. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства / Н. И. Субботин – Вып. 2. – М.: Тип.Г.Лиснера и Л. Гешеля, 1899. – 517 с.
809. Сухарев М. В. Землевладение и промыслы Корсуньского таврического монастыря в конце XVIII–XIX в. / М. В. Сухарев // Культура Народов Причерноморья. – Симферополь, 1998. – № 5. – С. 107–112.
810. Сырку П. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства (По исследованиям преосвящ. Мелхиседека и других) / П. Сырку // Христианское чтение. – 1878. – № 5–6. – С. 663–705; 1879. – № 1. – С. 32–68; 1880. – № 11–12. – С. 435–452.
811. Табак И. В. Особенности расселения и численность старообрядцев в Бессарабии (XVIII – начало XX в.) / И. В. Табак // Проблемы исторической демографии СССР и Западной Европы (период феодализма и капитализма). –

Кишинев: Штиинца, 1991. – С. 141–153.

812. Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи / И. В. Табак / [тв. ред. В.И.Козлов] – Кишинев: Штиинца, 1990. – 135 с. – (АН МССР, Отд. этнографии и искусствоведения)

813. Таранец С. В. Куреневское тримонастирье: история русского старообрядческого центра в Украине (1675-1935) / С. В. Таранец – К.: б.и., 1999 . – 159 с.

814. Таранец С. В. Старообрядчество Подолии / С. В. Таранец – К.: б.и., 2000. – 239 с.

815. Таранец С. В. Состояние веры у старообрядцев Южной Бессарабии (XIX – начало XX вв.) / С. В. Таранец // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – Москва, 2000. – С. 103–112.

816. Таранец С. В. Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) / С. В. Таранец // Наукові записки Інституту української археографії НАН України: Зб. праць молодих вчених та аспірантів. – Т. 7. – К., 2001. – С. 61 – 91.

817. Таранец С. В. Старообрядці Південної Бессарабії / С. В. Таранец // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. – Ізмаїл, 2002. – Вип. 12. – С. 19–20.

818. Таранец С. В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии / С. В. Таранец – К., 2004. – 352 с.

819. Таранец С. В. Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века). Т. 1 : Взаимоотношения старообрядческих сообществ с государством и официальной Церковью / С. В. Таранец; под ред. члена-корреспондента НАН Украины Г. В. Боряка. – К. : ПАО «Віпол», 2012. – 704 с.

820. Таранец С. В. Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века). Т. 2 : Старообрядчество в социокультурном контексте / С. В. Таранец; под ред. члена-корреспондента НАН Украины Г. В. Боряка. – К. : ПАО «Віпол», 2013. – 688 с.

821. Тарле Е. В. «Крымская война» / Е. В. Тарле // Сочинения. – М., 1959 . – Т.9.

822. Токарев С. А. Исследования семьи в зарубежной социологической и этнографической литературе (краткий историографический обзор) / С. А. Токарев // Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов зарубежной Европы. – М., 1987. – С. 5–24.

823. Томпсон П. Голос минувшего. Устная история / П. Томпсон – М.: Весь Мир, 2003. – 212 с.

824. Тонев В. Добруджа през възраждането (културен живот, църковно-национални борби, революционни движения) / В. Тонев – Варна, 1973. – 389 с.

825. Тотев А. Демографско-исторически очерк на България / А. Тотев // Годишник на Софийски университет, Юридически факултет. – София, 1974. – Т. 65. – С. 160–188.

826. Трушкова И.Ю. Система природопользования и организации труда у старообрядцев Вятского края / И. Ю. Трушкова // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – С. 480-485.

827. Трушкова И. Ю. Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) / И. Ю. Трушкова // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 447–451.
828. Трушкова И.Ю. Материальная и духовная культура старообрядцев Вятского региона: особенности существования в XX - начале XXI века / И. Ю. Трушкова // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. – Владивосток, 2004. – С. 110-121.
829. Тумилевич Ф. В. Фольклор казаков-некрасовцев / В. Ф. Тумилевич // Уч. Зап. Ростовского н/Д гос. Университета. – (Серия филологии). – Вып. 6. – Ростов-на-Дону, 1958. – С.78-89.
830. Тумилевич Ф. В. Казаки-некрасовцы / В. Ф. Тумилевич // Дон. – 1958. – № 8. – С. 4–5.
831. Тумилевич Ф. В. Сказки и предания казков-некрасовцев / В. Ф. Тумилевич – Ростов-на-Дону: Ростовское книжное изд-во, 1961. – 267 с.
832. Українське Придунав'я [сост. А.П. Тичина, О.М. Лебеденко] – Кн.І. – Ізмаїл: Изм. гор. тип., 1998. – 176 с.
833. Урсу Д. П. Методологические проблемы устной истории / Д. П. Урсу // Источниковедение отечественной истории. – М.: Наука, 1989. – С. 3 – 32
834. Учреждение архиерейской кафедры у турецких раскольников // Русский вестник. – 1869. – № 5–6. – С. 64–78.
835. Фалькович С. М. Идеино-политическая борьба в польском освободительном движении 50–60-х годов XIX в. / С. М. Фалькович – М., 1966. – 186 с.
836. Федорова А. І. До питання про заселення старообрядцями Південної Бессарабії та їх чисельність у XIX ст. / А. І. Федорова // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. – Т. 3.: Збірка наукових праць / Відп. ред. О. В. Сминтина. – Одеса: Друк, 2002. – С. 238 –239.
837. Федорова А. І. Становище старообрядницьких церков у XIX ст. (на матеріалах Південної Бессарабії) / А. І. Федорова // Культура народів Причорномор'я. Науковий журнал. – 2002. – №1. – С. 131–134.
838. Федорова А. І. Старообрядницькі монастирі на півдні Бессарабії / А. І. Федорова // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. – Ізмаїл, 2002. – Вип. 12. – С. 20–22.
839. Федорова А. И. Наблюдение за деятельностью старообрядцев Южной Бессарабии в середине XIX в. / А. И. Федорова // Липоване история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 3. – Одесса, 2006. – С. 85–90.
840. Федорова А. И. Судьба имущества Никольского старообрядческого монастыря / А. И. Федорова // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 6. – Одесса, 2009. – С. 35–39.
841. Федорова А.І. До питання про заселення старообрядцями Південної Бессарабії та їх чисельність у XIX ст. / А. І. Федорова // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. – Т.3. Збірка наукових праць / Відп. ред. О.В.Сминтина. – Одеса: Друк, 2002. – С.238-239.

842. Федорова А.І. Становище старообрядницьких церков у ХІХ ст. (на матеріалах Південної Бессарабії) / А. І. Федорова // *Культура народів Причорномор'я*. Науковий журнал. – 2002. - №1 (май). – С.131-134;
843. Федорова А.І. Старообрядницькі общини Південної Бессарабії у ХІХ першій половині ХХ ст.: історико-конфесійний аспект. Дис... кандидата історичних наук / А. І. Федорова – Одеса, 2005. - 212 с.
844. Феноген С. Сарикей: старниці истории / С. Феноген – Бухарест: Критеон, 1998. – 186 с.
845. Феноген С. Сарикей. Несколько соображений об «исчезновении» казаков-некрасовцев из северной Добруджи / С. Феноген // *Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте*. – Бухарест, 1998. – С. 137–144.
846. Феноген С. И. Некрасовы (Игнат-казаки) в северной Добрудже / С. И. Феноген // *Зори-Zorile*. – 2002. – № 4 (117). – С. 12.
847. Феноген С. И. Сарикей: загадка ХІХ столетия / С. И. Феноген, А. С. Феноген – Cluj-Napoca: Kriterion, 2004. – 121 с.
848. Феноген С. И. Роль казаков-некрасовцев Добруджи в учреждении Белокриницкой иерархии / С. И. Феноген // *Липоване: история и культура русских-старообрядцев*. – Вып. 6. – Одесса, 2009. – С. 30–34.
849. Феноген А. С. Инока Нила сказание – старообрядческое хождение-житие ХІХ века / А. С. Феноген // *Культура русских-старообрядцев в национальном и международном контексте*. – Вып. 3. – Бухарест: Критерион, 2001. – С. 479–484.
850. Филипенко А. А. Первый Архипастырь. Жизнь и дела Митрополита Гавриила (Бэнулеску-Бодони) / А. А. Филипенко – Одесса : ВМВ, 2009. – 142 с.
851. Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы / О. М. Фишман – М.: Индрика, 2003. – 408 с.
852. Фишман О.М. «Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации / О. М. Фишман // *О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России ХХ - ХХІ вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива)* / Под ред. Е.Б. Смилянской. - М.: Индрик, 2012. - С.15-32
853. Хайнал Дж. Европейский тип брачности в ретроспективе / Дж. Хайнал // *Брачность, рождаемость, семья за три века: сб. статей / под ред. А. Г. Вишневского, И. С. Кона*. — Москва: Статистика, 1979. — С. 14—71.
854. Хайдарлы Д. И. Население Пруто-Днестровского междуречья и южных районов Левобережья Днестра в ХVІІІ в.: этнодемографические и исторические аспекты / Д. И. Хайдарлы – Кишинев, 2008. – 581 с.
855. Чащина Л. Ф. Русская старообрядческая эмиграция на территорию Юго-Восточной Европы в 40-60 гг. ХІХ века: автореф. дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук / Л. Ф. Чащина – М., 1982. – 18 с.
856. Чащина Л. Ф. Русская старообрядческая эмиграция в Австрии и революция 1848 г. / Л. Ф. Чащина // *ВИ*. – 1982. – № 8. – С. 177–181.
857. Черных А. В. Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории / А. В. Черных // *Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной*

конференции. – Пермь, 2001. – С. 140–144.

858. Чертан Е. Е. Новые данные об установлении государственной границы России по Дунаю в 1813 – 1817 гг. / Е. Е. Чертан // «Вековая дружба». – Кишинев, 1961. – С. 253–265.

859. Чеховський І. Липовани: світ, де закінчується дорога... / І. Чеховський, Е. Молдован // Час 2000. – 2002. – 29 листопада. – С. 14.

860. Чижикова Л. Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии / Л. Н. Чижикова // СЭ. – 1973, №3. – С. 28-42.

861. Чижикова Л. Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины / Л. Н. Чижикова // Культурно-бытовые процессы на Юге Украины. – М.: Наука, 1979. – С. 12–74.

862. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII – XIX вв. / К. В. Чистов – М.: Изд-во АН СССР, 1967. – 256 с.

863. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор / К. В. Чистов Очерки теории. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.

864. Чужинец М. Чайковский в Стамбуле / М. Чужинец // Вольное казачество. – Париж, 1932. – №113. – С.7–12.

865. Шкуро В. И. Вольная казачья республика на Кубани и судьба ее обитателей / В. И. Шкуро // Из дореволюционного прошлого кубанского казачества. – Краснодар, 1993. – С. 4 – 21.

866. Шихъ І.О раскольниках и белокерницкой митрополии на Буковинь / І. Ших // Рускій Сіонь. – Львовъ; Зъ друкарнь “Товариства имени Шевченка”, 1879. – Т.9. – С.214-219, 226-231, 267-273, 289-295, 321-329, 337-341, 369-374, 401-406, 433-437, 468-470, 500-504, 531-534, 563-566.

867. Шлеев С. Единоверие / С. Шлеев // Христианство. Энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993. – Т. 1. – С. 524.

868. Щапов А. П. Земство и раскол / А. П. Щапов – Санкт-Петербург: Общественная польза, 1862. – 161 с.

869. Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII и в первой половине XVIII. / А. П. Щапов – Казань: Издание книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 547с.

870. Щеглова Т.К. Устная история: уч.пособие. – Барнаул: АлтГПА, 2011. – 327 с.

871. Щепотьев В. Русская деревня в азиатской Турции / В. Щепотьев // Вестник Европы. – 1895, Кн.8. – С. 562 – 581.

872. Добров Л. Южное славянство, Турция и соперничество европейских правительств на Балканском полуострове. Историко-политические очерки / Л.Добров – СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1879. – 657 с.

873. Юзов И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане / И. Юзов – СПб, 1881. – 180 с.

874. Юркин И. Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления / И. Н. Юркин [Электронный ресурс] // Самарское староверие. – Режим доступа: <http://www.samstar.ucoz.ru/>.

875. Юхименко Е.М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общезиждельства. В 2-х томах / Е.М. Юхименко – М., 2002-2008.
876. Якименко Б. Г. Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение в общественной мысли Руси XIII – начала XVIII в. / Б. Г. Якименко // Старообрядчество: история, культура, современность. – Вып. 3–4. – М., 1995. – С. 18 – 21.
877. Яцимирский А.И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам / А.И. Яцимирский // Известия Отделения русского языка и словесности. – 1906. - Кн. 2. - С.315-318.
878. Arbore Al. Alezarile lipovenilor iu Dobrojea / Al. Arbore // Archiva Dobrojei. – 1920. – №1 – P. 28-56.
879. Arbure Z. C. Basarabia in secolul XIX / Z. C. Arbure – Bucuresti, 1898. – 328 p.
880. Arbore Z. C. Dictionarul geografic al Basarabei / Arbure Z. C. – Bucuresti, 1904. – 526 p.
881. Bailey C.A. A Guide to Field Research / Bailey C.A. – California: Pine Forge Press, 1996. – 178 p.
882. Bendella T. Die Bukowina im Konigreiche Galizien / Bendella T. – Wien: H.F. Muller's Kunsthandlung, 1845. – 38 s.
883. Bernard H. Russell. Research Methods in Anthropology / Bernard H. – Walnut Creek, 1995. – 226 p.
884. Bevölkerung der Bukowina – Населення Буковини; [пер. з нім. Ф. С. Андрійця, А. Т. Кваснецького]. – Чернівці: Зелена Буковина, 2000. – 160 с.
885. Bidermann H.J. Die Bukowina unter Osterreichischer verwaltung 1775-1875 / Bidermann H.J. – Lemberg: Druck von Kornel Piller, 1876. – 86s.
886. Boga L.T. Populatja in Basarabia / L.T. Boga – Chisineu, 1926. – 172 p.
887. Chirilă F. Probleme de dialectologie: Graiurile rusesti din Romvnia / Chirilă F., Ivanov A., Olteanu Th. – Bucureti, 1993. – 333 p.
888. Chirilă F. Probleme de sinonimie dialectală / F. Chirilă– Bucureti, 1977. – 397 p.
889. Dan D. Die Lippowaner / D. Dan // Herzogthum Bukovina in Wort und Bild. – Wien, o.j. – S. 282 – 295.
890. Dan D. Die Lippowaner in der Bukovina / D. Dan – Cernauti, 1890. – 34 s.
891. Dan D. Lipovenii din Bucovina / D. Dan // Popoarele Bucovinei. – Fascicula III. – Cernauti, 1894. – 43 s.
892. Descursul Vremurilor. Starea religioasa a Dobrogey. – Bucurest, 1904. – 141 p.
893. Dictionarul statistic al Basarabiei. – Cishineu, 1923. – 480 p.
894. Dolgin V. Despre rolul documentelor otomane on istoria rueilor de rit vechi din România / О роли турецких документов в истории русских старообрядцев Румынии / V. Dolgin, S. Fenogen // Зори-Zorile. – 2001. – № 10 (111). – P. 6–7.

895. Evseev I. Gandurile ei tristeioile unui ruslipovean / I. Evseev – Bucuresti: Editura C.R.L.R., 2005. – 540 p.
896. Geertz C. The Interpretation of Cultures / Geertz C. – New York, 1973. – 326 p.
897. Fenogen S. Cazacii nekrasoviroi (ignat-cazacii) on Dobrogea de Nord / S . Fenogen // Zorile. – 2002. – № 3 (116). – P. 10–12.
898. Holban St. Rusii din Romania / St. Holban // Viata Basarabiei. – An.III. – V.11. – 1934. – P. 659–683.
899. Ipatov F. Rucii-lipoveni din Rombnia: studiu de geografie umana / F. Ipatov. – Cluj-Napoca: Pressa Universitara Clujeana, 2002. – 220 p.
900. Ivanov L. Texte comentate: onsemnri despre Osip Goncearov / L. Ivanov // Zorile. – 2002. – № 3 (116). – P. 13.
901. Hammersley M., Atkinson P. Metody badac terenowych / Hammersley M., Atkinson P. – Poznac, 2000. – 276 s.
902. Kaindl R. F. Kliene Studien. Die Lippowaner / R. F. Kaindl – Czernowitz, 1893. – 90 s.
903. Kaindl R. F. Das Entstehen und Entwicklung der Lipowaner-colonien in der Bukowina / R. F. Kaindl – Wien, 1896. – 151 s.
904. Kaindl R. F. Geschichte der Bukovina / R. F. Kaindl – Czernowitz, 1898. – 312 p.
905. Kopczycska-Jaworska B. Metodyka etnograficznych badac terenowych / Kopczycska-Jaworska B. – Jydu, 1971. – 447 s.
906. Lucaciu C. Din istoria si traditiile lipovenilor / C. Lucaciu, A. Teodorescu – Bucuresti, 1998. – 71 p.
907. Michels G. B. At war with the Church: religious dissent in seventeenth - century Russia / Michels G. B. – Stanford, California: Stanford University Press, 1999. – 211 p.
908. Morris R. Countries and Their Cultures – Режим доступа: <http://www.everyculture.com/North-America/Old-Believers.html>.
909. Polek D. J. Die Lippowaner in der Bukowina. III. Sitten und Gebrauche / D . J. Polek – Czernowitz, 1899. – 49 p.
910. Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. I. Geschichte iher Ansiedelung / J. Polek – Czernowitz, 1896. – 87 s.
911. Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. II. Religion und Kirchenwesen / J. Polek – Czernowitz, 1898. – 84 s.
912. Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. III. Sitten und Gebrauche / J. Polek – Czernowitz, 1899. – 49 s.
913. Robson R.R. Old believers in modern Russia (1905-1917) / R.R. Robson . – De Kalb, 1995. – 167 p.
914. Rogers D. The Old Feith and the Russian Land; A historical ethnography of ethics in the Ural / D. Rogers – Ithaca-London^ Cornell University Press, 2009. – 338 p.
915. Romstorfer K.A. Typen der landwirtschaftlichen Bauten im Herzogthume Bukowina / K.A. Romstorfer // Mittheilungen der Antropologische Gesellschaft in Wien. – 1892. – Bd. XXII. – S. 193-218.

916. Romstorfer K. A. Ortsanlogen und Wohnungen / K. A. Romstorfer // Herzogthum Bukovina in Wort und Bild. – Wien, o.j. – 353 s.
917. Rawita-Gawronski F. Kozaczyna za Dunajem: kartka z dzialalnosci ksieca Adama Czartoryskiego na emigracji / F. Rawita-Gawronski // Ateneum wilenskie. – R. IX. – Warszawa, 1934. – S. 152–184.
918. Siminowicz-Staufe L. A. Die Volkergruppen der Bukowina. Etnograrhisch-culturhistorische Skizzen / L. A. Siminowicz-Staufe – Czernowitz, 1884. – 4. Die Lippowaner. – 203 s.
919. Steinke K. Die russischen Sprachinseln in Bulgarien / K. Steinke – Heidenelberg: Carl Winter – Universitatsverlag, 1990. – 262 p.
920. Varona A. Tragedia schismei ruse: reforma partriarhului Nikon ei onceputurile staroverilor / A. Varona – Bucurecti: Kriterion, 2002. – 244 p.
921. Vasenko V. Lipoveni: studii lingvistice / V. Vasenko – Bucuresti: editura academiei Romane, 2003. – 232 s.