

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Университет Николая Коперника  
Nicholaus Copernicus University



**Staroobrzędowcy za granicą.  
Historia. Religia. Język. Kultura**

**Międzynarodowa konferencja  
Tezy wystąpień**

**Старообрядцы в зарубежье.  
История. Религия. Язык. Культура**

**Международная конференция  
Тезисы докладов**

**Russian Old Believers Abroad:  
History. Religion. Language. Culture**

**International Conference  
Proceedings**

**TORUŃ, 26-27.06.2008**

Redakcja:  
Michał Głuszkowski  
Stefan Grzybowski

Wydano nakładem Instytutu Filologii Słowiańskiej UMK  
Wyd. I w 50 egz. na prawach rękopisu

## Spis treści Оглавление Contents

Przemysław Adamczewski: <i>Zarys historii staroobrzędowców w Estonii</i>	5
Александр В. Апанасенок: « <i>Чужие в своем доме</i> »: из истории вытеснения старообрядчества с российской территории в XVIII в.	7
Ольга Бахтина, Елена Дутчак: <i>Старообрядческая миграция как тип конфессионального поведения: исследовательская модель</i>	11
Marta Florkowska (Olsztyn) <i>Krzyż w życiu staroobrzędowców Litwy i Polski</i>	13
Михал Глушковски: <i>Территориальная разновидность говора польских старообрядцев. На примере избранных идиолектов сувальского и августовского региона</i>	15
Софья Л. Гонобоблева: <i>Русские старожильческие говоры Прибалтики (Латвия)</i> .	17
Софья Л. Гонобоблева, Иван В. Григорьев, Николай А. Добронравин: <i>Русские старообрядческие колонии Бразилии (диалект и культура диаспоры)</i>	19
Ирида Грек-Пабис: <i>Старообрядцы вне отечества – неиссякающий предмет исследований</i>	21
Стефан Гжибовский: <i>К вопросу о типе «яканья» в старообрядческом говоре д. Габове Гронды и Бур в Польше</i>	23
Джефф Хольдеман: <i>Языковой выбор, информационный вес и языковой сдвиг в надгробных надписях русских старообрядцев в Польше, Литве и восточной части США</i>	25
Даниел Хренчук: <i>Община русских липован в Буковине: этническое и религиозное тождество</i>	27
Константин Ю. Иванов: <i>Сайты древлеправославных христиан Центральной и Восточной Европы</i>	31
Алла А. Камалова: <i>Старообрядческий микросоциум как культурный феномен</i>	33
Леонид Л. Касаткин: <i>Русские старообрядческие говоры в Болгарии</i>	35
Розалия Ф. Касаткина: <i>Говоры старообрядцев в условиях межъязыковой интерференции (лингвистическая ситуация в Орегоне)</i>	37
Ewa Kowalewska: <i>Napływ kozaków dońskich (staroobrzędowców) do Augustowa i okolic po 1920 roku</i>	39
Михал Коздра: <i>Семиотичность погребального обряда в традиции польских старообрядцев из деревень Габовые Гронды и Бор близ Августова</i>	41
Agata Maksimowska: <i>Interpretacja historii chrześcijaństwa w narracjach nadających sens odrodzeniu praktyk religijnych wśród staroobrzędowców popowców z Homla (Białoruś)</i>	43
Иоанна Ожеховска: <i>Старообрядческий Войновский Синодик</i>	47
Мари-Лийс Паавер: <i>Иконопись эстонских староверов – прерванная традиция?</i>	49
Дмитрий А. Пахом, Александр Г. Дубинин: <i>Судьбы современной старообрядческой молодежи Румынии</i>	51
Dorota Paško: <i>Kilka uwag o adaptacji akcentuacyjnej zapożyczeń z języka polskiego do rosyjskiej gwary staroobrzędowców w ośrodku Augustowskim</i>	53

Helena Pocięcina, Anna Auguściak, Anna Nicewicz: <i>Język i styl wierszy duchownych z zeszytu Heleny Dzikopolskiej, matki przełożonej klasztoru staroobrzędowców w Wojnowie</i>	55
Александр Ю. Полунов: <i>Старообрядцы, Константинополь и Святейший Синод в конце 19 - начале 20 в.</i>	57
Григорий Поташенко: <i>Староверы в Литве (1918–1940): правовой статус, социальное положение и эмиграция</i>	59
Александр Пригарин: <i>Старообрядцы в эпоху глобализационного перехода: опыт сравнительного анализа украино-румынского пограничья</i>	63
Ольга Г. Ровнова, Ханнес Яэр: <i>О языке и культуре старообрядческих колоний Южной Америки (по материалам экспедиций 2006–2007 гг.)</i>	69
Ludwig Selimski: <i>W sprawie elementu staroobrzędowskiego w antroponomii bułgarskiej</i>	71
Елена Сморгунова: <i>«Диаспора без эмиграции». Русские староверы западных окраин бывшей России: в эмиграции без эмиграции.</i>	73
Krzysztof Snarski: <i>Wspólnota Staroobrzędowców w świetle akt Stanu Cywilnego z lat 1849 – 1866</i>	75
Anna Szyndler: <i>Fascynacja prawosławiem w niemieckiej literaturze pierwszej połowy XX wieku. Awwakum i staroobrzędowcy w eseju chrześcijańskiego pisarza wewnętrznej emigracji Reinholda Schneidera</i>	79
Ирина Ю. Трушкова: <i>Миграции как фактор сложения этнокультурных сообществ староверия за рубежом России</i>	81
Halina Wątróbska: <i>Austriacki Irmologion nitowy „на крюках”</i>	83
Светлана В. Васильева: <i>Феномен старообрядчества в исследованиях ученых Бурятского государственного университета: основные итоги и перспективы</i>	85
Magdalena Ziółkowska: <i>System antroponomiczny staroobrzędowców mieszkających w Polsce</i>	89

## ZARYS HISTORII STAROBRZĘDOWCÓW W ESTONII

W Estonii początki obecności prawosławnych pochodzenia rosyjskiego datuje się na XII-XIII w. Pierwsze grupy starobrzędowców pojawiły się tam pod koniec XVII w. i osiedliły się w Liflandii. Na początku XVIII w. założony został pierwszy klasztor starobrzędowców oraz rozpoczęła się budowa licznych drewnianych mollen. W południowej Estonii mieszkało wówczas ok. 3 tys. starobrzędowców w 19 wsiach znajdujących się w pobliżu jeziora Czudzkiego w powiecie dorpackim.

Na północy Estonii starobrzędowcy koncentrowali się głównie w dwóch miejscach – w Rewelu i na północnym wybrzeżu jeziora Czudzkiego.

W pierwszej poł. XIX w. nastąpił spadek populacji starobrzędowców w Estonii: np. gmina rewelska zmniejszyła się prawie 6-krotnie w porównaniu z początkiem wieku.

W II poł. XIX wieku starobrzędowcy pojawili się w okolicach Narwy, co wynikało z rozwoju przemysłu w tym regionie. W tym okresie ich populacja zaczęła powoli rosnąć, co było głównie spowodowane przyjazdem tej grupy wyznaniowej z innych terenów Cesarstwa Rosyjskiego.

W czasie panowania Mikołaja II była prowadzona represyjna polityka przeciwko społeczności starobrzędowców. Trzeba jednak przyznać, że na terenie guberni bałtyckiej była ona trochę łagodniejsza w porównaniu z tym, co działo się w wewnętrznych guberniach cesarstwa. Po śmierci cara Mikołaja II starobrzędowcy zaczęli być łagodniej traktowani w wyniku liberalizacji życia społecznego.

Na rozmieszczenie starobrzędowców w Estonii wpłynął rozwój przemysłowy Rosji, który rozpoczął się pod koniec XIX w. W 1897 r. został przeprowadzony spis wszechrosyjski, z którego wynikało, że w Tallinie było zaledwie 46 starobrzędowców. Większa społeczność tej grupy wyznaniowej znajdowała się w Tartu – 438 osób. Związane to było zapewne z rozwojem przemysłu w tym mieście a w konsekwencji przenoszeniem się do niego starobrzędowców z okolicznych wsi.

Od 1907 do 1913 r. zostało w Estonii oficjalnie zarejestrowanych 6 gmin. W tym czasie estońscy starobrzędowcy aktywnie brali udział z życia ogólnorosyjskiego ruchu religijnego, co przejawia się m.in. uczestnictwem ich przedstawicieli w zjeździe starobrzędowców Północno-zachodniego kraju, który odbył się w Wilnie w 1906 r., czy też w pierwszym Wszechrosyjskim Soborze starobrzędowców przeprowadzonym w Moskwie w 1909 r.

Rozwój kulturalny i aktywne zaangażowanie się w życie polityczne starobrzędowców w Estonii przypada na uzyskanie przez ten kraj niepodległości po I wojnie światowej. Starobrzędowcy uczestniczyli w wyborach do parlamentu skupiając swoje siły głównie w Rosyjskim Związku Narodowym i w Rosyjskiej Chłopskiej Partii Pracy.

Sytuacja zmieniła się diametralnie najpierw w wyniku hitlerowskiej, a potem radzieckiej okupacji. Nastąpiła silna presja ateizacyjna, a w Estonii, jak w całym kraju otworzono oddziały wojujących bezbożników. Na początku wojny populacja starobrzędowców zmniejszyła się, a główną tego przyczyną była ewakuacja części tej grupy wyznaniowej w głąb ZSRR, a część przez Niemców była wywieziona na roboty przymusowe.

W czasie, kiedy Estonia wchodziła w skład ZSRR, starobrzędowcy byli pod specjalnym nadzorem organów MSW oraz Rady s/p religii Estońskiej SRR. W tym okresie główny obszar zamieszkiwania starobrzędowców – Przyćudzie znacznie się wyludnił,

co było głównie związane z migracją młodzieży do miast, a ich kultura coraz bardziej zanikała. Jej odrodzenie nastąpiło po odzyskaniu niepodległości przez Estonię. Jednak w dalszym ciągu nie jest to silna i dobrze zorganizowana społeczność, co zapewne jest wynikiem wieloletniej ateizacji. Trudności ekonomiczne przyczyniają się do ambiwalencji tej grupy społecznej oraz sceptycyzmu wobec zachodzących zmian. Spowodowało to, że we wrześniu 2003 r. większość mieszkańców Przychudzia opowiedziała się przeciwko wstąpieniu Estonii do UE. W XXI w. w tym kraju nie wychodzi żadna gazeta staroobrzędowców. Mieszkańcy Przychudzia cierpią na bezrobocie. Średnio o 8 razy zmniejszył się ich areał ziemi uprawnej.

Obecnie jest tam zarejestrowanych 11 gmin: 9 znajduje się na Przychudziu i po jednej w Tallinie i Tartu. W Estonii jest ok. 15 tys. staroobrzędowców, jednak z tego tylko 2,5 tys. można uznać za uczestniczących w życiu religijnym.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Lewandowski J., *Historia Estonii*, Wrocław 2002  
Исторический архив Эстонии  
Малцьев А.И., *Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX века*, Новосибирск 1984  
*Очерки по истории и культуре староверов Эстонии*, под ред. И.П. Кюльмоя, Тарту 2004  
Пономарева Г., Шор Т., *Старообрядцы южной Эстонии между двух революций (1905-1917)* [w:] *Наследники Византии*, Даугавпилс 2004  
Рихтер Е.В., *Русское население Западного Причудья*, Таллин 1974  
Шор Т. *Основные проблемы старообрядческих съездов в Эстонии* [w:] *Староверие Латвии – Vecticiba Latvija – Old Believers in Latvia*, отв. ред и цоцт. Илларион Иванов, Riga 2005

Пшемислав Адамчевский (Познань)

#### ОЧЕРК ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЦЕВ В ЭСТОНИИ

История старообрядцев в Эстонии началась в конце XVII в. когда они поселились в Лифляндии. 50 лет спустя их было там уже 3 тысячи. Большинство староверов жило в окрестностях Чудского озера, где проживали в 19 деревнях в Дерптском уезде. На севере староверцы жили главным образом в Ревеле и к северу от Чудского озера.

Во время Царской Империи положение староверов в прибалтийской области было очень сложное, но лучше чем в других районах страны. Политическое и культуральное развитие староверов началось после получения независимости Эстонии после I мировой войны. Впоследствии в советское время староверы в Эстонии, как и во всем Советском Союзе были подвержены сильной атеизации.

Сейчас в Эстонии живёт 15 тыс. старообрядцев, однако только 2,5 тыс. активно участвуют в религиозной жизни. Не выходит ни одна газета староверов, ни один журнал. Жители Причудья страдают от безработицы. В Эстонии зарегистрировано 11 общин староверов, 9 в Причудье, 1 в Таллине и 1 в Тарту.

Александр В. Апанасенок (Курск)

### **«ЧУЖИЕ В СВОЕМ ДОМЕ»: ИЗ ИСТОРИИ ВЫТЕСНЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА С РОССИЙСКОЙ ТЕРРИТОРИИ В XVIII В.**

В конце XVII – начале XVIII в. русские староверы, по выражению известного старообрядческого писателя Ф. Е. Мельникова, «оказались чужими в своем доме». Исследователям хорошо известна история переселения «ревнителю старины» за границу – в польские и шведские владения, в Пруссию, Турцию, на Кавказ. К этому вынуждали как суровые законы против «раскольников», так и антистарообрядческая пропаганда церковных властей. Последние прилагали все усилия для ослабления влияния «старой веры», изобличая «раскольничьи преступления». Одно из таких «изобличений», кажущееся по меньшей мере странным, однако не раз отражавшееся в источниках – обвинение старообрядцев в ритуальных человеческих жертвоприношениях. Цель данной работы – осветить историю и последствия рождения этой мифологемы.

Первое из известных автору обвинений старообрядцев в ритуальных убийствах увидело свет в 1692 г. в одном из сочинений митрополита Игнатия. Пытаясь отвести свою паству от «раскольничьей прелести», иерарх поместил в свое «Послание» рассказ о «расколоучителе», жившем в лесах неподалеку от Вологды. Согласно Игнатию, этот «мнимый святец» славился своей праведной жизнью среди окрестного населения, а в действительности был «чародей», заставлявший своих учеников готовить из сердец убитых младенцев волшебное зелье. Это зелье использовалось для «сращения» христиан в раскол. Лишь случайно эта тайна была открыта одним смелым прихожанином, после чего «раскольники» закончили жизнь самоубийством [9, 116-123]. Позже эта история была пересказана еще одним знаменитым иерархом православной церкви Дмитрием Ростовским в «Розыске о раскольнической брынской вере» [2, 574-579].

Обращаясь к фактам обвинений конкретных старообрядческих общин в ритуальных жертвоприношениях, можно упомянуть два следственных дела середины XVIII в. Первое из них началось в 1745 г. в Алатырском уезде после доноса местного псаломщика, который якобы «слышал об убиении девкою Аленою прижитого ею младенца и об употреблении раскольниками тела этого младенца для причащения». Впрочем, доказательств соответствия доноса действительности собрать не удалось, в результате чего через одиннадцать лет дело было закрыто [4, 136-137]. Другое следствие по подобному обвинению началось в тот же период. В 1749 г. в Кирилловских лесах, находившихся на территории Шацкого и Алатырского уездов власти обнаружили «беглых раскольников». Вскоре в округе распространились слухи об их «ужасающих делах». По этим слухам, у старообрядцев было принято заканчивать свои молитвенные собрания свальным грехом. Детей, родившихся после таких собраний, они не крестили, а по истечении сорока дней отдавали духовному учителю «к заколению ножом ... и ко испущению из них крови». Эту кровь на ложке вместе с водою старообрядцы якобы пили для причастия. Началось разбирательство, в течение 1749 – 1750 гг. было арестовано 18 человек, которые содержались в заключении 14 лет. Однако и в этом случае, несмотря на суровые методы проведения допросов, вину староверов подтвердить не удалось [5, 539-545].

Из приведенных примеров (их перечень можно было бы продолжить) видно, что мотив ритуальных убийств не раз использовался церковными и светскими

властями в их борьбе с «расколом». Как же могли появиться подобные обвинения? Анализ истории средневекового мифотворчества приводит к выводу об их сходстве с легендой о ритуальном убийстве у евреев (т. н. «кровавый навет»), распространенной в Европе XII – XVI вв. Согласно ей, евреи ежегодно приносят в жертву христианского ребенка и используют его кровь в своих ритуалах [1, 402-413; 8, 10, 11, 12]. Очевидно, что старообрядцы в конце XVII века оказались в положении, в определенном смысле тождественном положению евреев на средневековом Западе, что и определило возможность сходных обвинений в их адрес. Связанная с «кровавым наветом» легенда стала распространяться в России с начала XVII в. [6, 117-120], а в 1670-х гг. русский читатель уже мог ознакомиться с представительной подборкой материалов о еврейском ритуальном убийстве – книгой И. Голятовского «Мессия правдивый» [3, 3-153]. Этот объемный антиеврейский трактат был хорошо известен в России конца XVII в., поэтому он вполне мог лечь в основу сюжетов, рассказанных российскими митрополитами. В свою очередь, обвинения конкретных старообрядческих общин могли быть сформулированы под влиянием «Розыска» Дмитрия Ростовского.

Рассмотренный сюжет показывает, как далеко могли заходить духовные власти в своей антистарообрядческой риторике. Циркулировавшие обвинения могли сделать положение «ревнителей старины» невыносимым. Становясь «подозрительными» и «чужими» по отношению к остальному населению, старообрядцы оказывались все более склонны уходить с насиженных мест. Упомянутые в данной работе общины старообрядцев могут послужить здесь характерным примером – их выжившие после проведения следствий представители и в том и в другом случаях пропали, направившись к южным рубежам России.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Даль В. И. *Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их* // *Кровь в верованиях и суевериях человечества*. СПб., 1995. С. 402 – 413
- Дмитрий Ростовский. *Розыск о раскольнической брынской вере*. М., 1847.
- Иоанникий (Голятовский), архим. *Мессия правдивый*. Киев, 1669.
- Нечаев В. В. *Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в.* // *Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции*. М., 1889. Кн. 6. Отд. II.
- Никольский П. *Следственное дело о раскольниках в половине XVIII века* // *Воронежские епархиальные ведомости. Неофициальная часть*. 1902. №20.
- Перетц В. *К вопросу о времени возникновения хлыстовщины* // *Этнографическое обозрение*. 1898. №2.
- Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб., 1860. Кн. 1.
- Трахтенберг Дж. *Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом*. М., 1998.
- Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Послание третье // *Православный собеседник*. 1855. № 2.
- Штрак Г. Л. *Кровь в верованиях и суевериях человечества: Народная медицина и вопрос крови в ритуале евреев* // *Кровь в верованиях и суевериях человечества*. СПб., 1995.
- Hsia R. Po-Chia. *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*. New Haven, 1988.
- Schultz M. *The blood libel: A Motif in the history of Childhood* // *The blood libel legend*. Madison, 1991.



Aleksandr A. Apanasenok (Kursk)

**“STRANGERS IN ONE’S OWN HOME”: FROM THE HISTORY OF THE DIS-  
PLACEMENT OF THE OLD BELIEVERS FROM RUSSIAN TERRITORY IN THE  
18TH CENTURY**

The subject of this paper is the history of the Russian Church authorities’ fight against the Old Belief in the 18th century. The author demonstrates that the Old Believers’ reason for fleeing Russia during this period was not just a response to severe legislation against “religious dissenters”. In this study are analyzed the accusations intended to make the Old Believers seem “suspicious” and “alien” in the eyes of the surrounding populations. In particular, the author focuses attention on the example of the absurd accusation that Old Believers participated in “blood sacrifice”. These accusations took place both in the writings of Russian bishops and in the denunciations of ordinary clergymen. It is shown that such accusations were never confirmed, but usually compelled Old Believers to look for a new place of residence.



Ольга Бахтина, Елена Дутчак (Томск)

## **СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ МИГРАЦИЯ КАК ТИП КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ МОДЕЛЬ**

Конфессиональная миграция представляет собой особый вариант пространственных перемещений, ее изучение не исчерпывается установлением социально-политических, экономических и/или идеологических факторов «выталкивания» и факторов-«стимуляторов». Она подчинена сотериологическим целям, без учета которых невозможно выявление специфики этого вида переселений староверов на окраины России и за ее пределы, а также способов формирования социокультурной среды на новом месте.

Позитивистская технология анализа макросоциальных образований – сословий и корпораций – участвовавших когда-то в переселенческих процессах, в сущности, сводилась к общему набору факторов переселения, их средних динамических показателей и описанию условий, в которых оказывался типичный мигрант. В прежней научной парадигме изучение этого считалось достаточным. Теперь, когда без антропологической компоненты любое гуманитарное знание теряет смысл, понятно, что назрела необходимость создания *модели конфессиональной миграции*, которая бы системно представляла субъективные предпосылки и объективные условия, позволявшие человеку сначала оставить знакомые и родные места, а потом считать свое переселение состоявшимся и не напрасным.

Исследование старообрядческого сообщества, существование которого связано с пространственным перемещением, предполагает, что это движение должно отразить разные моменты «жизни» религиозной группы – стадии генезиса, приобретения черт целостности и дальнейшей эволюции. Их связующим звеном является система культурных символов и значений. Степень ее целостности позволяет человеку оценить свое положение (экономическое, политико-социальное и пр.) как критическое и потребует принятия радикальных решений. Она же «заставит» его правильно организовать сначала дорожный, а потом оседлый быт и тем самым даст чувство защищенности в пути и в ходе обживания нового места.

Постановка вопроса не является новаторской. Еще К. В. Чистов в 1960-е гг. предложил рассматривать в качестве особого фактора народных переселений в Сибирь символику Беловодья [1]. С этих пор можно говорить об «утопиях места» как самостоятельном научном объекте и четком понимании того, что без «комплексной постановки проблемы о месте и роли взглядов, представлений и настроений, связанных с миграциями в общественном сознании русского крестьянства» невозможно объяснение причин и результатов переселений [2]. Однако только сейчас современной наукой сформированы условия для перехода к системному изучению культурных символов и социальной реальности в миграциях по религиозным мотивам.

На наш взгляд, решить их помогает включение в модель конфессиональной миграции следующих элементов: 1) литературных и фольклорных представлений о существовании места с позитивной атрибутикой и реальности его нахождения; 2) технологий переселений и его поиска (фактических и символических); 3) факторов закрепления человека и группы на каком-либо месте и способов конструирования в соответствии с религиозным идеалом новых социальных, территориальных и пр. позиций и отношений.

С учетом этих соображений в докладе представляется модель изучения конфессиональной миграции, включающая в себя «исход – путь – обретение места». Их взаимосвязь раскрывает важные для сообщества религиозные идеи и допустимые для него практические действия и, следовательно, может стать показателем способностей староверов-переселенцев включиться в новую для них экономическую, политическую и социокультурную реальность [3].

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Чистов К. В. *Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)*. СПб., 2003.
2. Раскин Д. И. *Миграции в общественном сознании русского крестьянства периода позднего феодализма // Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI – начало XX в.)*. Таллинн, 1986. С. 75.
3. Об этом: Бахтина О. Н. *Проблемы изучения миграции старообрядцев (Сибирь и Дальний Восток) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах*. Благовещенск, 2001. Т. 2. С. 8–14; Дутчак Е. Е. *Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников*. Томск, 2007.

Olga Bakhtina, Elena Dutchak (Tomsk)

#### **OLD BELIEVER MIGRATION AS A TYPE OF CONFESSIONAL BEHAVIOR: RE-SEARCH MODEL**

This paper is devoted to the elaboration of a new approach to the research on the migration of Russian Old Believers. This approach is based on the identification of relationships between the social circumstances in the search for “sacred land” and the symbolic design of different stages of spatial movement: exodus–path–relocation.

The study of Old Believer society, the existence of which is connected with spatial relocations, assumes that this movement must reflect different aspects of the “life” of the religious group: stages of genesis and the attaining of features of cohesiveness and further evolution. The system of cultural symbols and meanings is their unifying link. The degree of its cohesiveness allows a person to evaluate his condition (economic, socio-political, etc.) as critical and requires the taking of radical measures. It “makes” him correctly organize first the way of life on the move and then the way of settled life and will thereby give the feeling of protection on the road and in the process of growing to feel at home in the new place.

In our opinion, it is helpful to include in the model of religious migration the following elements: 1) literary and folkloric depictions of the existence of a place with positive attributes and the reality of its location; 2) the technologies of relocations and its search (real and symbolic); and 3) factors in attaching the person and the group to the new location and the means of formation in connection with the religious ideal of new social and territorial (and other) positions and relations.

## KRZYŻ W ŻYCIU STAROBRZĘDOWCÓW LITWY I POLSKI

Krzyż w kulturze staroobrzędowej jest przedmiotem kultu szczególnie nośnym pod względem symboliki i znaczenia. Staroobrzędowcy poprzez powielanie krzyża w jego niezmienionej formie zachowali staroruską ikonografię przedstawienia. Na krzyż, prawidłowe *raspiatije*, składają się *stołb*, *titło*, *pierekładina* oraz *suppedaneum* (*podnożyje*). Na krzyżu metalowym widnieją nadpisy, hagiogramy, symboliczne przedstawienia, na awersie teksty modlitwy do Krzyża, monogramy znaku *Nika*. Symbolika znaku ma znaczenie w obrzędzie.

Celem dwuletnich badań była próba wstępnego rozpoznania typów krzyży metalowych znajdujących się w posiadaniu staroobrzędowców badanych terenów Litwy i Polski. W trakcie badań powstały kolejne pytania: o znaczenie krzyża w rytuale i w codziennym życiu wiernych, oraz o stopień świadomości i nośności symboliki znaku wsmikonicznego krzyża.

Badania przeprowadzane były w Polsce na Mazurach (Wojnowo), w okolicach Augustowa (Strękowizna, Blizna, Nowinka). Na Litwie w Wilnie oraz w obwodzie wileńskim, w miejscowościach Żemajteli i Maseliszki (gmina podbrzeska). Rozmówcami były przede wszystkim osoby starsze.

W trakcie badań opisywane były typy krzyży, technologia w jakiej zostały wykonane (rodzaj, stopień zachowania oraz jakość emalii, wykończenie odlewu, głębokość i detaliczność odlewu, cyzelowania, stopy metalu), zastosowany typ ikonograficzny oraz sposób przechowywania. W ogromnej większości są to bardzo dobrze zachowane zabytki, przypuszczalnie pochodzące z dawnych rosyjskich ośrodków odlewniczych. Wśród nich pojawiają się także tzw. *nowodiety*, gorszej jakości, których proveniencja jest trudna do określenia. Najczęściej spotykanymi rodzajami odlewów są krzyże modlitewne, *kiotne*, oraz ze scenami świąt, tzw. krzyże-ikony. W domach, wierni umieszczają krzyże razem z ikonami w rogu głównego pomieszczenia, tworząc w ten sposób miejsce *sacrum*, przeznaczone dla codziennej modlitwy – „piękny kącik” (ros. красный угол). W nielicznych przypadkach odlewy są przechowywane w zwykłych szafkach. Lecz zawsze traktowane jako bardzo cenne przedmioty kultu. Metale są konserwowane, poprzez wcieranie odpowiednich „past”, polerowanie, oczyszczenie zagłębień odlewu. Na Litwie, w wystroju molenn wiejskich, nad ikonami ilościowo przeważają metalowe krzyże. Wierni przywiązują dużą wagę do otrzymywanych na chrzcie krzyżyków noszonych na ciele (*natielnyje*).

Druga część badań pozwoliła na określenie stopnia nośności symboliki znaku. Wśród polskich i litewskich staroobrzędowców świadomość znaczenia krzyża jest wysoka. Krzyż funkcjonuje w grupach, towarzyszy wiernym na co dzień, lecz nośność symboliki nie ma charakteru teoretycznego. W kulturze staroobrzędowej wszelka refleksja teoretyczna nad religią, zastąpiona została przez obrazowość, kontemplację i praktyczną obrzędowość. Staroobrzędowców nie cechuje teologiczność, lecz odbywanie obrzędów we wspólnocie. Szczegółowe poznawanie symboliki nie jest na tyle ważne, co praktyczne funkcjonowanie krzyża w tradycyjnej obrzędowości.

Марта Флорковска (Ольштын)

### **КРЕСТ В ЖИЗНИ СТАРООБРЯДЦЕВ ЛИТВЫ И ПОЛЬШИ**

Целью двухлетних исследований была попытка определить типологию металлических крестов, имеющих у старообрядцев в Литве и Польше.

Во время исследований возникли вопросы о значении креста в ритуале и повседневной жизни верующих, а также о степени осознаваемости и значимости символики знака креста.

Исследования проводились в Польше на Мазурах (Войново), в окрестностях Аугустова (Стренковизна, Близна, Новинка), а также в Литве в Вильнюсе и вильнюсском районе, в местностях Жэмайтели и Маселишки. Во время исследований описывались типы крестов, технология их изготовления, использованный иконографический тип и способ хранения.

Наиболее часто встречаемые типы отливок это кресты молитвенные, киотные, а также со сценами праздников, так называемые кресты-иконы.

Вторая часть исследования была посвящена определению степени значимости символики знака.

Среди польских и литовских старообрядцев осознание значения знака креста является высоким. Однако символика не имеет теоретического характера. Вместо теоретических религиозных рассуждений используется образность, созерцание и практическая обрядность.

Михал Глушковски (Торунь)

## ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ ГОВОРА ПОЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ. НА ПРИМЕРЕ ИЗБРАННЫХ ИДИОЛЕКТОВ СУВАЛЬСКОГО И АВГУСТОВСКОГО РЕГИОНА

Проживающие в Польше старообрядцы в настоящее время сосредоточены в двух центрах поселения: августовском и сувальском. К первому региону принадлежат: город Августов, деревни Габове Гронды и Бур (почти полностью старообрядческие), а также деревни Близна и Новинка, в которых проживают единичные старообрядческие семьи. Сувальский регион составляет город Сувалки, а также деревни Водзилки, Холны Вольмера, Буда Руска, Щерба и Шуры (единичные семьи). Центром сувальского региона является город Сувалки, в котором находится моленная и административные структуры старообрядцев. Старообрядцы сувальского региона (кроме деревни Водзилки – 5 семей) перемешаны с польским населением, что отражается в их языковой ситуации. Традиционный говор сохранили лишь немногие, но из-за относительно редких контактов с другими староверами, интерференция в их речи характеризуется большой разнovidностью.

В августовском регионе жизнь религиозно-этнического меньшинства сосредоточена в деревнях Габове Гронды и Бур, где находится моленная. Старообрядцы живущие в обоих деревнях, а также в городе Августов, постоянно общаются со своими единоверцами. Их диалект подвергается влиянию польского языка, так же как и в сувальском регионе, но в случае единичных индивидов и небольших групп, большинство проявлений интерференции исчезает, в то время как при повседневном контакте в рамках относительно большой группы (около 250 жителей в Габовых Грондах и Буре, и около 200 в Августове), изменения закрепляются.

У. Вайнрайх полагал, что динамика эволюции языка двуязычной группы подвергается другим правам, чем изменения в речи билингвального индивида. Различия в идиолектах жителей г. Сувалки и его окрестностей, а также августовского региона, подтверждают положение Вайнрайха. По предварительным сопоставительным наблюдениям, оказывается, что многие проявления интерференции в речи жителей Габовых Грондов и Бура, становятся новой, постоянно изменяющейся, но тем не менее укрепляющейся нормой русско-польского языкового гибрида. Аналогические явления не наблюдались в г. Сувалки и деревнях, принадлежащих к этой общине.

### БИБЛИОГРАФИЯ:

Адамовичюте-Чекмонене И. Э. 2003. *К характеристике польско-литовского билингвизма поляков Йонавского района Литвы*. в: A. Engelking, R. Huszcza (red.), *Pogranicza języków, pogranicza kultur*. Warszawa: Wydział Polonistyki UW. с. 139-148.

Вайнрайх У. 2000. *Языковые контакты*. Благовещенск: БГК.

Нефедова Е. А. 2002. *Идиолект как источник диалектного варьирования*. в: *Материалы и исследования по русской диалектологии I (VII)*, Москва: Наука. с. 251-262.

Weinreich U. 1968 [1954]. *Is a Structural Dialectology Possible*. in: Joshua Fishman (ed.). 1968. *Readings in the Sociology of Language*. The Hague: Mouton. 139-169.

Michał Głuszkowski (Toruń)

### **ZRÓŻNICOWANIA TERYTORIALNE GWARY POLSKICH STAROBRZĘDOWCÓW. NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH IDIOLEKTÓW REGIONU SUWAŁSKIEGO I AUGUSTOWSKIEGO**

Staroobrzędowcy żyjący w Polsce skupieni są obecnie w dwóch ośrodkach, które stanowią region suwalski (Suwałki i otaczające je wsie: Wodziłki, Hołny Wolmera, Buda Ruska, Szczerba i Szury) i augustowski (Augustów i wsie: Gabowe Grądy, bór, Nowinka i Blizna). Staroobrzędowcy na Suwalszczyźnie żyją w rozproszeniu i izolacji, albo w Suwałkach pośród ludności polskiej, albo w niewielkich wioskach, w związku z czym posługują się dialektem rzadko lub w małych gronach. W regionie augustowskim centrum stanowią wsie Gabowe Grądy i Bór, praktycznie w całości zamieszkałe przez starowierców, dzięki czemu mają możliwość codziennego używania dialektu we względnie dużej grupie.

Typy obu wspólnot znajdują odzwierciedlenie w zjawiskach językowych. U osób żyjących w rozproszeniu, które zachowały dialekt, wiele przejawów interferencji zanika, natomiast w dwujęzycznej grupie interferencje w mowie poszczególnych osób wzajemnie się utrwalają w codziennych kontaktach. W ośrodku augustowskim widoczne jest kształtowanie się nowej, zhybrydowanej normy, podczas gdy w okolicach Suwałk taka sytuacja nie została do tej pory zaobserwowana.



Софья Л. Гонобоблева (Санкт-Петербург)

### **РУССКИЕ СТАРООБРИДЦЫ (ЛАТВИЯ).**

Русские старообрядцы издревле, еще со времен начала раскола проживают на территории трех прибалтийских республик: Литвы, Латвии и Эстонии. Районы проживания на территории Прибалтики русских старообрядцев известны. Некоторые из них уже были частично обследованы. В Эстонии старообрядцы проживают на побережье Чудского озера (территории вокруг городов Тарту, Йыхве, Кохтлаярве, Калласте, Выру). В Литве – территории вокруг городов Йонава, Каунас, Вильнюс, Паневежис. В Латвии – территории вокруг городов Даугавпилс, Резекне, Алуksне.

Потомки русских старообрядцев, переселившиеся в XVII веке на территории нынешних Литвы, Латвии, Эстонии, Польши, Белоруссии, признаны сейчас культурно-отличительной группой. Благодаря выбранной ими стратегии изоляции при изменившихся условиях среды, старообрядцы сумели сохранить свой язык и культуру.

Исследование стало результатом экспедиции в Латвию в районы проживания русских старообрядцев. Экспедиция была поддержана грантом РГНФ, руководитель экспедиции С. Л. Гонобоблева. За экспедиционный период 2007 года были обследованы все районы Латвийской республики, в которых проживают русские старообрядцы. Общее время полученных звуковых записей насчитывает 123 часа. Кроме того, в ряде случаев, когда информанты отказывались говорить при включенном диктофоне, делались записи в бумажном варианте. Велась также путевые заметки. Было опрошено значительное число информантов, языковое сознание которых складывалось до периода включения страны в состав Советского Союза, когда в латвийской деревне еще преобладал традиционный уклад крестьянской жизни.

Беседы с информантами проводились на самые разные темы, заявленные в Вопроснике, подготовленном для данного исследования, с целью комплексного и достоверного обследования. Собранный материал является живым свидетельством истории, представляет собой уникальные сведения о языке и многовековой истории русских старообрядцев в Латвии. Были уточнены сведения о территориях, заселенных русскими старообрядцами. Были обследованы следующие районы: Даугавпилский, Краславский, Прейльский, Екабпилский, Резекненский, Мадонский, Лудзаский; в том числе и такие населенные пункты, как Грива, Юдовка, Свиклишки, Линтопишки, Скурдалина, Зуи, Крюки, Ливаны, Малта, Липушки, Кокореша, Прейли, Кривошеево, Бикирниекс и другие.

Темы для бесед выбирались по следующим критериям. 1. Информативность с точки зрения лексики. 2. Интерес с точки зрения информанта. 3. Тема представляет материал с точки зрения истории. 4. Тема позволяет установить эмоциональный контакт с собеседником и получить неожиданные сведения.

Таким образом, в результате экспедиции были сделаны записи диалектного содержания на следующие основные темы:

- сельское хозяйство и уклад жизни русских старообрядцев;
- занятия мужчин и женщин;
- устройство дома и двора;
- воспитание и обучение детей в старообрядческих семьях;
- отношение с представителями других этнических групп;

- родственные отношения;
- как жили старообрядцы в старину, при буржуазном государстве, «при Ульманисе», «во время немцев», «во времена колхозов», в современной Латвии;
- какие были развлечения в деревнях;
- обряды древлеправославной церкви;
- нецерковные обряды.

В каждой из этих тематических групп записано большое количество диалектной лексики. Лингвистическая ситуация в старообрядческих поселениях Латвии до сих пор отличается исключительным своеобразием. Поколение родившихся с 1917-по 1930 годы говорит на диалекте русского языка, сохраняя основные интонационные, фонетические, лексические особенности. Вследствие того, что большинство старообрядческих семей предпочитало давать детям образование, это поколение обучалось в латышских школах. Поэтому поражает неплохое знание латышского у 80 – 89-летних. Многие старообрядцы изучали польский и немецкий, некоторые знают белорусский. Поколение, выросшее в Советском Союзе практически потеряло диалектные особенности на уровне фонетики и интонации, частично сохраняет их на лексическом уровне. Молодые представители русской диаспоры (как старообрядцы, так и нет) являются билингвами. Вследствие государственной политики по отношению к русскому языку, его преподавание не велось на должном уровне, что неминуемо сказалось на владении им у молодого поколения русских в Латвии.

Были изучены интонационные, фонетические, лексические и синтаксические особенности речи старообрядцев, исследованы примеры двуязычия и переключения кодов. Было отмечено множество лексических заимствований из польского, немецкого, белорусского и латышского, особенности говора старообрядцев Латвии зависят от района их проживания.

Sofia L. Gonobolewa (Sankt Petersburg)

#### **ROSYJSKIE STAROBRZĘDOWSKIE GWARY KRAJÓW BAŁTYCKICH (ŁOTWA)**

Rosyjscy starobrzędowcy od czasów schizmy zamieszkują na terytorium Litwy, Łotwy i Estonii. Potomkowie rosyjskich uchodźców religijnych uważani są za grupę odmienną kulturowo. Dzięki izolacji udało im się zachować język i kulturę. W tekście omawiane są rezultaty badań na Łotwie, realizowanych w ramach grantu RGNF, pod kierunkiem S. Gonobolewej. Materiał obejmuje 123 godziny nagrań; rozmowy były prowadzone na różne tematy i stanowią żywe świadectwo historii i języka rosyjskich starobrzędowców na Łotwie. Najstarsze pokolenie do dziś zachowało intonacyjne, fonetyczne i leksykalne cechy charakterystyczne rosyjskiego dialektu, przy jednoczesnej znajomości łotewskiego. Wielu starobrzędowców posługuje się także polskim, niemieckim i białoruskim językiem. W pokoleniu dorastającym w okresie radzieckim praktycznie zanikły cechy dialektalne fonetyczne i intonacyjne, zachowały się jedynie na poziomie leksyki. Rosyjski dialekt starobrzędowców na Łotwie cechuje zróżnicowanie terytorialne.

Софья Л. Гонобоблева, Иван В. Григорьев, Николай А. Добронравин (Санкт-Петербург)

### **РУССКИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ КОЛОНИИ БРАЗИЛИИ (ДИАЛЕКТ И КУЛЬТУРА ДИАСПОРЫ)**

Исследование стало результатом экспедиции в Бразилию в районы проживания русских старообрядцев, эмигрировавших сюда из Китая. Экспедиция была поддержана грантом РГНФ, руководитель экспедиции проф. Н. А. Добронравин, участники И. В. Григорьев и С. Л. Гонобоблева. В результате экспедиции были исследованы две колонии русских старообрядцев бразильского штата Парана. Экспедиция изучала особенности расселения, материальную культуру, язык и историю старообрядцев Параны по трем направлениям: этнографическое, лингвистическое, социально-экономическое.

Экспедиция работала в период с 4 по 26 августа 2007 г. Полевая работа велась в трех старообрядческих колониях в штате Парана (район Понта-Гросса). Информанты представляли, в основном, Вторую колонию Санта-Крус (русские названия – «Второй номер», Куликовка), а также Третью колонию Санта-Крус («Третий номер», Ревтовка) и последнюю русскую фазенду, сохранившуюся в колонии Пау-Фураду (Палфурада, 1 семья). Кроме того, сведения о повседневных контактах со старообрядцами собирались в афробразильской колонии Сутил.

Старообрядцы Параны живут, в основном, на территории бывшей фазенды Санта Крус. Именно в этом районе, по выражению одного из информантов, находится «корень» старообрядческих колоний Бразилии и других стран Северной и Южной Америки (Канада, Боливия, Уругвай, Аргентина, Чили, а также Аляска и Орегон в США). Поселения старообрядцев возникли в результате их эмиграции из Китая после начала сельскохозяйственной реформы (конец 1950-х – начало 1960-х гг.). В Китае старообрядцы оказались в начале 1930-х гг., спасаясь от коллективизации. Одна из групп старообрядцев переселилась из района Зырянска (Алтай, на территории современного Казахстана) в Синьцзян, другие группы эмигрировали из Забайкалья и Хабаровского края в Манчжурию. В ходе полевой работы были записаны рассказы информантов старшего поколения (родившихся в России и Китае) о жизни старообрядцев в Китае и их переселении в Бразилию.

Этноконфессиональная ситуация в старообрядческих колониях Параны характеризуется однородностью этнического и религиозного состава населения. Специфика этноконфессиональной ситуации, возможно, связана с особым статусом старообрядцев, четко отличающих себя от бразильцев («бразильян») и частично имеющих иностранное гражданство (Китай, Боливии, США и других стран). Старообрядцы избегают семейно-брачных связей с «бразильянами», заключают браки только с единоверцами, независимо от их гражданства. Экспедиция исследовала особенности ведения хозяйства в старообрядческих поселениях. Старообрядцы Параны занимаются земледелием (соя, пшеница), скотоводством (крупный рогатый скот, мясомолочное животноводство), рыбоводством и рыболовством. Экономика старообрядческих поселений носит товарный характер и ориентирована на сбыт продукции частным и государственным фирмам. Используется современная сельскохозяйственная техника бразильского и североамериканского производства. Лингвистическая ситуация в старообрядческих колониях и на фазенде «синьзянцев» в Пау-Фураду отличается исключительным своеобразием. Были изучены интонационные, фонетические, лексические и синтаксические особенно-

сти речи старообрядцев, исследованы примеры двуязычия и переключения кодов.

Как удалось установить в ходе полевых исследований, здесь сосуществуют не менее четырех языков и диалектов. Все информанты в разной степени владеют бразильским вариантом португальского языка (по оценке самих информантов, говорят «по-бразильски») и локальным вариантом русского языка. Кроме того, среди информантов было зафиксировано владение такими языками, как английский (американский вариант, особенно у тех, кто имеет родственников в США), испанский. Все информанты обучались (обычно у родственников) как славянской, так и русской грамоте, знают церковнославянский и русский языки. В начале 1960-х гг. на церковнославянском языке в штате Парана репринтно переиздавалась старообрядческая учебно-религиозная литература.

Бразильским вариантом португальского языка, по-видимому, владеют все старообрядцы Параны. Для некоторых информантов «бразильский» является основным языком общения (особенно для младшего поколения). В настоящее время дети старообрядцев учатся в государственной школе совместно с представителями других этнорасовых и конфессиональных групп. В речи информантов отмечены лексические заимствования из португальского языка, встречается переключение кода в определенных контекстах (например, при обсуждении проблем образования).

Sofiia L. Gonobobleva, Nikolai V. Grigor'ev, Nikolai A. Dobronravin (St. Petersburg)

#### **RUSSIAN OLD BELIEVER COLONIES IN BRAZIL: DIALECT AND THE CULTURE OF THE DIASPORA**

This research is the result of an expedition to the Brazilian regions inhabited by Russian Old Believers. The majority immigrated there from China after the beginning of agricultural reforms at end of the 1950s–beginning of the 1960s. The expedition was supported by an RGNF [Russian Fund for Humanities Research] grant with N. A. Dobronravin as the principal investigator and N. V. Grigoriev and S. L. Gonobobleva as research fellows. The expedition resulted in the thorough investigation of two Russian colonies in the state of Paraná. The main research focuses were ethnographical, linguistic, and socio-economic; accordingly the distinctive features of resettlement as well as material culture, language, and history of the Old Believers were investigated.

The expedition took place August 4–26, 2007, with the fieldwork undertaken in three Old Believer colonies of the Ponta Grossa district in the state of Paraná. Respondents were mainly from the Second Colony of Santa Cruz (Russian: Vtoroi nomer, “Kulikov”) as well as the Third Colony of Santa Cruz (Russian: Tretii nomer, “Revtovka”), and the last Russian *fazenda* still maintained in the Pau-Furada (Palfurada, one family). In addition, the expedition gathered information on everyday contacts with Old Believers in the Afro-Brazilian colony of Sutil.

Ирида Грек-Пабис (Варшава)

## **СТАРООБРЯДЦЫ ВНЕ ОТЕЧЕСТВА – НЕИССЯКАЮЩИЙ ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Зарождение отличавшейся от православия конфессии древлеправославной церкви (старообрядчества) предварялось и сопровождалось широко развернутой полемической литературой теозофского и нравственного характера. После разрыва с православной церковью старообрядческие сочинения не только не прекратили появляться – они становились всё более глубокими вплоть до настоящих философских трактатов. Характерной чертой старообрядческого движения являлось то, что оно вызывало к жизни появление литературы – внутриконтрессиионной и литературы, наблюдающей это движение извне.

Наше внимание привлекает литература, касающаяся старообрядцев, ушедших от гонений за пределы России. Определение „за пределами России” мы относим к землям, не входящим в момент переселения старообрядцев в состав Российской империи. К таким мы относим старообрядческие поселения в Литве, Латвии (Лифляндии), Польше (белостокское воеводство), северо-западной части киевщины, т. е. на территории Великого Княжества Литовского и Речипосполитой, перешедшей в господство России вследствие разделов Польши. Ранние зарубежные поселения старообрядцев появились в Эстонии и в Буковине. Первые переселения были вызваны религиозными причинами (напр. в Литву), более поздние – политико-экономическими (напр. из Японии в США).

На новых местах появление старообрядцев вызвало к ним естественный интерес местного общества, в том числе учёных. История и причины переселения, быт и обычаи, примерно с половины XIX столетия, стали предметом исследования – первоначально историков и этнографов, впоследствии языковедов, культуроведов, социологов и др.

Первые научные статьи о старообрядческих говорах в Буковине были опубликованы в 1957 г., в Польше и Румынии в 1958. С тех пор начали появляться многочисленные работы о русских старообрядческих говорах в иноязычном окружении. Характер и методы исследований менялись по мере развития и появления новых направлений в этой отрасли науки: начиная с чисто описательной характеристики (почти) всех уровней данного говора, описания связей с контактирующими языками, социолингвистических и этнологических исследований, кончая появляющимися работами авторов молодого поколения, рассматривающими изменения в речи и обычаях старообрядческих общин под влиянием новых цивилизационных и социально-политических факторов. Следует отметить также работы, описывающие мир зарубежного старообрядчества по когнитивным методам.

Ведутся исследования музыкальной культуры, успешно продолжаются работы по книгопечатанию и репертуарам традиционного чтения, а также и многим другим вопросам.

И, несмотря на весь широчайший диапазон политематических исследований, многие вопросы всё ещё остаются нерассмотренными, хотя библиография по зарубежному старообрядчеству сейчас превышает несколько сот работ.

Iryda Grek-Pabisowa (Warszawa)

## **STAROBRZĘDOWCY POZA GRANICAMI SWOJEJ OJCZYZNY – NIESŁABNĄCY TEMAT BADAWCZY**

Starobrzędowcom od samego początku towarzyszyło zainteresowanie literatury opisowej i wyznaniowej. Wielostronna charakterystyka gmin starobrzędowskich oparta na badaniach naukowych, zarówno w kraju, jak i za granicą, może być zaliczona do literatury opisowej. Szczególną uwagę badaczy przyciągają starobrzędowcy za granicą. W środowisku innej kultury i innego języka starobrzędowcy stosunkowo dobrze zachowali stary rosyjski byt, sztukę użytkową i folklor tych czasów, kiedy oddzielili się od rosyjskiej cerkwi patriarszej.

Do zagranicznych osiedli starobrzędowskich, oprócz tych które obecnie znajdują się poza granicami Rosji, zaliczamy również te, które powstały w końcu XVII i w XVIII wieku na ziemiach przyłączonych później do Imperium Rosyjskiego, czyli na Łotwie (Inflanty), w północnej części Kijowszczyzny, na Litwie, Białorusi i w Polsce. Starobrzędowcy na tych terenach znajdowali się poza rosyjską społecznością, poza bytem i językiem rosyjskim.

Pierwotne osiedlanie się miało charakter religijny (poszukiwanie tolerancji religijnej). Późniejsze było wywołane przeważnie przyczynami polityczno-ekonomicznymi.

Różniący się od miejscowych przybysze we wszystkich krajach wywoływali duże zainteresowanie. Już na początku XIX wieku zaczęły pojawiać się różne artykuły publicystyczne i popularno-naukowe. Z czasem literatura o starobrzędowcach za granicą stawała się coraz bardziej ambitna i zaczęła obejmować problematykę sztuki, muzyki cerkiewnej, języka, a w ostatnich dziesięcioleciach kwestie socjolingwistyczne.

Literatura o gminach starobrzędowców poza granicami Rosji obecnie sięga prawie tysiąca pozycji i są wszelkie przesłanki by twierdzić, że badania będą kontynuowane.

Стефан Гжибовский (Торунь)

## К ВОПРОСУ О ТИПЕ «ЯКАНЬЯ» В СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ГОВОРЕ Д. ГАБОВЕ ГРОНДЫ И БУР В ПОЛЬШЕ

Исследуемый говор в силу постоянно изменяющихся внешних цивилизационных и внутренних демографических условий подвергается сильному влиянию польского языка в его региональном и литературном вариантах на многих уровнях языковой системы, прежде всего в области лексики, синтаксиса и общей идиоматики. Это влияние становится всё более сильным со сменой поколений. Оно затронуло также и фонетическую систему, в которой под влиянием польского языка трансформации подверглась система консонантизма, а вернее, её стержневой элемент – мягкостная корреляция. Оппозиция по твёрдости-мягкости, присутствующая ещё у некоторых представителей старшего поколения, в среднем и младшем поколениях уже трансформировалась в систему модальных или локальных оппозиций. Также и орфофонические звуковые эталоны в среднем и младшем поколениях уже полностью совпадают с аналогичными польскими.

Русский характер говора сохраняет прежде всего морфологическая система, пока ещё почти не подвергшаяся польскому влиянию, и основная (первичная) лексическая система, касающаяся внутреннего быта носителей говора, а также тот участок языковой системы, который находится на стыке фонетики и морфологии, т. е. морфонология. К нему следует отнести прежде всего акцентуацию, которая сохраняет признаки разноместности и подвижности, и связанную с ними „редукцию безударных гласных”. Эти явления составляют постоянную характеристику говора и наблюдаются в речи всех исследуемых поколений и почти во всём лексиконе, также и в многочисленных заимствованиях из польского языка (ср. [l'ad'ufka] из польск. *lodówka*).

Безударный вокализм говора после твёрдых согласных можно однозначно определить как сильное „аканье”, т. е. совпадение безударных [o] и [a] в 1-ом предударном слоге в гласном [a]. Сложнее обстоит дело с безударностью после мягких согласных, которое в исследованиях И. Грек-Пабис, охватывающих все старообрядческие говоры в Польше, было определено как „сильное яканье”, хотя и была отмечена возможность какого-то участия диссимилятивности и умеренности у некоторых информантов (Grek-Pabisowa 1968, 37-39). Я. Сосновский, исследуя этот вопрос более пристально по отношению к говору д. Габове Гронды и Бур, пришёл к выводу, что перед твёрдыми согласными доминантным является произношение [a], а перед мягкими согласными проявляется принцип диссимиляции, т. е. перед гласными неверхнего подъёма доминирует [a], а перед гласными среднего и нижнего подъёма – [i] или [e] (Sosnowski 1977).

Исследования, проводимые в 1999-2007 гг. группой аспирантов и студентов Университета им. Николая Коперника в Торуне в основном в этих двух местностях, почти полностью заселённых старообрядцами, подтверждают тезисы Я. Сосновского (см. Jasiewicz 2007) и позволяют уточнить некоторые детали безударного вокализма этого говора, прежде всего с точки зрения некоторых неожиданных различий между поколениями и в идиолектном отношении. Различия между поколениями по предварительным данным заключаются в том, что старшему поколению характерно преобладание яканья, в среднем наиболее чётко заметно применение принципа умеренности и диссимилятивности с возможным остатком ассимилятивности, а в младшем поколении наблюдается некоторый разнотой

и предполагаемое подражание либо «дедушкам» либо «родителям». Именно среди младшего поколения можно выделить сторонников „екающего” или „якающего” идиолекта или же идиолекта, повторяющего вокализм среднего поколения. В старшем и среднем поколении индивидуальные различия пока не замечены.

#### БИБЛИОГРАФИЯ:

Grek-Pabisowa I. 1968, *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i biatostockim*, Wrocław: Ossolineum

Jasiewicz J. 2007, *Wokalizm pierwszej sylaby przed akcentem po spółgłoskach miękkich w rosyjskiej gwarze starobrzędowców wsi Bór i Gabowe Grądy*, Toruń (не опубликованная магистерская работа)

Sosnowski J. 1977, *Samogłoski przedakcentowe po spółgłoskach miękkich w rosyjskiej gwarze starobrzędowców wsi Bór i Gabowe Grądy (woj. Suwalskie)*, *Slavia Orientalis* XXVI, 1

Stefan Grzybowski (Toruń)

#### **W SPRAWIE TYPU „JAKANIA” W GWARZE STAROBRZĘDOWCÓW WSI GABOWE GRĄDY I BÓR W POLSCE**

Gwara starobrzędowców wsi Bór i Gabowe Grądy jest poddawana w ostatnich dziesięcioleciach silnemu wpływowi języka polskiego na wszystkich poziomach systemu językowego, również na poziomie fonetycznym. Są jednak pewne części składowe systemu, które takim wpływom nie podlegają i stanowią o trwałym rosyjskim charakterze gwary. Należy do nich akcentuacja i powiązana z nią ściśle redukcja samogłosek nieakcentowanych, która obejmuje również większość licznych pożyczek z polszczyzny. Interesująca jest, jak zwykle dla gwar rosyjskich, pozycja 1. sylaby przedakcentowej po spółgłoskach miękkich. Pod tym względem gwara cechuje tendencja do silnego „jkania”, lecz nie jest to wyłączny typ wokalizmu w tej pozycji. Obok niego, zwłaszcza w pokoleniu średnim, nieoczekiwanie obserwuje się relikty „jkania” umiarkowanego łącznie z dysymilacyjnym oraz zarysowuje się zróżnicowanie idiolektalne pod tym względem pokolenia młodszego.



Джефф Хольдеман (Индиана)

## **ЯЗЫКОВОЙ ВЫБОР, ИНФОРМАЦИОННЫЙ ВЕС И ЯЗЫКОВОЙ СДВИГ В НАДГРОБНЫХ НАДПИСЯХ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В ПОЛЬШЕ, ЛИТВЕ И ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ США**

На этническом кладбище очень проблематическим является вопрос о выборе языка для надгробных надписей: пишешь надпись на исторически родном языке и может быть настоящие и будущие поколения не найдут могилу; пишешь на «литургическом» языке – тем хуже; пишешь на местном языке и рискуешь создать впечатление нелояльности к родному языку, родной культуре и родной религии; пишешь на всех трех языках и получишь огромный счет за массивный камень и гравировку. Русским старообрядцам, проживающим вне России, предстоит этот сложный выбор, и различные люди и общины решают эту проблему по-разному.

Настоящий доклад начинается краткой историей рассматриваемых старообрядческих общин в трех странах (Литва, Польша, и восточная часть США – все из них конфессионально и генеалогически связаны) и описаниями их кладбищ. Потом обсуждается понятие языкового выбора в многоязычной общине. Исследуя такие языковые коллективы вне России, видим некоторые возможные языковые выборы для надгробных надписей: местный язык (как знак адаптации или ассимиляции или лингвистический поклон своим будущим одноязычным поколениям), современный литературный русский язык (как знак образования и статуса), свой местный диалект (как символ географического происхождения или просто как свой повседневный стиль речи), русский язык в дореформенной или неререформированной формах (как знак протеста против изменения, реформ и властей) или церковнославянский язык (как язык своей религии, церковных книг и ритуальных молитв). Графики иллюстрируют тенденции в выборе и функциях этих разных языков в течение многих десятилетий в рассматриваемых кладбищах, особенно тенденции в многоязычных надписях, в отличие от одноязычных.

Чтобы исследовать кладбища, где встречаются многоязычные надписи (либо одноязычные надписи в разных языках, либо лингвистически «смешанные» надписи), можно использовать *анализ информационного веса*, по которому рассматривается: какая информация самая важная (имена, даты рождения и смерти), какая информация важная, но менее критическая (семейные связи, место рождения) и какая информация низкой значимости (ритуальные фразы, даты свадьбы, военная служба). Какая информация может широко колебаться в важности (конфессиональная принадлежность, надгробное искусство, крестное имя)? В этой работе надгробные данные разделяются на более чем тридцать полей: имена, даты, семейные связи, ритуальные фразы, географические данные, принадлежности и т. п. Потом каждая единица информации обозначенная по языку, на котором она написана. Сравниваются не только все камни в одном кладбище, но и тенденции языкового выбора между разными кладбищами. С каждым шагом методологические подходы описываются и иллюстрируются конкретными примерами, фотографиями и анализами из баз данных.

Материалы, рассматриваемые в этом докладе, представляют плод десяти лет полевых исследований в США, Польше и Литве. Выводы играют важную роль в гораздо большем, продольном исследовании сохранения языка и языкового сдвига в генеалогически родных старообрядческих общинах в этих трех странах.

## ЛИТЕРАТУРА:

Holdeman, Jeffrey D. 2000. *The Sociolinguistics of the Cemetery: Using Gravestones as a Source for Sociolinguistic Data (on the Basis of Three Russian Old Believer Communities in Poland and the Eastern United States)*. AATSEEL National Convention, December 2000.

Holdeman, Jeffrey D. 2002. *Language Maintenance and Shift among the Russian Old Believers of Erie, Pennsylvania*. Ph.D. dissertation. The Ohio State University, Columbus, OH.

Holdeman, Jeffrey D. 2003. *Erie Old Believer Russian: A Grave Situation*. Endangered and Minority Languages and Cultures Working Group of the Institute for Collaborative Research and Public Humanities, The Ohio State University, January 31, 2003.

Holdeman, Jeffrey D. 2006. *What Do You Want on Your Tombstone?: The Correlation between Informational Weight and Language Choice in Russian Old Believer Gravestone Inscriptions in the Eastern United States*. AATSEEL National Convention, December 2006.

Holdeman, Jeffrey D. 2007. *Uki, yusy, yery, yati (Уки, юсы, еры, яти): Church Slavonic or Russian? Scripts, orthography, and language in Russian Old Believer cemeteries in the eastern U.S., Poland, and Lithuania*. AATSEEL National Convention, December 2007.

Jeff Holdeman (Indiana, USA)

### **LANGUAGE CHOICE, INFORMATIONAL WEIGHT, AND LANGUAGE SHIFT IN RUSSIAN OLD BELIEVER GRAVESTONE INSCRIPTIONS IN POLAND, LITHUANIA, AND THE EASTERN UNITED STATES**

In an ethnic cemetery, the choice of language for gravestone inscriptions can be very problematic: the use of a heritage language can risk the possibility that present and future generations will not be able to find the grave; the use of a liturgical language can risk even fewer people finding it; the use of a local language can risk seeming disloyal to one's heritage language, culture, and religion; the use of all three languages can result in an enormous gravestone and engraving bill. Russian Old Believers living outside Russia are faced with this dilemma of language choice, and many individuals and communities have developed their own solutions.

Following a brief history of the migrational history of the Old Believer communities in the three countries being investigated (Lithuania, Poland, and the eastern United States), all of which are confessionally and genealogically related, the sociolinguistic concept of *language choice* in a multilingual community is defined, and a *language choice analysis* of the cemeteries being studied is presented. Graphs illustrate trends in language use over several decades, especially trends in monolingual versus multilingual inscriptions. Next, the concept of an *informational weight analysis* is explained and demonstrated using the same cemetery data.

The material being examined is the product of ten years of on-going fieldwork in the United States, Poland, and Lithuania. The conclusions in this paper represent part of a much larger longitudinal study of language maintenance and shift in genealogically related Old Believer communities located in these three countries.

Даниел Хренчук (Сучава)

## ОБЩИНА РУССКИХ ЛИПОВАН В БУКОВИНЕ: ЭТНИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ТОЖДЕСТВО

Русские липоване – этническая и религиозная община с особым духовным тождеством, объединяемая желанием сохранить и передать далее старинный православный обряд, не затронутый религиозной реформой в России XVII-го века<sup>1</sup>. Липоване или староверы<sup>2</sup> предпочитали заниматься огородами, садоводством и прудами с рыбой, что позволяло им хорошо зарабатывать, не принимая активного участия в социальной и политической жизни Буковины<sup>2</sup>. Этническая община русских липован появилось на румынских территориях из-за религиозных гонений в России<sup>3</sup>, начатых патриархом Никоном при поддержке царя Алексея Михайловича,<sup>4</sup> и завершённых его сыном<sup>5</sup> Петром Великим. Их называли не только раскольниками, но и филипповцами<sup>6</sup>, от святого Апостола Филиппа<sup>7</sup> (или от имени одного из своих предводителей, в соответствии с другими историческими текстами)<sup>8</sup>. Несколько таких семей поселилось сначала в селе Присака, после переименованном в Липовень (или Сокольницы – название, данное местными жителями<sup>9</sup>) административно принадлежащее к посёлку Ми-току Драгомирней<sup>10</sup>, и упомянутое в документах с 1724 года<sup>11</sup>. Царским декретом с 6 августа 1786 г. Сокольницы официально стали называться Липовень<sup>12</sup>. В 1780 г. другая группа обосновалась в Климоуцах, на землях монастыря Путна (документы о безвозмездной передаче были подписаны игуменом Иаосафом)<sup>13</sup>. На этих церковных землях,

<sup>1</sup> Onufrie Vinteler, *The Community of Lipovean Russian from Romania*, în „Journal for the Study of Religions and Ideologies” (J. S.R.I.), Cluj Napoca, no. 3, Winter 2002, p. 158–166

<sup>2</sup> Daniel Hrenciuc, *Continuitate și schimbare: integrarea minorităților naționale din Bucovina istorică în Regatul României Mari (1918–1940)*, vol. I, *Perspectiva național-liberală (1918–1928)*, Rădăuți, Editura Septentrion, 2005, p. 178

<sup>3</sup> Александр Ворона, *Основание и финансирование Белокриницкой митрополии в XIX-ом веке* в томе *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional*, Бухарест, Изд. Критерион, 1998, стр. 193

<sup>4</sup> Михай Нистор, *Раскол и вселенское движение*, в томе *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional*, Бухарест, Изд. Критерион, 2001, стр. 329

<sup>5</sup> Джеффри Хоскинг, там же стр. 60-63

<sup>6</sup> *Bucovina în prima descriere fizico-politică. Călătorie în Carpații Dacici (1788-1789)*, Издание на двух языках послесловие и комментарии акад. Раду Григорович, предисловие Д. Ватаманюк, Рэдэуць, Изд. Септентрион, 2002, стр. 59

<sup>7</sup> Константин Унгуряну, *Bucovina în vremea stăpânirii austriece (1774-1918)*, Кишинёв, Изд. Civitas, 2003, стр. 73

<sup>8</sup> М. Якобеску, *Din istoria Bucovinei. De la administrația militară la autonomia provincială*, том 1, 1774-1862, Бухарест, Изд. Румынской Академии, 1993, стр. 166

<sup>9</sup> Димитрие Дан *Цит. соч.*, стр. 319

<sup>10</sup> Раймонд Фридрих Кайндл, *Geschichte der Bukowina. Die Bukowina unter der Herrschaft des oesterreichischen Kaiserstaates (1774)*. Festschrifts zum funfzigjahrigen Redierungsjubilaum Franz Jozef I, Czernowitz, H. Pardini, 1899, стр. 73

<sup>11</sup> Виктор Васченко, *Происхождение этнического имени у липованinov*, в томе *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional*, Бухарест, Изд. Критерион, 2001, стр. 85

<sup>12</sup> Фёдор Кирилэ, *Цит. соч.*, стр. 170

<sup>13</sup> В других работах есть ссылки на монастырь святого Онофрия. См. Петру Осип, *цитированное сочинение*, стр. 195

где 4 года позже, появилась липованская колония Фонтиня Альба (Белая Криница)<sup>14</sup>.

Липоване получили со стороны гамбургского правительства религиозные и экономические льготы (9 октября 1783 г., император Иосиф II принял представителей Черноморских липован Александра Алексева и Никифора Янова), а также освобождение от военной службы<sup>15</sup>. Русские липоване разделялись на три категории. Первой были беспоповцы, 400 душ числом, с центром в Климоуцах. Они не признавали „беглых” служителей русской православной церкви, считая, что из-за реформ Никона эта церковь потеряла настоящее священство<sup>16</sup>. Для сторонников этой категории богослужения проводились наставниками, избранными из числа верующих.

Другой категорией из числа староверов были поповцы (временные служители из числа беглых священников) около 2400 душ<sup>17</sup>. Эта община было под управлением священников, поддерживающих богослужение по старому обряду, но из-за гонений принимавших старообрядство неофициально.

Третьей категорией были богородицы (по мнению Иоана Будаи Деляну), то есть поклоняющиеся Божьей Матери<sup>18</sup>. На румынских территориях большинством староверов являются поповцы<sup>19</sup>.

26 февраля 1840 г. старец Иероним Белокриницкий высылает австрийским властям прошение о разрешении назначения архиерея для староверов из Буковины<sup>20</sup>. Ответ австрийских властей был отрицательным, и был обоснован «догматизмом» и «фанатизмом» русских липованских общин: отказом принимать воинскую присягу и нести военную службу по религиозным причинам.<sup>21</sup> 18-29 сентября 1844 г. императорским декретом австрийцы одобрили прошение русских липован о выборе архиерея с постоянным пребыванием в Белой Кринице. До нахождения подходящего служителя на это место (австрийцы запретили при-бытие такового из России) поиски происходили в Далмации, Черногории, Сербии и Румынских княжествах. В конце концов, по рекомендации поляка Михаила Чайковского, был избран Амвросий, бывший митрополит Боснии<sup>22</sup>.

28 октября 1846 г. была основана русская старообрядческая митрополия в Белой Кринице, во главе с митрополитом Амвросием, место ставшее духовным центром русских повсеместных липован<sup>23</sup>. 6 января 1847 г. был рукоположен как архиерей-викарий священник монах Кирил (мирское имя Киприян Тимофеев)<sup>24</sup>, поскольку митрополит Амвросий желал утвердить своего последователя в ожидании гонений со стороны царя, Захарий Ульянов был рукоположен священником

<sup>14</sup> Михай Якобеску, *Цум. соч.*, стр. 166

<sup>15</sup> Штефан Пурич, *Colonizări și imigrări în Bucovina între anii 1775-1848*, в „Анналы Буковины”, II, № 2, 1995, стр. 368

<sup>16</sup> Фёдор Кирилэ, там же, стр. 161

<sup>17</sup> Димитрие Дан, *Lipovenii din Bucovina*, в „Candela”, 1889, Черновцы, стр. 322

<sup>18</sup> Петер Осип, *Русские старого обряда (липованины) (XVII-XIX веков)* в томе *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional*, Бухарест, Изд. Критерион, 1998, стр. 173

<sup>19</sup> Димитрие Дан, *Цум. соч.*, стр. 319

<sup>20</sup> D.J.A.N.S., *Colecția Manuscrise, Filimon Rusu, Monografia orașului Rădăuți*, 1957, p. 64

<sup>21</sup> Петру Осип, *Цум. соч.*, стр.199

<sup>22</sup> Там же

<sup>23</sup> Филипп Ипатёв, *Цум. соч.*, стр. 39

<sup>24</sup> Петру Осип, *Цум. соч.*, стр. 201

староверов в Климоуцах<sup>25</sup>. Царь Николай I оказывал давление на Австрию для упразднения Белокриницкой митрополии. 2 февраля 1848 г. Белокриницкая митрополия была упразднена, но 8 февраля того же года была открыта снова под управлением епископа Кирила<sup>26</sup> под названием „архиепископство Белая Криница и митрополит всех старых православных христиан”. В июне 1940 г. Белокриницкая митрополия была переведена в Браилу. Русские липоване, как замкнутое этническое сообщество, заинтересованное в сохранении старинных обычаев и обрядов, практиковали различные экономические мероприятия, отличаясь трудолюбием и преданностью своей вере. Поселение их в Буковине, в отличие от других национальностей, произошло на основе религиозных убеждений.

Daniel Hrenciuc (Suceava)

#### **THE COMMUNITY OF THE LIPOVAN RUSSIAN OLD BELIEVERS IN BUKOVINA: ETHNIC AND CONFSSIONAL IDENTITY**

The Lipovan Russians represent an ethnic and confessional community with a special spiritual identity, demonstrated by a desire for the unaltered practicing of Russian Old Rite Orthodoxy, irrespective of the religious reforms introduced in Russia in the 17th century. A Russian ethnic community of the Old Rite, the Lipovan Russians settled in Romanian territories because of religious persecution in Russia initiated by Patriarch Nikon, with the support of Tsar Alexei Mikhailovich and continuing during the rule of his son Peter the Great. The Old Believers were called “raskolniki” and later on, “filippovane”, from the Apostle Phillip (or, according to some historical texts, after a leader with this name). The communities of Lipovan Russians in Bukovina were settled in the 18th century in isolated areas, favorable to practicing the traditional occupations and Russian Old Rite Orthodoxy. A closed ethnic community dedicated to preserving its ancient traditions and customs, the Lipovan Russians engaged in different economic activities, proving to be hardworking and devoted to their faith. Unlike other nationalities, the Old Believers settled in Bukovina – Climăuți, Fântâna Albă, Sokolinți (Lipoveni) – due to confessional convictions.

---

<sup>25</sup> Там же стр. 41

<sup>26</sup> Там же



## САЙТЫ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Приверженцы дониконовского православия живут примерно в 20 странах мира. Часто их воспринимают как противников любых новаций. Однако они создали несколько десятков web-ресурсов, в основном, в России. Но пространство Рунета шире — в него входят все русскоязычные web-ресурсы [3, с. 22].

На справочно-информационном портале «Религия и СМИ» осенью 2002 г. был представлен один из ранних обзоров, посвященный русскому старообрядчеству в Сети. В обзоре — всего 8 сайтов, созданных как самими древлеправославными, так и «внешними». Лишь один из них — «Беловодье» — был расположен вне России (в Латвии); его характеристика уместилась в одно предложение [4].

Спустя пять лет Е. В. Сергеева в более развернутом обзоре не выделила как самостоятельный объект древлеправославные Интернет-ресурсы, хотя имела для этого базовые данные [5].

Саморефлексия представлена статьей А. Кержакова, оценивающего древлеправославные Интернет-ресурсы как этнографические, а не религиозные [2].

Мною целенаправленно поиск древлеправославных интернет-ресурсов ведется с 2003 года. Результаты поиска отражены в виде каталога на авторском сайте [1]. Большая их часть была выявлена при помощи поисковых систем и ссылок, размещенных на старейших древлеправославных сайтах Рунета. Ряд ссылок был выявлен на Общестарообрядческом форуме «Современное Древлеправославие», некоторые были предложены самими владельцами.

Для анализа были выбраны только сайты, как имеющие более стабильные формы. Чаты, блоги и форумы имеют ярко выраженную специфику и требуют иных подходов в изучении. Из сайтов были выбраны только ныне действующие и доступные любому пользователю. Один из созданных в Румынии сайтов не был проанализирован, так как для его просмотра требовалась установка специальной программы. Не анализировались доступные сайты, созданные в Марокко и США.

Проанализировано 16 сайтов, созданных и поддерживаемых древлеправославными христианами 7 стран Центральной и Восточной Европы: Беларусь, Молдова, ФРГ и Эстония (по 1 сайту), Украина (3), Румыния (4), Латвия (5). Действовавшие в Венгрии сайты были закрыты их создателем; после переезда в Германию о. Андрей (Прасолов) создал более качественный сайт. Причину недоступности литовского сайта выяснить не удалось.

Изученные сайты имеют ряд отличий от российских. Наиболее значимыми являются следующие:

1. Имеются сайты, созданные при внешней поддержке. В Латвии поддержка была оказана государством, в Эстонии — в рамках специальной программы из Нидерландов.

2. Доминирует платный хостинг и домены второго уровня. Особняком стоит сайт «Староверие Бессарабии», выбравший тот же «бесплатный» конструктор сайтов, что и первый вариант российского сайта «Staroveru in Chuvashia». В «Гостевой» первого сайта — несколько предупреждений (без комментариев со стороны админа сайта) о недостатках этого хостинга.

3. У большинства сайтов нет «Гостевой книги» (кроме сайтов «Староверие-поморец», «Староверие Бессарабии», «Киевское городское национально-куль-

турное общество старообрядцев-липован») и «Форума» (кроме сайтов «Староверцы Даугавпилса» и «LIPOVENII – RUSI STAROVERI»). На мой взгляд, это ведет к некоторой монологичности сайтов, обедняет возможности общения.

4. Если на сайтах в республиках бывшего СССР используется почти исключительно русский язык (лишь на сайте «Старовер-поморец» эпизодически встречается латвийский язык), то в странах Центральной Европы и Эстонии, кроме русского, используется ещё 1-2 языка (чаще всего – английский и государственный). При этом в разноязычных версиях одного и того же сайта контент различен (исключение – сайт «Русские староверы в Эстонии»).

5. Более узкий круг древлеправославных согласий обоих направлений – поповского (11 сайтов) и беспоповского (5). Представлены обе юрисдикции Белокриницкой иерархии и поморцы (сайт «Русские староверы в Эстонии», благодаря связи с Союзом Старообрядческих Общин в Эстонии, представляет также и федосеевцев).

В остальном древлеправославные сайты России и других стран Европы обладают схожими признаками и функциями: нет стандартного набора разделов, немногие проводят частые обновления контента, редкостью является размещение интернет-версий печатных изданий.

По моему мнению, проанализированные сайты играют важную роль в сохранении европейскими старообрядцами этноконфессиональной идентичности в инокультурной и иноязычной среде, в обеспечении постоянной связи с Россией. Полагая собственное мнение менее субъективным, нежели подсчет индексов крупных поисковиков, к тройке наиболее важных в этом отношении сайтов отношу следующие: «Древлеправославное Информационное Агентство NITA-PRESS» (Германия), сайт Староверческого общества им. И.Н. Заволоко «Старовер-поморец» (Латвия) и «Зори» (Румыния).

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. *Древлеправославие в Интернете* // Сайт исследователя древлеправославия Иванова Константина Юрьевича. [http://konstan-ivanov.narod.ru/links\\_Starover-in-WWW.html](http://konstan-ivanov.narod.ru/links_Starover-in-WWW.html)
2. Кержаков, А. *О репрезентации староверских общин в Интернете: религиоведческий подход* / А. Кержаков // *Братство*. <http://www.bratstvo-rdc.narod.ru/txt/page43.htm>
3. Перфильев, Ю. Ю. *Российское Интернет-пространство: развитие и структура* / Ю. Ю. Перфильев. М.: Гардарики, 2003. 268 с.
4. Русское старообрядчество в Рунете: Обзор интернет-ресурсов // *Религия и СМИ*. 2002, 2 окт. <http://www.religare.ru/section.php?num=25>
5. Сергеева, Е. В. *Ресурсы старообрядческих согласий в сети Интернет* / Е. В. Сергеева // *Человек@Религия@Интернет: Международная научная Интернет-конференция*. <http://e-religions.net/reports/sergeeva.htm>

Konstantin Ju. Ivanov (Kiemierowo)

#### **INTERNETOWE PORTALE STAROBRZEDOWCÓW EUROPY WSCHODNIEJ I CENTRALNEJ**

Referat stanowi przegląd internetowych portali zakładanych przez różne ośrodki старообрядców w Europie Wschodniej i Centralnej i dokonuje ich analizy ze względu na problemy w nich poruszane i sposób prezentacji. Zwraca uwagę na odmienność portali zagranicznych w porównaniu z rosyjskimi.



## СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИКРОСОЦИУМ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Согласно современным научным представлениям национальное видение мира проявляется в различных компонентах культуры, включающих традиции, бытовую культуру, культуру поведения, языковую картину мира, особенности мышления, вероисповедания и т. д., благодаря которым формируется так называемое «культурное пространство». Культурное пространство формируется совокупностью индивидуальных, коллективных и территориальных культурных пространств, среди которых особое место занимает старообрядчество.

Проблемы старообрядчества как культурного явления концентрируются в разнонаправленных областях; исследователи, прежде всего, уделяют внимание сохранности традиций (религиозных, книжных, бытовых), в меньшей степени изучаются новации старообрядческой культуры.

Исторически сложившиеся условия существования и уровень сохранности старообрядчества позволяет думать, что в настоящее время культура современных старообрядцев не обладает ярко выраженной прототипичностью. Старообрядчество как явление культуры характеризуется локальностью и представлено микросоциумами, для которых отмечается большое количество специфических признаков. Индивидуальность и уникальность подобных социумов позволяет квалифицировать их как культурные феномены. Таким образом, старообрядчество индивидуально по отношению к другим культурным пространствам, но в то же время характеризуется множественностью. Полагаем, что уникальность старообрядческих социумов является важным фактором при их исследовании.

Старообрядческие социумы в большинстве своем представлены сельскими поселениями. Культура такого сообщества формируется как результат его жизнедеятельности в определенных природных и социальных условиях, представляя собой сложное и многослойное образование, которое, с одной стороны, отражает традиции материнской культуры и религиозных ритуалов, а с другой, находится под влиянием разнообразных контактов, подвергается политико-социальному влиянию, но главное, оно находится на стадии «культурного поглощения».

Современное состояние старообрядческих социумов требует специфического подхода и адекватно может быть изучено с помощью комплексной методики, опирающейся на культурологический принцип. При этом важное место занимает описание языкового идиома и обращение к *этнолингвистике*, понимаемой как комплексная научная дисциплина, исследующая взаимодействие языковых и этнокультурных феноменов на стыке лингвистики, этнологии, фольклористики, культурологии, истории, этнографии. Проблема изучения письменных памятников для задач описания языкового идиома является спорной, однако при исследовании старообрядческих социумов считаем этот материал актуальным.

Методология описания старообрядческого социума апробирована на материале, собранном во время экспедиций, проводимых с 1995 по 2003 годы в поморском селе Нёнокса (Архангельская область), которое в 1997 году отмечало свой 600-летний юбилей. Исторически данное село является старообрядческим; в настоящее время лишь некоторые открыто признают себя староверами, однако память о былых обычаях в селе жива. Во многих избах в хорошей сохранности наличествуют предметы старого быта, праздничные и повседневные старинные кос-

тумы, имеются свидетельства традиционных ремесел, отмечаются старинные праздники, на которых водятся хороводы. Одна из социальных особенностей – значимая роль женщины в семье, в хозяйствовании, что детерминировало изучение социальных ролей, межличностных отношений. Подчеркнем, что основной задачей была фиксация именно современного состояния локального культурного пространства [1].

Полагаем, что методологическая база и результаты исследования могут представлять интерес для специалистов, изучающих старообрядческие общины за пределами России.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Камалова А.А., Савелова Л.А. *Лингвокультурологическое описание с. Нёнокса Архангельской области*. Архангельск: Изд-во Поморского университета, 2007.

Ańa A. Kamalova (Olsztyn)

#### **MIKROSOCJUM STAROBRZĘDOWCÓW JAKO FENOMEN KULTUROWY**

Współczesny stan socjumu staroobrzędowców wymaga podejścia specyficznego i odpowiednio może być zbadany przy pomocy kompleksowej metodyki, opierającej się na podstawach kulturologicznych. Przy tym istotne miejsce zajmuje opis idiomu językowego i zwrot ku *etnolingwistyce*, rozumianej jako kompleksowa dyscyplina naukowa, badająca wzajemne oddziaływanie fenomenów językowych i etno-kulturowych na styku lingwistyki, etnologii, folklorystyki, kulturologii, historii, etnografii. Należy również uwzględnić materiał zabytków rękopiśmiennych i drukowanych.

## РУССКИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ГОВОРЫ В БОЛГАРИИ

В Болгарии есть два старообрядческих села: Татарица у правого берега Дуная в области Силистры и Казашко в области Варны. В Татарице поповцы белокрыницкого согласия, их метрополия в Браиле (Румыния), в Казашко раньше были беспоповцы, в последнее время среди его жителей произошел раскол: большая часть старшего поколения осталась беспоповцами, более молодые отошли к метрополии в Браиле.

Значительная часть диалектных черт обоих говоров совпадает: это черты, свойственные говорам современной Юго-Западной диалектной зоны России: сохранение, как и в некоторых говорах этой зоны, следов различия фонем /e/ и /ě/, /o/ и /ǫ/, /и/ и /ы/; ритмическая структура слова с сильными вторым и третьим предударными слогами; произношение [ы] на месте /o/ и /a/ после твердых согласных в заударных слогах, [a] после мягких согласных на месте конечных безударных /и/ и /е/ в конце фонетической синтагмы; фонемы /ү/, /w/ с характерными реализациями и заменами в разных позициях; [ш'], [ж'] перед мягкими зубными согласными и /j/; нуль звука на месте /j/ после согласного перед гласным; твердые губные согласные на месте мягких на конце слова; протетический [у] перед группой согласных с первым *в* и протетический [и] перед другими группами согласных; у существительных 1-го скл. в ед. ч. окончания Р. и Д. пп. *-ы/-и*, в П. п. *-е* или *-и/-ы*, в В. п. выравнивание места ударения по другим падежам на окончании; в Т. п. мн. ч. ударное окончание *-ами/-ями*, безударное после твердого согласного *-ами*, после мягкого *-ими*, заднеязычные твердые согласные перед безударным окончанием заменяются мягкими; указательные местоимения *той, тэй, жётый, тайа, тойе, тэй*; у глаголов в форме 1-го лица ед. ч. выравнивание основы (места ударения и конечного согласного) по остальным формам и др.

По некоторым чертам говоры Татарицы и Казашко различаются. Так, вокализм 1-го предударного слога после твердых и мягких согласных характеризуется в Татарице диссимилятивным аканьем и яканьем жиздринского типа, а в Казашко сильным аканьем со следами прохоровского типа и иканьем.

При довольно последовательном диссимилятивном аканье жиздринского типа в говоре Татарицы наблюдаются примеры произношения предударных гласных, противоречащие диссимилятивному принципу. Так, перед ударным [a] может произноситься после твердого согласного, кроме [э], также [a] или [a≤]. Такое произношение, встречающееся в говорах Юго-Западной диалектной зоны с диссимилятивным аканьем, обычно расценивается диалектологами как отступление от диссимилятивного принципа, вызванное влиянием литературного языка. Однако говор Татарицы не испытывает такого влияния: жители села слышат русскую литературную речь слишком редко, чтобы она могла вызвать подобное произношение. Кроме того, различие между предударными [э] и [a] не осознается носителями диалектной речи, они не замечают, что произносят разные звуки перед разными ударными гласными.

В говоре Татарицы примеры произношения [a] и [a≤] перед ударным [a] встречаются обычно в сильных фразовых позициях (под синтагменным или фразовым ударением), при акцентном выделении слова, эмфазе и медленном, четком проговаривании слова. Такое распределение звуков на месте /o/ и /a/

свидетельствует о том, что [a] и [a≤] в этой позиции не связаны с отходом от диссимильного принципа, они, как и [э], разные просодические варианты одной и той же фонологической единицы – архифонемы /o|a/, доминанта которой (основной представитель) осознается говорящими как [a]. Это дает основания для нового взгляда на историю аканья.

Оторванность на протяжении более двух веков от говоров метрополии способствовала сохранению ряда черт, уже не отмечаемых в Юго-Западной зоне. Так, в говоре Татаричы, как и во многих липованских говорах Нижнего Подунавья, неопределенные местоимения и наречия могут образовываться при помощи частицы (постфикса), выступающей в виде *-сь* после гласных, *-ся* после согласных в том же значении, что и частица *-то* литературного языка вместе с ее вариантами в говорах.

Leonid L. Kasatkin (Moskwa)

### ROSYJSKIE GWARY STAROWIERSKIE W BUŁGARIИ

W Bułgarii istnieją dwie wsie, zamieszkałe przez staroobrzędowców: Tatarica i Kazaszko. Znaczna część cech dialektalnych obydwu gwar pokrywa się ze sobą – są to cechy właściwe współczesnym gwarom rosyjskiej południowo-zachodniej strefy dialektalnej.

Według pewnych cech jednak gwary wsi Tatarica i Kazaszko się różnią. Dotyczy to wokalizmu 1. sylaby przed akcentem po spółgłoskach twardych i miękkich, który w Tataricy cechuje akanie i jkanie dysymilacyjne typu żyzdryńskiego, podczas gdy w Kazaszce mocne akanie z resztką typu prochorowskiego oraz ikanie.

Wobec dość konsekwentnego akania dysymilacyjnego w gwarze Tataricy można odnotować przykłady występowania samogłosek przedakcentowych, znajdujących się w sprzeczności z zasadą dysymilacyjną, co pozwala na sformułowanie nowego poglądu na historię akania.

Zerwanie łączności z językiem metropolii na ponad dwa wieki sprzyjało zachowaniu w tych gwarach szeregu cech już nieznanych w południowo-zachodniej strefie dialektalnej.

### ГОВОРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ В УСЛОВИЯХ МЕЖЪЯЗЫКОВОЙ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ (ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В ОРЕГОНЕ)

Диалекты русского языка, на которых говорят старообрядцы Зарубежья, оказываются в сложной лингвистической ситуации, которую можно определить как перекрестную интерференцию. Сообщества старообрядцев, объединенные по конфессиональному признаку, нередко могут представлять собой конгломераты разнодиалектных групп, члены которых входят в разнообразные контакты, в том числе и в самые тесные, семейные. Так, в американском штате Орегон старообрядческая община представлена двумя основными конфессиональными группами: беспоповцами часовенного согласия и поповцами (белокриницкими), а генетически и лингвистически орегонские старообрядцы относятся к трем группам: т. н. синьцзянцам, харбинцам и турчанам. Родные говоры выходцев из Китая севернорусского происхождения, а турчане – южнорусы. В результате междиалектных контактов наблюдаются различные проявления интерференции на этнографическом и лингвистическом уровнях, примеры чего будут приведены в докладе.

В языке старообрядцев продолжают оставаться также следы их прежних лингвистических контактов: у турчан – заимствования из турецкого (*камён* – ‘грузовик’, *тиникей* – ‘жестянка’ и др.) и португальского языков, у синьцзянцев и харбинцев – следы заимствований из китайского и испанского (или португальского).

При этом естественно, что значительно большее воздействие на язык старообрядцев оказывается со стороны английского языка. Под его массивированным напором исчезают остатки родного языка у младшего поколения, а в языке представителей старшего и среднего поколения обнаруживаются многочисленные проявления интерференции на разных уровнях: в первую очередь в лексике, а также в фонетике, морфологии, синтаксисе и словообразовании.

В докладе будут обсуждаться вопросы именно взаимодействия контактирующих систем, а не просто прямых заимствований из английского, напр., вопрос о том, чем мотивирован выбор грамматического рода в таких случаях, как *к-фа* (‘автомобиль’, англ. *car*), *сінка* (‘кухонная раковина’, англ. *sink*), *сáйна* (‘дорожный знак’, англ. *sign*), *байк* (‘велосипед’, англ. *bike*), *трок* (‘грузовик’, англ. *truck*), вопрос о влиянии английской глагольной системы на категорию переходности-непереходности в языке старообрядцев, выходцев из Китая (напр., *я имею* вм. *у меня есть*; *он мне понравил* вм. *он мне понравился*) или проблема адаптации английских словообразовательных формантов, напр., передача суффикса со значением действующего лица *-or* в виде русского архаического суффикса *-ырь*, ср. *спонсырь*, *супервайзырь* из англ. *sponsor*, *supervisor* и т. п.

Будет также рассмотрен вопрос о том, как были мобилизованы внутренние ресурсы родного говора при столкновении с миром новых реалий для заполнения соответствующих лексических лакун, когда появились неологизмы, такие, напр., как *ветродуй* (‘вентилятор’), *ледник* (‘холодильник’), *мокровей* (‘микроволновая печь’), *самока́тка* (‘велосипед’) и др. под.

Rozalia F. Kasatkina (Moskwa)

### **GWARY STAROBRZĘDOWCÓW W WARUNKACH INTERFERENCJI MIĘDZYJĘZYKOWEJ (SYTUACJA JĘZYKOWA W OREGON, USA)**

Dialekty rosyjskie, których używają starobrzędowcy za granicą, znajdują się w dość skomplikowanej sytuacji językowej, którą można określić jako przypadek krzyżującej się interferencji. Gminy starobrzędowców, tworzące wspólnotę ze względów wyznaniowych, mogą stanowić konglomerat grup należących do różnych dialektów, których przedstawiciele wchodzi z sobą w różnorodne kontakty, m. in. w najbardziej ścisłe, rodzinne. W wyniku kontaktów między dialektami powstają różnorakie zjawiska interferencyjne na poziomie lingwistycznym i etnograficznym. Tak wygląda sytuacja w USA, w stanie Oregon.

Największy wpływ na język starobrzędowców w stanie Oregon wywiera język angielski. On wypiera resztki języka ojczystego w młodszym pokoleniu, a w języku przedstawicieli pokolenia starszego i średniego notuje się liczne przypadki jego interferencji na różnych poziomach językowych, przede wszystkim w słownictwie, lecz także w fonetyce, morfologii, składni i słowotwórstwie.

Ewa Kowalewska (Olsztyn)

## NAPŁYW KOZAKÓW DOŃSKICH (STAROBRZĘDOWCÓW) DO AUGUSTOWA I OKOLIC PO 1920 ROKU

Nie jest już dziś tajemnicą, że w „cudzie wiślanym” niebagatelną rolę odegrali sami Rosjanie. Przechodzenie całych oddziałów rosyjskich na stronę polską zdezintegrowało działania ofensywy wojsk rosyjskich. W/g relacji jednego z tych oficerów, przekazanych przez jego wnuka<sup>27</sup>, na stronę polską, do czasu bitwy o Warszawę w 1920 roku, przeszło kilka tysięcy wojska wraz z taborami i bronią. Także wiedza taktyczna białych oficerów okazała się przydatna dla Polaków. Według tego samego źródła został zawarty układ (między Piłsudskim, a oficerami kozackimi oddziałów dońskich), który stronę kozacką zobowiązywał do udziału w walce o Warszawę i w dalszych walkach z bolszewikami, a stronę polską do udzielenia uchodźcom schronienia w Polsce i otoczenia ich opieką państwa.

Część żołnierzy wróciła po wojnie do Rosji. Kadra oficerska została jednak w Polsce. Część z nich<sup>28</sup> osiedliła się w Augustowie<sup>29</sup>. Zgodnie z zawartym układem zostali oni zameldowani w miejscu przez siebie wybranym oraz dostali przydział ziemi lub dobrze płatną posadę. W XX wieku na ziemię suwalską napłynęła więc ostatnia już grupa starobrzędowców z Rosji. Wybór miejsca osiedlenia nie był przypadkowy. W rejonie tym istniało duże skupisko wyznawców tej wiary, w tym grupa kilka lat wcześniej przybyłych w te strony kozaków dońskich.

Większość z nowych mieszkańców należała do bezpopowców, jednak przynajmniej jeden do popowców<sup>30</sup>.

Oddział ten szybko się wtopił w społeczność starobrzędowców zamieszkujących te tereny. Wkrótce przybyły tu także ich rodziny. Należy pamiętać, że byli to mężczyźni wykształceni, obcy (znajomość języków obcych, liczne podróże po Europie, dłuższe pobyty w Paryżu), bogaci. Kawalerowie byli wymarzonymi kandydatami na zięciów, a posiadający dzieci, na teściów.

Po polsku nauczyli się oni mówić i pisać dość szybko, jednak w korespondencjach prywatnych, rodzinnych zawsze posługiwali się językiem rosyjskim lub francuskim. W domu używano tylko języka rosyjskiego. Uważali się za Rosjan<sup>31</sup>.

Ich sytuacja materialna do wybuchu II wojny światowej była ustabilizowana, gdyż Polacy wywiązali się ze zobowiązań. Ci, którzy chcieli otrzymali ziemię na własność. Niestety w tych okolicach nie była to ziemia najwyższej jakości. Reszta otrzymała róż-

---

<sup>27</sup> Rozmowa z dn. 20.01.2008 r. z wnukiem Maksima Mrugowa Romanem Tymofiejem, a także z wcześniejszych rozmów z nim i jego rodzicami – Marią i Aleksandrem.

<sup>28</sup> Mowa o oficerach jednego z oddziałów dońskich.

<sup>29</sup> Wszyscy skończyli szkołę oficerską w Petersburgu. W czasie I wojny światowej walczyli oni z Niemcami, potem z bolszewikami w zbuntowanych oddziałach kozackich. Byli świadomi, że pochodzenie, wykształcenie dotychczasowe dokonania skazują ich na pewną śmierć po zaprzestaniu działań wojennych. Kilkoro z nich pochodziło z okolic Rostowa.

<sup>30</sup> Chodzi o Maksima Mrugowa.

<sup>31</sup> Przede wszystkim uważali się za kozaków dońskich, dopiero potem za Rosjan. Byli dumni z własnego pochodzenia, choć nie afiszowali się nim przed obcymi, ze względu na udział w walkach z bolszewikami, podczas których wydali i wykonali wiele wyroków śmierci na „czerwonych komisarzy” jak pogardliwie nazywali oficerów Armii Czerwonej.

ne stanowiska. Ze względu na pochodzenie i narodowość przybyłych były to wprawdzie zajęcia poniżej ich możliwości, za to nieźle płatne<sup>32</sup>.

Podkreślić należy, że grupa ta zawsze zostawała w wielkiej zażyłości i trzymała się razem.

Po wojnie w 1945 lub 1946 roku, żeby uniknąć aresztowania przez NKWD, większość z nich wyjechała do Grodna. Przeliczyli się jednak sądząc, że granice nie ulegną zmianie. W latach 50. zostali zadenuncjowani i trafili do więzienia. Jedynie niewidomego już wtedy dowódcę oddziału NKWD zostawiła w spokoju. Wszyscy trafili do obozów pracy. Kilku z nich udowodniono wydanie rozkazu zabicia oficerów Armii Czerwonej<sup>33</sup>. Ich los był oczywisty. Syberia, praca w łagrach, śmierć. To samo czekało ich rodziny, jeśli nie zmieniły nazwiska i nie zatarty śladów swojego pochodzenia. Zatraceniu uległo większość zdjęć, listów. Zniszczenia wojenne unicestwiły wiele oficjalnych dokumentów, a współwynawcy i krewni milczeli. Nikt nie był zainteresowany podzieleniem losu już aresztowanych. Przez wiele lat zabójcza prawda nie wyszła na jaw. Dopiero po latach, gdy nie żyje już dawno żaden z nich rodziny tych ludzi odważyły się opowiedzieć swoje historie. Często dokumenty nie wskazują nawet na pokrewieństwo ze zmarłymi i żyjącymi członkami rodzin. Pozostała pamięć i wspomnienia. Jeszcze... .

Эва Ковалевска (Ольштын)

#### **НАПЛЫВ ДОНСКИХ КАЗАКОВ (СТАРООБРЯДЦЕВ) В АВГУСТОВ И ОКРЕСТНОСТИ ПОСЛЕ 1920 ГОДА**

Староверы, которые поселились на польских землях в окрестностях Августова после 1920 года, это белые офицеры донских отрядов. Они принимали участие в боях с большевиками и в варшавской битве. Согласно заключённому договору с польскими властями, за оказанную помощь в войне, могли остаться в Польше. Каждый из них был наделён землёй или получил хорошо оплачиваемую работу. Они поселились в месте, где существовало большое скопление сторонников той веры, в том числе группа донских казаков, несколько лет раньше прибывших в этот район.

Большинство из новых жителей принадлежала к беспоповцам, однако по крайней мере один был поповцем.

Отряд этот быстро адаптировалась в обществе староверов, проживающих на этой территории. По-польски они научились говорить и писать довольно быстро. Дома они пользовались только русским языком.

После войны в 1945 или 1946 году, большинство из них уехали в Гродно. В 50-ых годах их выдали, и они попали в тюрьму. Нескольким из них доказали издание приказа убийства офицеров Красной Армии. Их ожидала смерть после нескольких лет в лагерях в Сибири. Однако их потомки по сегодняшний день живут в Польше.

---

<sup>32</sup> Chodzi o kwotę ponad 200 zł. miesięcznie. Dla porównania krowa w tamtym okresie kosztowała 150 zł.

<sup>33</sup> Maksim Mrugow został osądzony i skazany za zabójstwo kilku „czerwonych komisarzy”, czyli oficerów Armii Czerwonej (wydanie rozkazu zabicia dwóch z nich udowodniono mu). Wywieziono go następnie na Sybir do GUŁAGU, gdzie oczekiwał na wykonanie kary śmierci. Jednak w 1956 roku zamieniono ten wyrok na dożywocie. Maksim nie pracował w łagrze fizycznie. Ze względu na wykształcenie wykonywał prace biurowe. Nigdy nie wróciłby do Grodna, gdzie pozostała jego żona, gdyby nie wypadek, któremu uległ. Po półrocznym pobycie w szpitalu i werdykcie lekarzy, którzy orzekli, iż zostało mu pół roku życia został zwolniony (po ponad 20 latach więzienia) z obozu pracy. Żył jeszcze kilka lat, nie mógł jednak opuszczać miasta. Został pochowany na cmentarzu w Grodnie. Jego rodzina w Polsce zatarała wszelkie ślady. Zmieniła nazwisko, wiarę, zniszczono lub sfalszowano wszelkie łączące ich dokumenty.



Михал Коздра (Варшава)

## СЕМИОТИЧНОСТЬ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В ТРАДИЦИИ ПОЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ИЗ ДЕРЕВЕНЬ ГАБОВЫЕ ГРОНДЫ И БОР БЛИЗ АВГУСТОВА

В настоящей работе предпринимается попытка приблизиться к пониманию семиотичности ритуала в традиции польских староверов из сел Габовые Гронды и Бор близ Августова. Основное внимание уделяется проблеме функционирования ритуала как семиотической системы, семиотике обрядовых действий и ритуальных предметов в традиционной культуре польских старообрядцев. Для достижения поставленной цели анализируются основные ритуальные действия: приготовление тела к погребению, положение во гроб, чтение псалтыри, несение усопшего в моленную, чин погребения, поминальная трапеза и т. п.

Семиотичность (знаковость) является одним из основных факторов определяющих культуру. Сфера ритуалов несомненно принадлежит области культуры, а именно в ритуале прослеживается большое количество знаковых систем (словесность, движение, жесты).

В обряде погребения можно увидеть также неконвенциональную трактовку сакрального знака в традиции староверов. В системе, для которой характерна взаимозависимость ее элементов, а такой является ритуал, изменение даже одного из этих элементов влечет за собой перестройку всей системы.

### ЛИТЕРАТУРА:

Lurker M., *Przeżycie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994

Łotman J., Uspienski B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975

Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982

*Semiotyka i struktura tekstu: studia poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Sławiistów*, praca zbiorowa, red. M. R. Mayenowa, Warszawa 1973

Uspienski B., *Religia i semiotyka*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2001

Иванов В. В., Топоров В. Н., *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва 1965

Лотман Ю. М., *Семиотика культуры и понятие текста*, [w:] *Избранные труды*, Т. 1, Таллинн 1992

Leach E., Greimas A. J., *Rytuał i narracja*, tł. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, Warszawa 1989

Eliade M., *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999

Geertz C., *The interpretation of cultures: selected essays*, New York 2000

Зеньковский С. А., *Русское старообрядчество*, Т. 1 – 2, Москва 2006

Iwaniec E., *Wierzenia i obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na ziemiach polskich*, [w:] *Chrześcijański Wschód a kultura polska*, red. R. Łużny, Lublin 1989

Jaroszewicz-Pieresaławcew Z., *Ритуальная культура старообрядцев сувальско-сейненского региона в начале девяностых годов XX в.*, [w:] *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, red. I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, R. Morris, Warszawa 1994

Нидерле Л., *Славянские древности*, перевод Т. Ковалева и М. Хазанова, Москва 1956

Кремлева И. А., *Похоронно-поминальные обычаи и обряды*, [w:] *Русские*, ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук, Москва 1997

Котляревский А., *О погребальных обычаях языческих славян*, Москва 1868

Michał Kozdra (Warszawa)

## **SEMIOTYCZNY CHARAKTER OBRZĘDU POCHÓWKU W TRADYЦИИ POLSKICH STAROBRZĘDOWCÓW ZE WSI GABOWE GRĄDY I BÓR POD AUGUSTOWEM**

Niniejsza praca stanowi próbę analizy obrzędu pogrzebowego w tradycji polskich staroobrzędowców ze wsi Gabowe Grądy i Bór pod Augustowem z punktu widzenia jego semiotyczności (znakowości). Materiał dla analizy został zgromadzony podczas badań terenowych, przeprowadzonych w starowierskich wsiach w powiecie suwalskim na terenie województwa podlaskiego. Analizie zostały poddane podstawowe czynności obrzędowe, takie jak: przygotowanie ciała zmarłego do pogrzebu, położenie w trumnie, czytanie psalterza, wyniesienie ciała zmarłego do molenny, sam obrzęd pochówku, stypa itp.

W każdym rytuale, a w szczególności w „rytuałach przejścia”, można zaobserwować zwiększoną ilość systemów znakowych (język, ruch, gesty). W obrzędzie pochówku ujawnia się również niekonwencjonalny stosunek starowierców do znaku sakralnego. W rytuale bowiem następuje swego rodzaju „przełożenie” świata realnego na świat znaków (symboli).

Agata Maksimowska (Warszawa)

## **INTERPRETACJA HISTORII CHRZEŚCIJAŃSTWA W NARRACJACH NADAJĄCYCH SENS ODRODZENIU PRAKTYK RELIGIJNYCH WŚRÓD STAROBRZĘDOWCÓW POPOWCÓW Z HOMLA (BIAŁORUŚ).**

Referat prezentuje wyniki badań etnograficznych, prowadzonych w 2004 roku wśród mieszkających w Homlu staroobrzędowców popowców należących do Cerkwi Staroprawosławnej i Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi Staroobrzędowej. Tematem referatu są współczesne sposoby interpretowania historii chrześcijaństwa, służące zbudowaniu własnej tożsamości religijnej w warunkach występującego w dzisiejszej Białorusi pluralizmu wyznaniowego i możliwości swobodnego wyznawania wiary, a także procesów określanych w literaturze przedmiotu mianem „odrodzenia religijnego”.

W referacie przedstawiam współczesną sytuację, obserwowaną na badanym obszarze po upadku długotrwałej dominacji radzieckiego modelu wychowania ateistycznego. Sytuację tę charakteryzują widoczne wśród ludności w różnym wieku następujące zjawiska: wzrost zainteresowania problemami duchowości, zaciekawienie wyznaniem przodków i potrzeba odnalezienia własnej „tradycji” religijnej, odrodzenie praktyk religijnych w ramach organizującego się życia religijnego w obrębie kościołów instytucjonalnych, zainteresowanie „nowymi ruchami religijnymi” i praktykami pozostającymi w oderwaniu od religijności kościelnej.

Przedmiotem moich badań były procesy zachodzące w środowiskach dwóch parafii cerkwi staroobrzędowych. Wiernych tych parafii można podzielić na trzy grupy, ze względu na pierwotny stosunek do staroobrzędowstwa. Pierwszą z nich stanowią wierni, którzy pochodzą ze staroobrzędowych rodzin i mimo groźby prześladowań ze strony władz, uczestniczyli w życiu religijnym za czasów radzieckich (jedna z dwóch cerkwi staroobrzędowych była w okresie istnienia BSRR otwarta) i nadal w nim uczestniczą. Drugą grupę stanowią osoby, których przodkowie byli staroobrzędowcami, natomiast osoby te dopiero po rozpadzie ZSRR odczuły potrzebę „powrotu” do staroobrzędowego wyznania. Trzecia grupa to osoby, które odnalazły staroobrzędowstwo jako jedną z możliwych dróg duchowości i mimo, iż nie miały w rodzinie nikogo tego wyznania, zdecydowały się przyłączyć do wspólnoty.

Tak scharakteryzowani członkowie staroobrzędowych wspólnot parafialnych stoją przed zadaniem określenia tożsamości religijnej w odniesieniu do własnego losu, specyfiki konkretnej parafii oraz wiedzy o historii staroobrzędowstwa. Można wyodrębnić trzy poziomy, na których dokonywany jest proces konstruowania tożsamości: 1. poznanie historii staroobrzędowstwa jako jedynej możliwej historii chrześcijaństwa i przyjęcie w sposób racjonalny przesłanek, które świadczą o „wierności” staroobrzędowstwa pierwotnej „wierze chrześcijańskiej”, 2. przyjęcie określonej obrzędowości jako „staroobrzędowej”, stosowanie zwyczajów uznanych za „staroobrzędowe”, kształtowanie swojego życia na sposób „staroobrzędowy” poprzez stosowną redefinicję tego, co w życiu doczesnym „czyste” i „nieczyste” 3. przemiana duchowa poprzez znak dany przez Boga w indywidualnym doświadczeniu Jego obecności, która potwierdza „prawdziwość” wyznania staroobrzędowego i ewentualnie słuszność wyboru wyznania (w przypadku neofitów).

Referat koncentruje się na opisie pierwszego aspektu konstruowania tożsamości staroobrzędowej. Pokazuje, w jaki sposób tożsamość jest konstruowana jako autonarracja. Rozmówcy obu parafii, opowiadając o sobie samych, przywołują historię chrześcijaństwa, identyfikując ją z historią staroobrzędowstwa. Narracje o staroobrzędowstwie

źródło tego wyznania lokują w czasach nauki Chrystusa, przypisując Chrystusowi ustanowienie staroobrzędowego obrządku. Późniejsze losy chrześcijan-staroobrzędowców obrazowane są przez kolejne herezje, które powodują oddalenie się kolejnych wiernych od nauki Chrystusa. Jednocześnie, przypisywanie własnemu wyznaniu cech „prawdziwości”, „czystości” skutkuje pozytywną i ekskluzywną tożsamością religijną. Ma to również wymiar metafizyczny – historia staroobrzędowstwa to „prawdziwa” historia Zbawienia; Rozłam rozumiany bywa jako prefiguracja Sądu Ostatecznego, determinujący ostatecznie zbawionych i potępionych. Poczuciu wyjątkowości własnego wyznania towarzyszą narracje o byciu prześladowanym. Nie tylko trudne losy staroobrzędowców podczas prześladowań ze strony caratu i „Cerkwi Nowoobrzędowej”, ale również komunistyczna polityka ateistyczna, czy dzisiejsze zagrożenie demoralizacją interpretowane są jako wymierzone przede wszystkim w staroobrzędowców. Te narracje również mają swój wymiar metafizyczny – staroobrzędowcy są postrzegani jako wyjątkowy obiekt ataków szatana na przestrzeni wieków, a i współcześnie jako główne zagrożenie dla powstającego królestwa antychrysta. Rozbudowane narracje eschatologiczne łączą tradycyjne wątki często opisywane jako cechy charakterystyczne dla „kultury staroobrzędowej” z wątkami dotyczącymi zjawisk nadprzyrodzonych właściwych dla kultury popularnej.

Narracje istotne dla procesów identyfikacji wśród staroobrzędowców z Homla są inspirowane przez teksty autorstwa pierwszych teologów staroobrzędowych, historyków zajmujących się staroobrzędowstwem, współczesnych duchownych, oraz autorów popularnonaukowych. Jednocześnie, narracje te są konstruowane w procesie komunikacji wewnątrz danej wspólnoty. Wymiana wiedzy i doświadczeń indywidualnych pozwala na uzgadnianie narracji o wydarzeniach istotnych z punktu widzenia historii staroobrzędowstwa. Tak rozumiane staroobrzędowstwo zyskuje znaczenie historyczne i aktualne zarazem, może stanowić „horyzont znaczeń” dla współczesnej indywidualnej identyfikacji religijnej.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Cherniavsky M. 1966, *The Old Believers and the New Religion*, *Slavic Review*, vol. 25, no 1, s. 1-39.
- Cierniak U. 1992, *Wizje Antychrysta u staroobrzędowców a prorocтва biblijne*, [w:] *Biblia a kultura Europy T. 2*, red. M. Kamińska, E. Małek, Łódź.
- Cierniak U. 1997, *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*, Częstochowa.
- Dębiński K. 1910, *Raskol i sekty prawosławnej Cerkwi Rosyjskiej*, Warszawa.
- Dragadze T. 1993, *The domestication of religion under Soviet communism*, [w:] *Socialism: ideals, ideologies and local practice*, ed. C. M. Hann, London.
- Froese P. 2004, *Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed*, *Journal for Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 1, s. 35-50.
- Grębecka Z. 2001, *Świat staroobrzędowców północnej Białorusi. Ciągłość i zmiana tradycyjnej kultury i obyczajowości*, *Etnografia Polska*, t. XLV, z. 1-2, s. 195-214.
- Hall D. 1998, *Pod wieżą Babel – po komunizmie*, *PSL Konteksty*, 1 (240), s. 28-32.
- Husband W. B. 1998, *Soviet Atheism and Russian Orthodox Strategies of Resistance, 1917-1932*, *The Journal of Modern History*, t. 70, nr 1, s. 74-107.
- Istoriia... 2000, *Istoriia Russkoj Pravoslavnoj Staroobriadčeskoj Cerkvi, Kratkij očerk*, Moskwa.
- Iwaniec E. 1977, *Z dziejów Staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa.
- Luckmann T. 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków.

- Kowalska H. 1987, *Rosyjski wiersz duchowy i kultura religijna Staroobrzędowców pomorskich*, Wrocław.
- Kowalska H. 1998, *Domostroj – Boży świat człowieka*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, red. R. Łużny, Kraków.
- Mazurkiewicz R. 1988, *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, [w:] *Dzieło Chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin.
- Przybył E. 1999, *W cieniu Antychrysta. Idee Staroobrzędowców w XVII wieku*, Kraków.
- Rapport N., Overing J. 2000, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London, New York.
- Rosner K. 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków.
- Rosner K. 2004, *Narracja jako pojęcie filozofii współczesnej*, [w:] *Narracja i tożsamość T. 1, Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa.
- Scheffel D. 1991, *In the Shadow of Antichrist. The Old Believers of Alberta*, Ontario, Lewiston.
- Taylor Ch. 1995, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków.
- Taylor Ch. 2002, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków.
- Zowczak M. 2001, *Znaki końca świata w wierzeniach ludowych*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu T. 3, Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Warszawa.

Agata Maksimowska (Warsaw)

**INTERPRETATIONS OF THE HISTORY OF CHRISTIANITY IN NARRATIVES LEGITIMIZING THE REVIVAL OF RELIGIOUS PRACTICES AMONG THE PRIESTLY RUSSIAN OLD BELIEVERS IN HOMEL (BELARUS)**

In this paper I will discuss the findings of ethnographic fieldwork conducted among members of two priestly Old Believer communities in Homel in 2004. In present-day Belarus one can observe the processes of religious revival that are shaped mainly by such ideas as “the return to tradition”, “the interest in the religion of one’s ancestors”, “the need for the reconstruction of community life”, and “the search for one’s own spiritual path”.

In both of the communities investigated, people are struggling to negotiate a common interpretation of their confession’s history in order to find the basis for their religious identities, now being constructed after an age of atheism.

The narratives which create such identities are interpretations of the history of the Old Believers as the history of Christianity. They focus on the “truthful” and “pure” character of the confession as one and the same as the true Christianity “established” by Christ. The narratives allow community members to feel exclusive and chosen, which is important in their effort and search for a firm religious identity.



## СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ВОЙНОВСКИЙ СИНОДИК

В 2006 году, в здании бывшего старообрядческого монастыря в Войново, среди других печатных изданий был обнаружен Синодик. Книга хранилась в небольшом хозяйственном помещении, находящимся рядом с моленной. До сих пор Войновский Синодик не являлся предметом научного описания. Настоящая статья является первой попыткой ввести книгу в научный оборот.

Книга содержит 86 страниц, текст напечатан в две краски. Основной корпус текста напечатан чёрной краской, а в подражание рукописным записям – киноварью, некоторые фрагменты напечатаны красной краской. Красной тушью выделены заглавия, а также первые буквы (как правило прописные) новых абзацев. Синодик украшен немногими заставками, т. е. рисунками над текстом, в начале отдельной главы или страницы (страницы: 2, 11, 23, 38, 47, 56, 70), рамками для маргиналий (11, 16, 21, 28, 63), инициалами, т. е. художественно оформленными начальными буквами, которые открывают абзац и по размеру крупнее остальных строчных букв (2, 7, 11, 23, 42, 47, 56, 66, 70, 75), концовкой – рисунком под текстом, в конце главы или рукописи (10), виньеткой – орнаментом на последней странице книги (86). Первую страницу украшает колофон, т. е. декоративное обрамление текста целой страницы.

Войновский Синодик следует отнести к группе помянников. В тексте Синодика употреблены два термина: синодик (Сиз2 кни1га нарица1емаз синоди1къ; Б9ю милостію состависз се1й синоди1къ), и указывающий на характер данной богослужебной книги – помянник (Се1й помснникъ сложе1нъ бы1сть на подо1бство великаго кано1на; Чти2 помз1нникъ се1й полрзду со убмиле1ніемъ).

Многочисленные Синодики представляют большой исторический интерес: в них встречаются имена князей, о которых не сохранилось известий в других памятниках, хронологически описываются нашествия неприятелей, походы против врагов, междоусобные войны и т. д. В старообрядческих Синодиках также указаны исторические факты, имена и даты. Кроме статей, не имеющих отношения к истории Руси и расколу (чин панихиды и общие поминальные статьи), в Войновском Синодике исторический характер носит 5 статей.

Рядом с частными поминаниями в Синодике находятся поминания общие, составленные в форме молитвенного обращения, для употребления в церковной службе. Это общий стержень всех трёх типов Синодика, Молитва о всех христианах, от Адама и до наших дней. И. В. Дергачёва устанавливает, что впервые данная молитва встречается в Синодиках-свитках Глушицкого монастыря в начале XV в., является молитвой Кирилла Иерусалимского в переводе Нила Сорского и со временем дополняется в части перечисления видов смерти.

В Войновском Синодике общим поминовением являются 4 статьи.

Судя по количеству сохранившихся рукописей и печатных изданий и широте их распространения в различных социальных слоях, Синодик был не только богослужебной, но и одной из излюбленных четых книг, особенно во второй половине XVII в. Помянники велись в отдельных семьях, как крестьянских, так и высших сословий, составлялись в монастырях и церквях, в княжеских домах и в царской семье. И в настоящее время помянник является обязательной частью домашнего молитвенного правила старообрядцев. В Войновском Синодике также указывается на возможность домашнего чтения: Сиз2 кни1га нарица1емаз сино-

диѣкъ, иже чтеѣтъ на вселенскихъ понахѣдахъ иб на литурѣхъ, иб въсобоу въ доумэхъ иб въ кѣлѣхъ (86).

В литургии Синодики связаны с Родительскими субботаами (или Вселенскими родительскими субботаами), т. е. днями особаго всецерковнаго поминовения усопших. Родительскими установлены субботаы перед мясопустной неделей и перед праздником Троицы. В Войновском Синодике точно указано время чтения определённых фрагментов текста. В начале называется главный день чтения Синодика – мясопустная суббота: сотворенъ бысть по {сопшихъ въ мзсопустную субботу (2). Кроме того, на полях имеются замечания, касающиеся фрагментов текста для келейнаго чтения в каждую субботу.

Вопрос о времени и месте издания Войновскаго Синодика остаётся открытым. Хотя на последней странице указывается место издания (Напечатанъ въ типографіи почалевской), исследовательский опыт библиологов показывает, что многие старообрядческіе книги издавались подпольно и часто не указывалось настоящее место и время издания. В дальнейшем, возможно, подробный анализ Войновскаго Синодика сможет подтвердить или опровергнуть указанное место издания и выявить образец, с котораго он был напечатан. К исследовательским задачам следует также отнести уточнение времени печати Войновскаго Синодика.

Joanna Orzechowska (Olsztyn)

#### **STAROBRZĘDOWY SINODIK Z KLASZTORU W WOJNOWIE**

Artykuł jest pierwszą próbą opisu starodruku odnalezionego w byłym klasztorze staroobrzędowców w Wojnowie. W pracy dokonana jest klasyfikacja, opis struktury i jego wyglądu zewnętrznego, wskazane perspektywy badawcze.



Мари-Лийс Паавер (Таллин)

## **ИКОНОПИСЬ ЭСТОНСКИХ СТАРОВЕРОВ - ПРЕРВАННАЯ ТРАДИЦИЯ?**

После Октябрьской революции 1917 года русская православная церковь пережила период изгнания. Связи с этим постепенно затихла и многовековая традиция иконописи православной церкви. Так, например, свою длительную деятельность были вынуждены направить по совсем другому пути такие известные центры массовой иконной продукции как Мцера или Палех, которые переориентировались на изготовление лакированных коробков из папье-маше и дерева, украшенные соответствующей тематикой, и пр.

В таких исторических условиях парадоксальным образом хранителями иконной традиции оказались староверы, которые в своё время были изгнаны из родины от своих корней на далёкие окраины или за пределами России, где они – древле-православные христиане – нашли себе новое место под солнцем.

Прибалтийским староверам больше повезло, чем их единомышленникам на родине: скоро прибывшая национальная государственная самостоятельность этих стран дала староверам свободу продолжать свою традиционную религиозную жизнь, частью которой была и иконная живопись. Начиная с конца 19 века до 1930-ых годов в Эстонии действовала иконная мастерская Гавриила Ефимовича Фролова. Время существования этой мастерской не был длительным, зато очень плодотворным. Молельни эстонских староверов получили иконостасы, а верующие – домашние молитвенные иконы. Вдобавок тут выполнялись многие заказные иконы наружу, местных мастеров приглашали работать и в другие приходы, например в Латвию, в Резекне. Благодаря заказам, странствующим мастерам, эстонская иконопись приобрела известность и за границами страны.

Об учениках Фролова мало известно, но несмотря на это, они кажутся яркими личностями – уж очень отличаются они от своего преподавателя как по складу мышления, так и по манере письма.

П. Е. Ковалевский, описывая судьбу русской иконной живописи после 1905 года, оценивая центры и школы вне пределов России – выдвигает староверов как хранителей традиции. Он отмечает и мастерскую Ефима Фролова (отца Г. Фролова), основанную в 1868 году в Резекне и характеризует её как видную и единую, так долго существующую школу, которую потом перевели в Эстонию. М. М. Красилин упоминает в связи с латышской иконописью и здешнего мастера Фролова, также его ученика Пимена Максимовича Софронова, известного и на Западе, чьи ученики в свою очередь продолжают старую традицию в Латвии (например, Т. В. Косинская, К. А. Павлов). Также высоко ценят здешнюю школу иные исследователи, например К. Коткаваара. Он выделяет значение Софронова для финнов: первый продолжатель финской иконописи, молодой Роберт Дэ Калуве учился у него, пребывая в 1939 г. в Ватикане.

Известным образом существуют на Балканах и ныне школы, названные по имени Софронова.

И во многих русских, латышских и финских изданиях подчёркивается значение иконописи эстонских староверов в истории сохранения и продолжения традиции.

Каким путём они это осуществляли? Характерно ли им это искусство в контексте русской религиозной живописи?

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Архив Департамента охраны исторических памятников  
Евсеева, Л., Комашко, Н., Красилин, М. и др. *История иконописи VI-XX века: истоки, традиции, современность*. Москва, Арт-БМБ, 2002.
- Завалин, В. *Лучший иконописец нашего времени. Русское возрождение*. Нью Йорк, Москва, Париж, 1980, (VI), 12.
- Красилин, М. М. *Обследование памятников изобразительного искусства на территории Латвийской ССР*. Художественное наследие: хранение, исследование, реставрация, 10, Москва 1985.
- Ковалевский, П. Е. *Зарубежная Россия: История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека*. Collection Etudes Russes 3, Paris, 1971.
- Поташенко, Г. *Староверие в Литве. Вторая половина XVII начало XIX в.* Исследования, документы и материалы. аиди 2006.
- Kotkavaara, K. *Progeny of the Icon: Émigré Russian Revivalism and the Vicissitudes of the Eastern Orthodox Sacred Image*. Åbo, Akademis Förlag, 1999.

Mari-Liis Paaver (Tallin)

#### **THE ICON PAINTING OF THE ESTONIAN OLD BELIEVERS: AN INTERRUPTED TRADITION?**

After the October Revolution of 1917, the members of the Russian Orthodox Church suffered a period of persecution and exile. As a result, the tradition of icon painting that had been a feature of the Church for centuries gradually subsided. Paradoxically, under such historical conditions, the ones to preserve the icon painting tradition have turned out to be the Old Believers—the followers of Russian Old Rite Orthodoxy who were exiled from their motherland and roots to the Russian borderlands and beyond. Fortune was kinder to the Old Believers in the Baltic states than to those in Russia: national independence which soon came to these countries allowed the Old Believers to continue their traditional religious practices, among which was icon painting.

From the end of the 19th century until the 1930s there existed in Estonia a workshop dedicated to icon painting, led by the master Gavril Yefimovich Frolov. This workshop did not exist very long but it was nevertheless a very productive period. Estonian icon painting was well-known beyond the borders of the country, thanks to commissions from abroad and the traveling of the masters. There is not much surviving information about the apprentices of Frolov but they seem to have been very colorful individuals, since they differed markedly from their teacher in their manner both of painting and of thinking.

The special literature on the aforementioned subject published in Russia and abroad mentions the importance of Estonian icon painting in the preservation and continuation of that tradition. How have the Estonian Old Believers been able to achieve this? In the context of Russian religious painting, is this art characteristic for them?

Дмитрий А. Пахом (Тульча), Александр Г. Дубинин (Курск)

## **СУДЬБЫ СОВРЕМЕННОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ РУМЫНИИ**

Вопрос современной жизни старообрядческой молодежи – это предмет заботы не только исследователей старообрядчества, но и самих староверов – от церковных деятелей, духовных наставников, представителей русских общин и до каждой отдельной семьи.

Наши отцы, переживая о дальнейшей судьбе старообрядчества, с надеждой и тревогой смотрят на сыновей, дочерей и внуков в поисках ответа на то, сможет ли молодое поколение нести дальше крест русского староверия?

Настоящий доклад – это своего рода размышления об актуальности и будущих перспективах «старообрядческого вопроса» в молодежной среде, проживающей за пределами исторической родины, России. Наша тема рассматривает вопросы современной старообрядческой молодежи Румынии.

На примере молодежи русских-липован Румынии мы пытаемся выяснить аспекты современного староверия и перспективы его развития.

Современная румынская старообрядческая молодежь, являясь частью духовной и материальной культуры начала третьего тысячелетия, не может не испытать на себя и не воспринимать действующих реалий: увы, жизнь берет свое, зачастую не в пользу сохранения русской традиции и веры.

Прежде всего, стоит вопрос сохранения русского языка как средства передачи дальнейшим поколениям этих самых старообрядческих ценностей. Как правило, румынский старообрядец должен знать как русский (липованский), так и церковнославянский языки. Ведь забывание или незнание русского – как языка общения в семье и в русской общине – делает все более трудной задачей выживание старославянского языка, как языка церковного служения.

Все более сильное вхождение в жизнь старообрядческой молодежи румынского языка, которым дети овладевают гораздо быстрее, чем родным русским, оставляет все меньше места языку богослужения. К сожалению, такое явление встречается уже в местах компактного проживания русских-липован, в селениях, где представителей других национальностей можно посчитать по пальцам одной руки – не будем давать названий, чтобы не быть несправедливым к другим липованским поселениям.

Главное, что и там обучение на русском языке стоит под угрозой еще с первых лет школьной жизни ребенка. И это вовсе не потому, что румынское законодательство стремится каким-либо образом вытеснить развитие языков национальных меньшинств. Как раз наоборот, государственная политика языковой дискриминации стало уже частью прошлого.

Если раньше, в условиях атеистического общественно-политического строя, липованскому старообрядческому обществу удавалось весьма легко сохранять и веру и язык, то сейчас, при полной свободе, сами родители добровольно не отдают своих детей на обучение родного языка.

Когда царские и патриаршие гонители русского благочестия и старой веры отсекали правую руку за двуперстное крестное перстосложение или ссылали в Сибирь, когда император Петр первый приказывал стричь бороды боярам или заставлял платить немалый налог на бороду, русские люди добровольно и охотно шли на страдания и муку, ради Царства Небесного.

Этот «стимул» страдания «за веру» сохранился в румынском старообрядческом обществе и при коммунистическом режиме. Тогда строго запрещалось посещать богослужения или вообще заходить в храм. Но, как это ни было опасно, как раз в те годы воскресные школы, обустроенные в церковных кельях, были полными. Во время каникул родители отдавали своих детей учить Азбуку, Часовник, Псалтырь и даже церковное крюковое пение.

Продолжение отеческого предания было общим делом всего румынского старообрядчества, вне зависимости от религиозных направлений. Известны случаи, когда дети староверов-беспоповцев учились грамоте в старообрядческих монастырях поповского согласия и наоборот.

Но сейчас, когда все дозволено и прошлых гонителей нет, становится все труднее черпать духовную силу на сохранение веры и языка из самого себя, из собственной воли. Современное молодое старообрядческое поколение вынуждено спасать само себя, особенно в условиях отчуждения от общинного уклада жизни, главным составляющим которого было еженедельное посещение храма и совместная молитва.

Dmitrii Pakhom (Toulcha) and Aleksandr Dubinin (Kursk)

#### **THE FATES OF CONTEMPORARY RUSSIAN OLD BELIEVER YOUTH OF ROMANIA**

The issue of the contemporary life of Old Believer youth is a topic of concern not only for scholars of the Old Belief but also for Old Believers themselves—from church figures, *nastavniki*, and representatives of Russian communities to every individual family. Our fathers, concerned about the fate of the Old Belief, look at our sons, daughters, and grandchildren with hope and fear, in search of the answer to the question of whether the younger generation will be able to further carry the cross of the Russian Old Belief.

The present paper represents an analysis of the perspectives of the “Old Believer issue” and its relevance among the young generation of Old Believers living beyond the borders of their historical motherland, Russia.

Among their reflections, the authors make special reference to the present-day community of Old Believers in Romania and the role of the Church and tradition in young Old Believers’ lives in the 21st century.

## KILKA UWAG O ADAPTACJI AKCENTUACYJNEJ ZAPOŻYCZEŃ Z JĘZYKA POLSKIEGO DO ROSYJSKIEJ GWARY STAROBRZĘDOWCÓW W OŚRODKU AUGUSTOWSKIM

Rosyjska gwara społeczności starobrzędowców mieszkających w dwu wsiach powiatu Augustowskiego, tzn. w Gabowych Grądach i Borze funkcjonuje w warunkach dwujęzyczności polsko-rosyjskiej. Gwara mieszkańców tych miejscowości ulega w ostatnich dziesięcioleciach ogromnym przeobrażeniom, prowadzącym do powstania swoistej polsko-rosyjskiej hybrydy językowej. Modyfikacja gwary pod wpływem języka polskiego jest szczególnie widoczna w sferze leksyki, gdyż leksyka jest tym elementem języka, który zmienia się najszybciej. Zapożyczenia z języka polskiego funkcjonują we wszystkich kręgach tematycznych (budownictwo, administracja, nauka, służba zdrowia) (zob. Grek-Pabisowa 1983, 1999). Jednostki leksykalne zapożyczone z języka polskiego podlegają asymilacji akcentuacyjnej, fonetycznej, derywacyjnej lub morfologicznej.

Dla niektórych zapożyczonych z języka polskiego leksemów charakterystyczne jest występowanie obocznych form akcentuacyjnych, np.

*aguln'ak* || *ag'uln'ak*  
*budav'ać* || *bud'ovać*

We wszystkich przypadkach zapożyczonych leksemów sprawa akcentu jest bardzo skomplikowana, gdyż mamy tu do czynienia z podwójną sytuacją. Z jednej strony pojawia się akcent penultymatyczny (akcent polski), a z drugiej zmienność akcentu związana ze zmiennością morfologiczną.

Rosyjski akcent wyrazowy można rozpatrywać jako rezultat współdziałania ze sobą morfemów o różnym nacechowaniu akcentuacyjnym, co jest szczególnie widoczne w przypadkach przenoszenia akcentu na inne morfemy przy derywacji fleksyjnej lub słowotwórczej. To sprawia, że rosyjski akcent można interpretować jako przypisany poszczególnym morfemom, czyli morfemiczny (zob. Grzybowski 1996, 1998).

Wśród zapożyczeń z języka polskiego zaadaptowanych akcentuacyjnie możemy wyróżnić pewne grupy, np. czasowniki dokonane utworzone przy pomocy stale akcentowanego prefiksu *v'y-* (*v'ytłumačyć*, *v'ybudavać*, *v'žyv'ić*); czasowniki z akcentowanym formantem *-ać* (*adzysk'ać*, *napatk'ać*, *ček'ać*).

W zapożyczeniach zaadaptowanych akcentuacyjnie ma miejsce wariantywność pod względem akcentu, np.: N sg *eterń łit* || *et'erńit*; G sg *eterń łta*.

### BIBLIOGRAFIA:

- Grek-Pabisowa I. 1968, *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*. Wrocław-Warszawa-Kraków, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Grek-Pabisowa I 1983 a, *Słownictwo rosyjskiej wyspy gwarowej starobrzędowców mieszkających w Polsce. Rozwój i stan dzisiejszy*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Grek-Pabisowa I. 1983 b, *Zapożyczenia w rosyjskiej gwarze starobrzędowców w Polsce*, "Studia z filologii polskiej i słowiańskiej 22", Wydawnictwo Instytutu Slawistyki PAN, s. 47-64.

- Grek-Pabisowa I. 1999, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, Instytut Slawistyki PAN, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Grzybowski S. 1996, *Aspekty morfonologiczne konfrontacji fonologicznej języków słowiańskich*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Studia Slavica 1 – Nauki Humanistyczno-Społeczne*, z. 311, s. 13–23.
- Grzybowski S. 1998, *Morfologiczne uwarunkowania konfrontacji zjawisk akcentuacyjnych w języku rosyjskim i polskim*, *Z polskich studiów slawistycznych. Językoznawstwo*, Warszawa, Wydawnictwo Energeia, s. 117–122.

Дорота Пасько (Торунь)

#### **НЕСКОЛЬКО ЗАМЕТОК ОБ АКЦЕНТУАЦИОННОЙ АДАПТАЦИИ ЗАИМСТВОВАНИЙ ИЗ ПОЛЬСКОГО ЯЗЫКА В РУССКИЙ ГОВОР СТАРООБРЯДЦЕВ В АВГУСТОВСКОМ УЕЗДЕ**

Русский говор старообрядцев имеет непосредственный контакт с польским языком. Влияние польского языка особенно значительно и заметно в сфере лексики. Заимствования из польского языка затронули сферу, употребляемую в повседневной жизни (названия одежды, питания, болезней). Заимствованные слова подвергаются, как правило, акцентуационной, словообразовательной, фонетической и морфологической адаптации. Однако в заимствованиях можно отметить наличие акцентуационных вариантов, из которых одни соответствуют принципу морфематизма русского ударения, а другие – польского пенультиматизма.

Helena Pociachina, Anna Auguściak, Anna Nicewicz (Olsztyn)

### **JĘZYK I STYL WIERSZY DUCHOWNYCH Z ZESZYTU HELENY DZIKOPOLSKIEJ, MATKI PRZEŁOŻONEJ KLASZTORU STAROBRZĘDOWCÓW W WOJNOWIE**

Wśród starodruków i rękopisów pozostałych po zamknięciu klasztoru żeńskiego staro-obrzedowców w Wojnowie i będących obecnie własnością rodziny Ludwikowskich znajduje się zeszyt, w którym matka przełożona klasztoru Eupraksja (Helena Dzikopolska) własnoręcznie zapisała kilka wierszy o treści moralno-religijnej. Duchowne wiersze staroobrzedowców w rosyjskiej tradycji literaturoznawczej mają nazwę „bieguńskich” wierszy. W zeszycie zostały spisane popularne wiersze o Adamie i raj, o Józefie Egipskim, o Ukrzyżowaniu, o sądzie ostatecznym, o świętych ascetach i męczennikach, o Josefacie i inn. W referacie zostaną omówione cechy szczególne rękopisu: charakter pisma, ortografia, wybór wariantów gramatycznych i leksykalnych.

#### **BIBLIOGRAFIA:**

Grek-Pabisowa, I. (1988) *Elementy cerkiewnoślawiańskie w gwarze Rosjan-staroobrzedowców osiadłych w Polsce*, [w:] *Tradycje Cyryla i Metodego w językach i literaturach sławiańskich*, Wydawnictwo UW, Warszawa, s. 147-157

Grek-Pabisowa, I. (1990), *Z zagadnień leksyki religijnej w słownikach rosyjsko-polskich i polsko-rosyjskich*, Roczniki Humanistyczne t. XXXVII-XXXVIII, KUL, Lublin, z. 7, s. 107-116 (wspólnie z Ireną Maryniakową)

Grek Pabisowa, I. (1994), *Religioznaja i kultowaja tierminologija i jejo funkcyonirowanije w goworie staroobriadcew w Polsce i Bolgarii*, [w:] *Skupiska staroobrzedowców w Europie, Azji Ameryce, ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, SOW, Warszawa, s. 301-312

Grek-Pabisowa, I. (1999), *Staroobrzedowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, SOW, Warszawa, ss.346

Grek-Pabisowa, I. (2005), *Język i kultura staroobrzedowców na obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Kultura i języki Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Red. M. T. Lizisowa, Kraków, s. 161-171.

Kowalska, H. (1987), *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzedowców pomorskich*. Prace Komisji Słowianoznawstwa, nr 46, Ossolineum, Kraków.

Зеньковский, С. (1995), *Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века*, Москва 1995.

Миловидов, В. (1969), *Старообрядчество в прошлом и настоящем*, Москва.

Iwaniec, E. (1977), *Z dziejów staroobrzedowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa.

Мальцев, А. (1996), *Староверы-странники в XVII – первой половине XIX в.*, Новосибирск.

Пушкарёв, Л. (1996), *Старообрядчество как явление менталитета*, [w:] *Старообрядчество: История, Культура, Современность. Тезисы*, Москва.

Елена Потехина, Анна Аугушчак, Анна Ницевич (Ольштын)

### **ЯЗЫК И СТИЛЬ ДУХОВНЫХ СТИХОВ ИЗ ТЕТРАДИ ЕЛЕНА ДИКОПОЛЬСКОЙ, НАСТОЯТЕЛЬНИЦЫ ЖЕНСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО МОНАСТЫРЯ В С. ВОЙНОВО.**

Среди старопечатных книг и рукописей, ставших собственностью семьи Людвиковских после закрытия женского старообрядческого монастыря в с. Войново на Мазурах,

находится тетрадь, в которую настоятельница монастыря мать Евпраксия (в миру Елена Дикопольская) собственноручно вписала несколько стихотворений морально-религиозного содержания. Духовные стихи старообрядцев известны в литературоведении под названием «бегунских» стихов. Это известные стихи о Адаме и рае, о Иосифе Египетском, о Распятии Христа, о страшном суде, о святых аскетах и великомучениках, о Иосафате и др. В реферате идет речь об отличительных чертах рукописи: характеризуются особенности почерка, орфография, выбор грамматических и лексических вариантов.



Александр Ю. Полунов (Москва)

## **СТАРООБРЯДЦЫ, КОНСТАНТИНОПОЛЬ И СВЯТЕЙШИЙ СИНОД В КОНЦЕ 19 - НАЧАЛЕ 20 В.**

Во второй половине 19 - начале 20 в. "старообрядческий вопрос" начал играть особенно заметную роль в общественной, духовной и политической жизни России. Отмена крепостного права в 1861 г. стимулировала развитие капиталистических отношений, что способствовало укреплению экономических позиций старообрядчества, традиционно игравшего большую роль в сфере торговли, предпринимательства и финансов. Распространение образования, школ и периодической печати давало старообрядчеству возможность более энергично отстаивать свои интересы, а рост популярности либеральных идей, включая принцип свободы совести, создавал идеологическую базу для подобной деятельности. Старообрядчество отличалось от господствующей церкви широким развитием начал самоуправления и взаимной социальной поддержки, большой ролью мирян в делах церкви, что делало его привлекательным в глазах широких масс населения, прежде всего крестьян. Все эти факторы определили рост общественного влияния старообрядчества, ставший характерной особенностью пореформенной эпохи.

В правительственных "верхах" подобное положение дел вызывало неоднозначную реакцию. Часть представителей "верхов" склонялась к компромиссу со старообрядчеством, подчеркивая его консервативную настроенность, лояльность к царю и прочные позиции в экономической жизни России. В этой части правительственного лагеря большую роль играли граф И. И. Воронцов-Дашков, министр императорского двора и личный друг Александра III, а также члены возглавляемой Воронцовым-Дашковым "Святой дружины". Позиции данной группы укрепляло стремление к компромиссу с господствующей церковью и государством, проявленное частью старообрядческой верхушки ("Окружное послание"). Основная часть правительственных верхов, однако, выступала за жесткую политику по отношению к старообрядчеству, видя в нем опасного конкурента господствующей церкви. Наиболее яркой фигурой здесь был оберпрокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, взглядам которого в докладе будет уделено большое внимание.

Основная часть доклада посвящается попыткам старообрядцев добиться признания своей иерархии со стороны Вселенского (Константинопольского) патриархата в начале 1880-х гг. Этот сюжет является частью более широкой темы – истории деятельности старообрядцев за пределами России, их контактов с православными церквями Востока. Активизация контактов старообрядцев с Константинополем в конце 19 в. была вызвана ухудшением отношений между Вселенской патриархией и российским Святейшим Синодом, что создавало дополнительные возможности для старообрядческой "дипломатии". В докладе планируется рассмотреть, какие именно обстоятельства побудили старообрядцев в начале 1880-х годов ходатайствовать о признании законности своей иерархии; какие методы дипломатии они использовали во взаимоотношениях со Вселенской патриархией; каково было отношение к ходатайству старообрядцев со стороны различных группировок в правительственной верхушке России; как повлияло ходатайство старообрядцев на взаимоотношения российского Синода и Вселенской патриархии; почему в конечном счете попытка старообрядцев закончилась неудачей и какое это имело значение для дальнейшего развития России.

## ЛИТЕРАТУРА:

Полунов А. Ю. *Под властью обер-прокурора. Государство и церковь в эпоху Александра III*. М., 1996.

Герд, Л. А. *Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878-1898)*. М. : Индрик, 2006

Ершова, О. П. *Старообрядчество и государственная политика России в области вероисповедания во второй половине XIX - начале XX веков*, Автореферат дис. ... доктора исторических наук. Российский ун-т Дружбы народов Москва, 2000

Ершова, О. П. *Старообрядчество и власть*. М.: Уникум-центр, 1999

*Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энцикл. слов.* М. : Изд-во журн. "Церковь", 1996

Roy R. Robson. *Old Believers in modern Russia. DeKalb*, Ill. : Northern Illinois University Press, 1995.

Aleksandr Yu. Polunov (Moscow)

### **RUSSIAN OLD BELIEVERS, CONSTANTINOPLE, AND THE MOST HOLY SYNOD AT THE END OF THE 19TH-BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES**

In the second half of the 19th and the beginning of the 20th centuries, the "Old Believer question" began to play an especially significant role in the communal, spiritual, and political life of Russia. This paper focuses on the attempts of the popovtsy ("priestly") Old Believer leadership to receive confirmation from the Ecumenical Patriarchate of Constantinople of the legality of their hierarchy at the beginning of the 1880s. This subject is part of a larger theme: the history of the activities of Old Believers outside of Russia and their contacts with Eastern Orthodox churches. The increase of Old Believer contacts with Constantinople at the end of the 19th century was caused by the deterioration of relations between the Ecumenical Patriarchate and the Russian Holy Synod, which created additional opportunities for Old Believer "diplomacy".

These attempts are viewed in the context of the strengthening of the Old Believers' social position in the post-reform era as a result of the abolition of serfdom, the development of capitalism, the rise of public education, and the spread of the liberal ideas. In this paper I elucidate what concrete methods were used by the Old Believers in their diplomatic relations with the Ecumenical Patriarchate, how these negotiations influenced the relationship between the Ecumenical Patriarchate and the Russian Holy Synod, the attitude of the Russian government to this affair, the reasons for the Old Believers' failure, and the consequences of this failure for the history of Russia.

Григорий Поташенко (Вильнюс)

## **СТАРОВЕРЫ В ЛИТВЕ (1918–1940): ПРАВОВОЙ СТАТУС, СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ЭМИГРАЦИЯ**

Цель данного доклада – анализ и интерпретация правового статуса, социального положения староверов-поморцев в Литовской Республике в 1918–1940 гг. и процесса их эмиграции за рубеж.

Среди почти 2,029 млн. жителей Литвы в 1923 г. было 32149 старообрядцев или 1,59% от общего количества жителей. Здесь действовали 54 поморские общины. Староверы составляли относительно небольшое религиозное общество Литвы, в которой большинство жителей были католиками.

С провозглашением независимости Литвы начался новый период отношений между государством и староверием – период религиозного равноправия и признания. Впервые в истории литовского староверия Старообрядческая церковь получила автономию. 20 мая 1923 г. правительство Литвы издало «Временные правила, регулирующие отношения между Старообрядческой Организацией Литвы и Правительством Литвы», которые были юридической основой отношений между государством и Церковью до 1940 г. Начиная с 1925 г., правительство регулярно выделяло СПЦ некоторую финансовую поддержку. В период авторитарного режима А. Смятоны отношения между государством и Старообрядческой церковью, по сути, не изменились, хотя в определенный момент власти могли вмешиваться во внутренние дела Церкви. В 1920–1930-е гг. несмотря на сокращение государственного финансирования Церкви и повышение требований к наставникам, касающееся, в частности, образовательного ценза и использования литовского языка, отношение руководства СПЦ к правительству и президенту Литвы было устойчиво лояльным.

Выявление основных тенденций социального положения русских староверов в Литве в 1918–1940 гг. тесно связано с анализом факторов, влиявших на этот процесс. Можно выделить три типа данных факторов. Во-первых, это миграционные процессы, повлиявшие на численность и социальный состав русских староверов Литвы в межвоенные годы и в предшествующий им период конца XIX–начала XX вв. Ко второму типу можно отнести политические, юридические и экономические факторы, которые отразились на социальном развитии русских староверов Литвы, как и других этнических групп или подгрупп. Воздействие этих факторов также обусловило значительные изменения социального статуса различных подгрупп литовского общества в 1918–1940 гг. Факторы третьего типа связаны с уровнем способностей и мотивацией русских, в частности староверов, интегрироваться в социальную жизнь нового литовского общества, в котором доминировали этнические литовцы, католичество и быстро утверждался литовский язык и культура. Конечно, для успеха (или неудачи) социальной интеграции русских решающее значение имела политическая культура, менталитет и развитие национальной идеологии большинства общества, прежде всего преобладающих в количественном и социально-политическом отношении литовцев.

В 1920–1930-е гг. социальный статус староверов, особенно в религиозной и общественной жизни, относительно повысился, а статус русских православных, особенно в политической и экономической, – упал. Основные черты перемен – резкое уменьшение численности и существенное изменение общественно-политической роли русских Литвы в 1918–1940 гг. в итоге эвакуации многих русских

в глубь России (большая их часть не вернулась), крушения Российской империи и превращения русских из одного из оплотов многонациональной империи в одно из этнических меньшинств в новой национальной Литве.

Как и раньше, в 1918–1940 г. староверы Литвы продолжали мигрировать – главным образом в Южную Америку (Бразилию, Уругвай и Аргентину). Особенно активно эмиграция русских (в частности староверов) проходила в конце 1920-х гг., после чего последовало ее уменьшение, затем постепенное увеличение в 1934–1936 гг. и снова уменьшение до 1939 г. Приблизительная численность русских, эмигрировавших из Литвы лишь в 1923–1928 гг., в несколько раз может превышать официальные данные о русских эмигрантах в 1929–1939 гг. Общая численность русских-эмигрантов в 1923–1939 гг. могла достигать 3–3,5 тысяч. Это составило бы 4–6% от общего количества русских Литвы в 1930-х гг. Учитывая активное участие староверов в эмиграции в 1929 г. и в последующие годы, численность староверов среди всех русских эмигрантов могла достигать не менее половины уехавших, т. е. 1,5–2,0 тысяч человек.

#### ИСТОЧНИКИ:

*Книга посемейных списков 1924 г. – Книга посемейных списков членов Ковенского старообрядческого прихода*, Архив Каунасской старообрядческой общины (Каунас)

Прозоров В., 1931: *Впечатления Председателя Центрального Совета Старообрядцев Литвы о поездке в Южную Америку (Бразилию, Уругвай и Аргентину)*, *Старообрядческий календарь на 1931 год*. Двинск, б. г., 69–71.

Lietuvos sentikių organizacijos santykiam su Lietuvos vyriausybe normuoti laikonos taisyklės, *Vyriausybės žinios*, 1923 m. gegužės 29 d., Nr. 132.

Lietuvos gyventojai 1926 – *Lietuvos gyventojai. 1923 m. rugsėjo 17 d. surašymo duomenys*. Kaunas, [1926].

#### ЛИТЕРАТУРА:

Барановский В., Поташенко Г., 2005: *Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь*. Вильнюс.

Поташенко Г., 1997: *Русские Литвы: современный национализм, Старообрядческая Поморская Церковь в Литве (1918-1940)*, in *Русские Прибалтики. Механизмы культурной интеграции (до 1940 г.)*. Вильнюс, 89–101.

Поташенко Г., 2005: *Староверие в Литве*, in Барановский В., Поташенко Г., *Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь*, Вильнюс.

Прозоров И.А., 1933: *История старообрядчества*, Каунас.

Iwaniec E., 1977: *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa.

Jaroszewicz-Pieresławcew Z., 1995: *Starowiercy w Polsce i ich księgi*. Olsztyn.

International Migration in Lithuania 1997 – *International Migration in Lithuania: Causes, Consequences, Strategy*, ed. by A. Sipaviciene. Vilnius.

Vaskela G., 1992: *Lietuvos kaimo gyventojai 1920–1940 m. (Socialinis ir ekonominis aspektas)*. Vilnius.

Grigorii Potashenko (Vilnius)

#### **OLD BELIEVERS IN LITHUANIA (1918-1940): A LEGAL STATUS, A SOCIAL SITUATION AND EMIGRATION**

The goal of this paper is the analysis and interpretation of the legal and social status of Old Believers in the Lithuanian Republic from 1918–1940 and the process of their emigration abro-

ad. Among the almost 2,029,000 inhabitants of Lithuania in 1923, there were 32,149 Old Believers in 54 Pomorian (pomortsy) communities or 1.59% of the total inhabitants of the country, a small religious population in a country with a Catholic majority.

With Lithuania's declaration of independence began a new period of relations between the State and the Old Believers—a period of religious equality and recognition. For the first time in the history of the Lithuanian Old Belief the Old Believers' Church received autonomy.

In the 1920s–1930s, the social status of Old Believers rose significantly, especially in religious and public life, and the status of Russian Orthodox Christians fell, especially in political and economic realms. The most significant of the changes were the sharp decrease in number and an essential change in the socio-political role of Russians in Lithuania from 1918–1940 as a result of the evacuation of many Russians deep into the interior of Russia (the greater part of whom did not return), the collapse of the Russian Empire, and the transformation of Russians from one of the mainstays of a multinational empire into being one of several ethnic minorities in a new national Lithuania.

In 1918–1940, Old Believers in Lithuania continued to emigrate, mainly to South America (Brazil, Uruguay, and Argentina). An especially active emigration of Russians (among them Old Believers) occurred at the end of the 1920s, after which followed a decrease, and then a gradual increase from 1934–1936, then once again a decrease until 1939. The approximate number of Old Believers who emigrated from Lithuania from 1923–1928 could raise the official data on Russian émigrés in 1929–1939 several fold. The general number of Russian emigrants in 1923–1929 could have reached 3,000–3,500. This constituted 4–6% of the general number of Russians in Lithuania in the 1930s. Taking into consideration the active participation in emigration of Old Believers in 1929 and in the following years, the number of Old Believers among all Russian emigrants could have reached no less than half of those who left, that is 1,500–2,000 people.



Александр Пригарин (Одесса)

## **СТАРООБРЯДЦЫ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИОННОГО ПЕРЕХОДА: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА УКРАИНО-РУМЫНСКОГО ПО- ГРАНИЧЬЯ**

Исходя из конструктивной мысли о локально-предметной форме проявлений глобализации как «глокализации»<sup>34</sup>, представляется продуктивным рассмотреть уровни сосуществования традиционного и модерного в старообрядческой группе «липован». Проживание представителей данной группы на украино-румынском пограничье позволяет подавать в сравнительном аспекте – одни из них уже включены в Европу, другие же – остаются в рамках постсоветского пространства. Соотношение общих и своеобразных черт составляет основу современной бытовой практики и вряд ли может быть расценено только в категориях «импорта» достижений внешнего общества потребления. В рамках такого подхода глобализация осознается исключительно как результат уничтожения «традиционных местных этнических начал и культурных архетипов». На наш взгляд, современную эпоху постмодерна следует признать диалектической – не только некие «общечеловеческие ценности» привносятся в локальную общность, но и создаются или присваиваются непосредственно в ней. Местные старообрядцы становятся зависимыми от транснациональных тенденций, но и сами выступают активными субъектами этих перемен. Их путь к достижениям других также является путем «изобретения» и «освоения», который может быть даже сложнее и противоречивее, чем собственно открытие и производство.

Таким образом, исследовательский вопрос можно сформулировать в следующей редакции – насколько само старообрядческое общество оказывается способным, подготовленным к восприятию инноваций и каким образом они входят в органичную структуру культуры? Подобный аспект снимает с нас ответственность от аксиологических вздыханий романтиков о «добрых старых временах» и «истинности национальной культуры». Он позволяет обратиться к сюжетам реального проникновения глобальных явлений в конкретную среду. Подчеркнем, что сама среда не может играть роль пассивного потребителя, как бы не хотелось этого условному «центру». Компаративный взгляд на специфику вхождений старообрядцев в современность позволяет установить инвариант этого перехода, а также показать специфику в рамках Украины и ЕС (Румынии и Болгарии).

Феномен старообрядческой культуры в общеславянском контексте не сводится к простому многообразию историко-этнографических и конфессиональных вариантов русской культуры, но и определяется самобытными типами мировоззрения и их воплощением в оригинальные формы практики, которые сохранили в современности немало архаических черт. Благодаря этому старообрядческая

---

<sup>34</sup> Слово впервые было использовано Акито Мориата, руководителем корпорации «Sony», для успешности стратегии японского бизнеса – перенесения на местный уровень глобальных целей и перспектив. В терминологическое поле гуманитаристики его ввели Р. Рудометтоф и Р. Робертсон (подр. см.: Верменич Я. Теоретико-методологічні проблеми історичної регіоналістики в Україні. – К., 2003. – С.15-17).

Исследование выполнено в рамках международного Проекта ««Разбегающиеся деревни? Глобализация по-деревенски» при поддержке Фонда Дж. И К. Макартуров, грант #06-86346-000-GSS.

среда сохраняла выразительные комплексы, которые за ее пределами уже давно стали редчайшими анахронизмами (крюковое пение, византийские каноны иконописи, старопечатные книги и рукописные традиции и т. п.). «Особую важность ... имеет необходимость и умение члена старообрядческой общины, – подметила И. В. Поздеева, – жить сразу в двух эпохах, владеть двумя «культурными кодами»: древней духовной и современной материальной жизни»<sup>35</sup>.

Липоване – один из вариантов русской культуры. Среди выразительных свойств стоит выделить: трансграничность (расположение на пограничье и ориентированность на международные масштабы жизнедеятельности); этноконфессиональность (группа возникает и функционирует в результате одновременного действия этнических и религиозных факторов); замкнутость и традиционализм (сознательная мировоззренческая ориентация на сакрализацию «старого», «традиционного»); субэтничность (наличие всех признаков такого рода групп, включая уникальную структуру идентичности); диаспорность (параллельное осознание своей принадлежности к разным политическим пространствам с сохранением романтической связи с исторической родиной). На современном этапе липоване составляют группу населения, насчитывающую более 100 тысяч человек в Украине, Молдове, Румынии и Болгарии.

Осознание себя частью русского народа, невзирая на почти трехсотлетний период собственной истории, сочетается с ревнивым сохранением своего старообрядчества. Находясь в иноэтнической среде, культура липован испытала значительное воздействие опыта своих соседей, сохранив ядро своей этничности<sup>36</sup>. В ряде случаев, наблюдается взаимодополняемость и взаимозаменяемость этнических и конфессиональных стереотипов и символов. Например, «церковная» одежда представляет собой не что иное, как русский традиционный костюм. Внутригрупповой билингвизм липован (старославянский язык как ритуальный и русский диалектный как бытовой) сочетается с внешней диглоссией – активное общение с соседями на их языках.

Такая «многоликость» сочетается с устойчивостью духовного стержня на групповом и индивидуальном уровне. Специфика современного этапа несколько дублирует предыдущий опыт – очередное испытание. Но если раньше модели вступали в механическое противоречие – выжить означало не принять окружающий мир, нередко репрессивно преследовавший людей старой веры, то теперь – этот мир оказался навязчиво включенным в старообрядческую среду. «Для большинства верующих неизбежно увеличение фрагментации, жизнь в нескольких реальностях с принципиально отличающимися правилами взаимоотношений, – пишет Д. Е. Расков о «постмодерне как оболочке» в старообрядческой среде, – Неизбежно соприкосновение и использование новейших технических изобретений и достижений современного информационного общества. К таким «новинам», как картофель, табак, чай, электричество, телевизор теперь добавились

---

<sup>35</sup> Поздеева И.В. Материальное и духовное в жизни старообрядческих общин // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. – Вып.4. – Бухарест: CRLR, 2006. – С.263.

<sup>36</sup> См.: Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. – М.: Индрик, 2007; Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.1-4. – Одесса, 2006-2007.



компьютер, цифровой штрих-код на всей товарной продукции, кредитные карточки и многие другие вещи, которые требуют осмысления»<sup>37</sup>.

Оказывается, что традиционные структуры как никогда востребованы в обстоятельствах глобализации. Опыт группы убедительно свидетельствует о мистически-метафизическом ожидании Спасения духа и параллельной успешной активной практике адаптации и приспособления к миру внешнему. Этот вроде как логический парадокс убедительно раскрывается в отношении роли старообрядцев в экономическом и техническом прогрессе российского общества<sup>38</sup>.

Для подобного анализа удачным оказалась операционная схема «пакетности» – сосуществование различных укладов жизни и практических стратегий в эпоху глобализации. Удивительным образом наблюдения исследователей старообрядчества созвучны идеям П. Бергера<sup>39</sup>. Для характеристики процессов глобализации, ученый использует термин «пакет / пакеты» (package, packages), который предлагает понимать как модели поведения и сознания людей, традиционно проявляющиеся в определенных сферах социальности. В условиях глобализации некоторые «пакеты» легко комбинируются между собой без остановки модернизации, другие, же, напротив, вступают в противоречие и вызывают конфликт смыслов. Часто наблюдается принятие модернизационных пакетов (технического переустройства) без принятия либерализационных и демократических пакетов (политической активности и роста властных интенций в среде липован – см. ниже).

Подобное понимание параллельного сосуществования и одновременного Содействия «языков или кодов культуры» еще раньше сложился в исследованиях ревнителю «древлего благочестия». Кроме вышеуказанных примеров стоит также привести анализ Е. Е. Анастасовой. Ей принадлежит идея о цикличности моделей (читай – пакетов) старообрядческой культуры: этноконфессиональная общность (детство и старость) – маргинальная общность (зрелость). Это важно для понимания механизмов воспроизводства социума, в основе которого находится религиозная традиция. Центральными акторами процесса являются когорты в процессе социализации и готовые к переходу в мир иной. Кроме этого, к конфессиональному центру относятся лица, избравшие праведную жизнь как стратегию – священство, монахи, чтецы, дьяки и т. д. Остальные члены общины менее связаны с традицией и обеспечивают ее физическое и материальное выживание. Такая модель дает понимание и настоящего, и прошлого группового опыта.

Эмпирический материал нашего исследования – результаты полевых исследований последних десяти лет, которые мы проводили в основных анклавах старообрядцев Придунавья. Методической основой были: включенное наблюдение, глубинные, тематические и экспертные интервью, биографический метод (с применением нарративного анализа). Экспедиционные исследования вполне вписываются в классические принципы построения полевой работы этнологии / антропологии.

---

<sup>37</sup> Расков Д. Е. Судьба старообрядчества в эпоху Постмодерна // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Зб. наук. праць та матеріалів / Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. – Київ-Куренівка-Чечельник, 2007. – С.56.

<sup>38</sup> Керов В. В. «Се человек и дело его...»: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. – М., 2004.

<sup>39</sup> Многоликая глобализация. – Пер. с англ., М.: Аспект-Пресс, 2004. – С. 19.

В результате, сравнения позволили обобщить материал по следующим направлениям:

- традиция и инновация: восприятие нововведений и проявление их знаковых свойств с советских времен до современности (эсхатологический концепт «Конец Мира» и его динамические проявления);
- модели включенности в глобальные тенденции в старообрядческой среде;
- общегрупповые практики или модернизация хозяйства;
- «агентурные» связи;
- обмирщение – внутренние и внешние варианты выхода.
- акторы глокализации (священники, предприниматели и т.д.);
- проанализированы потесторные (властные) и гендерные аспекты глокализации.

Рассмотрение глокализации в старообрядческой среде румыно-украинского пограничья позволяет нам выделить несколько общих тенденций. Их проявления подчеркиваются консервативностью и сознательной традиционностью рассматриваемого сообщества. Это позволяет не только проследить специфичность этого процесса в этноконфессиональном плане, но и считать их эвристически ценными и адекватными для других этнокультурных групп.

Из наблюдений следует, что глобализация воспринимается не как простой механический импорт из некоего центра, а скорее – имманентный этап саморазвития. Весь инновационный опыт расценивается как естественное эволюционное продолжение истории. В обстоятельствах староверческой среды категориальные рамки процесса вполне вписываются в эсхатологическую концепцию. Своя глобальность в виде Конец Света проецируется на современные изменения.

Наступление новых стандартов и условий жизни не только унифицирует мир, сколько порождает «праздник разнообразия», раскрепощает инаковость и эмансипирует несхожесть. Наличие некоей центральной нормы окончательно завершает процессы отчуждения личности и группы от нее. За счет несоответствия своего «закона» с общемировым порядком свои парадигмы легализуются и дают право на самобытность.

Глобальные ценности идут в местные масштабы, где получают свое право на бытование лишь в случаях соответствия их локальному измерению. Такая диалектика вполне полисемантическая и соответствует старообрядческому мировоззрению. Разнотадальность их культурных кодов вписывается в требование сочетания различных укладов жизни (пакетов) современности. При этом порождается надежда на собственную включенность в общемировое пространство – расчет на будущее своей религиозной системы в ряду прочих мировоззренческих представлений.

Сжатие пространства и времени – характерная черта глокализации – ярко прослеживается в старообрядческих практиках современности. Стремительное перемещение по «языкам» или «кодам» культур представляет групповую машину времени – от византийского крюкового пения дьяк может стремительно переместиться с помощью автомобиля или новейшей моторной лодки. Аналогично и пространство – верующий человек спокойно ориентируется в реалиях «дальних» территорий – от Москвы до Сиднея. Картину географического мира старообрядцы воспринимают через аксиологический фильтр жизнедеятельности «своих одноверцев», а их скитания охватили практически весь мир. Это яркий пример того, что не глобализация поглощает локальность, а, наоборот – частный опыт вырастает

в современный универсализующийся мир, присваивая его согласно своим представлениям.

Aleksandr Prigarin (Odessa)

### **THE OLD BELIEVERS IN THE PERIOD OF GLOBALIZATIONAL SHIFT: THE CASE OF COMPARATIVE STUDIES IN THE ROMANIAN–UKRAINIAN BORDERLANDS**

Proceeding from the constructive premise of the domain-specific form of the manifestations of globalization as “glocalization”, we propose that it is effective to consider the levels of coexistence of traditional and modern elements in the Ukrainian–Romanian borderland regions (Bessarabia and Dobrudja). In our opinion it is not effective to examine micro-societies solely from the point of “importing” the achievements of the external society of consumption. Such an approach views globalization only as a result of destroying the “traditional local ethnic principles and cultural archetypes”. In our opinion, it is necessary to recognize the dialectical character of the postmodern age—not only are some “values common to all mankind” introduced into the local community but are also created or adopted directly by it. Local Old Believers become dependent on transnational tendencies, but they themselves also can be the active agents of these changes. Their path to achievements is also the path to “invention” and “mastering”, which is probably more difficult and conflicting than discovery and production.

Lipovans represent one variant of Russian culture. Among their main features are the following: transboundary location (location on borderlands and orientation to international standards of life), ethno-confessional character (the group originates and functions under the synchronous influence of ethnic and religious factors), isolation and traditional character (conscious worldview orientation toward the sacralization of “old” and “traditional”), subethnic character (presence of all the features of similar groups, including the unique structure of identity), diasporic character (concurrent awareness of their belonging to different political fields while retaining the romantic bonds with their historical motherland). Today Lipovans as a social group have more than 100,000 members in Ukraine, Moldova, Romania, and Bulgaria.

On the one hand Lipovans identify themselves as a part of the Russian people despite the 300-year period of their own separate history, but on the other hand they make every effort to retain their Old Believer ideology. Surrounded by different ethnic groups, Lipovan culture was subjected to the great influence of their neighbors, but it managed to preserve its ethnic core. In a number of cases ethnic and confessional stereotypes and symbols of Lipovan and neighboring cultures supplement and substitute each other. For example, Lipovan “church” clothing and traditional Russian dress are the same. The bilingual character of the Lipovan intragroup (a combination of the sacred Old Slavonic language and their everyday Russian dialect) harmonizes with external diglossia—communicating with neighboring groups in their own languages.

Traditional structures are extremely important in the case of globalization. The experience of the group gives evidence of the mystical and metaphysical expectation of the Salvation of the Spirit and at the same time of successful adaptation to everyday social life. This kind of logical paradox vividly comes to light with respect to the role of the Old Believers in the economic and technical progress of Russian society.

Accordingly, the present-day practice of the group provides perfect original heuristic opportunities for researching modern globalization.

Thus, a brief analysis of the concept of “glocalization” in the Old Believer environment of the Ukrainian–Romanian borderlands allows us to identify a few general tendencies. Conservatism and the deliberate traditional character of the society examined make these tendencies more stable. It allows us not only to demonstrate these processes on an ethno-confessional level but also to consider them important and appropriate for other ethno-cultural groups.

The Old Believers perceive the geography of the world through the axiology of their “co-religionists” whose wanderings have covered practically the whole world. It is a striking exam-

ple of the fact that it is not globalization which consumes locality, but the opposite – personal experience roots itself in the modern universalizing world, appropriating it in accordance with their beliefs.

Ольга Г. Ровнова (Москва), Ханнес Яэр (Тарту)

## О ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ КОЛОНИЙ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2006–2007 ГГ.)

Исследование языка и культуры старообрядческой диаспоры Южной Америки является продолжением работы, которую начали в 1996 г. Л.Л. Касаткин и Р.Ф. Касаткина в штате Орегон США [Касаткин 2006: 273–281 и библиография; Касаткина 2006]. Кроме старообрядцев-«турчан», переселившихся в Орегон из Турции, там живут также переселенцы из Китая – старообрядцы, называющие себя в соответствии с прежним местом жительства «синьцзянцами» и «харбинцами» и имеющие обширную родню в разных странах Южной Америки.

Авторы доклада побывали в старообрядческих колониях Аргентины, Уругвая, Чили (2006 г.), Боливии (2007 г.). Результатом экспедиций стали аудиозаписи диалектной речи старообрядцев, фото- и видеоматериалы.

В Аргентине, Уругвае и Чили проживают старообрядцы – «синьцзянцы» и «харбинцы», а в Боливии только «харбинцы». Староверы этих южноамериканских стран, а также штата Орегон (США), Бразилии и Аляски представляют собой общество, имеющее одни и те же исторические корни, единое в конфессиональном и диалектном отношении, объединенное давними и многочисленными родственными связями. Наиболее многочисленной (около тысячи человек) является старообрядческая диаспора Боливии, а наиболее «закрытой» – диаспора Уругвая.

Все поколения старообрядцев, живущих в южноамериканских странах, говорят на абсолютно чистом русском диалектном языке, характеризующемся замечательной сохранностью на всех его уровнях. Большинство старообрядцев владеет и разговорным испанским языком, который старшее поколение усвоило из общения с местными жителями, а среднее, молодое и младшее – в испанской школе.

Старообрядцы относятся к родному языку как величайшей святыне, гордятся тем, что сохранили его и что самое младшее поколение, в отличие от говорящих только «по-американски» детей старообрядцев в Северной Америке, говорит на чистом русском языке.

Это среднерусский говор, сформировавшийся на севернорусской основе и вмещающий черты северного и южного наречий русского языка. В докладе приводятся его основные фонетические, морфологические и синтаксические особенности. Особое внимание уделяется семантическим процессам в лексике, которые обусловлены поиском номинаций для реалий южноамериканской жизни. Во-первых, по общерусским словообразовательным моделям в говоре образуются новые слова: *лапшáнница* ‘машинка для резки лапши’, *переводник* ‘двуязычный словарь’. Во-вторых, общерусские и диалектные слова расширяют свой семантический объем за счет новых значений. Так, в Аргентине старообрядцы называют всех смуглокожих испаноговорящих аргентинцев, чилийцев, уругвайцев, боливийцев субстантивированным прилагательным *чёрные*, а мобильный телефон – субстантивированными прилагательными *рушной* (ручной) или *карманный*; в Боливии общерусский глагол *прогремёт* употребляется в значении ‘позвонить по телефону’. В Аргентине на основе тождества функции – охлаждать и сохранять продукты – собственно диалектное слово *лёдник* ‘погреб’ стало использоваться старообрядцами для обозначения холодильника, а в Чили словом *постоял* назы-

вают отель. В-третьих, используется лексика испанского языка: *газоли́нка* ‘бензо-заправка’, *пéза* ‘песо’, *силула́р* ‘мобильный телефон’, *ча́кра* ‘ферма, небольшое имение’.

Конечно, в диалектный язык старообрядцев неизбежно проникают слова из испанского языка, которые пока еще не вытесняют русские слова, но используются как синонимы к ним: *аккомпани́ровать* (кого) ‘сопровождать’, *камио́н* ‘грузовик’, *кахо́н* ‘ящик’, *ру́та* ‘дорога’ и др.

Старообрядцы южноамериканских стран сохраняют традиционный семейный и бытовой уклад, занимаются земледелием и овощеводством и живут достаточно обособленно, вдали от больших городов, в труднодоступных местах. Они представляют собой конфессиональную группу русских людей, перед которыми не стоит проблема интеграции в латиноамериканское общество; их культура ориентирована «внутри» себя, на самовоспроизведение.

#### ЛИТЕРАТУРА:

Касаткин Л. Л. 2006, *Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 2003–2005. М., 2006. С. 273–298.*

Касаткина Р. Ф. 2006, *Вечные странники в Орегоне // Культура и время. 2006. № 1. С. 158–171.*

Olga G. Rownowa (Moskwa), Hannes Jaar (Tartu)

#### **О ЯЗЫКУ И КУЛЬТУРЕ STAROBRZĘDOWSKICH KOLONII W AMERYCIE POŁUDNIOWEJ (NA PODSTAWIE MATERIAŁÓW EKSPEDYCJI 2006-2007)**

Referat jest oparty na materiale zgromadzonym przez autorów w starowierskich osadach Argentyny, Urugwaju, Chile i Boliwii. Mieszkający tu staroobrzędowcy są przesiedleńcami z Chin i określają siebie jako wywodzących się z Sinkiangu lub Charbinu. W referacie są poddane analizie główne cechy fonetyczne, morfologiczne i składniowe ich środkowo-rosyjskiej gwary ukształtowanej na bazie północno-wielkoruskiej, jak również procesy semantyczne zachodzące w systemie leksykalnym. Na zakończenie jest wysuwana teza, że staroobrzędowcy w południowo-amerykańskich krajach są wyznaniową grupą Rosjan, przed którymi nie ma perspektywy integracji w społeczność latynoamerykańską, ich kultura bowiem jest zorientowana „wewnętrznie”, na autoreprodukcję.

Ludwig Selimski (Katowice)

## W SPRAWIE ELEMENTU STAROBRZĘDOWSKIEGO W ANTROPONIMII BUŁGARSKIEJ

O staroobrzędowcach w Bułgarii Północnowschodniej (w. Tatarica, Silistreńskie, oraz Kazaszka Machała pod Warną), wiemy z badań z zakresu etnografii, dialektologii i socjologii. Bliższe przyjrzenie się ich imionom chrzestnym i nazwiskom pozwala na konkluzję, że ta zamknięta wspólnota etnograficzna, lingwistyczna i konfesyjna na ogół różni się od ludności bułgarskiej także szeregiem osobliwości z zakresu antroponomii, które w dalszym ciągu pozostają niezbadane.

Rosyjscy staroobrzędowcy (niekrasowcy) różnią się od Bułgarów m. in. także:

1. Charakterystycznymi imionami chrzestnymi, jak np. męs. *Амос*, *Пахом* i in., lub żeń. *Минадора*, które objaśniano jako złożenie czy kontaminację „od *Мина* i *Дора*”, a stanowiące w rzeczywistości rosyjską – z akawizmem – postacią (ros. *Минодóра*) substytuującą gr. *Menodóra*;

2. Typową postacią patronimikum (ros. *отчество*), które tworzone jest od podstawy imienia ojca przy pomocy sufiksów: *-овна (-евна)*, *-ична (-ишна)*, przy identyfikacjach kobiet, lub *-ич (-ович, -евич)* – przy identyfikacjach mężczyzn;

3. Charakterystycznymi dla języka rosyjskiego (czy też ukraińskiego) sufiksów zdrabniających w imionach chrzestnych, jak *-ок* (w im. *Федоток*), lub w nazwiskach, jak ukr. suf. *-енко* (np. w nazw. *Екименков*);

4. Występowaniem w ich imionach/nazwiskach charakterystycznych dla języka rosyjskiego (ukraińskiego) osobliwości fonologicznych, jak np. pełnogłos (por. nazw. *Морозов* – ale bułg. *мраз*), alternację samogłoskową *e – 'o* (por. ros. im. *Артьом* – ale bułg. *Артем*) i in.;

5. Odmienną od charakterystycznej dla języka bułgarskiego substytucją niektórych typowych dla języka greckiego fonemów, jak np. greckiego *th*, które w języku bułgarskim zastępowane jest przez *t* (cyryl. *т*), w rosyjskim natomiast i ukraińskim – przez *f* lub *p* (cyryl. *ф* lub *п*), por. gr. *Agathón* – a ros. *Агафóн* // *Ганóн*, ale bułg. *Агатон*; lub też gr. *ph*, oddawane w języku bułgarskim przez *f* (cyryl. *ф*), zaś w rosyjskim i ukraińskim – przez *p* (cyryl. *п*), por. gr. *Stephanos* – a ros./ukr. *Стенан*, ale bułg. *Стефан*) itd.

Людвиг Селимски (Катовице)

## О СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ЭЛЕМЕНТЕ В БОЛГАРСКОЙ АНТРОПОНИМИ- КЕ

Старообрядцы, проживающие в Болгарии в деревнях Татарица и Казашка, отличаются от болгарского населения своеобразием своей антропонимики, полное исследование которой ещё предстоит, но уже можно отметить некоторые её особенности: употребление специфических крестильных имён, наличие отчеств, русские или украинские суффиксы фамилий, а также русское или украинское оформление корневых морфем антропонимов и другое по сравнению с болгарскими фоническое наполнение имён собственных, выводящихся из греческого языка.





Елена Сморгунова (Москва)

**«ДИАСПОРА БЕЗ ЭМИГРАЦИИ». РУССКИЕ СТАРОВЕРЫ ЗАПАДНЫХ  
ОКРАИН БЫВШЕЙ РОССИИ: В ЭМИГРАЦИИ БЕЗ ЭМИГРАЦИИ.**

Во второй половине XVII столетия русские староверы, отторгнутые официальной православной церковью, с запретами «на веру», и преследуемые властью, вынуждены были искать новые места для жизни и сохранения веры, и они бежали («бегуны») и уходили в странствия («странники»), выходя иногда и за пределы России.

В XX веке русская старообрядческая диаспора значительно расширилась и изменилась по смыслу. Новые границы государства создали для староверов условия, когда, не меняя своего места жительства, они становились свободными от преследований прежней власти. Так оказалось в Прибалтике – в Литве, Латвии и Эстонии, на южных границах Российской империи – в Молдавии и Румынии, на западных границах – в Польше и западной Белоруссии.

В этих районах благоприятные условия для церковной жизни староверов обусловили стабилизацию общин, оживление духовной жизни, создание новых произведений, в частности, эсхатологического характера и с духовно-нравственной тематикой. Русский язык вместе с сохраняемым традиционным дониконовским богослужением и церковно-славянским богослужебным языком оставались отличительными признаками староверов в иноязычном и иноконфессиональном окружении. Отсутствие как русско-имперских, так и, тем более, социалистических амбиций и интересов способствовало нейтральному, а нередко и положительному отношению к староверам со стороны властей новых независимых государств, которые не посягали на важный в самоидентификации староверов статус «истинно-православных» среди «чужого мира». Соответственно, староверы западных окраин России в 1917-1939 гг. (период Второй мировой войны следует рассматривать особо) не претерпели тех истребительных гонений, которым подверг коммунистический режим их единоверцев и другие массы верующих всех конфессий на русских территориях. Так «диаспора без эмиграции» спасла и сохранила русских староверов западных земель.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Диалектология в комплексном изучении русского старообрядчества: историческая типология старообрядческих говоров. // *История и география русских старообрядческих говоров*. Сб. статей. – Институт русского языка имени В.В.Виноградова Российской Академии наук. Университет г. Тромсё (Норвегия). – Отв. ред. Тамара Лёнгрен. – М., 1995

2. Современная жизнь в ожидании конца света (некоторые эсхатологические представления пермских староверов в последние годы XX в.). // *Старообрядчество: история, культура, современность*. Тезисы научной конференции 24-25 апреля 1996 г., Москва. - М., 1996

3. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной. // *История церкви: изучение и преподавание*. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 22-25 ноября. - Екатеринбург: Изд-во Уральского госуниверситета. 1999. С. 211-219

4. Проблема диаспоры, или рассеяние русских староверов. // *Русские староверы за рубежом. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика*. Новая серия. IV.

Тарту, 2000. С. 164 - 189

5. Библейский исход и исход русских староверов: изоморфные понятия // *Духовные движения в Народе Божьем. История и современность: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 2-4 октября 2002 г.)*. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. С. 229-239

Elena Smorgunova (Moscow)

#### **“DIASPORA WITHOUT EMIGRATION”: OLD BELIEVERS ON THE WESTERN EDGES OF THE FORMER RUSSIAN EMPIRE: IN EMIGRATION WITHOUT EMIGRATION**

In the second half of the 17th century the Russian Old Believers, rejected by the official Orthodox Church and persecuted by the State, had to seek new places to live and preserve their faith. They ran (*beguny* “runners”) and left on wanderings (*stranniki* “wanderers”), sometimes leaving the borders of Russia.

In the 20th century, the Russian Old Believer diaspora vastly increased and changed in concept. Newly redrawn national boundaries meant that, while not changing their place of residence, they found themselves under new jurisdiction, free from the persecutions of the former authorities. This situation occurred in the Baltic states (in Lithuania, Latvia, and Estonia), on the southern borders of the Russia Empire (in Moldova and Romania), and on the western borders (in Poland and western Belarus).

In these regions, conditions favorable to the church life of the Old Believers have created a stabilization of communities, a revitalization of spiritual life, and new spiritual writings—in part—of an eschatological nature and with a spiritual-moral subject matter.

Krzysztof Snarski (Suwałki)

## **WSPÓLNOTA STAROBRZĘDOWCÓW W ŚWIETLE AKT STANU CYWILNEGO Z LAT 1849 – 1866.**

Rosjanie staroobrzędowcy, zamieszkujący ziemie współczesnej Rzeczypospolitej Polskiej są grupą wywodząca się z siedemnastowiecznej Rosji. Mimo, że sami siebie nazywają Polakami i czują się Polakami, to w opinii Polaków i katolików nadal bardziej rozpoznawalni są pod stereotypowym określeniem Moskal lub Raskolnik. Kultura duchowa i materialna tej grupy jest częścią wspólnych tradycji i świadomości słowiańskiej, do której należy również Polska.

Wspólnota etniczno-religijna staroobrzędowców, osiedlając się w najdalszych zakątkach Rosji, a także na terenach Suwalszczyzny, Sejneńszczyzny i Mazur Wschodnich realizowała konieczność ucieczki przed skutkami reform Patriarchy Moskiewskiego Nikona w XVII wieku. Była to forma skutecznego sprzeciwu nowej dogmatyce, nowym formom kultu, nowym fundamentom praktyki religijnej. Przeświadczenie o wyjątkowości starego sbrzędu i jego wyższości nad oficjalnym prawosławiem sprawiło, że jego wyznawcy jeszcze radykalniej potraktowali swoje podejście do sacrum. W swoim przekonaniu stali się jedyną wspólnotą, która jest w stanie zachować dziedzictwo prawdziwego Wschodniego Chrześcijaństwa na świecie.

Osiedlając się na terenach Rzeczypospolitej Polskiej zajmowali tereny niedostępne, tak by nikt nie zakłócał ich spokojnego, samowystarczalnego i co najważniejsze świadomie odizolowanego życia. Osadnictwo Staroobrzędowców w klarowny sposób można podzielić na trzy ośrodki. Ośrodek Suwalsko – Sejneński, ośrodek Augustowski oraz ośrodek Mazurski.

Aby w pełni ukazać wizerunek Staroobrzędowca zamieszkującego ziemie Polski należy spojrzeć z kilku ważnych perspektyw. Od wewnątrz wspólnoty, ze wszystkimi nawet najdrobniejszymi cechami odróżniającymi jedne grupy od innych. Z perspektywy innowiercy, który na bazie bardzo ograniczonego zasobu informacji i obserwacji buduje w umyśle obraz człowieka z długą brodą, a także co nas interesuje w tym momencie, na dokumenty Stanu Cywilnego Wyznania Filipońskiego zgromadzone w Archiwum Państwowym w Suwałkach.

Akta Stanu Cywilnego to dokumenty urzędowe, administracyjne, zezwalające na podstawowe zidentyfikowanie osoby. Nakaz prowadzenia ksiąg metrykalnych oraz Akt Stanu Cywilnego nałożony został na obywateli jako skutek wprowadzenia w życie zbioru praw pod nazwą Kodeksu Napoleona. Mając zwartą i raczej schematyczną strukturę na pierwszy rzut oka nie komunikują zbyt wiele. Jeżeli natomiast dokonamy rozdzielenia elementów stałych każdego dokumentu takich jak wstęp, zakończenie, zwroty schematyczne, powtarzane w każdym akcie, od elementów zmiennych takich jak dane personalne, to oczom naszym ukazuje się nowa perspektywa. Oto bowiem pojawiają się imiona i nazwiska osób zainteresowanych. Wiadomym staje się kiedy żyli, w jakich okolicznościach. Jakimi zajęciami się zajmowali, jakie wykształcenie posiadali. Jest to nowa opowieść o ludziach, którzy przychodzili na świat we wspólnotach staroobrzędowców, żyli w nich, zawierali związki małżeńskie, rodzili dzieci, umierali. Akta Stanu Cywilnego to przestrzeń badawcza do pogłębiania zagadnień związanych z demografią ludności starowierskiej.

Z akt narodzin dowiadujemy się, które wspólnoty wiejskie w największym stopniu przyczyniały się do wzrostu populacji. Możemy poznać rodziców, ich wiek i zawód.

Dowiadujemy się jakie imiona były najbardziej popularne wśród Staroobrzędowców, czy wśród nowonarodzonych więcej było dzieci płci męskiej czy żeńskiej.

Z akt ślubów możemy odczytać tendencje wiekowe w zawieraniu małżeństw. Można określić wiek małżonków i występujące różnice w wieku między nimi. Ciekawą stroną każdego aktu ślubu są świadkowie, którzy potwierdzali zawarcie małżeństwa. Wiadome jest, jak się nazywali, kim byli z zawodu, jakie mieli wykształcenie. W tego typu aktach występują ponadto takie informacje, jak posag składany przez ojca panny w darze nowożeńcom.

Akta zgonów komunikują nam o osobie zmarłej. O imieniu i nazwisku zmarłego, przyczynie jego śmierci. Obserwując te dokumenty, możemy próbować określać przeciętną wielkość rodziny. Jej skład osobowy jest nam przekazywany przez urzędnika w słowach mówiących o tym, ile osób zmarły opuścił.

Akta Stanu Cywilnego Wyznania Filipińskiego powstałe w Suwałkach i dotyczące wspólnoty suwalskiej, zgromadzone w Archiwum Państwowym w Suwałkach, nie są jedynymi dokumentami dotyczącymi tej wspólnoty. Są natomiast doskonałym początkiem historyczno – archiwalnej podróży w czasie dla poznania i zrozumienia procesów społecznych, zachodzących we wspólnotach Staroobrzędowców na Suwalszczyźnie.

#### BIBLIOGRAFIA:

E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa 1977

E. Iwaniec, *Droga Konstancyjna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia. Karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku*. Białystok, "Orthdruk", 2001

Elżbieta Przybył, *W cieniu Antychrysta (idee staroobrzędowców w XVII w.)*. Zakład Wydawniczy "Nomos", Kraków 1999

I. Grek-Pabisowa: *Staroobrzędowcy: szkice z historii, języka, obyczajów; wybór prac z okazji 45-lecia pracy naukowej*, Warszawa 1999

I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, R. Morris: *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, Warszawa 1999

A. Zielińska: *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa 1996

Z. Jaroszewicz-Pierśławcew: *Staroobrzędowcy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn 1995

Akta Stanu Cywilnego Wyznania Filipińskiego z lat 1849 – 1866, zgromadzone z Archiwum Państwowym w Suwałkach

Krzysztof Snarski (Suwałki)

#### THE RUSSIAN OLD BELIEVER COMMUNITY IN THE CIVIL RECORDS OF THE SUWAŁKI REGION 1849–1866

The Russian Old Believers who live in Poland came from Russia during the 17th century. Although they call themselves Poles and feel themselves to be Poles, in the opinion of Poles and Catholics they are still more recognizable under the stereotypical designation *moskal* ("Russian") or *raskolnik* ("schismatic"). The spiritual and material culture of this community is a part of communal traditions and Slavic consciousness, to which Poland also belongs.

When the Old Believers came to the Polish lands, they settled in three areas: the Suwałki region, the Augustów region, and the Mazuria region with its capital in Wojnowo. This ethnic religious group fled the persecutions resulting from the reforms of Patriarch Nikon in the 17th century.

To have a complete view of Polish Old Believers we should become familiar with three important sources of information: their own opinion about themselves, the opinions held by Polish

farmers who lived in this area, and the various types of documents concerning Old Believers held in the State Archives in Suwałki.

In this paper I would like to present information from the civil records of the Suwałki region from the 1850s and 1860s. These are administrative documents in which we can find considerable information about the way of life, birth, marriage, and death of Old Believers. We can identify a person, his name, his age when he got married, the name of his child, and his occupation, as well as whether he could read and write.

The keeping of these documents was dictated by the Napoleonic Code in the first half of the 19th century. In addition to information about the city can be found the place where the records were written and detailed information about every case. In the birth records we see which names were the most popular in the community and how big Old Believer families were. In marriage records is found information about the age, profession, and social status of the married couple. In special instances we can read about the amount of dowry that parents gave their daughter. There is also information about the people who acted as witnesses for the marriage. The birth records provide us with information about the deceased: his name, age, health condition, and family. In the death records of children is given the cause of death, provided by the witness who reported it.

The Old Believer civil records concerning the Suwałki community collected in the State Archives in Suwałki are not only documents about the community. They are also an excellent starting point for a historical-archival journey in time to get to know and understand the communal processes occurring in the communities of Old Believers in the Suwałki region.



Anna Szyndler (Częstochowa)

**FASCYNACJA PRAWOSŁAWIEM W NIEMIECKIEJ LITERATURZE  
PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU. AWWAKUM I STAROBRZĘDOWCY  
W ESEJU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PISARZA WEWNĘTRZNEJ EMIGRACJI  
REINHOLDA SCHNEIDERA**

Reinhold Schneider jest pisarzem, którego osobowość i twórczość dojrzała w warunkach państwa totalitarnego, jakim była Trzecia Rzesza. To wtedy Schneider zdecydował się przejść z protestantyzmu na katolicyzm i napisał utwory literackie i publicystyczne o charakterze religijnym, które są uważane za najważniejsze teksty wewnętrznej emigracji tego okresu. Schneidera interesowało spojrzenie na historię przez pryzmat religii chrześcijańskiej i problem władzy w jej ziemskim i transcendentnym wymiarze. Rozważając różnicę między zapisem wydarzeń historycznych (historiografią), a ich oceną, pisarz odkrył „nieznanych bohaterów historii”, zepchniętych przez dziejopisarstwo na margines jego zainteresowań. W dziejach Rosji to staroobrzędowcy i ich duchowy przywódca Awwakum należą w opinii Schneider do tej kategorii „wielkich niedocenionych”. Niemieckiego pisarza zafascynowała pobożność tej grupy ludzi, bezkompromisowość w głoszeniu „prawdy”, ich bunt wobec władzy w imię wyższych ideałów. Snując rozważania nad losem protopopa Awwakuma, Schneider pyta o znaczenie postawy jednostki dla biegu historii, przewartościowuje to, co „wielkie” jak reformy polityczne czy zdobywcze oręża, i oddaje sprawiedliwość jednostkowemu poświęceniu i cierpieniu.

**BIBLIOGRAFIA:**

- Reinhold Schneider: *Macht und Gnade*. Leipzig 1977.  
Reinhold Schneider: *Verhüllter Tag*. Köln 1954.  
Reinhold Schneider: *Taganrog*. Freiburg 1957.  
Wiktor Jakubowski: *Żywot protopopa Awwakuma przez niego samego nakreślony*. Warszawa 1972.  
*Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst nieder geschrieben*. Herausgegeben und mit Einleitung versehen von Rudolf Jagoditsch. Berlin 1930.  
Hans Urs von Balthasar: *Nochmals Reinhold Schneider*. Freiburg 1991.  
Urszula Cierniak: *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*. Częstochowa 1997.

Анна Шиндлер (Ченстохова)

**УВЛЕЧЕНИЕ ПРОВОСЛАВИЕМ В НЕМЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА. АВВАКУМ И СТАРОБРЯДЦЫ В ХРИСТИАНСКОМ ЭССЕ ПИСАТЕЛЯ ВНУТРЕННЕЙ ЭМИГРАЦИИ РАЙНГОЛЬДА ШНЕЙДЕРА**

Рейнгольд Шнейдер это писатель, которого личность и творчество созрели в условиях тоталитарного государства – Третьего Рейха. Именно тогда Шнейдер принял решение покинуть протестантизм и стать католиком. В то же время он написал литературные и публицистические произведения религиозного характера, которые считаются самыми важными эмиграционными текстами того периода.

Шнейдера интересовал взгляд на историю сквозь призму христианской религии и проблема власти как в земном, так и в трансцендентном ее измерении. Анализируя разницу между записью исторических событий (историографией) и их оценкой писатель обнаружил «неизвестных героев истории» отодвинутых историографией на второй план

его интересов. По мнению Шнейдера в истории России к этой категории «великих людей, оцененных ненадлежащим образом» принадлежат старообрядцы и их духовный руководитель Аввакум.

Немецкого писателя увлекло благочестие этой группы людей, бескомпромиссность в проповедовании «истины», их сопротивление власти во имя высших идеалов. Задумываясь над судьбой протопопа Аввакума, Шнейдер спрашивает о значении личности для истории, переоценивает то, что важно – политические реформы или победы вооруженных сил – и поклоняется человеческой самоотверженности и страданию.



Ирина Ю. Трушкова (Киров)

## **МИГРАЦИИ КАК ФАКТОР СЛОЖЕНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СООБЩЕСТВ СТАРОВЕРИЯ ЗА РУБЕЖОМ РОССИИ**

Этнокультурная история старообрядчества демонстрирует поразительные возможности созидания и воспроизведения системы жизнеобеспечения. Казалось бы, такие явления как миграции должны были негативно воздействовать, но они закрепились и приводили к появлению новых граней в старообрядческой культуре.

Традиционные исторические источники и этнокультурологические экспедиционные изыскания позволяют выявить ряд особенностей во влиянии миграций на процесс становления культурных сообществ староверия в разных территориях.

Общеизвестно, что на протяжении веков одной из черт адаптации старообрядчества выступали миграции. «Бегство русских благочестивых людей началось вскоре после Собора 1667 года, который догматически установил и закрепил в применении к ним всякое насилие и гонения, самые жестокие казни и убийства... В чужих государствах старообрядцы редко оседали сплошными массами. Редко они пользовались готовыми городами, они преимущественно строили собственные селения, жили особняком, своим бытом и укладом, со своими порядками, обычаями и одеждой» (Мельников Ф. Е., Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, Изд-во БГПУ, 1999, с. 128-129).

Старообрядческие общины появились в разных частях света. Миграции староверов можно воспринимать как средство ликвидации проблем в отношениях с властями, освобождение от их репрессий. Староверы обустроивали новые территории. Их миграционная мобильность и высокая степень адаптации до сих пор проявляется в способности самим строить дома, укладывать печи, шить, разводить огород и т. д. Выявляется множество конкретных форм приспособления к среде и распределения на толки.

Сравнительные исследования этнокультуры староверов в странах Балтии, в Украине и в некоторых центральных регионах России, таких как Вятский край, выявляют ряд закономерностей.

При миграциях и взаимодействии староверов с другими культурными образованиями работало правило: староверы всегда селились не с другими русскими («никонианами»), а с представителями иноэтнических групп и конфессий. Так проще было достигать «статуса кво».

Работало следующее правило коммуникации: при взаимодействии двух этнических групп их отличия быстрее стираются. В российской провинции при контактировании трех групп и более любая из контактирующих культур воспроизводилась полнее. Эта же особенность выявляется и при переселениях старообрядцев из центра Российской империи на ее тогдашние окраины и за рубеж. В частности, в Польше при взаимодействии русского староверия и польской культуры можно предположить, что некоторые отличия будут быстрее стираться, т. к. обе контактирующие культуры – славянские. Но, с другой стороны, вероятно действие и различающего фактора – религиозного – католичества и древлеправославия.

При миграциях староверия в новые регионы и за рубеж наблюдается некая закрытость его от других культур, но при этом и толерантность существования в иноэтнической среде. Внутренняя спайка коллектива проявлялась в «помочах»,

постройке общей пекарни и т. д. Изоляция внутри влияла на степень сохранения языка и культуры.

Но изоляция могла существовать благодаря выработке форм коммуникации с внешним миром. В числе этих правил – контроль за «брачностью»; иногда старообрядцев перекрещивали. Вырабатывалась специфичная культура повседневности.

В моделях старообрядческой культуры в российском зарубежье действовало и такое «этнографическое правило» – там, как на периферии этнической территории или в анклавах полнее сохранялись традиции при прочих равных условиях.

В современном мире благодаря «прививке миграциями» зарубежные модели старообрядческой культуры имеют способность наладить культурные связи в «пространстве без границ». Вырабатывается некая логистика старообрядческой культуры – человек с миграциями в современном мире не становится «Иваном, непомнящим родства»; культурная информация передается и в инокультурном окружении, при смене места существования.

Опыт резистентного отношения к трудностям в предшествующие эпохи может помочь потомкам старообрядцев-переселенцев преодолевать проблемы постиндустриального общества.

Особое внимание приковывает экстраполяция такого явления как индегенизация на современное старообрядчество. Коммуникация с внешним миром, миграции в нем могут приводить к логичному соединению современных возможностей и традиций, при этом выявляется новый ресурс для воспроизводства культуры предков.

Миграции повлияли на формирование облика моделей этнокультуры староверия и механизмов ее существования в разных пространствах и эпохах.

Irina Yu. Trushkova (Kirov)

#### **MIGRATIONS AS A FACTOR IN THE FORMATION OF OLD BELIEVER ETHNO-CULTURAL COMMUNITIES OUTSIDE OF RUSSIA**

The ethnocultural history of the Old Belief demonstrates the exceptional opportunities for the creation and reproduction of a support network. It would seem that phenomena such as migrations would have a negative impact, but they consolidated and led to the appearance of new facets in Old Believer culture.

Traditional historical sources and ethnoculturological research expeditions reveal a series of features in the influence of migrations on the process of the formation of cultural communities of the Old Belief in various territories.

It is widely known that over the centuries migrations have appeared as one of the features of the adaptability of the Old Belief, as Old Believer communities have developed in various parts of the world. The migrations of Old Believers can be understood as a means of eliminating problems in relations with the authorities – liberation from the repression they were experiencing. Old Believers settled new territories. Their migrational mobility and high degree of adaptation to this day is found in their ability to build houses, construct an oven, sew, cultivate a garden, etc. Demonstrated are numerous concrete means of adaptation to their surroundings and of distribution into persuasions.

Migrations influenced the formation of the models of Old Belief ethnoculture and of the mechanisms of its existence in various places and times.

Halina Wątróbska (Gdańsk)

### **AUSTRIACKI IRMOLOGION NUTOWY „НА КРЮКАХ”**

Referat poświęcony jest prezentacji nieznanego egzemplarza drukowanego w Austrii - nutowego Irmologionu „на крюках” (ze zbiorów własnych autorki). Prezentowany Irmologion jest rzadkim egzemplarzem tekstu staroobrzędowej kultury śpiewu liturgicznego. Przedstawiony został w kontekście historii śpiewu i druku tekstów nutowych.

Халина Вонтрубска (Гданьск)

### **АВСТРИЙСКИЙ НОТНЫЙ ИРМОЛОГИЙ НА КРЮКАХ**

Реферат посвящён представлению неизвестного напечатанного в Австрии экземпляра – нотного Ирмология на крюках (из личного собрания автора). Представляемый Ирмологий является редким экземпляром текста старообрядческой культуры литургического пения. Он представлен в контексте истории пения и печати нотных текстов.



## **ФЕНОМЕН СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ИССЛЕДОВАНИЯХ УЧЕНЫХ БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА: ОСНОВНЫЕ ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

С древнейших времен религия выступает в качестве культуuroобразующего фактора в истории существования многих народов, и эта традиция не теряет своей актуальности по сей день. И Русская православная церковь, и старообрядческие общины разных толков и согласий ратуют за сохранность исконной русской культуры как залога стабильности, нравственного и физического здоровья, процветания материального благосостояния россиян. Об этом, в частности, говорили на XI Всемирном русском народном соборе митрополит смоленский и калининградский Кирилл, от имени православных христиан-старообрядцев митрополит Корнилий. Внимание обращалось на то, что в условиях меняющегося мира необходима модернизация России – под ней имеется в виду синтез традиций и новых веяний в разных областях жизнедеятельности россиян. «Модернизация России станет на прочные ноги только в том случае, если мы будем искать вдохновения в собственной традиции, соединяя современность с историческим опытом нашего народа», – подчеркивал митрополит Кирилл.

В нашей стране самобытность русской культуры во многом созидалась и ревниво охранялась старообрядцами. Однако непрерывность и преемственность многих составляющих элементов старообрядческой культуры сочетаются с региональными особенностями, сформировавшимися в результате исторических миграций старообрядцев и контактирования с другими народами, их жизнедеятельности в иноконфессиональном и иноэтническом окружении. В этой связи представляется закономерным то, что в 18 мая 2001 г. решением штаб-квартиры ЮНЕСКО культура семейских Забайкалья вошла в число 19 шедевров устного и нематериального наследия ЮНЕСКО.

Региональный аспект истории и культуры старообрядчества требует дальнейших серьезных научных исследований. На сегодняшний день ученые Бурятского госуниверситета (далее – БГУ) являются одними из немногих исследователей, объединенных общей идеей изучения уникальной культуры старообрядцев, живущих на территории Забайкалья. Фактически наиболее активно научная мысль в этом направлении развивается в первую очередь на двух факультетах – историческом и филологическом.

Важнейшее направление научно-исследовательской работы по изучению этнографии русского старообрядческого населения ведется уже на протяжении более 20 лет. Однако основные успехи и достижения приходятся на последние 10 лет. Создана лаборатория социально-исторической антропологии, на базе которой проводятся научные экспедиции, в которых принимают участие студенты и преподаватели университета. Собранный материал лег в основу музейной экспозиции, позволявшей наглядно обеспечить специальные курсы по истории культуры местного старообрядческого населения.

Разработка курсов на основе программных положений, опубликованных для студентов очного и заочного отделений, позволила в известной степени систематизировать материал. В свет вышли 15 монографий, посвященных источникам и древним книгам староверов, а также фольклору, деловой письменности и языку старообрядцев. Комплексные исследования историков и филологов университета

позволили иначе взглянуть на, казалось бы, известные проблемы развития культуры старообрядцев. Все это вывело ученых БГУ на передовые позиции в стране в деле изучения многоаспектных проблем прошлого и современного старообрядцев. Таким образом, на сегодняшний день в Бурятском госуниверситете сформировался Центр, оснащенный с помощью Правительства РБ передовой оргтехникой, где трудятся высококвалифицированные специалисты – доктора и кандидаты наук, активно занимающиеся разработкой актуальных проблем старообрядческой культуры.

Проведение межрегиональной научно-практической конференции «История, культура и язык старообрядцев Забайкалья» в 2000 г., поддержанное грантом РФФИ, было первым шагом на пути осмысления итогов изучения этого своеобразного этноконфессионального феномена в комплексе проблем. В дальнейшем о результатах своих исследований ученые БГУ рассказывали на III и V Международных научно-практических конференциях «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи» (2001 и 2007 гг.)<sup>40</sup>. В организации и проведении этой конференции ученые БГУ не только принимали активное участие, но и были организаторами проведения международных форумов.

Естественным следствием широкомасштабных исследований в области старообрядческой культуры явилось сотрудничество с иными научными учреждениями. Так, в 1999 г. был заключен Договор о сотрудничестве между Институтом филологии СО РАН (г. Новосибирск) и БГУ, предполагающий совместные научно-исследовательские работы в области фольклора, литературы и языка народов Сибири, в марте 2000 г. заключено соглашение по интеграционному проекту «Этнокультура русских Забайкалья: Язык. Фольклор. Книжность» между Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, БГУ и Восточно-Сибирской государственной академией культуры и искусств. В 2002 г. – Договор о сотрудничестве между Институтом русского языка РАН им. В.В. Виноградова (г. Москва) и БГУ., 2004 г. – Договор о сотрудничестве между Белорусским Госуниверситетом (г. Гомель) и БГУ. В 2007 г. – Договор о сотрудничестве между Дальневосточным Государственным Университетом (г. Владивосток) и БГУ.

Особо следует сказать о полевых исследованиях. Бурятский госуниверситет – один из немногих вузов страны и чуть ли не единственный в Восточной Сибири, сохранивший учебно-диалектологическую практику студентов в ее истинной форме. Преподаватели и студенты филологического факультета ежегодно выезжают в диалектологические экспедиции в места компактного проживания семейских в Республике Бурятия и за ее пределами, в частности в Монголии. Особую значимость приобретают комплексные экспедиции с привлечением этнографов, фольклористов, историков, музыковедов.

В этом свете особую актуальность приобретает изучение говоров семейских на кафедре общего и исторического языкознания и кафедре русского языка БГУ, которое ведется с 60-х гг. XX в. до настоящего времени. Сегодня активно разрабатываются региональный лингвокультурологический и когнитивный аспекты исследования говоров старообрядцев, определившие научные направления «Русские говоры Забайкалья», «Языковая картина мира Байкальского региона», «Русские в Монголии» и «Русские в Китае». За 40 с лишним лет исследовательской

---

<sup>40</sup> *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи.* // Мат-лы V международной конференции. У-Удэ: Изд-во БГУ, 2007.- 520 с.

работы написано огромное количество трудов, защищены 5 кандидатских и три докторских диссертаций. Одним из замечательных результатов научной деятельности в области изучения старообрядцев (семейских) Забайкалья является «Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья»<sup>41</sup>, который по праву можно назвать первым в мире опытом системного лексикографического описания говоров старообрядцев. Материалы «Словаря ...» на данный момент активно используются в продолжающихся академических изданиях Словаря русских народных говоров (Институт лингвистических исследований РАН, г. Санкт-Петербург), Этимологического словаря славянских языков (Институт русского языка РАН, г. Москва) и Словаря русских говоров Сибири (СО РАН, г. Новосибирск). «Словарь ...» привлек внимание зарубежных ученых – Германии (Бохумский университет), США (Гарвардский университет), Франции (Сорбонна); он получил известность в старообрядческих поселениях Румынии, США (штат Орегон), Украины и Польши.

Результаты научных изысканий интенсивно вводятся в учебный оборот. На историческом факультете БГУ с 2002 г. читается спецкурс «Старообрядчество России и Забайкалья: общее и особенное» (авт. Светлана В. Васильева). Изданы научные и методические пособия для студентов, посвященные старообрядческой книжности, истории и культуре староверов Забайкалья. В частности, подготовлены и изданы учебно-методические пособия «Современное забайкальское старообрядчество (XX-XXI вв. этносоциологический анализ»<sup>42</sup>, «Фольклор семейских Забайкалья»<sup>43</sup>; монографическая систематизация и описание архивного фонда № 207 Тарбагатайское волостное правление (1735-1922 гг.), монографическое исследование правового регулирования положения старообрядцев<sup>44</sup>. Проводятся семинары-тренинги для преподавателей средне-специальных высших учебных заведений по теме «Старообрядчество Забайкалья: история и современность». На основе подготовки в данном научном направлении выпускники университета продолжают обучение в аспирантуре под руководством проф. Ф.Ф. Болонева в Институте этнографии и археологии СО РАН (г. Новосибирск).

Важной перспективой дальнейших исследований истории и культуры старообрядчества представляется интеграция научной деятельности ученых, занятых в этой области. Выявление как общих тенденций эволюции старообрядчества, так и региональных особенностей данного этнокультурного явления предполагает комплексные межрегиональные исследования, активизацию комплексных экспедиций в различные регионы компактного поселения старообрядцев в России и за рубежом. В БГУ предпосылки таких исследований заложены, однако необходима научно-исследовательская и учебная структура, позволяющая сконцентрировать усилия ученых, занимающихся старообрядчеством, и эффективно организовать научно- и учебно-исследовательский процесс в этом русле. Иными словами, в нашем университете есть все условия для создания кафедры ЮНЕСКО, кафедральная программа которой как раз предназначена для развития университетской

---

<sup>41</sup> *Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья*. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999.

<sup>42</sup> Петрова Е. В. *Современное Забайкальское старообрядчество (этносоциологический анализ)*. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2005. – 184с.

<sup>43</sup> Матвеева Р. П. *Народно-поэтическое творчество старообрядцев Забайкалья (семейских)*. Улан-Удэ: Изд-во. БГУ, 2005.- 124 с.

<sup>44</sup> Васильева С. В. *Власть и старообрядцы Забайкалья. (XVII-XX вв)*. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007.- 233 с..

сети и других путей сотрудничества высших учебных заведений на межрегиональном, региональном и субрегиональном уровнях. При успешной работе такой кафедры БГУ мог бы стать координационным центром по изучению старообрядчества как российских, так и зарубежных регионов.

Svetlana V. Vasil'eva (Ulan-Ude)

#### **THE PHENOMENON OF THE OLD BELIEF IN THE RESEARCH OF BURYAT STATE UNIVERSITY SCHOLARS: FUNDAMENTAL RESULTS AND PERSPECTIVES**

This paper examines the main trends in the scientific activity by Buryat State University (BSU) scholars in the research of different aspects of Old Believers in Russia and abroad. The most important aspects are regional features of dispersion, the issue of adaptation by Old Believers to the socio-cultural conditions of a new age, and also the means of the preservation and translation of culture.

The regional nature of the history and culture of the Old Believer demands further serious research. Today, scholars of BSU—largely from the departments of history and philology—are some of only a few researchers united by the common idea of the study of the unique culture of Old Believers living in the Transbaikal region. This important direction in Old Believer ethnographic research has been on-going for more than 20 years. However, the most important successes and achievements have occurred in the last 10 years. They founded the laboratory of socio-historical anthropology, which organizes scientific expeditions conducted by students and faculty of the university.

BSU is one of only a few universities in the country and almost the only in eastern Siberia which has preserved in its true form the tradition of the dialectological practicum for students. Faculty and students of the department of philology go on expeditions every year to areas with high concentrations of Semeiskie Old Believers in the Buryat Republic and beyond, in part in Mongolia. These expeditions take on special significance with the attraction of ethnographers, folklorists, historians, and musicologists.



## SYSTEM ANTROPONIMICZNY STAROBRZĘDOWCÓW MIESZKAJĄCYCH W POLSCE

Niniejszy referat traktuje o systemie antroponimicznym starobrzędowców mieszkających w Polsce. Przedstawione w nim zostaną wyniki badań terenowych, które Koło Naukowe Rosjotznawców UMK prowadziło w latach 2005 – 2006.

Za źródło informacji o systemie antroponimicznym posłużyły napisy nagrobne znajdujące się na starowierskich mogiłach. W Polsce starobrzędowcy mieszkają głównie na Suwalszczyźnie, Sejneńszczyźnie, Ziemi Augustowskiej oraz na Mazurach. Tam też są ich cmentarze parafialne: 3 w ośrodku augustowskim, 17 w suwalsko-sejneńskim i 8 w mazurskim. Starowierskie mogiły można znaleźć ponadto na komunalnym cmentarzu w Suwałkach oraz w Augustowie. Nagrobki z napisami są na 20 nekropoliach.

Występują istotne różnice między systemem antroponimicznym starowierów z poszczególnych ośrodków. Niemniej podobne tendencje zauważalne są w każdym z nich. Zmiany zachodzą w obrębie imion, patronimów i nazwisk.

### Imiona

Starobrzędowcy podczas chrztu nadają dzieciom imiona ze „Świątców” – cerkiewnego kalendarza. Tradycyjnie dziewczynka otrzymywała imię patronki dnia, w którym się urodziła. Chłopcu natomiast, tak jak Jezusowi, nadawano imię ósmego dnia po narodzinach i otrzymywał imię patrona tego dnia. Z analizy napisów nagrobnych wynika, iż stosunkowo rzadko starobrzędowcy przestrzegają powyższej reguły. Tylko nieliczne starowierki podczas chrztu otrzymują imię patronki dnia, w którym się urodziły, a starowierzy patrona ósmego dnia po narodzinach. Niemniej odchylenie najczęściej nie przekracza 15 dni. Należy ponadto podkreślić, że prawie wszyscy zmarli otrzymali imiona kanoniczne lub ich warianty (ludowe, współczesne, polskie, niemieckie i inne).

### Patronimy

Współczesny rosyjski zwrot antroponimiczny składa się z imienia, patronimu oraz nazwiska. Elementów tych używa się w przytoczonej kolejności (imię, patronim, nazwisko) i każdy z nich jest równie ważny. Na mogiłach starobrzędowców w Polsce imiona ojcowskie występują stosunkowo rzadko, część z nich umieszczono na końcu zwrotu antroponimicznego, za nazwiskiem. Może to być świadectwem zmniejszającej się roli patronimów. Od imienia ojca ważniejsze jest jego nazwisko, o czym wnioskować można z umieszczenia nazwisk panieńskich na mogiłach kobiet.

### Nazwiska

Wśród starobrzędowców mieszkających w Polsce najpopularniejsze są nazwiska typowo rosyjskie z sufiksami *-ow*, *-jew*, *-in*. Mniejszą grupę stanowią nazwiska typowo polskie z sufiksami *-ski*, *-cki*. Ostatnie są najbardziej charakterystyczne dla ośrodka mazurskiego, pierwsze dla augustowskiego i suwalsko-sejneńskiego.

W ostatnich dziesięcioleciach zauważa się unifikację form rodzajowych starowierskich nazwisk typowo rosyjskich z końcówkami *-ow*, *-jew*, *-in*. Coraz częściej w nazwiskach kobiet w Mianowniku liczby pojedynczej nie ma końcówki *-a*, różniące je od nazwisk męskich (np. *Екатерина Новиков* zamiast *Екатерина Новикова*).

Na Mazurach unifikacja form rodzajowych obejmuje także nazwiska typowo polskie. Przy imionach kobiet znajdują się nazwiska z fleksją nazwisk męskich *-ski*, *-cki* zamiast *-ska*, *-cka* (np. *Maria Krassowski*, *Viera Makarowski*, *Елена Крацковски*).

Zmiany nie omijają także nazwisk męskich. Starowierzy przestają odmieniać przez przypadki odmienne nazwiska rosyjskie z sufiksami *-ow*, *-jew*, *-in*. W napisach nagrob-

nych spotyka się męskie imiona użyte w Dopełniaczu liczby pojedynczej, a obok nich nazwiska w Mianowniku liczby pojedynczej (np. *Покой Господи души усопшего раба своего Михаила Антипов*).

То только niektóre z zaobserwowanych zmian. System antroponimiczny staroobrzędowców, jak i inne elementy ich kultury nie są bytami statycznymi. Pod wpływem kultury polskiej (na Mazurach także niemieckiej) ulegają licznym przekształceniom.

## BIBLIOGRAFIA:

- Коседовска Е., *Антропонимическая система в говоре старообрядцев деревень Габове Гронды и Бур*, Торунь 2000 (niepublikowana praca magisterska).
- Никонов В.А., *География фамилий*, ДомКнига, Москва 2007.
- Суперанская А.В., *Словарь русских имён*, ЭКСМО, Москва 2005.
- Федосюк Ю.А., *Русские фамилии. Популярный этимологический словарь*, Флинта, Наука, Москва 2006.
- Федосюк Ю.А., *Что означает ваша фамилия?*, Флинта, Наука, Москва 2006.
- Православно-Старообрядческий Церковный Календарь*, Церковь, 1995.
- Грек-Pabisowa I., *Słownictwo rosyjskiej wyspy gwarowej старообрядców mieszkających w Polsce. Rozwój i stan dzisiejszy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.
- Грек-Pabisowa I., *Старообрядцы*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1999.
- Iwaniec E., *Z dziejów старообрядców na Ziemiach Polskich XVII-XX w.*, PWN, Warszawa 1977.
- Iwaniec E., *Chrzest u старообрядców*, w: „Przegląd Prawosławny”, nr 2, 1992, ss. 23-4.
- Jaroszewicz-Pieresałwcew Z., *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1995.
- Kolbuszowski J., *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1985.
- Zielińska A., *Билингвизм старообрядцев в Сувальской области*, w: *Skupiska старообрядców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, (red.) I. Грек-Pabisowa, I. Maryniakowa, R. Morris, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1994, ss. 333-7.

Магдалена Зюлковска

## АНТРОПОНИМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СТАРООБРЯДЦЕВ, ПРОЖИВАЮЩИХ В ПОЛЬШЕ

Культура старообрядцев, проживающих в Польше, и один из главных её элементов – язык, изменяются под влиянием доминирующей, польской (а на Мазурах также немецкой) культуры. Под влиянием польской (и немецкой) антропонимики изменяется антропонимическая система старообрядцев.

На староверских памятниках редко находятся отчества, старообрядцы обычно употребляют только имя и фамилию. И в этих элементах произошли изменения. Почти все личные имена, находящиеся в эпитафиях, являются каноническими именами или их вариантами, однако немного имён выбрано точно по церковному календарю. С другой стороны, большинство из них дано с отклонением от даты в *Святцах*, составляющим не более 15 дней. Среди имён, записанных латиницей, большинство является польскими (редко немецкими) генетическими эквивалентами русских канонических имён. Меньше польских (немецких) эквивалентов русских имён, образованных путём транслитерации.

В последние десятилетия в антропонимической системе староверов появились новые тенденции:

- женские фамилии всё чаще не отличаются от мужских категорией рода;
- старообрядцы всё чаще не склоняют фамилий по падежам.