



пройти сталинские лагеря, а их родственникам — эмигрантам из Китая в страны Азиатско-Тихоокеанского региона — сохранить русскую культуру и язык в новых старообрядческих поселениях в Бразилии, Уругвае, Австралии, Канаде, США. В этом мы убедились, осуществив весной 2010 г. полевые исследования среди русских старообрядцев Северной Америки.

В настоящее время реэмигранты — бывшие маньчжурские старообрядцы, — их дети и внуки живут в Сибири и на российском Дальнем Востоке. У них сохранились тесные родственные (в форме переписки, взаимных гостевых поездок) связи с бывшими жителями Маньчжурии и их потомками, находящимися ныне в Австралии, Южной и Северной Америке.

Литература

Аргудяева 2000 — Аргудяева Ю. В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000.

Аргудяева 2006 — Аргудяева Ю. В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX — начало XX в.). Кн. 1. Крестьяне. Владивосток, 2006.

Накамура 2000 — Накамура Ё. Староверы глазами японцев // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока / отв. ред. Ю. В. Аргудяева. Владивосток, 2000. С. 102—108.

Тэруока 1942 — Тэруока Г. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942. На яп. яз.

Ямадзэ 1941 — Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. Чаньчунь, 1941. На яп. яз.

Сокращения

ПМА 1 — Полевые материалы экспедиции автора в Солнечный район Хабаровского края, август — сентябрь 2006 г. (информанты: М. И. Басаргина, 1929 г. р.; А. И. Гуськова, 1925 г. р.; Л. И. Селетков, 1919 г. р.; Н. И. Селетков, 1921 г. р.).

Summary. *The article is devoted to Russian peasants — old-believers, who have been migrants to Manchzhuria from Far East in 1930 years. Their contribution to preservation of traditional Russian culture according to Manchzhurian conditions and interaction with native peoples are viewed.*

Key words: *the Russians, old-believers, migration, traditional culture.*

Е. С. ДАНИЛКО

(Москва)

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В УРАЛО-ПОВОЛЖЬЕ: СТАРООБРЯДЧЕСТВО СРЕДИ «ИНОРОДЦЕВ»¹

Аннотация. *Статья посвящена проблеме распространения старообрядчества среди народов Урало-Поволжья, причинам и характеру этого явления среди мордвы и чувашей на основе опубликованных источников и авторских полевых материалов.*

Ключевые слова: *старообрядцы, традиционная культура, межконфессиональные взаимодействия*

До недавнего времени исследования, характеризующие старообрядчество как полиэтничное образование, оставались редкими и фрагментарными. На сегодняшний день ситуация изменилась в лучшую сторону. Благодаря Е. М. Фишман наиболее полно описана культура старообрядцев-карел [Фишман 2003], появились интересные современные работы о коми-зырянах [Волкова 2000; Шарапов 1996; 2001], в том числе диссертационные [Власова 2002; Чувьуров 2003]. При этом все исследователи отмечают, что, будучи изначально русским явлением, старообрядчество, несмотря на известное стремление его приверженцев к замкнутости, постепенно проникает в другую этнокультурную среду вследствие различных — хозяйственно-бытовых, брачных, социокультурных — взаимодействий с окружающим населением. И если об открытости старообрядцев к контактам, вопреки декларируемой замкнутости, написано уже достаточно много, то проблема открытости других народов для старообрядческой религиозной доктрины требует, на наш взгляд, более детального осмысления. Ведь подобное

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 08-01-00284а «Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья».

проникновение религиозных идей из русской в другие этнокультурные среды должно предполагать, с одной стороны, некую готовность «инородцев» к восприятию старообрядческого вероучения, с другой стороны, и какие-либо предпочтения или интенции в самой религиозной системе, заменявшей традиционные верования.

Особого внимания заслуживает и языковой аспект проблемы, прежде всего обращение финно- или тюркоязычных групп к древнеславянской книжности и посредническая роль русской культуры. Попытка рассмотрения этих основных моментов на примере Урало-Поволжского региона будет предпринята в настоящей статье.

Согласно материалам Всероссийской переписи 1897 г., в которой впервые составлялись перекрестные таблицы по вероисповеданиям и родному языку, более всего нерусских старообрядцев в регионе было среди мордвы и коми-пермяков, незначительное количество среди чувашей, по несколько человек среди татар, башкир, удмуртов и марийцев. Территориально эти группы распределялись следующим образом: старообрядцы из мордвы расселялись в Нижегородской губернии, там их насчитывалось 623 человека (Лукояновский уезд) [ПВП 1, 70—82], в Симбирской (Алатырский, Буинский, Корсунский, Сенгилейский, Сызранский уезды) [ПВП 2, 64—75] и Саратовской (Вольский, Кузнецкий, Петровский, Хвалынский уезды, г. Сердобск и Хвалынк) их было намного больше — 2542 и 2243 человека соответственно [ПВП 3, 82—97], значительные группы расселялись в Оренбургской (1735 человек) [ПВП 4, 58—71], Уфимской (Стерлитамакский уезд, 1338 чел.) [ПВП 5, 42—57], Самарской (Бугурусланский, Бугульминский, Бузулукский, Николаевский, Самарский, Ставропольский уезды, 4199 человек) [ПВП 6, 60—77] губерниях. Компактные группы старообрядцев-пермяков фиксировались переписью в Вятской (Глазовский, Орловский уезды, 622 человека) [ПВП 7, 90—121] и Пермской (Чердынский уезд, 1 974 человек) [ПВП 8,

98—121] губерниях. Чувашские общины существовали в Симбирской (Буинский, Корсунский уезды, 122 человека) и Саратовской (Хвалынский уезд, 294 человека) губерниях.

Некоторые результаты исследований среди коми-пермяков уже были опубликованы ранее [Данилко 2006]. В этой связи данная статья будет посвящена мордовским и чувашским старообрядческим группам, среди которых проводились полевые исследования.

О распространении старообрядчества в различных мордовских селах Поволжья говорится в отчетах православных священников и миссионерских организаций. Так, известная деятельница общества по просвещению инородцев С. В. Чичерина отмечала, что «мордва не склонна к мусульманству, но очень склонна к расколу и другим сектам — молоканству, хлыстовству и прочим» [Чичерина 1906, 8]. Вообще возможность уклонения «инородцев» в «раскол» всегда подчеркивалась миссионерами, являясь для них предметом особого беспокойства. Например, в Нижегородской губернии, по их донесениям, «степень раскола повышалась ежегодно на 60—70%», пользуясь особой популярностью у малороссов и мордвы [Нижегородский сборник 1869, 204, 331].

Компактные группы старообрядцев из мордвы, среди которых собирался полевой материал, расселяются на северо-западе Оренбургской области (Бузулукский, Бугурусланский и Северный р-ны) и в центральных районах Башкирии (Благовещенский, Стерлитамакский и Ишимбайский р-ны). Переселение мордвы в Оренбуржье началось с XVIII столетия, при этом, как отмечают исследователи, подавляющее большинство прибывавших на ранних этапах освоения края крестьян не были крещены [Корнишина 2008, 218]. Их христианизация происходила позже под влиянием русского населения, среди которого было распространено старообрядчество, а также другие неортодоксальные течения (молоканство, хлыстовщина и др.). В этой связи знакомство с христианским вероучением

для мордовских переселенцев могло происходить как в форме официального православия, так и в альтернативных ему вариантах. Вместе с тем, сама возможность миссионерской деятельности русских старообрядцев среди мордвы, как проповедников из крестьян, так и насельников Иргизских монастырей и скитов, находившихся на территории Уральского казачьего войска, предполагала если не знакомство мордвы с основами христианства, то хорошее знание русского языка и включенность в общие социальные связи. В этом отношении весьма характерно признание приходского священника д. Оркино, что он «не опасается проповеди раскольников только потому, что мордва его приходит грубо невежественная и вообще не восприимчива к христианству» [Ряжев 1995, 167].

В 40-х гг. XIX в., по свидетельству одного из чиновников МВД, в целом ряде сел «мордва признавала обряды раскольников и просила крестить и венчать по солнцу». Кроме того, он писал о том, что «в среду мордвы проникают настроения пустынножительства — девки-мордовки избегают замужества, уходят жить в лесные кельи, хотя многие из них за это подвергаются насмешкам соплеменников и односельчан» [Ряжев 1995, 16]. Учитывая гонения, которым подвергались «раскольники», можно говорить о том, что старообрядчество к этому времени уже заняло достаточно прочные позиции среди части местной мордвы, а для некоторых приняло характер глубокой убежденности. В этой связи, на наш взгляд, тезис Г. А. Корнишиной, объясняющий предпочтения мордвой неортодоксальных христианских направлений возможностью сохранения в их рамках языческих обрядов и подтверждающийся полевыми материалами среди молокан и хлыстов [Корнишина 2008, 218], не совсем справедлив в отношении старообрядчества. Как показывают современные полевые исследования, характерные для старообрядчества аскетизм и отказ от многих архаических дохристианских элементов в традиционной обрядности

способствовали утрате некоторых этноспецифических черт в их ритуальной культуре. Эту особенность отмечают и сами информаторы, сравнивая комплекс своей семейной и календарной обрядности с комплексом, принятым у православной мордвы. Например, обычай мордвы раскладывать пищу на могилах в родительские дни, а также одежду покойного на кладбище старообрядцы определяют как «языческий» и, одновременно, «мирский», тем самым отделяя свою группу по признаку чистоты веры [ПМА 2005, мордва].

О глубоком проникновении старообрядческого учения в мировоззрение части оренбургской мордвы говорит и активная вовлеченность последней в различные процессы внутри старообрядчества, прежде всего в догматические споры и поиски истинного священства. Так, с середины XIX в. среди уральских старообрядцев («никудышников») актуализируется идея поиска Беловодья. Казаками организовываются несколько путешествий для поисков легендарной страны, где сохранилось истинное благочестие. Мордва, в частности крестьяне д. Старая и Новая Яковлевка Оренбургского уезда, также участвовала в подготовке таких поездок, вкладывая в них денежные средства [Из дневника 1896]. А в мордовской деревне Кабаевке в 1880-е гг. появился и собственный беловодский священник отец Треофил (Тимофей Устинович Южов), поставленный известным Аркадием, выдававшим себя за представителя патриарха Беловодского и уроженца этих мест. Южов совершал довольно отдаленные поездки к единомышленникам из соседней Уфимской губернии [Хохлов 1903, 24—25], а организованная им община сохранялась вплоть до 1920-х гг. [ПМА 2005, мордва].

По некоторым сохранившимся данным можно судить о том, что старообрядцы из мордвы уже и сами занимались миссионерской деятельностью, и весьма успешно. Например, показательная ситуация, описанная в «Оренбургских епархиальных ведомостях»: в бывшем крепостном селе Троицком с населением две с половиной тысячи душ до

1861 г. вообще не было старообрядцев. После отмены крепостного права сюда хлынул поток переселенцев из Самарской губернии, среди них русские старообрядцы спасовского согласия и мордва из «никудышников», которые образовали вокруг несколько новых хуторов. Вскоре Троицкое разделилось в религиозном отношении на две равные части, то есть половина, а это около тысячи человек, приверженцев официальной церкви, перешла в «раскол», из них большая часть в никудышническое согласие. В 1886 г. троицкий уставщик из «никудышников» Евстратъев отправился в Москву, а затем организовал здесь белокрыницкий приход [Из дневника 1896].

Мордовские старообрядческие группы в центральных районах современной Башкирии сформировали переселенцы из Нижегородской губернии, которые после крестьянской реформы 1861 г. отправились на поиски пригодных для хозяйствования земель [Данилко 2006а, 175]. Одним из скупщиков земель в конце XIX в. значился по документам некий купец Николай Коновалов, выделившийся из мордовских крестьян. Он приобрел большой участок рядом с уездным городом Стерлитамаком, куда постепенно переехали его единоверцы, образовав компактное старообрядческое поселение в городской черте. Впоследствии этот район приобрел и собственную производственно-торговую специализацию, монополизировав кожевенное производство [Сидоренко 2004].

Таким образом, к концу XIX столетия мордовские общины относились к наиболее деятельной и социально активной части старообрядчества в регионе. Религиозная самоорганизация в рамках старообрядческих согласий оказывалась достаточно приспособленной как для решения переселенческих проблем (выбор миграционных маршрутов, защита прав собственности, земельные разделы и т. д.), так и для включения крестьян в систему торгово-рыночных отношений. Кроме того, как следует из приведенных выше примеров, из мордовской среды выделялись и собствен-



Старообрядка Елена Фоминична Афанасьева, 1929 г. р., с ящичком, в котором лежат самодельные восковые свечи

ные религиозные лидеры, объединявшие вокруг себя региональные старообрядческие группы. То есть можно говорить о формировании у части мордвы потребности к более глубокому религиозному самовыражению в рамках христианства, чем могла дать официальная церковь, что нередко обуславливало их переход в старую веру или в другие неортодоксальные течения (молоканство, хлыстовство).

Вообще следует отметить, что личностный фактор играл существенную роль в росте симпатии нерусских народов к старообрядчеству и в формировании персонального состава групп, переходящих в другую, «русскую», веру. Старообрядческие проповедники, не взимающие платы за требы и всегда готовые к общению, обучению и разъяснению «темных мест» Священного писания интересующимся, рискуя при этом личной безопасностью, находили сочувствие у насильственно крещеных «инородцев». А стойкость в сохранении своей веры вызывала неизменное уважение и даже служила аргументом в спорах с миссионерами: «Русские



давно нашли старую веру, и мы хотим быть в старой» [Малов 1892, 167]. «Раскольники» не представляли интересов государства, а также, как «инородцы», находились на положении аутсайдеров, между тем как философская концепция, ритуальная и бытовая практика официального православия ассоциировались для них с государственным давлением. Все это, безусловно, способствовало сокращению социально-психологической дистанции между ними и возникновению взаимного притяжения.

В свою очередь, как можно видеть из редких сохранившихся свидетельств, переход в «раскол», как правило, был непосредственным образом связан с совершенно определенным типом людей, обладающих выраженной индивидуальностью и характеризующихся социальной мобильностью. Например, один из ареалов чувашского старообрядчества в Симбирской губернии сложился благодаря активности одного человека, жителя д. Верхней Буяновой Дмитрия Иванова. Во время посещения уездных торговых ярмарок в 1857 г. он сошелся со старообрядцами спасовского согласия, привез оттуда иконы и книги, которые переводил устно на чувашский язык. Ему удалось увлечь в старообрядчество пять семей своих родственников [Новрусский 1898]. Благодаря сестрам Иванова, вышедшим замуж в соседние села Асаново и Чукалы, там также появились приверженцы спасовщины, и постепенно сформировались семейно-родственные старообрядческие группы. Вплоть до 1930-х гг. совершались совместные богослужения, а в настоящее время сохраняется небольшая группа, состоящая в основном из пожилых людей [ПМА 2005, чуваш].

Старообрядчество среди чувашей распространилось позднее, чем у мордвы, только в конце XIX в., там, где были развиты различные отхожие промыслы. Собственно этим и объясняется ареал этой группы — северо-восточная часть Симбирской (Буинский, Симбирский и Карсунский уезды) губернии и прилегающий к последней Цивильский уезд Казанской. Помимо отходничества еще

одним каналом проникновения старой веры в Засурье были различные контакты с русскими и мордвой в смешанных и соседних селениях. Так, чувашские деревни Каргино и Верхняя Таурма (современный Вешкаймский р-н Ульяновской обл.) в начале XX в. оказались включены в исторически сложившуюся надэтническую конфессиональную общность. В настоящее время община состоит в основном из мордвы и русских старообрядцев, хотя еще в 1960-е гг. отмечались отдельные случаи перехода «мирских» чувашей в старую веру в результате сознательного выбора. Главные составляющие религиозной традиции продолжают сохраняться фрагментарно. Практика совместных богослужений уже утрачена, а внешним выразителем групповой солидарности, принадлежности к религиозной общине является участие в похоронно-поминальной обрядности. Таким образом, соблюдение правил, связанных с похоронным комплексом (чтение молитв по старопечатным книгам, погребение в саване и т. д.) в этой группе является едва ли не единственным показателем принадлежности к «старой вере» [ПМА 2006].

Даже учитывая неточности и сложности старообрядческого учета можно утверждать, что численность старообрядцев-чувашей была незначительной как в целом, так и по отношению к мордовским, и тем более русским группам. Так, по данным 1911 г. в Цивильском уезде Казанской губернии в д. Подлесной среди 807 православных фиксировалось всего два старообрядца, в д. Старое Бахтиярово — 1400 православных и шесть старообрядцев. В Корсунском уезде Симбирской губернии старообрядцы-чуваша жили в двух поселениях: в д. Верхняя Таурма на 668 православных приходилось 17 старообрядцев, а в с. Каргино — 1755 человек и 75 человек соответственно [Никольский 1912, 214—215].

Вместе с тем, как и в случае с другими «инородцами», православное духовенство серьезно опасалось влияния «раскольников» на «неокрепших в пра-

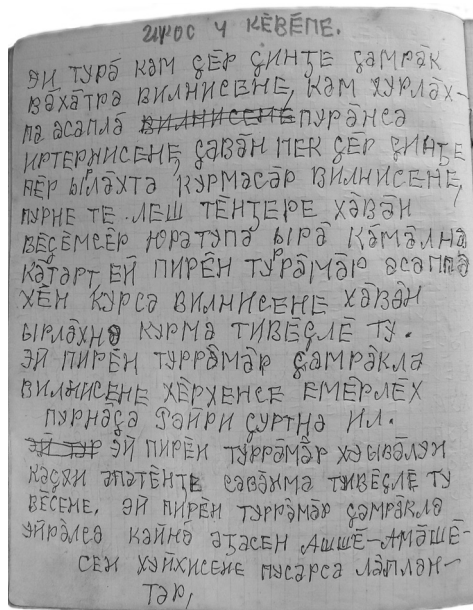
вославии» чувашей и всячески препятствовало открытию старообрядческих моленных домов. Например, с такой просьбой обратились в 1885—1886 гг. старообрядцы попковского направления из д. Норваши-Кошки Янтиковской волости Цивильского уезда числом 449 человек (русских — 352, чувашей — 97). Им было отказано под предлогом, что чуваша этих населенных пунктов, а также смежных с ними деревень Большие и Малые Турмоши попадут под влияние старообрядцев. Тем более что подобные примеры уже имелись. Так, в деревнях Подлесной, Старо-Бахтиярове, Уты Камаеве (Вудояли) Цивильского уезда чуваша по примеру старообрядцев уже отказались посещать официальную церковь. Кроме того, беспокойство вызывали участвовавшие случаи перехода местного населения в раскол в результате заключения браков с иноверцами [Браславский 1984, 15]. Последнее имело под собой вполне определенные основания. Так, по материалам современных полевых исследований, здесь сформировался достаточно четкий круг брачных контактов, включающий и русские старообрядческие деревни, при этом религиозные общины замыкались преимущественно в рамках семейно-родственных групп [ПМА 2009].

По материалам полевых исследований, старообрядчество принимали некрещеные чуваша. И эти процессы, несмотря на единичность и ситуативность, на мой взгляд, свидетельствуют об определенных религиозных настроениях в их среде. Применительно к описываемому периоду (конец XIX — начало XX в.) исследователи пишут о мировоззренческом кризисе язычества среди чувашей, связанном с неформальным принятием христианства большинством народа под воздействием так называемой «системы Ильминского». «Язычество», теснимое мировыми религиями — христианством и исламом, — оказывалось, по словам Е. А. Ягафовой, «между двух огней», превращаясь в религиозное меньшинство, состоящее из небольших обособленных общин [Ягафова 2007, 52]. Переход чувашских семей в старооб-

рядчество также способствовал их обособлению внутри деревенского социума, но вместе с тем, через связи с русскими сельскими и городскими группами, позволял им включаться в более широкий социокультурный контекст, получать не только духовное окормление, но и другие виды внутриобщинной взаимопомощи и материальной поддержки.

Как было сказано выше, старообрядчество распространялось в довольно ограниченном ареале, а именно в тех селениях, где, по наблюдению Н. Никольского, «имеются возможности для постоянных житейских сношений со старообрядцами, и к тем чувашам, которые понимают русскую речь и сами говорят по-русски» [Никольский 1912, 212]. Вместе с тем, общий уровень владения русским языком здесь не был достаточно высок, чтобы свободно воспринимать сложные канонические тексты. Таким образом, складывалась ситуация функционального или профессионального двуязычия, когда языком повседневного общения был чувашский, а языком религиозной практики — русский, вернее церковнославянский, архаическая форма чужого языка, неприменяемая ежедневно и в русской среде. По словам информаторов, даже в 1970-е годы большую роль играли отдельные грамотные люди, которые являлись не только знатоками канонических и апокрифических священных текстов, но и их переводчиками на чувашский, а заодно и интерпретаторами, толкователями содержания сложной для крестьянского восприятия богословской литературы [ПМА 2009].

Как показывают полевые исследования, в настоящее время все описанные селения превратились в этнически смешанные, хотя и с численным преобладанием чувашей. В них сегодня функционирует несколько языковых уровней с разной степенью актуальности языков, но с выраженной тенденцией усиления роли русского и постепенного вытеснения чувашского, особенно в среде среднего и молодого поколения. Однако для людей пожилого возраста,



Рукописный богослужебный текст на чувашском языке, д. Старые Чукалы Шемуршинского р-на Республики Чувашия. 2009 г.

из которых преимущественно и состоят старообрядческие общины, даже активное вторжение в их быт разговорного русского языка не сняло существующей культурной дистанции между религиозным каноном и религиозной практикой. Сегодня в двух исследованных деревнях (Асаново и Старые Чукалы Шемуршинского р-на Республики Чувашии) лишь одна женщина умеет читать по-старославянски, у нее сохранились книги, и в ее доме проводятся богослужения, но ведутся они на чувашском языке по книгам, изданным официальной церковью и приобретенным в Чебоксарах. При этом все члены существующей небольшой общины (10—12 человек) относят себя к «старой вере» (*славирзем* — иск. от *староверы* с чувашским окончанием *-зем*), противопоставляя свою группу окружающим «церковным». Основные различия с последними информаторы выявляют в похоронно-поминальной обрядности, отмечая наличие специфически старообрядческих элементов (обряжение в сарафан, саван, форма крестов и т. д.) и отсутствие других, принятых среди односельчан («хывни» — собиране ку-

сочков еды для предков в отдельную посуду, трапеза на кладбище и т. д.). Другими словами, как и в случае с мордвой, в этой группе происходило постепенное вытеснение архаических дохристианских черт в ритуальной культуре [ПМА 2009].

В мордовских общинах подобных случаев перевода богослужений на родной язык не выявлено. Вообще, как известно, языковая и культурная ассимиляция мордвы в русском окружении происходила гораздо быстрее, соответственно и уровень владения русским языком в этих группах был гораздо выше, что облегчало и распространение старообрядческого вероучения и отразилось на его масштабах.

Итак, исследование как моноэтнических (русских, мордовских, чувашских), так и полиэтнических конфессиональных общностей на основе старообрядчества (русско-мордовских, русско-чувашско-мордовских) свидетельствует об отсутствии однозначной связи между принятием нерусскими народами старообрядчества и ассимиляционными процессами, поскольку религиозное самосознание у них сосуществует с этническим и языковым. Конфессиональная (старообрядческая) принадлежность в таких группах, наряду с языком, выступает в качестве группового маркера, как относительно основного этнического массива, так и относительно русского этноса. Вместе с тем, старообрядчество приводило к изменению этнокультурного облика воспринявших его народов, изменяло обрядовую и бытовую сферу их жизни, вытесняя некоторые элементы традиционного комплекса и привнося новые, характерные для русской культуры.

Изначально старообрядчество в Урало-Поволжье было русским явлением, однако вследствие процессов интенсивных межэтнических взаимодействий происходило постепенное принятие частью других поволжских народов старообрядческого вероучения. Основными причинами, обусловившими этот процесс, были, на наш взгляд, отсутствие социальных барьеров между «раскольниками» и «инородцами», а также конфликт, вызванный государственными

мероприятиями по насильственной христианизации финно-угров и тюрков, и, наконец, мировоззренческий кризис, выразившийся в одних группах в отходе от язычества, переставшем удовлетворять духовным потребностям и социальному контексту, в других — в формировании стремления к более глубокому религиозному самовыражению в рамках христианства.

Литература

Браславский 1984 — *Браславский Л. Ю.* Старообрядчество и христианское сектантство в Чувашии. Чебоксары, 1984.

Власова 2002 — *Власова В. В.* Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX—XX вв.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2002.

Волкова 2000 — *Волкова Т. Ф.* Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2000. С. 303—311.

Данилко 2006 — *Данилко Е. С.* Старообрядчество среди язывских и зюздинских коми-пермяков: исторический очерк // Староверие на северо-востоке Европейской части России. Сыктывкар, 2006. С. 32—52.

Данилко 2006а — *Данилко Е. С.* Распространение старообрядчества среди мордовского населения Южного Урала // Этнические взаимодействия на Южном Урале. Челябинск, 2006. С. 173—176.

Из дневника 1896 — Из дневника епархиального миссионера. Раскол в селе Троицком Оренбургского уезда // Оренбургские епархиальные ведомости. 1896. № 5.

Корнишина 2008 — *Корнишина Г. А.* Конфессиональная характеристика мордвы Самарского края в контексте этнической идентичности // Роль конфессий в развитии межнациональных отношений: Россия — Балканы — Поволжье: Труды международной научной конференции (Самара, 11—13 сентября 2008 г.). Самара, 2008. С. 217—224.

Малов 1892 — *Малов Е. А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Сборник статей. Казань, 1892.

Нижегородский сборник 1869 — Нижегородский сборник. Т. 2. Нижний Новгород, 1869.

Никольский 1912 — *Никольский Н. В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках. Исторический

очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 28. Вып. 1—3. Казань, 1912.

Новрусский 1898 — *Новрусский Н. К.* История христианско-просветительского дела среди инородцев (История одного инородческого прихода) // Симбирские епархиальные ведомости, 1898. № 23.

Ряжев 1995 — *Ряжев А. С.* Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII — первой половине XIX в. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1995.

Сидоренко 2004 — *Сидоренко Ю.* «Дайте землицы» // Стерлитамакский рабочий. № 135, июль 2004 г.

Фишман 2003 — *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.

Хохлов 1903 — *Хохлов Г. Т.* Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство» с предисловием В. Г. Короленко. СПб., 1903. (Записки Императорского географического общества по отделению этнографии. Т. 28. Вып. 1).

Шарапов 1996 — *Шарапов В. Э.* Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996.

Шарапов 2001 — *Шарапов В. Э.* О традиции изготовления резных деревянных икон и нательных крестов у коми старообрядцев-беспоповцев // Музеи и краеведение. Вып. 3. Сыктывкар, 2001. С. 191—197.

Чичерина 1906 — *Чичерина С. В.* Положение просвещения у поволжских инородцев // Известия Русского географического общества. 1906. С. 7—15.

Чувьюров 2003 — *Чувьюров А. А.* Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2003.

Ягафова 2007 — *Ягафова Е. А.* Чувашское «язычество» в XVIII — начале XXI века. Самара, 2007.

Список сокращений

ПВП 1 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XXV. Нижегородская губерния. Тетрадь 1. 1904.

ПВП 2 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета

Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XXXIX. Симбирская губерния. 1904.

ПВП 3 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XXXVIII. Саратовская губерния. 1904.

ПВП 4 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XXVIII. Оренбургская губерния. 1904.

ПВП 5 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. 1904.

ПВП 6 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XXXVI. Самарская губерния. 1904.

ПВП 7 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. X. Вятская губерния. 1904.

ПВП 8 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел под редакцией Н. А. Тройницкого. XXXI. Пермская губерния. 1904.

ПМА 2005, мордва — Полевые материалы автора 2005 г. Оренбургская область, д. Кабаевка, Аксенкино Северного р-на.

ПМА 2005, чуваша — Полевые материалы автора 2005 г. Республика Чувашия, д. Малое Буяново Шемуршинского р-на.

ПМА 2006 — Полевые материалы автора 2006 г. Ульяновская область, д. Каргино, Коченяевка Вешкаймского р-на.

ПМА 2009 — Полевые материалы автора 2009 г. Республика Чувашия, д. Асаново, Старая Чукала Шемуршинского р-на.

Summary. *Article is devoted a distribution problem Old-Belief among the people of the Uralo-Volga region, the reasons and character of this phenomenon among Mordvas and Chuvashs on the basis of the published sources and author's field materials.*

Key words: *old-believers, traditional culture, religious interactions.*

С. С. МИХАЙЛОВ
(Москва)

ТАЙНЫЙ «МАСОЙСКИЙ» ЯЗЫК ГУСЛИЦКОЙ ДЕРЕВНИ ЕЛИЗАРОВО

Аннотация. *Статья рассказывает об одном из офенских языков — «масойском» языке жителей деревни Елизарово, расположенной в старообрядческом регионе Гуслицы.*

Ключевые слова: *Елизарово, Гуслицы, Заход, офени, тайный язык, старожилы, промыслы.*

На востоке Подмосковья, в нынешней южной части Орехово-Зуевского района (прежде — на юго-востоке Богородского уезда Московской губернии) расположен один из известнейших в прошлом старообрядческих регионов России — Гуслицы. Они также носили название «старообрядческой Палестины». Уже в XIX в. Гуслицы становятся одним из центров текстильной промышленности: большие и малые фабрики, красильни и прочие предприятия. Гуслицы дали промышленному миру такие фамилии, как Рахмановы, Миловановы, Муравлевы, Руновы, Громовы (основатели питерского Громовского старообрядческого кладбища), Балашовы. Сопредельные старообрядческие регионы — Гжель, Вохна и Патриаршина — стали родиной таких известных фамилий, как Кузнецовы («фарфоровые короли России»), Солдатенковы, Морозовы.

К началу XX в. в Гуслицах проживали преимущественно старообрядцы-поповцы белокрыницкого согласия. Были также и небольшие группы беглоповцев-лужжан и беспоповцев. Прежде последние были основным населением края, но уступили свои позиции под натиском белокрыницкого капитала. Жители были почти поголовно грамотны. После 1840-х гг. Гуслицы, прежде всего селения Беливского прихода, стали кузницей кадров духовенства белокрыницкой иерархии. Священников-гуслияков можно было встретить во многих приходах по всей России.