

А. А. ПРИГАРИН

ОТРАЖЕНИЕ ПРОЦЕССОВ ФОРМИРОВАНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ГРУППЫ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ДУНАЕ

Предметом исследовательского внимания стали представления старообрядцев об их переселении на Дунай и возникновении их современных анклавов. В основу анализа данной исторической памяти включены экспедиционные материалы автора из поселений Украины, Румынии и Болгарии, а также источники XIX–XX вв. По своему характеру это фольклорные данные различного жанра (сказки, легенды, предания, бывальщина и т.д.). Их объединяет лишь тема – происхождение группы, т.е. их хронологически отделяет от рассказчиков не менее сотни лет или двух-трех предыдущих поколений. В современной устной истории или фольклористике такие ситуации относят к мифическим, а не «документальным» нарративам. Мы попробуем показать, что подобные рефлексии могут быть привлечены к реконструкциям особенностей исторического сознания. Это может быть интересно и в контексте многообразия истории – глобальный мэйнстрим процессов распадается на множественность точек зрения (*local histories*) на одни и те же события. Такая постановка проблемы потребует некоторых предварительных замечаний.

Липоване – выразительная субэтническая группа русских-старообрядцев общей численностью более 100 тысяч человек. На современном этапе ее представители проживают в Добрудже, Буковине, Бессарабии, на Кубани. В исторической ретроспективе важным является совместная жизнедеятельность липован с *некрасовцами* – бывшими донскими казаками, перешедшими в подданство Османской империи (Кубань, Анатолия, Добруджа и т.д.). О роли данного казацкого фактора в формировании общности старообрядцев на

Пригарин Александр Анатольевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета им. И. И. Мечникова (Украина).

Дунае ведется активная дискуссия, суть которой сводится к вопросам о времени и характере пребывания некрасовцев в регионе и, соответственно, о влиянии казачества на культуру липован (1).

В контексте модернизации общества привлекают внимания свойства данной группы – более чем трехсотлетнее стремление сохранять традиционализм мировоззрения и соответствующей повседневной практики в сочетании с удивительным инновационным опытом. Внешняя адаптация, позволявшая удачно вписываться в различные социо-культурные среды, не затрагивала для представителей группы имманентные основы мировосприятия.

Оригинальность общности также связана с высокой мобильностью. Стоило старообрядцам лишь ощутить давление со стороны государства и официальной церкви, как вмиг вчерашнее селение могло превратиться в пустошь, а его жители уже обосновывались за сотни, а иногда – и за тысячи верст. Желание сохранить свою веру приводило к массовым переселениям за границы России. Активное освоение старообрядцами ряда районов Европы (XVIII в.) совпало со значительным расширением владений Российской империи. Эти параллельные процессы предопределили ситуацию, когда практически каждое поколение ревнителей «древлего благочестия» в поисках свободы вынуждено было искать новые места жительства.

Такая предыстория группы в сочетании с сознательной консервативностью культуры представляет широкие возможности и, одновременно, создает ряд сложностей для современных исследователей. В этой связи предметом особого внимания могут стать исторические предания самих липован и некрасовцев. Данный вид нарратива активно собирался начиная с XIX века и доказал свою продуктивность в блестящих работах Ф. В. Тумилевича, посвященных фольклору некрасовцев (2). Однако отсутствие должного корпуса других свидетельств, а также методологическая неразработанность проблем критики источников «устного» круга привели к сложной ситуации, а именно: однозначное доверие данным фольклорной фиксации и отношение к ним как абсолютным. Восходящее к трудам Ф. Буслаева и В. Миллера представление о том, что этот вид информации обязательно несет в себе историческую реальность, становится доминантой критики и отбора: сказочно-мифологическое – жанровая форма, а архетипы – семантический стержень и искаженная реальность. Такое видение предопределило, что задачей исследователя выступало стремление «расчистить» ядро – исторический факт. Весь сложный контекст фольклора был подчинен некому факту. «Сюжетам присущ анахронизм, – пишет Ф. В. Тумилевич, – так как часто факты, события, мотивы, рожденные в разное время, оказываются составными комплексами одного предания. Рассказы преимущественно являются небольшими повествованиями, *опоэтизирующими* (выделено мной – **А. П.**) всю историю некрасовцев» (3). Находясь в зависимости от такой заданности, сложно в устных

данных увидеть их функциональность. Память избирательно не столько отсеивает и сохраняет событийно-фактологическую часть прошлого, сколько «поясняет» настоящее положение для рассказчиков и слушателей. Ведь факты – не застывшие реликты жанра, а «планы-содержания», актуализированные в современность.

Но к такому пониманию фольклористика пришла немного позднее. Кроме того, привлекательна и саморефлексия собирательской работы – понимание ее результатов как фиксации не столько folk-lore, сколько – trial-lore¹ (контактных историй, порожденных встречей двух коммуникационных моделей – исследовательской и культурной). Особо актуально это для текстов старообрядческих сообществ (а именно, к ним и относятся как липоване, так и некрасовцы), замкнутость и скрытность которых по отношению к внешней среде могут считаться хрестоматийными. Показательно, что большинство письменных данных по истории группы явно внешнего происхождения. Они составлены на основе расспросов/допросов представителей группы. Очевидна ангажированность такого рода свидетельств, преломленная порой через некомпетентность собирателя. Например, типичная автобиография одного из некрасовцев Дениса Иванова, изложенная в 1811 г. в виде показаний, содержала следующее: «Прежде сего жительство имел за Дунаем в селении Когарман ... в Молдавии от коль зашел за Дунай неупомнит, а сего 1811 года марта 20-го дня пришел на жительство в крепость Измаил» (5). В этом тексте заметна и неточность фиксатора (Когорман – Караарман) и лукавство рассказчика («от коль зашел за Дунай неупомнит»).

Логика абсолютизации реалистичности фольклорных сюжетов приводит к тому, что концепты и даже язык информанта становится формообразующим для научных конструкций. Например, противостояние «дунаки – некрасовцы», отражавшее в устном творчестве бытовую оппозицию одной из локальных общностей в Анатолии конца XIX–XX вв., переносится и на другие регионы и временные периоды. Примеры такого поиска «истинных» некрасовцев встречаем в работе Д. В. Сеня (6) или попытке разделить общий культурный фонд на некрасовскую и липованскую части у фольклориста А. К. Соколовой-Москетти (7).

В то же время, стоит вспомнить, что эти группы являются старообрядческими и обратиться к фундаментальным исследованиям этноконфессионального фольклора. Знакомство с работами К. В. Чистова (8), С. Е. Никитиной (9) и т.д. убедительно показывают операционные возможности фольклорного круга источников. В частности, отмечается, что данные тексты следует рассматривать как функциональные явления культуры – генерирующие, консервирующие, регламентирующие, охранительные (10).

¹ Находка термина и обоснование его операционных качеств см. (4).

Даже в ситуации интервью «главная цель “человека рассказывающего” зачастую состоит не в изложении содержания рассказа, а в удовлетворении определенных социальных или психосоматических потребностей (сообщение “подразумеваемого значения” (intended meaning), утверждение своего статуса, снятие стрессовой ситуации, адаптация трансперсонального опыта и т.д.)» (11). Таким образом, становится важным и содержательным как сам факт, так и его контекст, т.е. выяснение значений, которые данный сюжет имел или имеет для носителя определенной культуры.

Аналогичное «относительное» значение формируется в направлении «Oral History» или «устная история». Один из авторитетнейших ученых этого направления Пол Томпсон пишет: «Пока ученые исследуют исторических персонажей на расстоянии, описания жизни, взглядов и действий последних всегда связаны с риском искажений, влиянием опыта и воображения самого историка, – как своего рода научная форма беллетристики. Устные свидетельства, превращая “объекты” исследования в “субъектов”, позволяют создать не только более богатую, яркую и захватывающую, но и *более достоверную* историю» (12). Бурное развитие этого трансдисциплинарного опыта приводит к новой жанрово-функциональной классификации: легенда, предание, мемораты, фабулаты. Ученые историографы преодолевают депрессивное отношение к таким формам исторического сознания, как стадияльно недоразвитым, предшествующим историографии (13). Успешность применения данных народных осмыслений выражается через следующие характерные черты: демократизм, аутентичность, уникальность, массовость и компактность. Проблема истинности была решена еще ранее. «Нет и не может быть оказано предпочтения одному источнику перед другим, – писал классик источниковедения Л. Н. Пушкарев, – в смысле его достоверности только потому, что один источник – это акт, а другой – рассказ современника. Проблема достоверности видовым различием решена быть не может» (14).

В силу всего вышесказанного мы считаем возможным привести в данной работе материалы устной истории, касающиеся процесса формирования в историческом сознании группы старообрядцев истории их поселения на Дунае. Анализируя их, мы обращаем внимание не столько на их соответствие описываемым событиям, сколько выявляем форму отражения персонажей и фактов истории, а также их функциональность для современных нам носителей данного варианта культуры. Иначе говоря, мы будем иметь дело с несколькими уровнями реальности. Это поможет снять «шлиманское» противоречие поиска реликтового архетипа – объективность не может транслироваться напрямую такими жанрами ментальности. Первый уровень исторического прототипа относится к бывшему событию/процессу. Эта реальность всегда выступает планом-содержанием для общественного созна-

ния. Но сложно понять, какие именно факты и в каком наборе и качестве войдут в конструкцию истории. Формат отбирается и преобразуется посредством фильтра эпического повествования – это уровень контекстуальной реальности рассказа. И, наконец, невозможно игнорировать уровень рассказчика и его восприятия прошлого, его фольклорной модели. Выбирая должную форму повествования, рассказчик нередко творчески обрабатывает нарратив или приспособливает его к своему времени. Выделенные три уровня могут быть обозначены и жанрово: мифологема, меморат и фабулат.

Важным вопросом является определение ситуации, в которой актуализируется такого рода фольклор. Первым из выявленных планов является вертикаль текста – его обязательно рассказывают представители старшего поколения младшим, обмениваясь мнениями между собой (15). В результате такого диалога обосновывается специфичность группы и конструируется основа миропонимания. Вторым, не менее устойчивым моментом является указание на книжность / письменность этих данных, даже если они проговаривались. За годы своей работы среди липованской группы нам не раз приходилось слышать следующий, почти формульный, сюжет: «мол, была такая книга у старика (дьяка, деда и т.д.), так вот в ней ВСЕ было написано – и кто мы, и откуда, когда пришли». Обращает внимание на себя тот факт, что эта книга «появлялась» в рассказе, когда затрагивались моменты объяснения дня сегодняшнего и эсхатологические аспекты. Обязательным являлось указание на книжную предсказанность современности. Дальше, как в детективе: сколько не искали мы эту «Книгу», отыскать ее не удавалось – ее всегда увозил «чужой» человек в город (справедливости ради стоит отметить, что нередко указывались ученые). Лишь несколько специальных рукописей историческо-летописного содержания удалось обнаружить, все они – эклектические произведения XX в. (16).

Другим «героем» подобных рассказов могли выступать всевозможные эсхатологические рукописи и сборники. Они пользовались особым авторитетом в старообрядческой среде. Исследователями книжности липован и некрасовцев фиксировалось присутствие книг подобной направленности в собраниях как церквей, так и в отдельных семьях (17).

Еще одним источником подобных рассказов, по-видимому, являются традиционные записи на полях книг – в каждой старообрядческой семье хранились «Псалтырь», «Часослов» и т.д., в которых указывались важнейшие события в жизни села, церкви, дома. Несмотря на разнородность и фрагментарность информации «на полях», из нее можно синтезировать общую «Историю». Подобные заметки могли также становиться объектом рассуждений стариков. Отсюда повод для воспоминаний о книге, «где все описано». Сакрализация книжных знаний – типичная черта культуры старообрядцев (19); если есть священная история, то должна быть и ее земная версия.

В некрасовской группе аналогично обстоят дела с «Книгой Игната» или «Заветами Некрасова». Этот кодекс обычного права в сочетании с сюжетами исторического, нравственного, религиозного и социального характера считался записанным. Его якобы видели многие из исследователей, начиная с XIX в. (20), но все его варианты известны лишь по устным данным. Письменная фиксация – лишь реликтовые явления¹ или результат собирательской (внешней) работы (22) уже в XX в. Авторитетный фольклорист Ф. В. Тумилевич, специально занимаясь этим феноменом, убедительно показал, что эти «Заветы» не являлись застывшим корпусом, а постоянно обновлялись в зависимости от контекста, сохраняя общность названия. Он же впервые указал на фактическое отсутствие письменной формы – «исчезновение» «Книги Игната» сам по себе уже сюжет фольклорный (23).

Таким образом, несмотря на очевидную важность исторической реальности в сознании группы, очевидна ее периферийность – она располагается в связи с сакральной историей, «на полях» ее. Вместе с тем, подобные припоминания прошлого в качестве прецедента обслуживает мотивацию современности и конструирует будущность. Синтез истории старообрядчества в сочетании с актуальной для рассказчика реальностью имеет дидактическую и социализирующую составляющие. Совместно они направлены на мотивацию групповой идентичности, и нет оснований полагать, что проговаривание важно лишь для детско-подросткового населения. Возможно, что такие катехизисные диалоги воспринимались и как интегрирующие социум действия. Повод к такому предположению дают включения спорно-судебных случаев, а также рассказов о девиантном поведении (нарушение постов, праздников, института брака, курение табака, не соблюдения норм и канонов и т. д.). Присутствие данных сюжетов в текстах вряд ли выступало простым морализирующим приложением.

Анализируя реальность «второго порядка», можно выделить следующие эпические варианты: путь спасения, народная эсхатология, пространственно-временные предания. Отметим, что их близость между собой и взаимодополняемость делают такое деление лишь условной операционной схемой.

Пути спасения. В эту группу могут быть собраны повествования о праведной жизни «вчера и сегодня». Их бытует безграничное множество – от лаконичных фабулатов о нарушении канонического поведения до народной христорологии и библиологии. Из этого массива мы выбрали для анализа лишь один сюжет, связанный с прошлым группы, а именно: «Беловодье – Град Некрасов». Обе эти легенды-метафоры уже являлись объектами серье-

¹ К примеру, Е. А. Агеевой и Н. Г. Денисову удалось недавно зафиксировать такую запись некрасовца В. Н. Санича на листах «Следованной Паслтыри». Ф. В. Тумилевич отмечает, что в 1944 году видел записанными до 40 Заветов на полях рукописного евангелия (21). Интересен тот факт, что в обоих случаях эти тексты включены в сакральные книги, не являясь собственно книгой.

езных исследований. Их анализ с позиций социального подтекста привел к выводу о бытовании «народных утопий», которые содержали, одновременно, религиозно-мифологическую составляющую и элемент антифеодального протеста (24).

Для нас показательны, что подобные сюжеты бытовали в среде старообрядцев Юго-Восточной Европы. Их общая направленность сводится к поиску страны-города, где сохранилась изначальная христианская вера. «Маршруты» становились известны лишь праведникам, и тысячи жителей России и сопредельных территорий оказывались втянуты в поиски сакрально-чистого топоса. Ученые отмечали, что в начале такие маршруты опирались на детальное знание географии, а вот в конце – на проводников, которые «открывали» достойным знания (25). При этом, благодаря деятельности в середине XIX в. Аркадия Беловодского, эту «святую землю» чаще всего помещали на востоке.

Вера в существование Беловодья или его аналоги побуждала старообрядцев к активным поискам «святой земли». Можно отметить, что на первоначальных этапах эти поиски нередко приводили к походу за праведными иереями и архиереями. При этом иррациональные цели приводили к вполне реальным результатам – именно благодаря таким процессам сформировались старообрядческие общины Польши, Урала, Сибири, Дальнего Востока и т.д. У старообрядцев Подолья, Буковины, Добруджи, Анатолии параллельно сложился близкий сюжет.

Среди них он более известен как «Город Некрасова» (ср. «Град Божий», «Новый Иерусалим»¹). Даже беглого сравнения достаточно, чтобы убедиться в идентичности этих сюжетов поискам Беловодья². Возможно, он являлся одним из мотивов столь трудно объяснимых с других позиций скитаний старообрядцев в XVIII–XIX вв. Видимо этим же объясняется переселения липован и некрасовцев на Дальний Восток (начало XX в.), возвращение в пределы России (1910–1912 гг., 1923–1925 гг., 1947 г. и 1962 г.), эмиграция в Китай и США. О том, что на Дунае знали и восточный путь и активно сотрудничали с беглопоповцами других регионов в поиске этой земли на юге, достоверно свидетельствует источник 1850-х гг. (28).

¹ О истоках подобных представлений и их восприятию старообрядческим менталитетом см. (26).

² Отметим, что мнение Ф. В. Тумилевича о нетождественности этих разных вариантов социальных утопий, должно быть, обусловлено особенностью научного подхода того времени, пытавшегося разделить религиозную и социальную реальность (27). Специфичность легенд о «городе Некрасова» несомненно проявляется в казацком организованном поиске. Но и сюжеты, и «маршруты», и свойства «города правильной жизни» явно близки «Китеж-граду», «Беловодью» и др.

Легенды о городе-стране, где господствует благочестие, записаны во множестве региональных вариантов. Так, например, еще в начале XX в. один из казаков в Конии рассказывал В. Гордлевскому, что «сказывали мадъевские казаки (казаки острова Мады на Бей-Шехирском озере – **А. П.**) что есть за Багдад-рекою большой остров, а на том острове живут православные русские. Раз поехали к ним казаки на “пузырях”, да поднялся сильный ветер, так и не могли пристать они к берегу, хотя и слышали церковный звон. Сами-то они ездят в город, а до себя никого не допускают. Был еще казак; ему как-то удалось, следом за женщинами, купавшимися в городе провизию, добраться до острова. Когда старцы острова узнали, что он – русский, его впустили, но казак никак не мог известить своих товарищей о месторасположении острова» (29).

Распространенность и устойчивость данного сюжета подтверждается аналогичными вариантами, которые фиксировались с конца XIX до конца XX вв. среди различных территориальных групп некрасовцев (30). Е. Е. Анастасова, анализируя данный концепт сознания старообрядцев региона, указывает на его полисемантическую и важность для жизнедеятельности группы (31). Для нас принципиальным является наблюдения исследовательницы об исторической связи между фольклорной формой и социальными условиями. Изменение последних приводит к нарастанию апокрифических эсхатологических настроений. Именно такой тип линейности времени – от сакрального прошлого к профанному настоящему и апокалипсису в будущем – характерен для восприятия старообрядцами как в ритуальной практике, так и в историософии.

Видимо, неслучайно некрасовцы на протяжении всей своей истории стремились на юг, к Мраморному морю. Помимо важных геополитических и военных причин была еще причина мистическая. Дело в том, что Мраморное море – «Белое море» – именно такое название фигурировало у населения Османской империи, в том числе старообрядческого (32). На семиотический аспект в некрасовской географии так же обратил внимание историк Д. В. Сень (33).

Идеи поиска «святой земли» стали не только возможным мотивом формирования группы, их бытование связано с объяснением своего происхождения. Обращает внимание почти прозрачная связь «Града Небесного» (опускаем его стилистические варианты наименования) с признаками Конца Света. Показательно, что эпитет «белый» очень уж часто встречается в топонимии юго-западного направления старообрядчества. Например, хорошо известная «Белая Криница», уже упомянутое «Белое море» и т.д. Стоит также

отметить, что в 1830-х гг. на р. Захарна и лимане, на острове действовал монастырь «Белый Камень» (34).

Еще один показательный факт: искания «Святой земли» не закончились в XIX в. Когда проводились румынские реформы в Добрудже, воспринимаемые как «антихристовые» (конец XIX – начало XX вв.), тогда липоване и стали искать места для переселения. Особенно часто эти настроения фиксируются среди тех, кто не принял Белокриницкую иерархию (беглопоповцев): *«Прадед мой, Платон, с Савой Бородатым, из Новенького, и из Тульчи, Камня хлопцы в Арабию пошли, в Турцию. Хороших мест ходили шукать, аң, нет – повернулись»*¹.

Эсхатология. Представления о конечности мира – важная составляющая христианского мировоззрения, во многом предопределившая и пути развития старообрядчества. Мистическое ожидание Второго Пришествия в старообрядческой среде не являлось сугубо созерцательным процессом. Оно породило отрицание социальной активности в сочетании с неприятием новшеств, но им же и было обусловлено чувство готовности противостоять Антихристу. «...Конец света нужно встречать созидаючи, – считали староверы XX в., – Господь должен застать нас не в унынии, а в созидании» (35). Такая трансформация определила своеобразие социальной практики, например, в вопросах формирования капитализма и роли в нем старообрядческой составляющей (36). Вообще, весь комплекс концепций, которые связаны с эсхатологией у старообрядцев, заслуживает специального внимания, мы лишь отметим исторические свойства данных сюжетов. Без них сложно себе представить как историю, так и ментальную историософию старообрядчества в целом и его региональных вариантов.

Еще одним важным качеством эсхатологии является ценностный фильтр преобразования современных событий и выстраивания прошлого группы как признаков приближения Страшного Суда.

Напряженность и активность эсхатологических ожиданий наблюдаются в периоды рубежных дат (смена веков, тысячелетий – по светским или религиозным календарным системам), социальных потрясений (революции, войны), необычных природных явлений (засуха, неурожай, кометы, наводнение, затмение и т.д.). Иными словами «резкие исторические разломы воспринимаются как конец старого, привычного и начало нового, еще не известного мира» (37). Несмотря на обилие в опыте липован и некрасовцев такого рода событий, отношение к ним отличалось относительной сдержанностью. Ожидание Страшного Суда не породило сколько-нибудь самобыт-

¹ Записано со слов Сидора Василия Гурья, 1933 г.р., русского, с. Сарыкей, Тульчинский цынут Румынии.

ной стройной регионально-культурной концепции (по крайней мере, пока не выявлено)¹. В канун 2000 г. наши наблюдения показали, что мистический настрой старообрядческих общин вряд ли был значительнее, чем их окружения. Идея рубежности времен скорее транслировалась СМИ, нежели породила внутренние рефлексии. Приведем лишь один пример. В одном из старообрядческих хуторов дьяк Егор долго и охотно общался с нами на тему Апокалипсиса, но указывая на его приближение, брал явные примеры из газет. Состоявшееся полное солнечное затмение должно было породить усиление религиозного предчувствия. Односельчане собрались в храме и устроили совместное моление. Практически сразу этот факт обрел полумифологическую форму среди соседних болгар, молдаван, украинцев – они рассказывали, что липоване все обнажились и ожидали затмение в воде, читая спасительные молитвы. В данном случае, неизвестность ритуальной практики староверов породила суеверные домыслы.

По всем селам липован Украины носителями таких эсхатологических настроений выступали начетчики или люди близкие к конфессиональному центру. Именно с их слов транслировались описания последнего дня и его признаков (опять же, со ссылкой на книгу, в которой это все было написано). В этих меморатах обращает внимание, что атрибуты Второго Пришествия выходят на первый план, затмевая содержание Страшного Суда. Современная техническая модернизация жизни привела к ответной реакции – установленным фактом является семиотизация новшеств как признаков Конца Света – железные дороги, телефоны, переписи населения, паспорта и т.д. (39). В свое время в такой роли выступили чай, табак, картофель и другие инновации².

Социальные перемены конца 1940–1950-х гг., а также урбанизация культуры в последующем, привела к вертикально-поколенной дифференциации. «Старики» продолжали жить по-старому, отказываясь от инноваций: *«Матушка моя сказала: “Вы как хотите, а мне оставьте кухнюку”. И электричество туда провести отказалась, и радио. Когда пришла Советская власть, а у меня матка уже была старенькая, то проводили радиопроводку. Я хотел провести, а матка сказала: “Если приведешь Чорта у хату, то я со двора уйду”. Радио считали от нечистого. Я считаю, што все от Бога. А*

¹ Хотя именно в близкой к липованам группе днестровских староверов зафиксирован позднейший пример последовательных действий: десятки семей замуровали себя заживо, протестуя против переписи 1897 г., указывающей на приход антихриста (38). Также стоит отметить, что в библиотеках старообрядцев региона немало книг и рукописей эсхатологического характера. Но абсолютное большинство из них – привозные, а не оригинальные.

² См., например, записи «стихов» (40).

вот matka, наоборот. Потом, когда matka в кухне жила, я радио провел. Один раз службу из Ватикана передавали. Я матку позвал – она послушала и говорит: “О, сынок, там тоже Бог сидит”. И с тех пор стала иногда слушать. “Москва говорит, Аксинья, Москва”. “То не Москва говорит, то чорт говорит”¹. Или: «Фотографироваться батя не давался: “Чорту буду показывать свое лицо?!” Такой была религия»². Отдельные новшества были приняты с особой «теологической» поправкой. Например, в Вилково лодки на моторах стали применять быстро. И здесь бытует бывальщина, что один дед говорил: «Плохо, когда черт на тебе ездит, а вот если ты – на нем, то это даже бравенько (хорошо – **А. П.**)».

Как нам удалось зафиксировать, именно в поколении 1900–1910 г.р. бытовали эсхатологические поверья, которые затем активно транслировались в последующие когорты, однако уже с меньшей интенсивностью. Характерно также, что в каждом из сел называлось по памяти лишь два-три признака наступления времен Антихриста. Показательно, что набор этих признаков имел четкое локальное выражение. Так, в одном из сел устойчиво указывали, что «вино станет стоить дешевле вина» (примером такой ситуации приводили кока-колу или аналогичные напитки); в другом – «женщины оденут мужскую одежду, перестанут мужчины от женщин отличаться»; в третьем – «всех пронумеруют» и т.д. «В Писании сказано: будут девицы-бесстыжие лица. И, правда – сейчас женщины как мужчины»³, – говорила нам одна из липованок.

Очевидна и актуализация современного рассказчикам опыта. Конечно, сохраняется память о «железных конях/птицах», «паутина по всему миру» (этот образ среди поколения людей знакомых с компьютерами и Интернетом переживает реституцию) и других широко известных образах, но они отходят на второй план и «припоминаются», не имея серьезной эмоциональной окраски.

Показателен в этом плане пример изменения «заповеда Игната». Изначально он звучал примерно так: «в России не возвращаться». Изменение исторического контекста привело к варианту «в Расею при царизме не возвратились, царизме не покорялись» (41).

Ретроспективность эсхатологического опыта демонстрируется еще одним моментом. Ухудшение социально-экономического положения и расшатывание моральных устоев в обществе привело к трагическим массовым кражам

¹ Записано со слов Наумова Клина Зиновеевича, 1924 г.р., русского, с. Мирное Килийского района Одесской области, Украина.

² Записано со слов Каракудова Семена Александровича, 1920 г.р., русского, с. Татарница Силистренской округи, Болгария.

³ Записано со слов Колесниковой Агриппины, 1927 г.р., русской, с. Старая Некрасовка Измаильского уезда Одесской области, Украина.

икон из домов и храмов. *«Деды говорили, как будут Богов воровать, то времена настанут смутные»* – расценивают современные реалии как сбывшиеся предсказания.

Эти два ментальных вектора – поиск спасения пространственный и духовный (город-страна благочестия и Страшный Суд) – являются важнейшими составляющими историософской концепции старообрядчества в регионе. На уровне метатекста они выступают организующими детерминантами Истории, а земной ход событий воспринимается на сакральном фоне этих событий.

Пространственно-временные предания или групповая и семейная коллективная память более разнообразна. В эту фольклорную группу мы относим мемораты и фабулаты о прошлом некрасовцев и липован, возникновении и жизнедеятельности отдельных поселений, церквей и монастырей, биографии отдельных семей и личностей. Здесь невозможно выделить жанровое единство, также сложно характеризовать их как законченные произведения устного народного творчества. Очень часто данные исторические факты передаются в форме сказок, бывальщин, микроединиц фольклора и т.д. Корпус таких сюжетов был собран и детально проанализирован Ф. В. Тумилевичем в отношении некрасовцев, но фольклористическая работа не может считаться законченной. Здесь мы остановимся на подобных памятниках в контексте отражения в них исторического сознания, ограничиваясь ранним этапом прошлого.

Об устойчивости и инертности такого рода преданий свидетельствуют следующие примеры.

Во время экспедиции в селе Татарица (Болгария) один из старожилков рассказал нам историю общины села, с поразительной точностью указывая пути переселений, которые состоялись примерно за 180 лет до нашего диалога. *«Царь Петр сказал, – объяснял нам наш собеседник, – “Или бараду брите или курите”. А они православные христиане, сильно религию исправляли. Надо уезжать и уехали на лодках с парусами. Оне парусами, парусами, парусами и перебралися туды, чуть ниже Переславу (г. Малък Переслявец – **А. П.**). И когда чума их напала, они – на один остров, называется Гаромуд-остров (Гаргалик, Гарван – **А. П.**). И переехали трошки сюды, и опять... Тогда был Пашб, турецкое время, нали, было. И они приехали тут называется Калмацури. Железный Яр. У них хворь случилася, эпидемия. Тутатка, нали, были пастухи-татары, а Осман Паша переехал туды и говорит: “Уезжайте отседова”. А тут вода была... А наши все рыбалки були, им он гово-*

¹ Записано со слов Каракудова Семена Александровича, 1920 г.р., русского, с. Татарица Силистренской округи, Болгария.

рит: «Даю вам кому сколько хочим земли». Они переехали сюда, а татары испужались и ушли»¹.

Эти подробности не вызывали у нас серьезного доверия до тех пор, пока не удалось познакомиться с секретными донесениями И. П. Липранди 1826 г. (42). Вряд ли этот источник, составленный для использования высшим офицерством, был известен в Татарице, но как удивительно идентичны и география скитания, и бытовые подробности, и даже факт эпидемии.

Аналогичная ситуация возникла в Мирном, где сохранилось предание об образовании села 13 семьями-переселенцами из Калужской губернии, Жиздренского уезда, с. Летаки (43). Корпус фамилий первых переселенцев назывались каждым респондентом не полностью, но совокупность семейных преданий позволяла его установить. Когда эти данные сравнили с ревизскими переписями 1835 г. (44), то «списки» семей из Калужской губернии по народной памяти и современным событиям источнику совпали.

«Пришли сюда, – говорил в типичном варианте один из старожилов, – Даниил Наумов, Киндим Масленников (прямые предки Клим Зиновеевича – **А. П.**), Новиковы, Детковы, Ивановы, Решетниковы, Пучковы, Ефимовы. Из Калуги. Тут были пустые земли, пустовали. А раньше тут жили турки. А турки были кочующие, непостоянные. Турецкие пооставались криницы, камнем выложенные. Турецкие кастры, где скотину держали. А потом наши, из Калуги пришли и тутатки поселились. Карячка по имени турка какого-та»¹.

В этих двух типичных примерах проступают важные семантические оставляющие «народной историографии» липован. Сгруппировали обобщение такого рода материалов по следующим группам: уход из России – обоснование на новых местах; народная этимология «липоване-некрасовцы»; «прежние жители и соседи»; локальное разнообразие (географические знания в динамике «свои-чужие»). Естественно, что данная схема не учитывает все эпизоды народной исторической памяти, например, в нее не вошли процессы XX в. Но мы избирательно остановились на «древней» истории, а выразительное восприятие новой истории оставим для дальнейшего рассмотрения.

Уход из России – обоснование на новых местах. Этот сюжет не только наиболее популярный среди старообрядцев на Дунае, но и хорошо известный по предыдущим исследованиям. История некрасовцев в сказках и преданиях детально рассмотрена в работах Ф. В. Тумилевича (45). Значению исторической памяти для группы липован посвящена содержательная работа В. А. Липинской (46).

Как уже показано, историческая реальность эмиграции из России в этих группах приобрела сказочное оформление. Герои-старообрядцы противоре-

¹ Записано со слов Клим Зиновеевича Масленникова, русского, 1924 г.р., с. Мирное Килийского района Одесской области, Украина.

ят несправедным, лубочным по своему характеру, Царям. При этом прослеживается как явное принижение образов власть придержащих, так и возвеличение персонажей, им противостоящим. Для группы некрасовцев казацкие атаманы порой вступают в диалог, не соответствующий социальной вертикали, общаются «на равных». Игнату Некрасову нередко приписывались необычные для повседневности качества и свойства. Еще одной фольклорной направленностью такого рода историй является попытка союза (чаще всего – брачного) со стороны власти, искушения при этом очень уж напоминают соблазны дьявола в ветхозаветных вариантах.

«Мы при царице Елене вышли, – рассказывал один майнооский казак В. И. Кельсиеву в 1860-х гг. (47), – А Игнат был у нея большой боярин и первый человек в ея царстве. А звали его Некрасой, оттого что у него зубы во рту были в два ряда. Как это царица Елена увидала в первой Игната, так и всплеснула руками: разорит, говорит, этот человек мое царство: у него, говорит, не даром зубы во рту в два ряда! И стала засылать сватов к Некрасе: женись, говорит, на мне, будешь царем. А Игнат ей отвечает, а ты веру правую держи, потому что мне нельзя, говорит, жениться на еретичке, говорит. А она ему говорит, нет ты в нашу веру перейди, а не перейдешь, то я тебе голову отрублю. А Игнат и говорит: а коли так, то спасибо тебе на хлебе на соли, на твоём это, говорит, царском жаловании: взял народ и пошел. Он пошел, увел сорок тысяч, кроме старого, кроме малого, молодых ребят, малых детушек... – большой человек, значит, был. И пошли. Храброе войско кубанское пошло берегом с пушками, со знаменами..., а женский пол, и дети, и старики на судах поехали и поддались турецкому царю. А турецкий царь, приняв Игната с честью, сказал ему: выбирай во всем моем царстве какую хочешь землю под казаков и садись на ней. Податей с казаков царь не взял и до сих пор не берет, за то мы на войну ходим, и за то нам честь и слава по всей Европши».

Похожих сюжетов зафиксировано множество. Показательно, что персонажами, породившими Раскол, выступают, чаще всего, Петр I, Екатерина II и реже – Николай I. Такой подбор фигур прямо указывает на историчность выхода – во времена этих правителей старообрядцев преследовали особо жестоко, что побудило их тысячами покидать пределы России. Для населения Причерноморья в целом характерно постоянное присутствие образов Екатерины II и ее близкого сановника Г. Потемкина в исторических преданиях. Для старообрядцев на Дунае выявлены в качестве устойчивого сюжета матримоннальные союзы несовместимых хронологически персонажей. Так же достаточно часто проявляется «нерусскость» власти, т.е. ее инородческая природа.

«Екатерина была, нали (так – болг., А. П.)? – поясняли мне в Татарнице, – А Николай помер, этот царь, а она Екатерина осталася. Осталася да и

поехала в какуюсь... Ну ка ты, дед, скажи. А Екатерина была германка. Николай же был русский и когда держал он ее, он спросил: "Што за песня играется?" А она царица наша войско продала. Всю вчистую германцам. Она была германкой. Тогда не брали таких царствовать, царей держали. Дочка есть или сын берет в другой державе какая она б не была. Надо было, штоб царь брал у царя. Она же тогда, царица, когда он же помер, сама осталася и сказала: "Всем, штоб бороды побрили, штоб не були бороды". И один сапог ввела солдатам. Большая нога, малая, а один сапог. Не это Николай, ездил в Констанцию. А наши русские все були у бородах. А он когда поехал туды, поглядел там бреют. Приехал и дал заповедь, штоб усе брились. Когда барада – гадкие, а побреются – бравые. Они тогда и почали утикать с России. Кто куды. От веры утикали. Не хотели бороды брить. Они утикали детей с собой. И кидают, штоб тамотки не кричали. Штоб свою веру не потерять, штоб бороду. У Булгарии, у Туреччини, у Греции, и кругом-кругом. От того и тутатка Татарница стала. Где же нема русских? Оне всюду¹.

Выразительными сюжетами отразилась в фольклоре и память о транзитных пунктах переселений.

«Сидели мы наперво, годов пятьдесят тому, – рассказывали В. И. Кельсиеву в 1860-х гг. майноские некрасовцы, – на Дунавце..., только там было нам непокойно. Одно, Москаль подступает все ближе да ближе, а другое, от хохлов окаянных житья нет. Там у них энто Сеч их была, тоже значит от Москаля и они ушли, народ буйный, разбойник народ, злятся бывало на нас, что мы старую веру держим, и что хозяйство у нас хорошее, и воюют с нами. Бои такие бывали что только Господи упаси. Старики и приговорили, уйдем дальше от Москаля, от запорожцев... А тут меж нами самими неуряд пошел. Нас было два села: Дунавец и Сарыкей. Дунавец весь пошел, а Сарыкей на половину остался, оттого что там меньше было казацкого корене. Сарыкей и пононе стоит там, на лимане Разине (Расельм), где Стенька Разин разбой держал; это по Стеньке и лиман так называется» (48).

Следующее повествование свидетельствует о емкости и устойчивости народной памяти. Несмотря на то, что мы его записали относительно недавно в Болгарии, он сюжетно и стилистически похож на сказки, записанные Ф. В. Тумилевичем в 1950-х гг. на Кубани.

«Некрасов вывел когда царица Катерина была, гонения было. За бороды ладно, но крест сменили?.. Некрасов против ей, Катерины, пошел и увел.

¹ Записано со слов Евдокии Григорьевой Филипповой (Чеботаревой), 1919 г.р. и Трохи-ма Антропова Омельянова, 1918 г.р., русских, с. Татарница Силистренской округи, Болгария.

Так как почали бороды резать, казнить. Почали не только бороды, но и головы резать. Перво мы вышли у леса. От царицы Катерины в леса ушли. И там они леса липовые были. И иконы там выписывали – оттого иконы у нас все липовые. И за то говорят, што липованци. Знали, што нас генерал вывел. А какой генерал? Некрасов. Некрасов пошел туды – в Турцию, а Липен сюды – у Рамыню. Мы 400 лет живем. И так тронули оне в Турцию. Наша Родина где была – не знаю. Наши прадеды все оставили там. Этот Некрасов все нагрузил на лодки и тронули. Стали подъезжать под Турцию, а Турция и говорить, што не могу вас принять – вы верите другому. Стрельните в распятие, когда стрельните, тогда примем вас. И те, которые стрелнули в распятие, он их принял. А эти некрасовы (все некрасовы были) сразу отделились сюды, к Рамыниши. И хорошо оне тронулися, бо турки хотели их просто поубивать. Половина отделилась, половина туду тронула. И говорят наши старые, што Господь нам помог. Што паруса все надулися и эти пошли сюды, а у тех парусы – ветер другой пришел и они у Турцию. Это рассказывал отец. А у Татарицу? Дед Рус пришел. В (190)1 году. Он первый заселил. Наши пришли – Федосей с Камчи сперва. Километров 30 от нас. Таматка оне жили. Там умерла девочка их Дуня. А потом перешли кола турков жили. А потом, как дед Рус построился, свекор переехал – рядом хату поставил. Данил у Россию поехал. А дед Перфил от Румынии был. Он мене крестил. А в 47 году поехал в Россию. У него детей не было и он вскормика взял. Зиновея на Ивачукове живут, на Азовске (Иванча – ?). А другой дед – дед Перфил из Турции. Дед Иван тоже приехал. Крабец (Карабча), Дуран Кулак – от Румынии отделилась, более половины руссаго. Болгаров была мало. Татарица – Рушекурд. Только один человек остался после выселки 47 года, да и он поехал у Татарицу и там помер. И у нас дали по 7 декарей чишу, а у них в Карапче було по 100 декарей земли¹.

Устная версия заселения старообрядцами Буковины, пожалуй, самая известная и растиражированная в письменных источниках. Согласно ей (49): «Однажды несколько старообрядцев из числа живущих при устьях Дуная, в так называемой Добрудже, занимаясь ловлей рыбы, увидели, что какого-то, на их взгляд, странно одетого, но, как могли они заметить, благородного господина преследуют разбойники и совсем почти настигли. Рыбловы бросились к нему на помощь и успели его спасти. Тогда этот господин предложил им просить какой угодно награды за оказанную услугу. Старообрядцы отвечали, что никакой награды не желают, что освободив его, они только исполнили долг христианского закона. После новых напрасных убеждений принять какое-нибудь вознаграждение, странно одетый господин сказал

¹ Записано со слов Агафьи Ивановны Федосеевой, 1930 г.р., русской, с. Казашко, Варненской округи, Болгария.

им, что он из города Вены, чиновник австрийского императора, и что если они ничего не хотят принять от него лично, то пожелают ли по крайней мере о чем-нибудь попросить самого императора, перед которым он готов за них ходатайствовать. Из этих слов, да и по самому "обхождению", рыболовы поняли, что это должен быть "чиновник высокого сана", и потому его правительство при случае может очень быть полезно: они ответили, что о предложении его скажут обществу. Высокосановный чиновник дал им записку с означением своего имени и наставлением, как поступить, если представится в нем необходимость. Затем, поблагодарив их еще раз, отправился в свой путь. Быть их еще раз, отправился в свой путь. Предложение австрийского сановника добруджанские рыболовы не преминули сообщить своим односельчанам, как только возвратились с рыбной ловли, а те собрались на совет и единодушно заключили: просить от его величества, австрийского императора, всемилостивейшее благоволение на свободное в австрийских пределах пребывание, с наблюдением в точности древнегреческого христианского закона и совершенной вольности своему духовенству. В таком смысле составили всепокорнейшее прошение, выбрали из своей среды двух изрядных депутатов, именно Александра Алексева и Никифора Иларионова, и послали их с тем всепокорнейшим прошением в столицу Вену. Здесь по неотложному обещанию и сильному ходатайству одного великого чиновника, все было сделано согласно их желанию». В вариантах XIX в. записано множество различных деталей: тут и спасение чиновника от крушения, и помощь во время австрийско-турецкой военной компании, чиновник становился и министром, и родственником императора и т.д. При этом стоит согласиться с мнением, что патент Иосифа II 1783 г. являлся результатом общих реформ австрийской администрации, а легенда лишь пытается осмыслить «хорошее» отношение к липованам (50). Археографические исследования показали, что значительная часть старообрядцев появились в Буковине раньше подписания документа императора.

Несинхронность и разнородность географических переселений в конкретные пункты также отложились в коллективной памяти. Приведем пример – в Куничном – «русские старообрядцы пришли сюда из разных мест России: с Дона, Кубани, из г. Кривой Рог и из под города Брянска. Наиболее распространенные коренные фамилии села связаны с местом выхода поселенцев: Донцовы, Кубанцовы, Подлесновы, Кривороговы; Аникитовы, Приваловы, Шеленковы – кубанские фамилии, Самохваловы и Ивановы – брянские» (51).

«Предки наши – казаки. Они з Дона в шаторах ехали. Оттуда тысячь шесть выехало, а сюды – лишь три тысячь добралися. Шли через дунайскую развилку – отседова и имя "Вилка", "Вилково"»¹.

¹ Записано со слов Сидора Василия Гурия, 1933 г.р., русского, с. Сарыкей, Тульчинский цынут, Румыния.

Нередко в исторической памяти старообрядцев сохраняются формальные атрибуты, а не суть расхождений с властью и церковью. Следует отметить, что наиболее устойчивым символом староверия является борода (52). *«Липоване – все с донского казачества. На них вел гонения Петр – заставлял их брить бороды. Он снимал колокола для пушек. Ну а как же без колоколов и без бород? Мы люди верующие, мы не можем. А, с другой стороны, где ж царю материал брать? Стал налог с них брать: или бреет бороду, или платит налог»*¹.

Еще более четко хранятся семейные истории. В начале XX в. один из старообрядцев Турции рассказывал, что отец его, *«Богачев Иван Кондратьевич, уральский казак, издавна жил в Черниговской губернии. Когда Николай I открыл преследование старообрядцев, ... забрал свою семью и ушел в Румынию. Это был трудолюбивый мужик. Перед смертью (в 1865 году) он мог уже завещать своим детям каменные дома в Тульче, на Немецкой улице»* (53).

Такие семейные истории полны подробностей: откуда, кто и когда переселился. Память рассказчика часто отбирает лишь эмоционально окрашенные или социально престижные сюжеты прошлого, а не последовательное хронологическое поступательное изложение своей предыстории. Есть еще одна функция таких текстов, связанная с институтом брака: в условиях строжайшего запрета на венчание между родственниками до 4 колена необходимо было четко себе представлять близкий себе мир через родство с прошлым.

И, наконец, стоит отметить, что в народной памяти липован и некрасовцев практически не выявлено хрестоматийных сюжетов, связанных с Расколом. Даже книжный центр группы мог не знать Никона или первых защитников «древлего благочестия» – Аввакума, Морозову, Урусовых и т.д. Эти персонажи стали известны через распространение духовных стихов и литературы уже в XX в..

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Смирнов И. В. Некрасовцы // ВИ. – 1986. – № 8. – С. 97–107; Волкова Н. Г., Заседателева Л. Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. МГУ. Сер. 8, История. – 1986. – № 4. – С. 44–54; Сень Д. В. К проблеме определения понятия «некрасовцы» и границах его применения // Кубань в истории России. Ч. 1. Археология и краеведение Кубани: Тез. докл. V краев. межвузовской аспирантско-студенческой конф. – Краснодар, 1997. – С. 50–53; Анцупов И. А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII–XIX вв.: социально-экономический очерк. – Кишинев: Инесса, 1996. – С. 54–64; Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. – Кишинев, 2000. – С. 13–36; Феноген С. И. Сарикей: страницы истории. – Бухарест: Критерион, 1998. – С. 69–76; Феноген С. И. Несколько

¹ Записано со слов Маслова Игната Титовича, 1926 г.р., с. Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

соображений об «исчезновении» казаков-некрасовцев из северной Добруджи // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. – Бухарест, 1998. – С. 137–144; Феноген С. И., Феноген А. С. Сарикей: загадка XIX столетия. – Cluj-Napoca: Kriterion, 2004; Феноген С. И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 1. – Одесса, 2004. – С. 5–10; Пригарин О. А. Козаки-некрасівці на Дунаї: кінець XVIII – перша третина XIX ст. // Козацтво на Півдні України. Кінець XVIII–XIX ст. – Одеса, 2000. – С. 29–41; Пригарин О. А. «Некрасівці»: до змісту поняття // Записки історичного факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова. – Вип. 12. – Одеса, 2002. – С. 93–104.

2. Тумилевич Ф. В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. – Ростов н/Д, 1961; Тумилевич Ф. В. Фольклор казаков-некрасовцев // Уч. зап. Ростов. гос. ун-та. Сер. филологии. – Вып. 6. – Ростов н/Д, 1958; Тумилевич Ф. В. Казаки-некрасовцы // Дон. – 1958. – № 8.

3. Тумилевич Ф. В. Сказки и предания... – С. 20.

4. Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. – 2001. – № 1. – С. 7–9; его же. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: О.Г.И., 2004. – С. 48–53.

5. Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО). Ф. 514. Оп. 1. Д. 4. Д. 37 об.

6. Сень Д. В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). – Изд. 2-е, исп. и доп. – Краснодар, 2002. – 286 с.

7. Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html

8. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. – М., 1967.

9. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993.

10. Никитина С. Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материалах полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 152, 153.

11. Панченко А. А. Христовщина и скопчество... – С. 49.

12. Томпсон П. Голос минувшего: Устная история. – М.: Весь Мир, 2003. – С. 121–122.

13. Урсу Д. П. Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории. – М.: Наука, 1989. – С. 3–32.

14. Пушкирарев А. Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории. – М., 1975. – С. 228–229.

15. Анфимов А. Бывальщина как речевой жанр у русских-липован в Буковине // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерион, 2001. – Вып. 3. – С. 17–26.

16. Александров В. П. Тульчинская летопись. – Бухарест: Критерион, 2002. – 286 с.; Пригарин А. А. Документ по истории беглопоповства у липован Румынии 1930–1950-х годов // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы. – М., 2005. – Т. 1. – С. 304–311.

17. Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Смилянская Е. Б. Территориальные книжные собрания и коллекции МГУ и их пополнение за 1981–1983 годы // Из фонда редких книг и рукописей науч. библиотеки Моск. ун-та. – М., 1987. – С. 127–130.

18. Леонтьева С. И. Записи в старопечатных и рукописных книгах – источник уникальной информации // Навуковья записки Веткайскага музея народнай творчасці. – Гомель, 2004. – С. 47–52.

19. Никитина С. Е. Устная народная культура...
20. Иванов-Желудков В. П. [Кельсиев В. И.] Русское село в Малой Азии // Русский вестн. – Т. 63. – 1866. – С. 440; Чайковский М. С. Записки // Киевская старина. – 1892. – № 10. – С. 109; Минорский В. У русских подданных Султана // ЭО. – 1902. – № 2. – Кн. LIII. – С. 42.
21. Тумилевич Ф. В. Сказки и предания... – С. 256.
22. Там же. – С. 169–179.
23. Там же. Сказки и предания... – С. 256.
24. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. – М., 1967; Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск, 1974.
25. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае. XVIII – начало XX века. – М., 1996. – С. 35–47; Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. – Уфа: Гилем, 2002. – С. 94–97.
26. Якименко Б. Г. Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение в общественной мысли Руси XIII – начала XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1995. – Вып. 3–4. – С. 18–21; Езеров А. В. Пять причин поиска Скрытого Града // Там же. – М., 2005. – Т. II. – С. 52–53.
27. Тумилевич Ф. В. Сказки и предания... – С. 259–260.
28. [Болтин] Письмо к Беглопоповцам на реку Дунай // Сб. для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. – М., 1866. – Т. 2. – С. 258–260.
29. Гордлевский В. А. Уголок России в Турции: Старообрядческая деревня под Акшехиром // Русская мысль. – М., 1913. – С. 5–6.
30. Смирнов Я. И. Из поездки по Малой Азии: У некрасовцев на острове Мада на Бейшеирском озере, Гамид-абадагского санджака, Конийского вилайета // Живая старина. – 1896. – № 1. – С. 15; Тумилевич Ф. В. Сказки и предания... — С. 153–155, 187, 190–192 и др.; Анастасова Е. Е. Старообрядцы в Болгария: мит – история – идентичность. – София: «Проф. Марин Дринов», 1998. – С. 32–41.
31. Анастасова Е. Е. Старообрядцы в Болгария... – С. 32–41.
32. Иванов-Желудков В. [В. Кельсиев]. Русское село в Малой Азии... – С. 417.
33. Сень Д. В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»... – С. 38–40.
34. Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: Очерки из новейшей истории раскола. – М., 1904. – С. 176.
35. Трушкова И. Ю. Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 448.
36. Керов В. В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. – М., 2004. – С. 258–338.
37. Сморгунова Е. М. Современная жизнь в ожидании конца света (некоторые эсхатологические представления пермских староверов в последние годы XX века) // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1996. – С. 22.
38. Печальный фанатизм среди раскола в виду переписи // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. – 1897. – № 10. – С. 290–291.
39. Сморгунова Е. М. Современная жизнь... – С. 22; Анастасова Е. Е. Указ. соч. – С. 39–41; Данилко Е. С. Указ. соч. – С. 98–106.
40. Романов Е. Р. Из старообрядческой литературы // Могилевская старина: сб. ст. «Могилевских губернских ведомостей» / Под ред. Е. Р. Романова. – Могилев, 1901. – Вып. II. – С. 79–86.
41. Тумилевич Ф. В. Сказки и предания... – С. 172.

42. [Липранди И. П.] Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. – СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – С. 42–43.
43. А. П. К(онстантинов). Русские в Бессарабии // Русский архив. – 1902. – Кн. 2. – С. 155; ГАОО. Ф. Р-7386. Оп. 1. Д. 252. Л. 1.
44. Национальный архив Республики Молдова (далее – НАРМ). Ф. 134. Оп. 2. Д. 5. Л. 358–367 об.
45. Тумилевич Ф. В. Фольклор казаков-некрасовцев... ; Тумилевич Ф. В. Сказки и предания казаков-некрасовцев...
46. Липинская В. А. Исторические предания липован // ЭО. – 1997. – № 6. – С. 43–55.
47. Иванов-Желудков В. [В. Кельсиев]. Русское село в Малой Азии... – С. 419.
48. Там же. – С. 421.
49. Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. – Вып. 1. – Лондон, 1860. – С. 169; Субботин Н. И. История Белокриницкой иерархии // Старообрядцы в Румынии / Сост. В. А. Липинская. – М., 1994. – С. 58–63.
50. Сайко М. Н. Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70–80-е годы XVIII в. – начала XIX в.) // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 1994. – Т. 1. – С. 34–35.
51. Савельева И. Старообрядцы в Молдавии и на Украине // Вестн. Российского фольклорного союза. – 2002. – № 4. – С. 19.
52. Пригарін О. А. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 63–68.
53. Гордлевский В. А. Уголок России в Турции... – С. 8.

Окончание следует.