А. А. ПРИГАРИН

Пригарин Александр Анатольевич
доктор исторических наук
доцент, кафедра археологии и этнологии Украины,
Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова
Украина, 650100, Одесса, ул. Щепкина, 12
Тел.: +38 (050) 569-10-67
E-mail: prigarin_alexand@mail.ru

«НАРОДНЫЕ ПРЕДАНИЯ» И «ИСТОРИОГРАФИЯ»: УРОВНИ ИСТОРИЧЕСКОГО (СО)ЗНАНИЯ ЛИПОВАН[1]

Аннотация. На основе этнографических полевых записей анализируется структура исторической памяти русских старообрядцев (липован) Придунавья. Эти записи сопоставляются с письменными данными и документальными свидетельствами; исторические сюжеты преданий старообрядцев анализируются как часть народного мировоззрения.

Ключевые слова: старообрядцы, историческое сознание, Придунавье

В современной науке бурно обсуждаются вопросы, связанные с исторической памятью, с особенностями ее функционирования, с механизмами ее трансляции, с соотношением ее форм и уровней и т. д. Некий теоретический синкретизм данной категории позволяет вольно трактовать феномены рефлексии о прошлом. Ученые осознают социальность (коллективность) данного явления[2], в силу чего реконструкции ведутся в рамках концептуальных проекций, имеющих, как правило, авторско-индивидуальное происхождение. Несмотря на потенциальную популярность/массовость

[1] Исследование базируется на эмпирическом экспедиционном материале, который уже был большей частью опубликован [Пригарин 2005–2006; 2008b; 2010; Пригарін 2007]. Однако я не смог избежать соблазна вернуться к нему в рамках изложения многолетнего проекта по изучению феномена исторической памяти в традиционалистской среде старообрядцев Украины, Румынии, Молдовы и Болгарии. Данная этноконфессиональная общность в различные периоды своего существования именовалась *некрасовцами* (преимущественно с середины XVIII по середину XIX в.) или *липованами* (с 1860-х годов по настоящее время). Сегодня оба названия продолжают бытовать параллельно, выполняя внутригрупповые дифференцирующие функции.

[2] См., например: [Репина 2003: 10; Савельева, Полетаев 2003: 249–291] и т. д.

© А. А. ПРИГАРИН

подобных идей, исследователям нередко приходится оперировать эмпирическим многообразием пониманий одних и тех же слов или символов. В силу этого радует обращение к феномену исторической памяти специалистов не по «личностному», а по контекстуальному бытованию смыслов — этнологов, фольклористов и т. д. Именно представители этих дисциплин, имеющие дело с «народным» сознанием, могут ставить проблему многовекторности ментальности и практик, а также вычленять факторы воспроизводства исторического (со)знания.

Все мы, от школы до вузов, получаем определенные данные о прошлом как исторической системе, однако применение им находим сугубо индивидуально. Стоит ли выдавать диплом историка каждому, кто прослушал курс лекций по отечественной истории? При этом каждый из нас обладает элементарными знаниями о биографическом опыте своей семьи/рода, об этапах прошлого своей «малой родины» и т. д. Можем ли мы тогда выступать ценными источниками, неизбежно разрушающими гранд-нарратив образовательной версии истории?!

Вряд ли я смогу здесь предоставить исчерпывающие ответы на эти вопросы. Хотя само стремление их артикулировать, видимо, актуально для современной гуманитарной корпорации и общества в целом. Как профессиональный историк я осознал, что полисемантичность «истории» приводит к интегральному сосуществованию в одном этом понятии как минимум трех уровней практик: бытового, образовательного и исследовательского. Сама жизнь приводит к размытости границ этих уровней. Поэтому говорить, что сегодняшние историки в ответе за будущие поколения и за их знание прошлого, как минимум наивно.

Представляется перспективным исследование, как функционирует историческое сознание в общности, которая изначально отсутствовала бы в профессиональных и образовательных версиях истории. Такая модель характеризуется архаичностью и свойственна бесписьменным/дописьменным народам. Однако условное большинство населения современной Европы относится к группам, которые вполне грамотны, при этом пережитый ими опыт не находит должных рефлексий в «национальных нарративах». Устно-мифологический характер опыта может быть даже кодифицирован некими маргиналиями, однако они продолжают находиться на периферии государственных историй. Если угодно, их прошлое выступает как украшение или фольклорное отклонение от «нормального» изложения «Ее Величества Клио».

Одной из таких многочисленных групп являются старообрядцы, которые выступали активными субъектами российского (и не только) исторического процесса, но так и не стали объектами внимания в учебниках или обобщающих трудах по официальной истории. Сначала этому препятствовало религиозное диссидентство старообрядцев, затем — их социальная инородность…

С 1998 г. я провожу экспедиционные работы в среде одной из региональных групп старообрядцев — липован Украины, Молдовы, Румынии и Болгарии. Ее пограничное положение сочетается с динамикой частых изменений политических режимов. В результате группа оказалась «вне времени и пространства»: она никак не отразилась в «официальных» версиях истории. В этих условиях вплоть до недавнего времени книжная, по сути, культура оказалась фольклорной в отношении своего исторической памяти. Печатно-рукописные варианты прошлого старообрядцев немногочисленны и повторяют все жанровые особенности устного творчества.

Таким образом, сложилась парадоксальная ситуация. Несмотря на наличие у старообрядческого сообщества сакральных вариантов своей истории, оно оказалось на периферии государственных нарративов; его фактический прошлый опыт оказался «в плену» бытового сознания.

За годы исследований я накопил корпус преданий исторического цикла, фиксирующих народные представления о происхождении группы, о ее современном названии, об истории отдельных поселений. Наряду с этим предметом моего исследования стала научная историография, посвященная этим же темам. Возникла идея провести компаративный анализ «документальных» и «бытовых» версий исторического знания. Такое сравнение вряд ли было бы продуктивным в категориях механического противопоставления: наука черпала свои данные из «поля», а последнее, в свою очередь, внимательно отслеживало публиковавшиеся учеными источники, пропуская их через свой мировоззренческий фильтр.

Историческая память в среде старообрядцев функционирует как многообразная вариативность преданий. Обратим внимание лишь на две важные особенности: предания восполняли дефицит социализирующих знаний, а также позволяли обосновать права на историческое бытование.

«Фольклор в науке»: исследовательское измерение народных преданий

Предметом внимания в статье стали представления современных старообрядцев о переселении на Дунай и о возникновении их анклавов. Это фольклорные тексты различных жанров (сказки, легенды, предания, бывальщины и т. д.), которые объединяет лишь тема — происхождение группы. От рассказчиков излагаемые сведения отделяют не менее полутора сотни лет или три-пять поколений. В современной устной истории или фольклористике такие ситуации относят к мифологическим, а не «документальным» нарративам.

Описываемая группа (старообрядцы Придунавья) издавна представляют широкие возможности и одновременно ряд сложностей для исследователей. Исторические предания самих липован и некрасовцев активно собирались начиная с XIX в. Многие из этнографических описаний группы основаны непосредственно на устных сведениях, — например, рабо-

ты Ф. В. Тумилевича, посвященные фольклору некрасовцев [Тумилевич 1958a; 1958b; 1961], исследование [Смилянская, Денисов 2007], в котором исторические легенды привлекаются к анализу книжности и церковной культуры, а также монография [Анфимова 2007], посвященная бывальщине как культурному феномену липован Буковины. Исторической памяти липован посвящена работа [Липинская 1997]. Несмотря на то что в данных работах обильно приводятся ссылки и на другие типы источников, предания не только не теряются среди них, но и занимают существенную роль в выстраивании исследовательских текстов.

Основные, четко формулируемые вопросы истории группы — откуда, кто и почему появилось то или иное село, как сформировалась группа в целом, какова этимология названий *некрасовцы* и *липоване*. Ученые даже не обращают внимания на тот факт, что на другом уровне академическим стилем они повторяют устные данные. В результате справедливой и заслуженной во всех смыслах эмансипации самосознания группы на ее экспертной совести остаются теории и концепции исследователей. Вместе с эмпирическим материалом из «поля» импортируются векторы рефлексий.

Аналогичная ситуация наблюдалась и ранее. Например, П. И. Мельников [Мельников 1994: 46–48] и Н. И. Субботин [Субботин 1994: 58–63], несмотря на принципиальную разницу в своих методологических подходах и аксиологических оценках старообрядчества, не только активно привлекали народные предания (например, о возникновении липован в Буковине), но и «шли за ними» в своих построениях.

Отсутствие должного корпуса других свидетельств, а также методологическая неразработанность критики источников «устного» круга, привели к сложной ситуации, а именно к однозначному доверию фольклорным данным и отношению к ним как абсолютным. Доминантой как критики источников, так и отбора материала стало восходящее еще к Ф. И. Буслаеву и В. Ф. Миллеру представление о том, что сказочная и мифологическая жанровые формы непременно несет в себе историческую реальность. Такое ви́дение предопределило то, что задачей исследователей стало стремление «расчистить» ядро = исторический факт; весь сложный контекст фольклора был подчинен поиску «факта». «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, о п о э т и з и р у ю щ и м и (разрядка моя. — *А. П.*) всю историю некрасовцев» [Тумилевич 1961: 20]. Находясь в зависимости от такого определения, сложно увидеть в устных данных их функциональность. Память не столько избирательно просеивает и сохраняет событийно-фактологическую часть прошлого, сколько «поясняет» настоящее для рассказчиков и слушателей.

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-lore[3] (контактных историй, порожденных встречей двух коммуникационных моделей — исследователя и носителя исследуемой культуры). Особенно это актуально для текстов старообрядческих сообществ (в том числе липован и некрасовцев), замкнутость и скрытность которых по отношению к внешней среде может считаться хрестоматийной. Показательно, что большинство письменных данных по истории группы имеет явно внешнее происхождение: они составлены на основе расспросов / допросов старообрядцев. Очевидна ангажированность такого рода свидетельств, преломленная порой через некомпетентность собирателя. Ср., например, типичную «автобиографию» некрасовца Дениса Иванова, изложенную им в 1811 г. в показаниях на следствии:

> Прежде сего жительство имел за Дунаем в селении Когарман ‹...› в Молдавии от коль зашел за Дунай неупомнит, а сего 1811 г. а марта 20-го дня пришел на жительство в крепость Измаил[4].

Тут и неточность фиксатора (Когарман — Карарман), и лукавство рассказчика («от коль зашел за Дунай неупомнит»).

Логика, согласно которой абсолютизируется реалистичность фольклорных сюжетов, приводит к тому, что концепты и даже язык информанта обусловливают научные построения. Например, противостояние «липоване — некрасовцы», отражавшее в устных текстах бытовую оппозицию локальных сообществ в Анатолии рубежа XIX–XX вв., переносится на другие регионы и периоды. Примеры такого поиска «истинных» некрасовцев встречаем в работе [Сень 2002]; ср. также попытку разделить общий культурный фонд на некрасовскую и липованскую части [Москетти-Соколова].

Стоит обратиться к фундаментальным исследованиям этноконфессионального фольклора. Знакомство с работами [Чистов 1967; Никитина 1993] и т. д. убедительно показывает операционные возможности фольклорного круга источников. В частности, отмечается, что данные тексты следует рассматривать как функциональные явления культуры — генерирующие, консервирующие, регламентирующие, охранительные [Никитина 1989: 152–153]. 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.)» [Панченко 2004: 49]. Таким образом, становится важным и содержательным как сам факт, так и его контекст, т. е. значения, которые определенный сюжет имел / имеет для носителя культуры.

---

[3] Обоснование термина см. в [Панченко 2001; 2004: 48–53].

[4] Измаильский архив (г. Измаил Одесской обл.). Ф. 514. Оп. 1. Д. 4. Л. 37об.

Аналогичное «относительное» значение формируется в направлении oral history, или устной истории. Один из авторитетнейших ученых этого направления Пол Томпсон пишет: «Пока ученые исследуют исторических персонажей на расстоянии описания жизни, взглядов и действий, это всегда связано 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 (разрядка моя. — *А. П.*) историю» [Томпсон 2003: 121–122]. Бурное развитие этого трансдисциплинарного опыта приводит и к новым жанрово-функциональным характеристикам такого рода нарративов: наряду с «легендой» или «преданием» к ним начинают применять фольклористические термины «меморат» и «фабулат». Ученые историоговорения преодолевают депрессивное отношение к стадиально недоразвитым формам исторического сознания, предшествующим историографии [Урсу 1989]. Успешность применения данных устной истории выражается через демократизм, аутентичность, уникальность, массовость и компактность. Проблема истинности была решена еще ранее профессиональными источниковедами: «Нет, и не может быть оказано предпочтения одному источнику перед другим, в смысле его достоверности, только потому, что один источник — это акт, а другой — рассказ современника. Проблема достоверности видовым различием решена быть не может» [Пушкарев 1975: 228–229].

С таких позиций уже написаны современные исследования старообрядцев Юго-Восточной Европы [Смилянская, Денисов 2007; Сморгунова 2009; Данилко 2008; 2009]. Продуктивно использован аналогичный корпус источников для анализа самого «ритуала повествования» и его роли в народной культуре [Анфимова 2007: 131–192].

В силу сказанного вряд ли стоит, анализируя историческое (со)знание старообрядцев на Дунае, исходить из их представлений о достоверности. Предания позволяют выявить форму отражения персонажей и фактов истории, а также их функциональность для современных нам носителей данного варианта культуры.

Итак, мы будем иметь дело с несколькими уровнями реальности. Это поможет снять «шлимановское» противоречие поиска реликтового архетипа: объективность не может транслироваться напрямую такими жанрами фольклора или кодами ментальности. Первый уровень исторического прототипа относится к бывшему событию/процессу. Эта реальность всегда выступает «планом-содержанием» для общественного сознания. Но сложно понять, какие именно факты, в каком наборе и в каком качестве войдут в конструкцию истории. Формат отбирается и преобразуется через фильтр эпического повествования (уровень контекстуальной реальности рассказа). И, наконец, невозможно игнорировать уровень рассказчика и его восприятия прошлого, а также его фольклорную культуру. Выбирая форму по-

вествования, он нередко творчески обрабатывает и приспосабливает нарратив к своему времени. Эти три уровня могут быть разведены и жанрово: мифологема, меморат и фабулат.

«Наука в фольклоре»: бытование текстов в народной среде

Важными являются ситуации актуализации такого рода фольклора. Первым из выявленных планов является вертикаль передачи текста — его воспроизводили в процессе обмена мнениями представители старшего поколения, а младшие слушали их рассказы [Анфимова 2001]. В результате обосновывается специфичность группы и конструируется основа миропонимания. Вторым не менее устойчивым моментом является указание на книжное/письменное происхождение этой информации, даже если она транслировалась устно. За годы работы среди липован мне и моим коллегам не раз приходилось слышать следующее почти формульное суждение — мол, была такая книга у старика (дьяка, деда и т. д.), так вот в ней всё было написано: и кто мы, и откуда, и когда пришли. Эта книга «появлялась» в рассказе, когда затрагивались моменты объяснения дня сегодняшнего и эсхатологии. Обязательным было указание на книжную предсказанность современных событий. Дальше, как в детективе, сколько я ни искал эту «книгу», найти ее не удавалось — всегда оказывалось, что ее увез в город «чужой» человек (справедливости ради стоит отметить, что нередко указывались ученые). Удалось обнаружить лишь несколько рукописей историческо-летописного содержания — эклектические произведения XX в. (см.: [Александров 2002; Пригарин 2005]).

Другими «героями» таких рассказов могли бы быть всевозможные эсхатологические рукописи и сборники, пользовавшиеся особым авторитетом в старообрядческой среде. Исследователи книжности липован и некрасовцев отмечали наличие книг подобной направленности в собраниях и церквей и отдельных семей [Агеева и др. 1987].

Упомяну также традиционные записи на полях книг. В каждой старообрядческой семье хранились Псалтырь, Часослов и т. д., в которых записывались важнейшие события в жизни села, церкви, дома[5]. Несмотря на разнородность и фрагментарность информации «на полях», из нее можно синтезировать общую «Историю» (подробнее см.: [Пригарин 2008а]). Подобные заметки могли также стать объектом рассуждений стариков, отсюда повод для воспоминаний о книге, «где всё описано». Сакрализация книжных знаний — типичная черта культуры старообрядцев (см.: [Никитина 1993]). Если есть священная история, то должна быть и ее земная версия.

Можно предположить также, что для старообрядческой среды в целом характерно соотношение история — эсхатология. Приведу лишь один яркий пример:

[5] Это характерно для старообрядческой культуры в целом (см., например: [Поздеева 1978; Леонтьева 2004; Бураева 2003: 44–51].

> Но придеть время — так говорится в Б о ж и и м П и с а н и и (разрядка моя. — *А. П.*), что все соберутся наши обратно у святую Россию. И подымится Россия, так же как она была при Иоанне III — святая во святых. Потому сказали: «Иж када Россия воссияеть, када приметь свою древнюю православную веру, кады она свой путь найдеть настоящий. Вот тада она может воссиять, тада будеть всем зависть как она может жить — такая богатая страна» (астраханские липоване [Паунова 2001: 188]).

Вера в письменный формат истины характеризуется своеобразным симбиозом сакрализации прошлого с оптимизмом собственной исключительности, свойственной эсхаталогическим воззрениям.

В некрасовской группе аналогичным образом обстоит дело 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. [Иванов-Желудков 1866: 440; Чайковский 1891: 109; Минорский 1902: 42], но все его варианты известны лишь по устным данным. Письменная фиксация этого документа — лишь реликтовые явления[6] или результат собирательской (т. е. внешней) работы уже в XX в. [Тумилевич 1961: 169–179]. Авторитетный фольклорист Ф. В. Тумилевич убедительно показал, что «Заветы» не являются застывшим корпусом, а постоянно обновлялись в зависимости от контекста, сохраняя общность названия. Он же впервые указал на фактическое отсутствие письменной формы — «исчезновение» «Книги Игната» само по себе уже является фольклорным сюжетом [Там же: 256].

Таким образом, несмотря на очевидную важность исторической реальности в сознании группы, очевидна периферийность этой реальности — она располагается «на полях» сакральной истории. Вместе с тем эти припоминания прошлого в качестве прецедентов обслуживают мотивацию современности и конструируют будущность. Синтез истории старообрядчества в сочетании с актуальной для рассказчика реальностью имеет дидактическую и социализирующую составляющие. Этот синтетический материал направлен на мотивацию групповой идентичности, и нет оснований полагать, что рассказывание важно лишь для детей и подростков. Возможно, такие катехизисные диалоги рассматривались и как интегрирующее социум действие. Об этом свидетельствует то, что в них включалось обсуждение спорно-судебных случаев, а также рассказы о девиантном поведении (нарушение постов, несоблюдение праздников, норм, в частности

[6] Например, Е. А. Агеевой и Н. Г. Денисову недавно удалось зафиксировать такую запись некрасовца В. Н. Санича на листах Следованной Псалтыри. Аналогично в 1944 г. Ф. В. Тумилевич видел записанными до сорока «Заветов» на полях рукописного Евангелия [Тумилевич 1961: 256]. Обращает на себя внимание тот факт, что в обоих случаях эти тексты включены в сакральные книги, не являясь при этом собственно книгой.

брачных, и канонов, курение табака и т. д.). Включение данных сюжетов вряд ли было простым морализирующим приложением.

Попробуем обобщить характерные свойства исторических преданий о переселении на Дунай, благо тексты уже введены в научный оборот. Здесь мы можем остановиться исключительно на типологических признаках и на их функциях в сравнении с историографическими построениями.

Основным мотивом рассказов о переселении старообрядцев является спасение души / поиск благочестия. Он выступает в двух основных вариантах, связанных с концептами «земли обетованной» (*Беловодье — Град Некрасов*) и «гонений на веру». Обе эти легенды уже становились объектом серьезных исследований. Их анализ с позиций социального подтекста привел к выводу о бытовании «народных утопий», которые содержали одновременно религиозно-мифологическую составляющую и антифеодальный протест [Чистов 1967; Покровский 1974]. Сейчас активно разрабатывается идея о непосредственном воплощении подобных мифологем в историческом опыте группы, а также в ее социальном обустройстве и выживании (см., например: [Липинская 1996: 35–47; Данилко 2002: 94–97; Дутчак 2006; 2007]).

Вера в существование Беловодья или его аналога 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 «святая земля» более известна как *Город Некрасова* (ср. *Град Божий*, *Новый Иерусалим*)[7]. Даже беглого сравнения достаточно, чтобы убедиться в идентичности этих топосов Беловодью[8]. Возможно, поиск Беловодья являлся одной из мотиваций скитаний старообрядцев в XVIII–XIX вв., трудно объяснимых с других позиций. Видимо, поиском «Града Божьего» объясняются и переселения липован и некрасовцев на Дальний Восток (начало XX в.), и их возвращение в пределы России (1910–1912, 1923–1925, 1947 и 1962 гг.), и эмиграция в Китай и США. О том, что на Дунае знали восточный путь «на Беловодье» и активно сотрудничали с беглопоповцами других регионов в поиске «святой земли» на юге, достоверно свидетельствует источник 1850-х годов [Болтин 1866].

[7] Об истоках подобных представлений и их восприятии старообрядцами см.: [Якименко 1995; Езеров 2005: 52–53].

[8] Мнение Ф. В. Тумилевича о нетождественности этих вариантов социальных утопий [Тумилевич 1961: 259–260] скорее всего обусловлено современной ему тенденцией разделять религиозную и социальную реальности. Специфичность легенд о Городе Некрасова несомненно проявляется в его организованном поиске казаками. Но и сами сюжеты, и «маршруты», и представления о «городе правильной жизни», и т. д. явно близки представлениям о Китеж-граде, Беловодье и др.

Легенды о городе/стране, где господствует благочестие, записаны во множестве региональных вариантов. Так, еще в начале XX в. один из казаков в Конье (Анатолия) рассказывал В. А. Гордлевскому:

> Сказывали мадьевские казаки (казаки острова Мады на Бей-Шехирском озере) ‹…›, 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 допущают. Был еще казак; ему как-то удалось, следом за женщинами, покупавшими 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 [Гордлевский 1912: 5–6][9].

Для нас принципиальной является историческая связь между фольклорной формой и социальными условиями. Изменение последних приводит к нарастанию эсхатологических настроений. Именно такой тип линейности времени — от сакрального прошлого к профанному настоящему и апокалипсису в будущем — характерен как для ритуальной практики, так и для историософии старообрядцев.

В уходе за пределы родной земли старообрядцы видели единственно возможный акт протеста:

> Этот Никон-патриарх начал бить, резать людей как попал. Палил людей, запирал их у холодные ямы, закапывал живых. Ну и когда это он патриярх лупил как попал — люди бежали куды попали. То они у леса куды, то на Север самый холодный, то бежали в Латвию, то в Рамынию. Люди не бросали Божию книгу. Оне и кресты все — чисто что было, оне никто не оставил. Спасли свою жизнь, и спасали свою веру-исповедание, и спасали свой закон, християнскую веру-исповедание всех Таин Божия Христова от Христова рождения, которые принял князь великий государь Святой Владимир [Паунова 2001: 183].

Мало того что идеи поиска «святой земли», возможно, обусловили формирование группы; бытование нарративов о Беловодье также связано с объяснениями своего происхождения. Обращает внимание почти прозрачная связь представлений о «Граде Небесном» (опускаю варианты его наименования) и о признаках конца света. Показательно, что эпитет *белый* часто встречается в топонимии юго-западного региона проживания старообрядчества: *Белая Криница* (ныне Черновицкая область Украины)[10], *Бе-*

[9] См. варианты: [Смирнов 1896: 15; Тумилевич 1961: 153–155, 187, 190–192 и др.; Анастасова 1998: 32–41].

[10] В конце XIX в. Белую Криницу сами липоване называли «Новым Иерусалимом» [Воловей 1892: 258-259].

лое море (Мраморное море); по данным А. С. Пругавина, в 1830-е годы в Турции на острове, расположенном на лимане «реки Захарна» (вероятно, Сакарья или Марица), действовал монастырь под названием *Белый Камень* [Пругавин 1904: 176].

Еще один показательный факт — поиски «святой земли» не закончились в XIX в.:

> Прадед мой, Платон, с Савой Бородатым, из Новенького, и из Тульчи, Камня хлопцы в Арабию пошли, в Турцию. Хороших мест ходили шукать, ан нет — повернулися [СВГ].

Подобные поиски «благочестивой земли» могут быть рассмотрены как мотивы конфессиональных миграций в юго-западном направлении. Они вписывают реальные события переселений в религиозно окрашенный концепт «исход–дорога–обретение», оформляя миграции, а во многом и предопределяя их. Осознание таких поисков шло на уровне причин переселений, а потом в сжатой форме вошло в предание. Уже из народной памяти оно было актуализировано современной историографией, объясняющей пути миграций конкретной географией (словно сакральный топос имел четкие топографические параметры).

Второй важный концепт в исторических преданиях — «преследования за веру». В рассказах на эту тему конкретизируются подробности, где проходили гонения и откуда вышли первые поселенцы. Жанры таких нарративов разнообразны: всевозможные мемораты и фабулаты о прошлом некрасовцев и липован, о возникновении и деятельности отдельных поселений, церквей и монастырей, о биографии отдельных семей и личностей. В жанровом отношении единство отсутствует; часто исторические факты передаются в форме сказок, бывальщин и т. д. При всем формальном многообразии прослеживается устойчивая (формульная) семантическая линия: «плохой герой — притеснения — бегство — хороший герой — обоснование на новых землях». Характерный пример такого рассказа:

> Царь Пётр сказал: «Или бороду 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 (болгарское село Малък Преславец. — *А. П.*). И когда чума их напала, они — на один остров, называется Гаромуд-остров. И переехали трошки сюды, и опять... Тогда был пашá, турецкое время, нали (болг. ‘так’. — *А. П.*), 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 говорит: «Даю вам кому сколько хочим земли». Они переехали сюды, а татары испужались и ушли [КСА].

Эти подробности подтвердились секретными донесениями И. П. Липранди 1826 г. [Липранди 1827: 42–43].

Историческая реальность эмиграции из России приобрела у липован и некрасовцев сказочное оформление. Герои-старообрядцы противостоят неправедным, лубочным по своему характеру царям. При этом прослеживается как явное принижение образа властей предержащих, так и возвеличивание персонажей, противостоящих им. В рассказах некрасовцев казацкие атаманы порой вступают в диалог не согласно социальной вертикали, а, наоборот, на равных. Еще одним почти сказочным мотивом такого рода историй является предложение союза (чаще всего брачного) со стороны представителя власти, при этом искушения напоминают соблазны дьявола в христианской литературной традиции. В 1860-е годы один казак на о. Майнос (некрасовское поселение в Анатолии) рассказывал В. И. Кельсиеву:

> Мы при царице Елене вышли. 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 энто царица Елена увидала в первой Игната, так и всплеснула руками: разорит, говорит, энтот 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 твоем энто, 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 Европии [Иванов-Желудков 1866: 419–420].

Похожих сюжетов зафиксировано множество. Показательно, что царственными особами, породившими Раскол, выступают чаще всего Пётр I, Екатерина II, реже Николай I. Во время правления именно этих императоров старообрядцев преследовали особенно жестоко, что побудило их тысячами покидать пределы России.

Для исторических преданий населения Причерноморья в целом характерны образы Екатерины II и ее фаворита Г. А. Потемкина. В то же время дунайские старообрядцы рассказывают о матримониальном союзе Екатерины с другими царями (Петром I или Николаем I) либо с военачальниками (М. И. Кутузовым или А. В. Суворовым). Часто подчеркивается «нерусскость», инородческая природа носителя власти:

> Екатерина была, нали? А Николай помёр, етот 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 её, 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, берёть в другой державе, какая она б ни была. Надо было, штоб царь брал у царя. Она же тогда, царица, когда он же помёр, 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» — [говорил] Николай, ездил в Констанцу. 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 Рассии. Хто куды. От веры утикали. Не хотели бороды брить. Они утикали детей с собой. И кидають, штоб тамотки не кричали. Штоб свою веру не потерять, штоб бороду. У Булгарии, у Туреччини, у Греции, и кругом-кругом. От того и тутатка Татарица стала. Где же нема русских? Оне всюду [ОТА].

Еще одной причиной включения монархов в повествования выступало желание вписать «свое» локальное прошлое в общую историю. Вот почему в таких рассказах нередки отсылки к хрестоматийным событиям (к войне 1812 г., русско-турецким войнам) и/или героям прошлого (к Наполеону, Кутузову, Суворову и т. д.). Показательно в этом плане предание буковинских липован [Анфимова 2007: 268–269]. Такая устная версия заселения старообрядцами Буковины, пожалуй, наиболее известна и растиражирована в письменных источниках[11].

Несинхронность и разнородность переселений в конкретные пункты также отложились в коллективной памяти. Приведем еще один пример: в Куничу (сейчас — село в Флорештском районе Молдовы) «русские старообрядцы пришли ‹…› 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, Криворотовы; Аникитовы, Приваловы, Шеленковы — кубанские фамилии, Самохваловы и Ивановы — брянские» [Савельева 2002: 19]. Аналогичные рассказы удалось записать в этом селе и мне в 2007 г. Подчеркну в этом случае инвариант пересказов и устойчивость основы преданий.

Среди потомков некрасовцев, наоборот, даже сложные процессы прошлого сводятся к механическому «импорту» в современность. Несмотря на живые примеры комплексного формирования населения благодаря ми-

[11] Записано несколько практически идентичных вариантов [Кельсиев 1860: 169; Субботин 1994]; об устойчивости сюжета свидетельствует его фиксация в рассказе молодого липованина из Южной Буковины в начале XXI в. [Анфимова 2007: 265–268].

грациям из разных регионов, вся общность связывает себя с единым прошлым. Один липованин, родители которого переселились в болгарское село Татарицу из Бессарабии, утверждал:

> Предки наши — казаки. Они з Дона в шаторах (шатрах. — *А. П.*) ехали. Оттуда тысяч шесть выехало, а сюды лишь три тысячи добрались. Шли через дунайскую развилку — отседова и имя [населенного пункта] «Вилка», «Вилково» [СВГ].

Нередко в исторической памяти старообрядцев сохраняются внешние атрибуты, а не суть расхождений с властью и церковью. Так, наиболее устойчивым символом староверия является борода (см.: [Прігарін 2003]):

> Липоване — все с донского казачества. На них вел гонения Пётр — заставлял их брить бороды. Он снимал колоколы́ 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 [МИТ].

Важное значение имеют семейные истории, содержащие множество подробностей — откуда, кто и когда переселился. Память рассказчика часто отбирает лишь эмоционально окрашенные или социально престижные сюжеты прошлого, а не хранит хронологическое поступательное изложение своей предыстории.

Одна из их функций таких текстов — брачная, обусловленная строжайшим запретом на венчание между родственниками до четвертого колена.

Нередко семейные предания выступают своеобразной формой повышения своего социального статуса. Например, ряд моих собеседников с фамилиями Щербатов, Морозов и т. п. выводили свою генеалогию от «князей». Предположить, что эти фамилии носили простые рыбаки или крестьяне, им даже не приходило в голову. Аналогично в условиях кризиса 1990-х годов и благодаря привлекательности любой «заграницы» доводилось слышать о турецком происхождении того или иного рода[12].

Показательно, что простое механическое перемещение старообрядцев из того или иного региона России в народном сознании стало исходной точкой для историографических реконструкций. В ряде работ по истории и языку староверов проблема их прародины решается через попытки установить ареал выхода поселенцев. В этом плане не учитывается разностадиальность миграций, их непрямой характер, сложный состав общин.

[12] Например, один мой бывший студент, из килийских старообрядцев, по фамилии Кюрчубаш рассказывал о неком богатом турке, который воспитал его предка и дал ему свою фамилию. Аналогично жители г. Вилково Одесской области объясняли топоним *Каламбейка* (часть города), выводя его от Калам-Бея, «зажиточного турка».

Такие упрощенные схемы реконструкции истории наиболее ярко иллюстрирует народная этимология имен общности. Именно народное сознание стало источником для ряда научных версий происхождения этноконфессиональной общности и ее названий. Бытующие более двух веков формы оригинальной идентичности требовали от их носителей постоянного осознания, с чем связаны столь самобытные названия, почему они используются представителями своего/соседнего населения. Наиболее устойчивы субэтнонимы *некрасовцы* и *липоване*, хотя в источниках их гораздо больше. Для казаков-старообрядцев такими названиями были *некрасовцы*, *кубанские казаки*, *кубанцы*, *турецкие закубанцы*, *кара-игнаты* («черными Игнатами» их прозвали ногайцы за синие кафтаны), *игнат-казаки* (в турецких источниках). Мещанско-крестьянское население фигурировало под именами *филиппоны*, *пилипоны*, *липоване*, *великороссийского звания часовенного согласия*, *часовенники* и др. Некоторые из этих названий иногда актуализируются в коллективной памяти дунайских старообрядцев, но важную интегрирующую роль сыграли именно *некрасовцы* и *липоване*: одно для XIX в., а другое для XX в.

Имя *некрасовцы* порождает в сознании прямые ассоциации с Игнатом Некрасовым [Тумилевич 1961: 152–207, 252–262]. Укажем, что среди дунайских старообрядцев образ Игната претерпел некоторую трансформацию — кроме известного атаманского прошлого, ему приписывалась организация перехода старообрядцев на Дунай; о нем говорили как о генерале или губернаторе, который поселил здесь казаков. Для анатолийской ветви некрасовцев важным для этимологии самоназвания оказался не столько сам Игнат, сколько кодекс обычного права «Заветы Игната» [Сень 1997; 2002: 32–44].

> Мы, называемся, што мы из Кубани, из Дона, кубанские казаки. Оттуда наше племя, наше поколение. Некрасовцы — слышали? Игнат Некрасов, он был кубанец. На Кубани раководитель был, атаман иль генерал. Атаман — ето, как булгары говорят, кмет, а етот раководил, губернатор был. У то время було дворяны у Рассии. И он потом отделил свою губернию. Когда пошел у Кубани, тамако были татары, и он татаров разогнал и потом насалился (поселился. — *А. П.*) на речке Кубани. И за то говорят на их — кубанцы. Потом они от Некрасова ушли у Сарикёй, у Румынию, сколько там семейств, и там поселилися [ОТА].

Вот еще один пример того, какие старые события может сохранить народная память:

> …Свой атаман был. Свои були старейшины, кажную неделю собиралися и советывали все. И когда турки були, наших в армию не брали, а когда румыны прийшли, наших почали в армию брать, а турки не брали наших в армию. Говорили — у вас есть атаман, который,

> говорили, учит вас. Как донские казаки на конях учили, а которые сухопутные були, нали, по сухопутью училися. Кажные недели выходили у субботу иль середу и два раза у неделю выходили и училися. И атаман приезжал, помагал тому турецкому везирю, управителю, штобы: «Иди посмотри, как наши учаться тамотки, где была пустая место». И он очень одобрśл их: «Очень хорошо». Донские казаки — наше село. Круг собирались на майдане. Девки, хлопцы собирались на собрании, а если есть собрание, то старейшины на лавке совещание делают всему селу. Ходили все, а решение брали мужики. Были старейшины, были десятники, которые решали вопросы [ДКС][13].

С *липованами* гораздо сложнее. Малопонятная даже для носителей субэтнонима форма породила несколько вариантов народной этимологии.

Вариант первый сводится к *липовым* основам икон:

> Липоване — я сам не знаю, почему на нас говорят. Мы все из Рассии — адинаковые, ну когда, говóрют там наши деды-прадеды, што Пётр Великий, или какая там царица Катерина была, сказали, штобы бороды побрили. Пётр Великий когда поехал у Париж, и он был у бóроде, и он когда побрил бороду, приехал сюда и говорит, штоб було чиста та борода. Ну наши там, деды, нали, прадеды сказали, што мы не можем нарушить свою традицию, говóрють, свой закон. И он сказал: «Хто не хочит нарушить свой закон, той, пожалуйста, отходите от стороны». И так наши пошли в Туреччину и по всем свете рассыпалися. Так мне дедушка говорил. Липоване наши называлися сначала, построились там на Сарикёе, тамотка оне. Иконы делали из липы. Дерево называется липа. И потом говорят на наших липоване, што иконы их были из липы [ДКС].

> Иконы всего больше писались на липовом дереве. Липа — она вырабатывалась лучше, и поэтому липованы пишут на иконы. Оне — липовцы, липоване (астраханские липоване [Паунова 2001: 183]).

Не менее популярно объяснение названия тем, что липоване укрывались от преследователей в *липовых* лесах:

> Пётр I сильно старообрядцев притеснял, тогда предки наши скрывались в липовых лесах и на свои советы собирались под липами. Отседова и липоване пошли [НКЗ].

Выразительные сюжеты записаны в селах Старая и Новая Некрасовка (Одесская область), где одновременно функционируют оба субэтнонима:

> Некрасовцы мы оттого, што эту землю выкупил Некрасов. А липоване потому, што предки наши селились тут, у Некрасова, в липовых

[13] Нарратив практически аналогичен записям, сделанным в других регионах с середины XIX в. (В. И. Кельсиев) до середины XX в. (Ф. В. Тумилевич).

> рощах. Так старики нам рассказывали. ‹…›
> Люди сюда набегали. Липа где-то была. От этого и пошли липоване. Это было, когда Некрасов здесь бывал. Некрасов был липованином. Землю давал только липованам. Липоване и некрасовцы — это одно и то же [ГЕМ].

> Некрасов у нас был, инженер такой. Это он нам землю тут дал — он привёл нас сюды, дедов-прадедов наших. Привел нас из Дона. Мы тут все казаки, только старообрядцы. Петро нам бороды брил — все и тикали. А липоване потому, что в липах скрывалися. Каждому некрасовцу дали по 30 гектарей земли. А шурские — это поляки, приехавшие сюда опосля некрасовцев. Приехавшим позже земли не давали, их называли польщаками [СПН].

> Со шведом была война. Солдаты носили бороду, а Пётр I приказал збрить бороду. А они говорят, как же брить? За бороду давали 25 рублей (оригинальная инверсия: плата за бороду вместо налога на нее. — *А. П.*). Генерал Некрасов увел армию сюда [ИМН].

На Буковине происхождение субэтнонима иногда выводят от «липового леса», который рос вблизи с. Белая Криница, где был устроен первый старообрядческий монастырь [Гостюк, Чучко 2004: 37]. Современная историография связывает происхождение названия группы с якобы реликтовыми липами в с. Соколинцы [Vascenko 2003: 37–38].

Иногда с «липой» связывались совсем специфичные объяснения, ср. записи, сделанные в Одесской области (аналогичные версии бытовали и на Буковине [Dan 1894: 12; Чеховський, Молдован 2002: 14]):

> Некрасовцы и липоване — одно и то же. Они при царе Петре бежали на Волгу, а потом сюда. Царь стриг им бороды, а те считали, что мужчина без бороды — все одно, что женщины. А липоване из-за того, что местные жители ходили в липовых башмаках или лаптях [ХМ].

> ...Бегали в липовые леса, плели лапти из липового лыка. «Туда босиком, оттуда — взутый», — говорили старики [АИФ].

С «липой» же связывал субэтноним французский путешественник Д. Альярд, который в середине XIX в. записал объяснение названия *липоване*, указав на его синонимичность *староверам*, *игнат-казакам* и *некрасовцам*. Кроме того, он выдвинул и другую версию: старообрядцы активно занимались разносной торговлей — *lipone* (с румынского) [Allard 1864: 174–175]. Сравним с еще одним автором: «они изготавливали из липы домашнюю утварь» [Hacquet 1790: 127].

Другой вариант этимологии выводит название группы от легендарного генерала по имени Липен (Липень, Липован).

Приведу яркий пример, где находят отражение сразу три изложенные выше версии:

> 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 пашол туды, в Турцию, а Липен сюды у Рамынию. Мы 400 лет живём [ФАИ].

Есть все основания считать, что возникновение легендарного Липена напрямую связано с образом Некрасова. Если у некрасовцев был реальный исторический вождь, то среди липован происходит его зеркальное конструирование. Косвенно это подтверждается тем фактом, что такие легенды бытуют в среде старообрядцев, которые находились в непосредственном контакте с некрасовцами. Ср. предание майносских некрасовцев:

> Был такой человек в Расее — инерал Липен, держался он старой веры. Собрал мужикох, кто держался старой веры, да и повел свой народ на Дунай, в Рамынию. Не помирился он с царем из-за веры. Липен не схотел, чтобы его люди усы, бороды брили, тютюн пили, а царица принуждала до такого дела... Когда Липен привел на Дунай свой народ, там наши казаки были, что ушли от Игната, только их мало, они перемешались с липованами [Тумилевич 1961: 215].

и нашу запись, сделанную в Одесской области:

> И Липован, и Некрасов полководцами были у тех, хто от Петра I из-за верогонения убежали [ХИЕ].

Казацкий субстрат, по-видимому, определил достаточно длительное сохранение в устной памяти старообрядцев таких персонажей, как Степан Разин, Ванька Каин, Гришка-Расстрижка и т. д. [Феноген 1998: 18]. Но иногда на первый план выходит религиозный аспект прошлого и появляются объяснения названия группы именем легендарного митрополита Липатия [ТЯС].

И, наконец, следует считать локальным вариантом выведение названия *липоване* от многочисленных топонимов *Липовень* и *Липовцы* (Буковина, Молдова, Добруджа, Буджак). Впервые такое объяснение, бытующее среди старообрядцев Буковины, опубликовал Н. И. Субботин [Субботин 1994: 56–57]. Эта версия никогда не фиксировалась за пределами буковинских анклавов, хотя в последнее время она стала достаточно популярной в литературе [Липинская 1998: 51–52; Кирилэ 2001: 221–225][14].

[14] Показательно, что в качестве дополнительного аргумента приводится наличие липового леса в центре с. Липовень, или Соколинцы.

Стоит отметить, что среди липован существовала и версия о происхождении названия от *филиппонов* (согласия чернобыльского [Смирнов 1893: 149]), от некого Филиппа [Dan 1890s.: 282; Siminowicz-Staufe 1884: 93; Купчанко 1895: 18; Семенов 1910: 189]. Вероятно, это объяснение исчезает из коллективной памяти.

Крайне важным представляется тот факт, что религиозные вопросы в рукописном наследии самих старообрядцев затмевали подобные «суетные» факты. Однако в литературу иногда попадали косвенные указания и пояснения таких субэтнонимов [Анфимова 2007: 342–343].

Показательно, что истоки всех научных гипотез происхождения субэтнонима лежат в народной этимологии. Однако, на наш взгляд, последняя лишь стремится объяснить название через понятные вещи — липовые леса, иконы или название населенного пункта. В научном дискурсе стоит вернуться к традиционной с XIX в. гипотезе: *филиппоны* (самоназвание) — *пилипоны* (украино-польский вариант) — *липоване* (молдавский вариант). Исходные *филипповцы* формируются среди старообрядцев-поповцев Полесья (стародубских общин) не позднее 1720-х годов. Так назывались приверженцы некоего «простолюдина» Филиппа, который «привождаше малороссиян в раскольничье крещение» и пропагандировал уход к сохранившим древнее православие грекам (Ясскому митрополиту) [Горбунов 2000; Иоаннов 1795: 38–40]. Это совпадает с тем, что пионерами освоения Подолья и Бессарабии из староверов были как раз выходцы из Стародубья. В литературе широко известен факт переговоров старообрядцев с Ясским митрополитом и появление первых старообрядческих общин именно в Молдове в 1720-е годы[15]. В подтверждение данной версии можно также указать, что субэтноним *пилипоны* сохранился среди подольских староверов [Наулко 1965: 44–45; Таранец 2000: 22]. Ряд источников по дунайским старообрядцам начала XIX в. также позволяет говорить о тождественности имен *пилипоны* и *липоване* [Пригарин 2008b: 115]. Самим липованам суть трансформации была и остается непонятной, учитывая иноязычное (румынское) происхождение субэтнонима.

Стоит отметить также синонимичность названий *некрасовские казаки* и *липоване*. В рассказах дунайских старообрядцев оба имени могут взаимно заменять друг друга, например: «Мы все — липовани, казаки донские, а болгары нас “казаци” зовут» [КНМ]. При этом нередко подчеркивается иноэтническая специфика названия *липоване*, его чуждость самим старообрядцам:

[15] Вслед за аутентичным источником («История о бегствующем священстве» Ивана Алексеева 1755 г.) эти события подробно изложены в [Мельников 1994: 46–48]. О важности роли стародубских старообрядцев в освоении региона см. также: [Кельсиев 1875: 614]. Роль ветковско-стародубских старообрядцев в освоении молдавско-украинского пограничья высоко оценивают и многие современные авторы [Липинская 1995; 1997; Vascenko 2003: S. 30–49; Кирилэ 2006].

> Донские казаки с Кубани. Було некрасовцы с бородами, почали утикать за это, переселились сюды от Некрасова (он дал заповедь, штоб бриться). Они не хотели бриться. От Дона и от Кубани. Липовани — рамынское слово. Мы старообрядцы, не липоване. Туреччина была, Румыния была, Болгария была. «Липовень» — не русские, молдаване называли [КСА].

Показательно, что в последнем рассказе Некрасов выступает как антигерой.

Вместе с тем объяснить название — не значит понять историю группы. Известно, что липоване Буковины и Добруджи до второй половины XIX — начала XX в. разделялись на поповцев и беспоповцев, сохраняя единое название *липоване* [Dan 1894: 18–36]. Внутригрупповые конфессиональные различия сочетались с многообразием регионально-этнографических традиций. Результат синтеза проявляется на уровне отдельных поселений липован, например *воронежских* в Муравлёвке, *калужских* в Мирном, *некрасовцев* в Старой и Новой Некрасовке (Одесская область) и т. д.

Отдельную группу текстов представляют топонимические предания, объясняющие возникновение отдельных общин — населенных пунктов. В рассматриваемом регионе старообрядцы редко заселяли пустопорожние земли. Как правило, осваивались урочища, где ранее проживало ногайское население, с тюркской топонимией: Сары-Кьой (букв. «желтое село»), Кара-Шикир (букв. «черная земля»), Дере-Кю (букв. «балка»), Хаджи-Ибрагим (букв. «паломник Ибрагим») и т. д. Эти изначально чуждые топонимы были присвоены и восприняты в русифицированных формах: Сары-Кьой — *Серково*, *Сарикова*; Кара-Шикир — *Карячка*, *Карячкова* и т. д. В ряде случаев память об истории возникновения села могла сосуществовать параллельно с его официальным именем: Кызыл-Гисар — Слава Русская (по названию р. Слава), Кыздыргити или Гиндерешти — Новенькое (название закрепило память об относительно позднем создании анклава в 1830-е годы), Каркали-Кьой или Каркалиу — Камень («некрасовцы пошли к Браиловскому сираксиру и сели на Камне (имеется в виду выход каменных пород на берегу Дуная. — *А. П.*)» [Липранди 1827: 14]) и т. д.

Религиозные разногласия внутри старообрядческих общин на Дунае (поповцы/беспоповцы) порой приводят к «топографической» границе в сознании жителей одного поселения, что маркируется различными наименованиями поселения. Например, в с. Слава Черкезэ (Румыния) прихожане белокриницкого прихода называют село *Слава Черкесская*, а новозыбковцы — *Слава Крестная*, по установленному в начале XX в. существующему до сих пор памятному кресту на горе (см.: [Пригарин 2005]).

Некоторые топонимы региона являются выразительным примером «присвоения» чужих названий и их переосмысления старообрядцами в соответствии с актуальными для них историческими фигурами: озеро (лиман) Разельм — *Разин*, остров *Дранов* (в честь легендарного казацкого атамана) и т. д.

Малознакомое название заселенного староверами села Варница на Буковине со временем из-за особенностей почвы, богатой каолином и имевшей белый цвет, было переименовано в Белую Криницу (рум. Fântâna Albă, нем. Fontina Alba). На тех же буковинских землях Климауцы стали Климовцами, а затем вновь вернулись к романской форме.

Не всегда адекватно отражала историческую реальность и народная этимология топонимов славянского происхождения — Кунича («куниц много в округе водилось»), Белоусовка («много берез было в этом месте, как усы у них белые») [Савельева 2002: 18]. Аналогична ситуация с объяснением названий, производных от антропонимов, — села Егоровка, Старая и Новая Некрасовки, Муравлёвка (Одесская область), Журиловка (Румыния) и др. В большинстве своем народное сознание выводило такие названия от «героя» с соответствующим именем или фамилией. Устойчивые сюжеты связывали топоним с первопоселенцем, при этом глубина народной памяти может быть достаточно велика. Так, среди жителей Муравлёвки уже к 1850 г. не осталось ни одного человека, носящего фамилию Муравлёв, при этом в фискальных списках жителей 1820-х годов реально фиксируется семья Муравлёва, которому приписывается основание села.

> Пришел сюды один человек по фамилии Муравлёв. Он и первую церковь заложил, деревянную. Простой человек, только очень грамотный — сюда он привез с собою много церковных книг. Липоване пришли сюда вслед за ним, за времён гонения и брадобрития. Они не хотели бороды брить. Пришли сюда они где-то из России, из тайги. А в Старую Некрасовку дед Некрас пришел — он село основал и церкву там построил [КФА].

> Наши предки переселилися сюда с Дону, донские казаки. Мой прадед Трифон Тимофеев сюда переселился, а один из них — Муравлёв — и назвали Муравлёвка. А другой Некрасов был — Некрасовка. Над Дунаем сели, а турков выгнали. Липоване они от липы — в лесах ховались [ТВА].

Память о прошлом общины нередко выступала аргументом в решении прагматических вопросов. Например, прошения, относящиеся к земельным делам, нередко начинались с указания, кто, когда и откуда пришел. Показательны в этом плане доклады на Всероссийском съезде крестьян-старообрядцев (Москва, 1906 г.). Депутаты от Новой Некрасовки, требуя увеличения наделов земли, в начале своего доклада сообщали:

> Предки наши, проживавшие в Турции в Бабадагской области и именовавшиеся некрасовскими казаками, в 1830 году приехали в количестве 60 семей и расположились вдоль реки Дунай вблизи города Измаила, где русское правительство отвело всем по 30 десятин земли и предоставило право рыбной ловли в озере Кугурлуй до «Пересыпи» [Материалы 1906: 114].

В этом селе вплоть до недавнего времени община состояла из *казаков* и *польщаков*, или *шурских* (последние — потомки переселенцев «из бывшей Польши», мещан из Шуры Копиевской[16]).

На уровне межприходского общения особенности прошлого фиксировались названиями-прозвищами жителей разных анклавов: *некрасуры*, *жубриянцы*, *карачковские*, *подковцы*, *кагурлуйци* и т. д.

В целом реальные исторические события порой удивительно причудливо отражаются в устных текстах:

> Некрасовка обоснована на дарстве генерала Тучкова — русского генерала, который сражался с турками. Вот наши люди — все казаки-беглецы с Дона, донцы. В период гонения казак Екатерины II они бежали. Их остановил генерал этот, Тучков. Наделил им землю в Старой Некрасовке, Новой Некрасовке, Муравлёвке. Это все беглецы-липоване. Почему нас липоване называют? Ну, в период гонения скрывались в липовых лесах [ЧГФ].

> Предки наши в Румынии жили, когда там Турция была. А там жили в липах, в лачугах пока шукали каждый себе место. Селились ближе к рекам, лиманам, к воде. А в Турцию попали, когда гонение было, — все туда бежали с Дона на Кубань, а там уже в Румынию. А потом уж сюда 60 семей приехало и поселилось на Дунае, Кагурлуй [КВЕ].

> Генерал Некрасов нас заселял тутотка. Из Подмосковья. А липоване — это старообрядцы настоящие, которые по липовым местам ховалися. А так мы — казаки подмосковные [ПДП].

* * *

Приведенные материалы позволяют констатировать, что историческая память старообрядцев на Дунае сохраняет ряд фактов, касающихся обстоятельств, причин и хода переселений группы. При этом можно связать эти факты во вполне цельную историософию, в основе которой лежат и религиозные представления о ходе истории, и реальные события.

Обращение к преданиям перспективно для реконструкции исторических представлений и их семиотического смысла. В преданиях описываемой локальной группы проявилось стремление вписать себя и обосновать собственное существование как в сакральном времени (утопические, апокалипсические тексты и т. д.), так и в профанном (рассказы о переселениях, об основании сел-общин и т. д.). Учитывая то, что эта группа относится к старообрядческому сообществу, мы имеем дело с альтернативной автоисторией, имеющей важные отличия от институализированного взгляда на прошлое.

---

[16] Государственный архив Одесской области (г. Измаил). Ф. 56. Оп. 1. Д. 110. См. также: [Пригарин 2004: 31].

Осмысление группой своего прошлого опыта может быть проанализировано и с позиций контекста соответствующих жанров фольклора, их социализирующих, интегрирующих, генерирующих и других функций. Обращение к истории для носителей данной культуры обусловлено выстраиванием собственного будущего. Опыт прошлого осмысливается как совокупность прецедентов поведения, которые могут служить образцом. Любой факт расценивается в связи с его потенциалом. В отношении же внешнего окружения (соседей, администрации, исследователей и т. п.) исторические предания направлены на объяснение и обоснование своего права быть собой. Показательна диалоговая форма таких нарративов — припоминание в рамках рассказа обязательно имеет адресата.

В результате современный исследователь имеет дело с четкой и оригинальной версией истории как частью старообрядческого сознания. В то же время он располагает совокупностью фактов, которые могут быть использованы для реконструкции особенностей мировоззрения старообрядцев и их истории. В обоих случаях использование предания как источника представляет широкие возможности для исследователя.

Письменные версии истории рассматриваемой группы оказались для нее внешними; они опирались не столько на события, сколько на схемы официальной науки. Уже на современном этапе труды самих липован обречены были или сверяться с «чужой» историей, или синтезировать альтернативную реальность прошлого по отношению к реальности официальной. При этой бинарности все липованские версии прошлого объединяется в том, что в реконструкции процессов возникновения группы они опираются на память и «заимствуют» схемы народных мыслителей. Яркий пример — объяснение самоназвания общности: актуальная на сегодняшний день историография лишь повторяет фольклорные версии, народную этимологию.

В целом можно поставить вопрос о возникновении и механизмах трансляции «народной историографии/историософии». Наблюдения над липованскими текстами позволяют раскрыть феномен исторического сознания и его роли в консолидации общности, функции и аспекты бытования фольклорных исторических жанров.

Литература

Агеева и др. 1987 — *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 научной библиотеки Московского университета: Сб. ст. / Ред. Е. С. Карпова. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 127–130.

Александров 2002 — *Александров В. П*. Тульчинская летопись. Бухарест: Критерион, 2002.

Анастасова 1998 — *Анастасова Е. Е.* Старообредците в България: мит — история — идентичност. София: Проф. Марин Дринов, 1998.

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

Анфимова 2007 — *Анфимова А*. Бывальщина: Быт и народные повествования липован Буковины. Бухарест: CRLR, 2007.

Болтин 1866 — [*Болтин*]. Письмо к Беглопоповцам на реку Дунай // Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. Т. 2. М.: Унив. тип., 1866. С. 258–260.

Бураева 2003 — *Бураева С. В*. «Богодухновенные книги» старообрядцев (семейских) Забайкалья. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2003.

Воловей 1892 — *Воловей Ф*. Беседы с раскольниками // Кишиневские епархиальные ведомости. 1892. № 11. С. 258–259.

Горбунов 2000 — *Горбунов Ю. А*. К вопросу о происхождении названия «липоване» // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. Одеса: Астропринт, 2000. С. 135–144.

Гордлевский 1912 — *Гордлевский В. А*. Уголок России в Турции. Старообрядческая деревня под Ак-Шехиром // Русская мысль. 1912. Кн. 12. С. 119–133.

Гостюк, Чучко 2004 — *Гостюк А. Н., Чучко М. К*. Обстоятельство появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII — начале XIX в. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Вып. 1. Одесса: Смил, 2004. С. 33–40.

Данилко 2002 — *Данилко Е. С*. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа: Гилем, 2002.

Данилко 2008 — *Данилко Е. С*. Священная история и раскол в устной традиции (перевод с книжного на народный) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Вып. 5. Одесса: Смил, 2008. С. 61–70.

Данилко 2009 — *Данилко Е. С*. Малая история в устных рассказах старообрядцев комипермяков // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар. конф. 19–21 октября 2009 г. / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М.: ИРЯ РАН, 2009. С. 66–68.

Дутчак 2006 — *Дутчак Е. Е*. Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. История России. 2006. № 1. С. 81–94.

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

Езеров 2005 — *Езеров А. В*. Пять причин поиска Скрытого Града // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию изд. указа «Об укреплении начал веротерпимости» (Москва — Боровск, 22–24 февраля 2005 г.) / Ред.-сост. В. И. Осипов и др. Т. 2. М.: [б. и.], 2005. С. 52–53.

Иванов-Желудков 1866 — *Иванов-Желудков В. П.* [*Кельсиев В. И.*]. Русское село в Малой Азии // Русский вестник. Т. 63. Кн. 6. 1866. С. 413–451.

Иоаннов 1795 — Полное историческое известие о древних Стригольниках и новых раскольниках, так называемых Старообрядцах, о их учениях, делах и разгласиях, собранное … протоиереем А. Иоанновым. СПб.: Имп. Академия Наук, 1795.

Кельсиев 1860 — Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. Лондон: Trubner, 1860.

Кельсиев 1875 — [*Кельсиев В. И.*]. Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. Т. 1. СПб.: Изд. С.-Петерб. отдела Славянского комитета, 1875. С. 605–620.

Кирилэ 2001 — *Кирилэ Ф*. Старообрядцы, староверы, липоване. Историко-этимологическое исследование // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест: Критерион, 2001. С. 221–225.

Кирилэ 2006 — *Кирилэ Ф*. Сказания о культуре и традициях русских-липован. Бухарест: CRLR, 2006.

Купчанко 1895 — *Купчанко Г*. Буковина и еи русски жители. Ведень: Книгопечатня Ф. Яспера, 1895.

Леонтьева 2004 — *Леонтьева С. И*. Записи в старопечатных и рукописных книгах — источник уникальной информации // Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці: Зб. артыкулаў супрацоўнікаў музея да 25-годдзя заснавання Веткаўскага музея народнай творчасці / Навук. рэд. Г. Р. Нячаева; Уклад. Г. І. Лапацін. Гомель: [б. и.], 2004. С. 47–52.

Липинская 1995 — *Липинская В. А*. Название селений в Румынии // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 3. М.: [б. и.], 1995. С. 31–35.

Липинская 1996 — *Липинская В. А*. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае. XVIII — начало XX века. М.: Наука, 1996.

Липинская 1997 — *Липинская В. А*. Исторические предания липован // Этнографическое обозрение. 1997. № 6. С. 43–55.

Липинская 1998 — *Липинская В. А*. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. 1998. № 5. С. 44–55.

Липранди 1827 — [*Липранди И. П.*]. Некоторые сведения о правом береге Дуная, собранные в 1826 году. СПб.: Тип. Ген. Штаба, 1827.

Материалы 1906 — Материалы по вопросам земельному и крестьянскому: Всерос. съезд крестьян-старообрядцев в Москве, 22–25 ферваля 1906 г. М.: Изд. П. П. Рябушинского, 1906.

Мельников 1994 — *Мельников П. И*. Зарубежные старообрядцы. Искание архиерейства в Молдавии // Старообрядцы в Румынии: русские писатели о липованах / Сост. В. А. Липинская. М.: [б. и.], 1994. С. 40–58.

Минорский 1902 — *Минорский В*. У русских подданных Султана // Этнографическое обозрение. 1902. № 2. Кн. LIII. С. 54–66.

Москетти-Соколова — *Москетти-Соколова А.* Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // Musica Ukrainica: Інтернет-журнал. URL: http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html.

Наулко 1965 — *Наулко В. І.* Етнічний склад населення Української РСР. Статистико-картографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1965.

Никитина 1989 — *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 / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Наука, 1989. С. 149–161.

Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.

Панченко 2001 — *Панченко А. А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9.

Панченко 2004 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: О.Г.И., 2004.

Паунова 2001 — *Паунова Е. В.* Обмирания у липован // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологические аспекты / Сост. О. Б. Христофорова; Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 181–197.

Поздеева 1978 — *Поздеева И. В.* Записи на старопечатных книгах кирилловского шрифта как исторический источник // Федоровские чтения 1976 г.: Сб. науч. тр. М.: Наука, 1978. С. 39–54.

Покровский 1974 — *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1974.

Пригарин 2004 — *Пригарин А. А.* Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII — первой трети XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Вып. 1. Одесса: Смил, 2004. С. 11–32.

Пригарин 2005 — *Пригарин А. А.* Документ по истории беглопоповства у липован Румынии 1930–1950-х годов // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию изд. указа «Об укреплении начал веротерпимости» (Москва — Боровск, 22–24 февраля 2005 г.) / Ред.-сост. В. И. Осипов и др. Т. 1. М.: [б. и.], 2005. С. 304–311.

Пригарин 2005–2006 — *Пригарин А. А.* Отражение процессов формирования в исторической памяти русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. № 1. С. 88–108. 2006. № 1. С. 94–116.

Пригарин 2008a — *Пригарин А. А.* «История на полях»: записи в книгах липован как историко-этнографический источник // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: Тр. Всерос. науч. конф. к 40-летию полевых археографических исследований МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Отв. ред. И. В. Поздеева. Ярославль: Рейдер, 2008 (Мир старообрядчества; Вып. 7). С. 149–176.

Пригарин 2008b — *Пригарин А. А.* Народная этимология «некрасовцы» и «липоване» в контексте устной истории группы // Липоване. История и культура русских-старообрядцев. Вып. 2 / Ред.-сост. А. А. Пригарин. Одесса: Смил, 2008. С. 110–116.

Пригарин 2010 — *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; Москва: Смил; Археодоксія, 2010.

Прігарін 2003 — *Прігарін О. А.* Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців

Подунав'я // Тіло в текстах культур: Зб. ст. / Голв. ред. Г. Скрипник; Упоряд. О. Боряк, М. Маєрчик. Київ: [ІМФЕ ім. М. Т. Рильского НАН України], 2003. С. 63–68.

Прігарін 2007 — *Прігарін О.* Відображення процесів формування осередку російських старообрядців на Дунаї в історичній пам'яті їхніх нащадків // Україна модерна. Число 11. Київ; Львів: Критика, 2007. С. 59–84.

Пругавин 1904 — *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века: Очерки из новейшей истории раскола. М.: Отд. тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1904.

Пушкарев 1975 — *Пушкарев Л. Н.* Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М.: Наука, 1975.

Репина 2003 — *Репина Л. П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М.: ГУ ВШЭ, 2003.

Савельева 2002 — *Савельева И.* Старообрядцы в Молдавии и на Украине // Вестник Российского фольклорного союза. 2002. № 4. С. 17–24.

Савельева, Полетаев 2003 — *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конструирование прошлого. М.: Наука, 2003.

Семенов 1910 — Россия: полное географическое описание нашего отечества… / Под ред. В. П. Семенова. Т. XIV: Новороссия и Крым. СПб.: Изд. А. Ф. Девриена, 1910.

Сень 1997 — *Сень Д. В.* К проблеме определения понятия «некрасовцы» и границах его применения // Кубань в истории России: Тезисы докладов V краевой межвуз. аспирантско-студенческой конф. Краснодар: [б. и.], 1997. С. 50–53.

Сень 2002 — *Сень Д. В.* «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. — конец 1920-х гг.). Краснодар: Кубанькино, 2002.

Смилянская, Денисов 2007 — *Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. М.: Индрик, 2007.

Смирнов 1893 — *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядчества. Рязань: Тип. В. О. Тарасова, 1893.

Смирнов 1896 — *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. 3–31.

Сморгунова 2009 — *Сморгунова Е. М.* Диалект староверов в пограничных областях: Брянщина и Стародубье // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар. конф. 19–21 октября 2009 г. / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М.: ИРЯ РАН, 2009. С. 204–206.

Субботин 1994 — *Субботин Н. И.* История Белокриницкой иерархии // Старообрядцы в Румынии: Русские писатели о липованах / Сост. В. А. Липинская. М.: [б. и.], 1994. С. 58–63.

Таранец 2000 — *Таранец С. В.* Старообрядчество Подолии. Киев: [б. и.], 2000.

Томпсон 2003 — *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история. М.: Весь Мир, 2003.

Тумилевич 1958a — *Тумилевич Ф. В.* Казаки-некрасовцы // Дон. 1958. № 8. С. 26–28.

Тумилевич 1958b — *Тумилевич Ф. В.* Фольклор казаков-некрасовцев // Ученые записки Ростовского-на-Дону государственного университета. Сер. Филология. Вып. 6. Ростов-на-Дону: Обл. книгоизд-во, 1958. С. 77–80.

Тумилевич 1961 — *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону: Обл. книгоизд-во, 1961.

Урсу 1989 — *Урсу Д. П.* Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. / Отв. ред. В. А. Кучкин. М.: Наука, 1989. С. 3–32.

Феноген 1998 — *Феноген С.* Сарикёй: страницы истории. Бухарест: Критеон, 1998.

Чайковский 1891 — *Чайковский М. С.* Записки // Киевская старина. 1891. № 10. С. 98–107.

Чеховський, Молдован 2002 — *Чеховський І., Молдован Е.* Липовани: світ, де закінчується дорога... // Час 2000: [газ.; Чернівці]. 2002. 29 листопада. С. 14.

Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. М.: Наука, 1967.

Якименко 1995 — *Якименко Б. Г.* Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение в общественной мысли Руси XIII — нач. XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 3. М.: [б. и.], 1995. С. 18–21.

Allard 1864 — *Allard D. C.* La Bulgarie orientale. Paris: Adrien Le Clere, 1864.

Dan 1890s — *Dan D.* Die Lippowaner // Herzogthum Bukovina in Wort und Bild. Wien: E. Beyer, 1890s. S. 113–120.

Dan 1894 — *Dan D.* Lipovenii din Bucovina // Popoarele Bucovinei. Fasc. III. Cernauti: [n. p.], 1894. P. 66–77.

Hacquet 1790 — [*Hacquet B.*]. Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen. Nürnberg: Verlag der Raspischen Buchhandlung, 1790.

Simiginowicz-Staufe 1884 — *Simiginowicz-Staufe L. A.* Die Völkergruppen der Bukowina. Etnographischcultur-historische Skizzen. Czernowitz: [n. p.], 1884.

Vascenko 2003 — *Vascenko V.* Lipovenii: studii lingvistice. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2003.

Список информантов

АИФ — Акимов Иван Филатович, 1936 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ГЕМ — Гужева Екатерина Мартьяновна, 1920 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ДКС — Дементьев Карп Степанович, 1934 г. р., с. Татарица Силистренского округа, Болгария.

ЗЗА — Загорская Зиновея Антоновна, 1925 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ИМН — Истомина Мария Нестеровна, 1927 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

КВЕ — Кузьмин Веденей Елиферович, 1935 г. р., с. Новая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

КНМ — Калистратов Николай Матвеев, 1964 г. р., с. Татарица Силистренского округа, Болгария.

КСА — Каракудов Семён Александрович, 1920 г. р., с. Татарица Силистренского округа, Болгария.

КФА — Кирсанова Фатинья Антоновна, 1918 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

МИТ — Маслов Игнат Титович, 1926 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

НКЗ — Наумов Клим Зиновеевич, 1924 г. р., с. Мирное Килийского р-на Одесской обл., Украина.

ОТА — Омельянов Трохим Антропов, 1918 г. р., с. Татарица Силистренского округа, Болгария.

ПДП — Польшакова Дарья Петрекеевна, 1921 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

СВГ — Сидор Василий Гурий, 1933 г. р., с. Сарикей Тульчинской обл., Румыния.

СПН — Серапионов Павел Нифанович, 1926 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ТВА — Тимофеев Вавил Андреевич, 1912 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ТЯС — Тимофеев Яков Семёнович, 1927 г. р., с. Муравлёвка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ФАИ — Федосеева (Алексеева) Агафья Иванова, 1930 г. р., с. Казашко Варненского округа, Болгария.

ФЕГ — Филипова (Чеботарёва) Евдокия Григорьева, 1919 г. р., с. Татарица, Силистренского округа, Болгария.

ХИЕ — Хрусталёв Иван Елисеевич, 1925 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ХМ — Хрусталёва Матрёна, 1930 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина.

ЧГФ — Чигин Григорий Фёдорович, 1922 г. р., с. Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл., Украина

"Folk legends" and "historiography": Levels of historical knowledge of the "Lipovans" (Old Believers)

Prigarin, Oleksandr A.
Doctor of History
Associate Professor, Department of Archaeology and Ethnology of Ukraine, Odessa I. I. Mechnikov National University
Ukraine, 650100, Odessa, Schepkina str., 12
Tel.: +38 (050) 569-10-67
E-mail: prigarin_alexand@mail.ru

Abstract. In this article we use ethnographic field records to analyse the structure of historical memory of Russian Old Believers (Lipovans) in the Danube region. The field records are compare to written data and documentary evidence, and

historical plots of Old Believer legends are analysed as part of the folk world view.

Keywords: Old Believers, Historical consciousness, Danube region

References

Ageeva, E. A., Kobiak, N. A., Smilianskaia, E. B. (1987). Territorial'nye knizhnye sobraniia i kollektsii MGU i ikh popolnenie za 1981–1983 gody [The territorial book collections and the collections of Moscow State University and their development during 1981–1983]. In E. S. Karpova (Ed.). *Iz fonda redkikh knig i rukopisei nauchnoi biblioteki Moskovskogo universiteta* [From the holdings of rare books and manuscripts of Moscow State University Scientific Library], 127–130. Moscow: Izdatel'stvo MGU. (In Russian).

Aleksandrov, V. P. (2002). *Tul'chinskaia letopis'* [The Chronicle of Tulcea]. Bucharest: Kriterion. (In Russian).

Allard, D. C. (1864). *La Bulgarie orientale*. Paris: Adrien Le Clere. (In French).

Anastasova, E. E. (1998). Staroobredtsite v B"lgariia: mit — istoriia — identichnost [The Old Believers in Bulgaria: myth — history — identity]. Sofia: Prof. Marin Drinov. (In Bulgarian}.

Anfimova, A. (2001). Byval'shchina kak rechevoi zhanr u russkikh-lipovan v Bukovine [Fabulate as a speech genre among Russians-Lipovans in Bukovina]. In *Kul'tura russkikh-lipovan (russkikh staroobriadtsev) v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste* [The culture of Russians-Lipovans (Russian Old Believers) in the national and international context] (Issue 3), 17–26. Bucharest: Kriterion. (In Russian).

Anfimova, A. (2007). *Byval'shchina*: *Byt i narodnye povestovaniia lipovan Bukoviny* [Fabulate: Everyday life and folk narratives of the Bukovina Lipovans]. Bucharest: CRLR. (In Russian).

[Boltin] (1866). Pis'mo k Beglopopovtsam na reku Dunai [Letter to the Danube River Beglopopovtsy]. In *Sbornik dlia istorii staroobriadchestva, izdavaemyi N. Popovym* [Collection for the history of Old Believers, published by N. Popov] (Vol. 2), 258–260. Moscow: Universitetskaia tipografiia. (In Russian).

Buraeva, S. V. (2003). *"Bogodukhnovennye knigi" staroobriadtsev (semeiskikh) Zabaikal'ia* ["Books inspirited by God" of the Old Believers (Semeiskie) in the Baikal region]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN. (In Russian).

Chaikovskii, M. S. (1891). Zapiski [Notes]. *Kievskaia starina* [Kievan antiquities]*, 1891*(10), 98–107 (In Russian).

Chekhovs'kii, I., Moldovan, E. (2002, November 29). Lipovani: svit, de zakinchuet'sia doroga... [Lipovans: The world where the road ends]. *Chas 2000*, 14. (In Ukrainian).

Chistov, K. V. (1967). *Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy* [Russian popular socio-utopian legends]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Dan, D. (1894). Lipovenii din Bucovina. In *Popoarele Bucovinei* (Fasc. III), 66–77. Chernivtsi: [n. p.]. [In Romanian].

Dan, D. 1890s. Die Lippowaner. In *Herzogthum Bukovina in Wort und Bild*, 113–120. Wien: E. Beyer. (In German).

Danilko, E. S. (2002). *Staroobriadchestvo na Iuzhnom Urale: ocherki istorii i traditsionnoi kul'tury* [Old Believers in the Southern Urals: essays on history and traditional culture]. Ufa: Gilem. (In Russian).

Danilko, E. S. (2008). Sviashchennaia istoriia i raskol v ustnoi traditsii (perevod s knizhnogo na narodnyi) [Sacred history and schism in the oral tradition (translated from the book on the People)]. In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 5), 61–70. Odessa: Smil. (In Russian).

Danilko, E. S. (2009). Malaia istoriia v ustnykh rasskazakh staroobriadtsev komi-permiakov [Small story in oral stories of the Old Believers in the Komi-Perm region]. In L. L. Kasatkin (Ed.). *Aktual'nye problemy russkoi dialektologii i issledovaniia staroobriadchestva: Tezisy dokladov Mezhdunarodnoi konferentsii 19–21 oktiabria 2009 g*. [Current problems of Russian dialectology and Old Believer studies: Abstracts of papers at an Internat. Conf. October 19–21, 2009], 66–68. Moscow: IRIa RAN. (In Russian).

Dutchak, E. E. (2006). Put' v Belovod'e (k voprosu o sovremennykh vozmozhnostiakh i perspektivakh izucheniia konfessional'nykh migratsii) Road to Belovodye (on the question regarding modern possibilities and prospects for studying religious migrations)]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov* [Bulletin of People's Friendship University of Russia], ser. Istoriia Rossii [History of Russia], *2006*(1), 81–94. (In Russian).

Dutchak, E. E. (2007). *Iz "Vavilona" v "Belovod'e": adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraia polovina XIX — nachalo XXI v.)* [From "Babylon" to "Belovodye": the adaptive capacity of boreal communities of Old Believers-wanderers (second half XIXth —beginning of XXIst century.)]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. (In Russian).

Ezerov, A. V. (2005). Piat' prichin poiska Skrytogo Grada [Five reasons for seeking the Hidden City]. In V. I. Osipov et al. (Eds.). *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost': Materialy VII mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii posviashchennoi 100-letiiu izdaniia ukaza "Ob ukreplenii nachal veroterpimosti" (Moskva — Borovsk, 22–24 fevralia 2005 g.)* [Old Belief: history, culture, the present: Materials of the VIIth International scientific conference to mark the centennial of the publication of the decree "On strengthening the principles of religious tolerance " (Moscow — Borovsk, February 22–24, 2005)] (Vol. 2), 52–53. Moscow: [n. p.]. (In Russian).

Fenogen, S. (1998). *Sarikei: stranitsy istorii* [Sarichioi: Pages of history]. Bucharest: Kriteon. (In Russian).

Gorbunov, Iu. A. (2000). K voprosu o proiskhozhdenii nazvaniia "lipovane" [On the origin of the name "Lipovans"]. In *Arkheologiia ta etnologiia Skhidnoi Evropi: Materiali i doslidzhennia* [Archaeology and ethnology of Eastern Europe: materials and researches], 135–144. Odessa: Astroprint. (In Russian).

Gordlevskii, V. A. (1913). Ugolok Rossii v Turtsii. Staroobriadcheskaia derevnia pod Ak-shekhirom [A corner of Russia in Turkey. An Old Believer village near Akşehir]. *Russkaia mysl'* [Russian thought], *1913*(12), 119–133 (In Russian).

Gostiuk, A. N., Chuchko, M. K. (2004). Obstoiatel'stvo poiavleniia i dinamika chislennosti staroobriadtsev-lipovan na Bukovine v kontse XVIII — nachale XIX v. [The reason for the appearance and population dynamics of the Old Believers-Lipovans in Bukovina at the end of the XVIIIth — early XIXth century.]. In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 1), 33–40 Odessa: Smil. (In Russian).

[Hacquet, B.]. (1790). Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen. Nürnberg: Verlag

der Raspischen Buchhandlung. (In German).

Iakimenko, B. G. (1995). Eskhatologicheskaia ideia Grada Nebesnogo, Novogo Ierusalima i ee otrazhenie v obshchestvennoi mysli Rusi XIII — nach. XVIII v. [The eschatological idea of the Heavenly City, the New Jerusalem and its reflection in public opinion of Russia during the XIIIth — early. XVIIIth century]. In *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [Old Belief: History, culture and modernity] (Issue 3), 18–21. Moscow: [n. p.]. (In Russian).

[Ioannov, A.] (1795). *Polnoe istoricheskoe izvestie o drevnikh Strigol'nikakh i novykh raskol'nikakh, tak nazyvaemykh Staroobriadtsakh, o ikh ucheniiakh, delakh i razglasiiakh, sobrannoe ... protoiereem A. Ioannovym* [Complete historical information about the ancient Strigolniki and the new dissenters, the so-called Old Believers, about their teachings, deeds and disclosures, collected by ... Archpriest A. Ioannov]. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk. (In Russian).

Ivanov-Zheludkov, V. P. [Kel'siev, V. I.] (1866). Russkoe selo v Maloi Azii [A Russian village in Asia Minor]. *Russkii vestnik* [Russian Herald] (Vol. 63, Bk. 6), 413–451. (In Russian).

[Kel'siev, V.] (1860). *Sbornik pravitel'stvennykh svedenii o raskol'nikakh, sostavlennyi V. Kel'sievym* [Collection of government information about dissenters, compiled by V. Kelsiev] (Issue 1). London: Trubner. (In Russian).

[Kel'siev, V. I.]. (1875). Ocherk istorii staroobriadtsev v Dobrudzhe [Essay on the history of Old Believers in Dobrogea]. In *Slavianskii sbornik* [Slavic collection] (Vol. 1), 605–620. St. Petersburg: Izdanie Sankt-Peterburgskogo otdela Slavianskogo komiteta. (In Russian).

Kirile, F. (2001). Staroobriadtsy, starovery, lipovane. Istoriko-etimologicheskoe issledovanie [Old Believers and Lipovans. A historical and etymological study]. In *Kul'tura russkikh-lipovan (russkikh staroobriadtsev) v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste* [The culture of Russians-Lipovans (Russian Old Believers) in a national and international context] (Issue 3), 221–225. Bucharest: Kriterion. (In Russian).

Kirile, F. (2006). *Skazaniia o kul'ture i traditsiiakh russkikh-lipovan* [Tales of the culture and traditions of Russians-Lipovans]. Bucharest: SRLR. (In Russian).

Kupchanko, G. (1895). *Bukovina i ei russki zhiteli* [Bukovina and its Russian inhabitants]. Wien: Knigopechatnia F. Iaspera. (In Ukrainian).

Leont'eva, S. I. (2004). Zapisi v staropechatnykh i rukopisnykh knigakh — istochnik unikal'noi informatsii [Entries in early printed and manuscript books — a source of unique information]. In G. R. Niachaeva (Ed.), G. I. Lapatsin (Compl.). *Navukovyia zapiski Vetkavskaga muzeia narodnai tvorchastsi: Zbornik artykulav supratsovnikav muzeia da 25-goddzia zasnavannia Vetkavskaga muzeia narodnai tvorchastsi* [Scientifics notes of Vietka museum of folklore: The Collection articles workers to celebrate 25-years science foundational of Vietka museum of folklore], 47–52. Gomel: [n. e.]. (In Russian).

Lipinskaia V. A. (1995). Nazvanie selenii v Rumynii [Title villages in Romania]. In *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [Old Belief: history, culture and modernity], iss. 3, 31–35. Moscow: [n. e.]. (In Russian).

Lipinskaia, V. A. (1996). *Starozhily i pereselentsy: russkie na Altae. XVIII — nachalo XX veka* [Old-timers and immigrants: Russian Altai. XVIII — the beginning of the twentieth century]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Lipinskaia, V. A. (1997). Istoricheskie predaniia lipovan [Historical tales of the Lipovans]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]*, 1997*(6), 43–55. (In Russian).

Lipinskaia, V. A. (1998). Etnonimy i konfessionimy russkogo naseleniia v Rumynii [Ethnonyms and konfessionimy Russian population in Romania]. Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic review]*, 1998*(5), 40–51. (In Russian).

[Liprandi, I. P.] (1827). *Nekotorye svedeniia o pravom berege Dunaia, sobrannye v 1826 godu* [Some information concerning the right bank of the Danube, collected in 1826]. St. Petersburg: Tipografiia General'nogo Shtaba. (In Russian).

Materialy po voprosam zemel'nomu i krest'ianskomu: Vserossiiskii s''ezd krest'ian-staroobriadtsev v Moskve, 22–25 fevrvalia 1906 g. (1906) [Materials on the land and peasant questions: All-Russian Congress of peasants-Old Believers in Moscow, 22–25 February 1906]. Moscow: Izdanie P. P. Riabushinskogo. (In Russian).

Mel'nikov, P. I. (1994). Zarubezhnye staroobriadtsy. Iskanie arkhiereistva v Moldavii [Foreign Old Believers. The search for a bishop in Moldovia]. In V. A. Lipinskaia (Ed.). *Staroobriadtsy v Rumynii: russkie pisateli o lipovanakh* [Old Believers in Romania: Russian writers of Lipovans], 46–48. Moscow: [n. p.]. (In Russian).

Minorskii, V. (1902). U russkikh poddannykh Sultana [Among Russian subjects of the Sultan]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]*, 14*(2), 54–66 (In Russian).

Mosketti-Sokolova, A. (n. d.). Istoriko-kul'turnye sviazi kazakov-nekrasovtsev i lipovan [Historical and cultural ties of the Nekrasov Cossacks and the Lipovans]. *Musica Ukrainica: Internet-zhurnal*. Retrieved from http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html. (In Russian).

Naulko, V. I. (1965). *Etnichnii sklad naselennia Ukrains'koi RSR. Statistiko-kartografichne doslidzhennia* [The ethnic composition of the population of Ukrainian SSR. Statistical-cartographic research]. Kiyv: Naukova dumka. (In Ukrainian).

Nikitina, S. E. (1989). O vzaimootnoshenii ustnykh i pis'mennykh form v narodnoi kul'ture (na materialakh polevykh issledovanii staroobriadchestva) [On the relationship between oral and written forms in folk culture (on materials of field studies of the Old Believers)]. In N. I. Tolstoi (Ed.). *Slavianskii i balkanskii fol'klor: Rekonstruktsiia drevnei slavianskoi kul'tury: istochniki i metody* [Slavic and Balkan folklore: Reconstruction of ancient Slavic culture: sources and methods], 149–161. Moscow: Nauka. (In Russian).

Nikitina, S. E. (1993). *Ustnaia narodnaia kul'tura i iazykovoe soznanie* [Oral folk culture and language consciousness]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Panchenko, A. A. (2001). Inkvizitory kak antropologi, antropologi kak inkvizitory [Inquisitors as anthropologists, anthropologists as inquisitors]. *Zhivaia starina* [Living antiquity]*, 2001*(1), 7–9. (In Russian).

Panchenko, A. A. (2004). *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt* ['Hristovschina' and 'Skopchestvo': Folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. Moscow: O.G.I. (In Russian).

Paunova, E. V. (2001). Obmiraniia u lipovan [Times of temporary death among the Lipovans]. In O. B. Khristoforova (Compl.), S. Iu. Nekliudov (Ed.). *Sny i videniia v narodnoi kul'ture. Mifologicheskii, religiozno-misticheskii i kul'turno-psikhologicheskie aspekty* [Dreams and visions in popular culture. Mythological, religious and mystical, cultural and psychological aspects], 181–197. Moscow: RGGU. (In Russian).

Pokrovskii, N. N. (1974). *Antifeodal'nyi protest uralo-sibirskikh krest'ian-staroobriadtsev v XVIII v.* [Antifeudal protest by Ural-Siberian peasantsOld Believers in the XVIIIth century]. Novosibirsk: Nauka. (In Russian).

Pozdeeva, I. V. (1978). Zapisi na staropechatnykh knigakh kirillovskogo shrifta kak istoricheskii istochnik [Notes on early printed books in Cyrillic as a historical source]. In *Fedorovskie chteniia 1976 g.* [Fedorov Readings], 39–54. Moscow: Nauka. (In Russian).

Prigarin, O. A. (2003). Boroda ta ii znakovi funktsii in uyavlennyah staroobryadtsiv Podunav'ya [The beard and its semiotic functions in the conceptions of Old Believers in the Danube

region]. In G. Skrypnyk, O. Boryak, M. Maerchik (Eds.). *Tilo u tekstakh kul'tur* [The body in texts of cultures], 63–68. Kiev: [IMFE IM. M. T. Rila National Academy of Sciences of Ukraine]. (In Ukrainian).

Prigarin, A. A. (2004). Vozniknovenie staroobriadcheskikh obshchin na Dunae v XVIII — pervoi treti XX vv. [The emergence of Old Believer communities on the Danube in the XVIIIth —first third of the XIXth century] In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 1), 11–32. Odessa: Smil. (In Russian).

Prigarin, A. A. (2005). Dokument po istorii beglopopovstva u lipovan Rumynii 1930–1950-kh godov [A document on the history of the *beglopopovtsy* among Lipovans in Romania during the 1930s-1950s]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost': Materialy VII mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii posviashchennoi 100-letiiu izdaniia ukaza "Ob ukreplenii nachal veroterpimosti" (Moskva — Borovsk, 22–24 fevralia 2005 g.)* [Old Belief: history, culture, the present: Materials of the VIIth International scientific conference to mark the centennial of the publication of the decree "On strengthening the principles of religious tolerance" (Moscow — Borovsk, February 22–24, 2005)] (Vol. 1), 304–311. Moscow: [n. p.]. (In Russian).

Prigarin, A. A. (2005–2006). Otrazhenie protsessov formirovaniia v istoricheskoi pamiati russkikh staroobriadtsev na Dunae [Reflection of formation processes in the historical memory of Russian Old Believers on the Danube]. *Gumanitarnaia mysl' Iuga Rossii* [Humanitarian thought in the South of Russia]*, 2005*(1), 88–108, *2006*(1), 94–116. (In Russian).

Prigarin, O. (2007). Vidobrazhennia protsesiv formuvannia oseredku rosiis'kikh staroobriadtsiv na Dunai v istorichnii pam'iati ikhnikh nashchadkiv [Reflections of the process of formation of Russian Old Believer community in the Danube region in the historical memory of their descendants]. In *Ukraïna moderna* [Modern Ukraine]*, 2007*(11), 59–84. Kyiv; Lviv: Kritika. (In Ukrainian).

Prigarin, A. A. (2008a). "Istoriia na poliakh": zapisi v knigakh lipovan kak istoriko-etnograficheskii istochnik ["History on the margins": Notes in books of the Lipovans as a historical and ethnographic source]. In. I. V. Pozdeeva (Ed.). *Traditsionnaia kniga i kul'tura pozdnego russkogo srednevekov'ia: Trudy Vserosssiiskoi nauchnoi konferentsii k 40-letiiu polevykh arkheograficheskikh issledovanii MGU imeni M. V Lomonosova (Moskva, 27–28 oktiabria 2006 g.)* [Traditional book and the culture of the late Russian Middle Ages: Proceedings of the All-Russian scientific confErence on the 40th anniversary of archaeological field studies of the M. V. Lomonosov Moscow State University (Moscow, October 27–28, 2006)], 149–176. Yaroslavl: Reider. (In Russian).

Prigarin, A. A. (2008b). Narodnaia etimologiia "nekrasovtsy" i "lipovane" v kontekste ustnoi istorii gruppy [Folk etymology "Nekrasovtsy" and "Lipovans" in the context of oral history of the group]. In A. A. Prigarin (Ed.). *Lipovane: istoriia i kul'tura russkikh-staroobriadtsev* [Lipovans: history and culture of Russian Old Believers] (Issue 2), 110–116. Odessa: Smil. (In Russian).

Prigarin, A. A. (2010). *Russkie staroobriadtsy na Dunae: formirovanie etnokonfessional'noi obshchnosti v kontse XVIII — pervoi polovine XX vv.* [Russian Old Believers on the Danube: the formation of an ethnic and religious community at the end of the XVIIIth —first half of the XIXth century]. Odessa; Izmail; Moscow: Smil; Arkheodoksiia. (In Russian).

Prugavin, A. S. (1904). *Staroobriadchestvo vo vtoroi polovine XIX veka: Ocherki iz noveishei istorii raskola* [Old Belief in the second half of the nineteenth century: Essays on the newest history of the schism]. Moscow: Otdel'naia tipografiia Tovarishchestva I. D. Sytina. (In Russian).

Pushkarev, L. N. (1975). *Klassifikatsiia russkikh pis'mennykh istochnikov po otechestvennoi istorii* [Classification of Russian written sources on Russian history]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Repina, L. P. (2003). *Kul'turnaia pamiat' i problemy istoriopisaniia (istoriograficheskie zametki)* [Cultural memory and the problem of historical writing (historiographical notes)]. Moscow: GU VShE. (In Russian).

Savel'eva, I. (2002). Staroobriadtsy v Moldavii i na Ukraine [Old Believers in Moldova and Ukraine]. *Vestnik Rossiiskogo fol'klornogo soiuza* [Bulletin of the Russian Folklore Union], *2002*(4), 17–24. (In Russian).

Savel'eva, I. M., Poletaev, A. V. (2003). *Znanie o proshlom: teoriia i istoriia* [Knowledge about the past: Theory and history] (T. 1: Konstruirovanie proshlogo) [Vol. 1: Construction of the past]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Semenov, V. P. (Ed.) (1910). *Rossiia: polnoe geograficheskoe opisanie nashego otechestva…* [Russia: A complete geographical description of our Matherland] (Vol. XIV). St. Petersburg: Izdanie A. F. Devriena. (In Russian).

Sen', D. V. (1997). K probleme opredeleniia poniatiia "nekrasovtsy" i granitsakh ego primeneniia [On the problem of defining the concept "Nekrasovtsy" and of limits to how it is applied]. In *Kuban' v istorii Rossii: Tezisy dokladov V kraevoi mezhvuzovskoi aspirantsko-studencheskoi konferentsii* [Kuban in Russian history: Abstracts of the Vth regional inter-university postgraduate-undergraduate studentconference], 50–53. Krasnodar: [n. p.]. (In Russian).

Sen', D. V. (2002). *"Voisko Kubanskoe Ignatovo Kavkazskoe": istoricheskie puti kazakov-nekrasovtsev (1708 g. — konets 1920-kh gg.)* ["The Kuban Ignat's Caucasus Host": The historical paths of Nekrasov Cossacks (1708 — end of the 1920s)]. Krasnodar: Kuban'kino. (In Russian).

Simiginowicz-Staufe, L. A. (1884). *Die Völkergruppen der Bukowina. Etnographischculturhistorische Skizzen*. Chernivtsi: [n. p.]. (In German).

Smilianskaia, E. B., Denisov, N. G. (2007). *Staroobriadchestvo Bessarabii: knizhnost', pevcheskaia kul'tura* [Old Believers in Bessarabia: book culture, singing culture]. Moscow: Indrik. (In Russian).

Smirnov, Ia. I. (1896). Iz poezdki po Maloi Azii. U nekrasovtsev na ostrove Mada, na Beisheirskom ozere, Gamid-abadagskogo sandzhaka, Koniiskogo vilaieta [From a trip to Asia Minor. Among the Nekrasov Cossacks on Mada Island on Beyşehir Lake, Sanjak of Hamidabad, Vilayet of Konya]. *Zhivaia starina* [Living antiquity], *1896*(1), 3–31 (In Russian).

Smirnov, P. S. (1893). *Istoriia russkogo raskola staroobriadchestva* [History of the Russian Old Believer schism]. Ryazan: Tipografiia V. O. Tarasova. (In Russian).

Smorgunova, E. M. (2009). Dialekt staroverov v pogranichnykh oblastiakh: Brianshchina i Starodub'e [Dialect of Old Believers in the border areas: Bryansk and Starodub]. In L. L. Kasatkin (Ed.). *Aktual'nye problemy russkoi dialektologii i issledovaniia staroobriadchestva: Tezisy dokladov Mezhdunarodnoi konferentsii 19–21 oktiabria 2009 g.* [Current problems of Russian dialectology and studies of Old Believers: Abstracts of an Internat. conf., October 19–21, 2009], 204–206. Moscow: IRIa RAN. (In Russian).

Subbotin, N. I. (1994). Istoriia Belokrinitskoi ierarkhii [History of the Belo Krinitsa hierarchy]. In V. A. Lipinskaia (Ed.). *Staroobriadtsy v Rumynii: russkie pisateli o lipovanakh* [Old Believers in Romania: Russian writers about the Lipovans], 58–63. Moscow: [n. p.]. (In Russian).

Taranets, S. V. (2000). *Staroobriadchestvo Podolii* [The Old Believers at Podolye]. Kiev: [n. p.]. (In Russian).

Tompson, P. (2003). *Golos proshlogo. Ustnaia istoriia* [Transl. from Thompson, P. (1978). *The voice of the past: Oral history*. Oxford: Oxford Univ. Press]. Moscow: Ves' Mir. (In Russian).

Tumilevich, F. V. (1958a). Fol'klor kazakov-nekrasovtsev [The folklore of Nekrasov Cossacks]. In *Uchenye zapiski Rostovskogo-na-Donu gosudarstvennogo universiteta* [Scientific Papers of the Rostov-on-Don State University], ser. filologii [Philology], iss. 6, 77–80. Rostov-na-Donu: Oblknigoizd. (In Russian).

Tumilevich, F. V. (1958b). Kazaki-nekrasovtsy [Nekrasov Cossacks]. *Don*, *1958*(8), 26–28 (In Russian).

Tumilevich, F. V. (1961). *Skazki i predaniia kazakov-nekrasovtsev* [Tales and legends of the Nekrasov Cossacks]. Rostov-na-Donu: Oblknigoizd. (In Russian).

Ursu, D. P. (1989). Metodologicheskie problemy ustnoi istorii [Methodological issues of oral history]. In V. A. Kuchkin (Ed.). *Istochnikovedenie otechestvennoi istorii* [Source studies of our national history], 3–32. Moscow: Nauka. (In Russian).

Vascenko, V. (2003). *Lipovenii: studii lingvistice*. Bucureşti: Editura Academiei Române. (In Romanian).

Prigarin, A. A. (2016). "Folk legends" and "historiography": Levels of historical knowledge of the "Lipovans" (Old Believers). *Shagi / Steps, 2*(4), 114–149