

ЭО, 2010 г., № 6

© С.С. Савоскул

АЛЯСКА – ПОСЛЕДНИЙ РУБЕЖ БЕЛОВОДЬЯ?*

Ключевые слова: русская фольклористика, утопическая легенда о Беловодье, старообрядцы, К.В. Чистов, Лыковы

Статья основана на сравнительном анализе данных о Беловодской легенде, обобщенных Кириллом Васильевичем Чистовым, и новых полевых ее записей. Выявлены некоторые закономерности функционирования легенды в XX в.: 1) в этот период она продолжала бытовать, по крайней мере, в тех локальных старообрядческих группах, в которых она активно жила и в течение всего XIX в.; 2) среди факторов надолго продливших функционирование легенды важную роль играли социально-политические обстоятельства советского времени – революция, гражданская война, и особенно коллективизация, и в целом преимущественно репрессивный характер советской политики по отношению к религии, а к радикальным течениям старообрядчества в особенности. Все это очередной раз поставило под угрозу устоявшиеся формы социально-экономической и религиозной организации старообрядцев. В поисках выхода из кризиса многие из них обратились к привычным для них религиозным видам протеста, вылившимся и в форму эсхатологических и утопических настроений, актуализировавших и традиционную для старообрядцев-беспоповцев Беловодскую легенду. Об этом, в частности свидетельствует и появление совершенно нового представления об аляскинской локализации Беловодья, вероятно, связанного со слухами о переселении части старообрядцев в этот американский штат.

Беловодская легенда: историографический экскурс

В научном наследии выдающегося отечественного этнографа и фольклориста Кирилла Васильевича Чистова важнейшее место занимают его работы о русских народных утопических легендах, которым ученый посвятил серию статей и две монографии (Чистов 1967, 2003). Кирилл Васильевич выделил два основных вида названных легенд – о “возвращающемся избавителе” и о “далеких землях”, посвятив каждому из них отдельную главу в книге 1967 г. Среди легенд о “далеких землях” особую роль в народном сознании играла Беловодская, о чем свидетельствуют и обилие сохранившихся о ней материалов, и длительность ее бытования и широта распространения.

Для изучения легенды К.В. Чистов привлек широкий круг источников. Это и анализ “Путешественников Марка Топозерского”¹ – своего рода листовок, рассказывающих о чудесной стране и ее местонахождении и одновременно побуждающих людей к ее поиску. “Путешественник” был и указателем дороги в Беловодье. По большинству известных на сегодняшний день списков этой рукописи, относящихся в основном к севернорусской редакции, обетованный край расположен на островах близ “Опоньского государства”, добраться к которым нужно через Китай. Важным источником

Сергей Сергеевич Савоскул – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН; e-mail: salotop@yandex.ru

* В основу статьи положен доклад автора “Легенда о Беловодье в XX столетии” на конференции “Фольклор и этнография” К 90-летию со дня рождения Кирилла Васильевича Чистова (Санкт-Петербург, 26–29 ноября 2009 г.). Работа выполнена при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Историко-культурное наследие и духовные ценности России”: проект “Героическое и повседневное в массовом сознании русских (XIX – начало XXI в.)”.

для изучения легенды явилась для ученого история крестьянских поисков Беловодья, сведения о которых зафиксированы в официальных документах, судебных делах, воспоминаниях и записках современников и участников поисков, сообщениях периодической печати, исследованиях краеведов и ученых.

Рассмотрение всех этих разнообразных материалов (в подавляющем большинстве опубликованных, но к началу 1960-х годов почти забытых) позволило Кириллу Васильевичу воссоздать основные черты постоянно развивавшихся представлений крестьян-старообрядцев о счастливой, вольной земле, находящейся вне контроля порожденных антихристом государства и официальной церкви, стране, в которой нет рекрутчины, войн, налогов, где можно беспрепятственно соблюдать все православные (старообрядческие) обряды, где все могут свободно трудиться на плодородной и сказочно щедрой земле. По мнению ученого, Беловодская легенда была своеобразным религиозно-поэтическим отражением в сознании части русских крестьян переселенческого движения, которое на протяжении многих веков являлось для народных масс России одним из способов избавления от социального гнета. Кирилл Васильевич Чистов убедительно показал во многом реальные корни возникновения и развития этой легенды. Так, основой складывавшейся представлений о вольной мужицкой стране стала история заселения Бухтарминской и Уймонской долин Южного Алтая, находившихся в то время (во второй половине XVIII в.) за пределами Российской империи. Слухи о тамошних беглых вольных поселениях долго будоражили алтайских приписных крестьян и горных рабочих Кольвано-Воскресенских шахт и заводов, вызывая у многих из них страстное желание *“убратца в камень и жить на воле”* (Мамсик 1975: 47).

После “прощения” в 1791 г. Екатериной II беглецов-“каменщиков” (от слова “камень”, – т.е. горы. – С.С.) и присоединения к России освоенных ими земель, Беловодье из Алтайских гор, уже подвластных государству, неизбежно должно было переместиться в сознании его потенциальных искателей в другое место, еще не подконтрольное российским властям. И со временем, по мере поисков чудесной страны с их неизбежными неудачами, оно передвигалось все дальше и дальше от границ Российской империи.

Сама легенда возникла очень быстро – в хронологическом отрезке от 1791 г. до 1807 г. В 1807 г. приехавший из Томской губ. и явившийся в министерство внутренних дел “поселянин” Бобылев донес “о живущих на море в Беловодьи старообрядцах, российских подданных”, бежавших туда “во время Соловецкого возмущения по причине раздоров... за веру... при царе Алексее Михайловиче”. По словам Бобылева, “жили они по дороге от Бухтарминской волости через китайскую границу в трех местах: в первом число их простиралось до 1000 с лишком, во втором – до 700, а в Беловодье – до 500 000 или более; дани никому не платили” (Чистов 1967: 239). Исходя из дальнейшей истории бухтарминцев, по тем или иным причинам не раз скрывавшихся в соседних районах Китая, первые две цифры представляются правдоподобными. К тому же о вполне реальных источниках сведений Бобылева свидетельствуют, кажется, и последующие архивные изыскания историков (Клибанов 1977: 220–221; Покровский 1980: 122).

Анализ содержания “Путешественников” (и сведений об их распространенности), в которых, по мнению Кирилла Васильевича, отражено основное ядро Беловодской легенды, позволил ему высказать мысль, что в ее создании, как и в целом в беловодском движении, активнейшую роль играли “бегуны” (“странники”) – представители одного из наиболее радикальных согласий старообрядцев-беспоповцев. В основе их идеологии – доведенное до возможного предела общее старообрядческое представление о “веке антихриста”, наступившем со временем реформ патриарха Никона. При этом они исключали всякие компромиссы, допускаемые другими ответвлениями старообрядчества. Бегуны объявляли воплощением антихриста не только царя и никонианскую церковь, но и все государственные законы, налоги, рекрутчину, армию, деньги, паспорта и другие официальные бумаги, ревизию (т.е. перепись податного населения) и даже семью. Для своих последователей они предлагали лишь один выход – порвать

все связи с государством и обществом и “бежать”, постоянно меняя пристанища и не даваясь в руки начальству (о “странниках” также см.: *Мальцев* 1996)².

В истории Беловодской легенды ученый выделил несколько этапов (*Чистов* 1967: 288–290). Начальный ее период, приходящийся на конец XVIII – первую половину XIX в., характеризуется, по мысли К.В. Чистова, рождением легенды и первыми известиями о поисках счастливой земли. При этом, как он полагал, “апоньский” (островной, тихоокеанский) вариант легенды тогда мог еще и не сложиться. Это предположение, кажется, подтверждается и Т.Г. Мамсик, проанализировавшей следственные дела о побеге “беловодцев” в 1827–1828 гг., где также нет упоминаний об островном положении обетованной земли (*Мамсик* 1982б: 162–163). 1850–1880-е годы явились периодом наибольшей активности беловодской утопии в сознании части русского крестьянства. В это время велись особенно напряженные поиски обетованной страны. К этим же (а также и более поздним) годам относится и значительная часть тех “Путешественников”, в которых отразился “апоньский” вариант (и этап) легенды. Можно полагать, писал Кирилл Васильевич, что этот вариант “постепенно формировался в процессе накопления слухов и впечатлений от освоения Курил, Сахалина и поисков Японии, тянувшихся с начала XVIII до середины XIX в.” (*Чистов* 1967: 289).

Исследователь считал, что основой для втягивания “Апонского государства” в Беловодскую легенду явились относительная неизвестность Японии и слухи об ее необыкновенном богатстве, широко распространенные как в России, так и в Западной Европе (Там же: 282). На мой взгляд, одним из главных условий этого втягивания было и осмысление слухов о японской политике строгого изоляционизма, проводимой вплоть до насильственного “открытия” Японии в начале 1850-х годов. На этой основе у приверженцев беловодской идеи родилась четкая формула, отраженная в одном из списков “Путешественника”: “А оные опонцы в землю свою никого не пуцают, и войны ни с кем не имеют: отдаленная их страна” (*Чистов* 2003: 429).

Интересно, что в старообрядчестве существовало и противоположное на сей счет мнение: один из старообрядческих идеологов конца XIX в., отвергая саму возможность найти “истинное” православное священство в послениконовской России или за ее пределами, в том числе и в Японии, в качестве аргумента указывает на ее изоляционизм. По его мнению, поскольку “японцы никого к себе не допускали”, то в этой стране до недавнего времени никакого христианства и не было (*Покровский, Зольникова* 2002: 216).

К началу XX столетия активная жизнь Беловодской легенды, по мнению Кирилла Васильевича, завершилась, поиски Беловодья прекратились и легенда, потерявшая свою основную функцию (информационную и побудительную), постепенно становилась историческим преданием (*Чистов* 1967: 290). Рассматривая историю поисков Беловодья, ученый завершает ее рассказом об экспедиции уральских казаков 1898 г., во время которой они обогнули Азию, пройдя морем по маршруту Одесса – Константинополь – Средиземное море – Суэцкий канал – о-в Цейлон – о-в Суматра – Сингапур – Гонконг – Шанхай – Нагасаки – Владивосток, а далее через Сибирь вернулись в родные края, но обетованного края так и не нашли³ (Там же: 269–270). Кстати говоря, по мнению современных исследователей старообрядческой идеологии, одной из важнейших целей этой экспедиции, как и в целом поисков Беловодья, было стремление обрести “истинных” иереев (*Покровский, Зольникова* 2002: 24, 77–78, 216–217).

О каких либо поисках Беловодья в более позднее время достоверных известий, как пишет К.В. Чистов, нет. Впрочем, далее он приводит рассказ Н.К. Рериха, посетившего в 1926 г. Уймонскую долину, где он слышал о последней попытке найти Беловодье, предпринятой некоторыми уймонцами в годы Гражданской войны (*Чистов* 1967: 268). В книге 2003 г. Кирилл Васильевич, вскользь упомянув беловодцев времен Гражданской войны, коротко добавляет, что и в период коллективизации “отдельные группы русских крестьян Сибири уходили за пределы Советского Союза на поиски все того же Беловодья” (*Чистов* 2003: 23).

Блестящая, новаторская работа К.В. Чистова о русской народной утопии, несомненно, вызвала значительный интерес к этому сюжету и стимулировала дальнейшие исследования данной темы, в том числе изучение беловодской легенды и беловодского движения. При этом, в соответствии с предположениями Кирилла Васильевича (*Он же* 1967: 338), наиболее плодотворными оказались архивные изыскания, активно проводившиеся историками А.И. Клибановым (*Клибанов* 1977), Т.Г. Мамсик (*Мамсик* 1975, 1982а, 1982б), Н.Н. Покровским (*Покровский* 1974, 1980) и др.⁴

Вместе с тем и “беловодские” исследования К.В. Чистова, и работы других авторов, изучавших эту проблему, хронологически ограничены концом XVIII–XIX в. Именно на данный период пришлось возникновение и развитие легенды и связанных с ней народных движений. Попыток же проверить реальность весьма туманных сообщений (о которых упоминалось выше) о поисках Беловодья в послереволюционное время, проследить – не продолжилась ли в той или иной форме беловодская традиция⁵ и в остальные десятилетия XX в., в отечественной историографии не было.

Можно полагать, что это вызвано сложным сочетанием множества как более общих, так и более частных обстоятельств. Под общими обстоятельствами я имею в виду то, что возможности полноценного и открытого изучения религиозно-идеологических движений в любом обществе, а в советском тем более, во многом зависят от отношения власти и общества к группам, являющимся носителями этих идеологий. В этом смысле судьба большинства радикальных приверженцев “старой веры” (естественно, тех, которые не скрылись за границей) в советские годы оказалась не менее, если не более, драматичной, чем в царской России, что было связано, прежде всего, с политико-идеологическими обстоятельствами. С одной стороны, согласно господствовавшей идеологии, старообрядчество представлялось крайней формой религиозного мракобесия, а его последователи считались в той или иной мере врагами советской власти⁶ и социального прогресса. С другой стороны, в целом репрессивная политика по отношению к старообрядчеству, долгое время проводившаяся советской властью, и общее негативное отношение к нему, преобладавшее в общественном мнении до недавнего времени, еще более усилили закрытость старообрядческих групп, и без того по возможности избегавших контактов с внешним миром. При этом наиболее радикальные их представители (прежде всего те, кто входил в часовенное, стариковское согласие, а также бегуны-странники) – основные носители старообрядческой сакральности, составной частью которой было и продолжение беловодской традиции, старались и территориально удалиться от антихристового мира (например, см.: *Покровский, Зольникова* 2002: 29–58). Наглядным и широко известным примером этого является история старообрядческой семьи Лыковых, которые, конечно же, не были исключением.

Понятно, что такая сложная социально-политическая ситуация вокруг групп радикального старообрядческого населения долгое время сильно ограничивала (в том числе и по цензурным соображениям) возможности полноценного и открытого изучения религиозно-идеологической стороны их современной жизни. Но и в постсоветские годы, после кардинального изменения социально-идеологической ситуации в нашей стране, кажется, не появилось новых полевых записей, отражающих нынешний этап развития беловодской традиции. Лишь Е.С. Данилко в недавней своей публикации пишет, что во время ее полевой работы среди старообрядцев Урало-Поволжья, ей вопреки “ожиданиям не удалось записать ни одной утопической (а разве бывают не утопические; к тому же известна, на мой взгляд, лишь одна беловодская легенда. – С.С.) легенды о Беловоде” (*Данилко* 2007: 50).

Что же касается более частных обстоятельств, связанных с историей беловодской традиции в советские годы, то, прежде всего, приходит на ум предположение, что активная жизнь беловодской легенды (и тесно связанных с ней поисков Беловодья) после 1920-х, в крайнем случае, начала 1930-х годов как будто бы действительно завершилась. Ее окончанию способствовало и то, что наиболее радикальная часть локальных групп алтайских старообрядцев-беспоповцев, среди которых данная легенда была особенно

распространена (т.е. уймонцев и бухтарминцев), в эти годы покинула пределы СССР, скрывшись в Китае, соседней Туве, Монголии. Сейчас об этом вполне определенно можно судить по рассказам представителей старшего поколения этих старообрядцев-эмигрантов, записанным в США, куда они перебрались из Китая в 1950-е годы⁷.

При оценке же социально-политической ситуации в Уймонской и Бухтарминской долинах (многолетней колыбели легенды о Беловодье) в послереволюционное (до начала 1930-х годов) время, следует, прежде всего, учесть, что значительная часть и уймонцев, и бухтарминцев была тогда достаточно зажиточной. Они имели много скота, занимались товарным пчеловодством, мараловодством, маслобойным производством. При этом имущественное расслоение в их среде хотя и существовало, но было не очень значительным. Гораздо большими были социально-экономические различия между “кержаками” в целом и “рассейскими” переселенцами, которые к концу 1920-х годов составляли уже заметную долю среди населения бухтарминских и уймонских деревень. Часть этих переселенцев являлась батраками в кержацких хозяйствах. Последние активно использовали также и труд казахов (в Уймонской долине и алтайских) батраков (*Бломквист, Гринкова* 1930а: 44–48; 1930б: 50–51, 189–191; *Бломквист* 1930: 193–194; *Зверева* 1992: 7–14; ПМА 1, 2).

Такая социально-экономическая и идеологическая ситуация, сложившаяся еще в конце XIX столетия, несколько изменилась в послереволюционные годы, но была окончательно сломлена лишь в результате коллективизации, принявшей ярко выраженный “антикержацкий” характер. Поэтому естественно, что новые порядки, принесенные советской властью, были встречены с недоверием, а нередко и вооруженным сопротивлением их установлению. Так, во время работы этнографической экспедиции 1927 г. на Бухтарме население то и дело вспоминало о “восстании”, охватившем их деревни во время Гражданской войны (*Бломквист, Гринкова* 1930б: 68, 167; *Бломквист* 1930: 269; также см.: *Зверева* 1992: 14–15). Часть же радикально настроенных бухтарминцев и уймонцев ушли тогда за рубеж (*Рерих* 1979; *Зверева* 1992: 15). С наступлением нэпа социально-экономическая и политико-идеологическая ситуация несколько стабилизировалась, возникло кооперативное движение, что с радостью отмечал Рерих (1974: 241–242). Но это было временное затишье. Вскоре грянула сплошная коллективизация с типичными для всей страны ее признаками – раскулачиванием (для кержаков практически поголовным) и выселениями. Были и местные особенности – груды отобранных у старообрядцев старых книг и икон, увозимых на телегах и, по словам старожилов, где-то сгнивших. Одной из основных задач местных советских активистов той поры являлось лишение старообрядческих общин их авторитетных религиозных лидеров, так называемых наставников и начетчиков⁸, как правило, наиболее непримиримых к новым порядкам и настраивавших на этот лад и остальных.

Уймонец Лука Осипатрович Огнев, позднее сам ставший наставником, а тогда – в начале 1930-х годов, – еще молодой мужчина, вспоминая в разговоре со мной то время, привел навсегда врезавшиеся ему в память слова, не раз повторяемые комбедчиками и членами сельсовета о тогдашнем верхнеуймонском кержацком лидере: “*Нам бы столб свалить, а заплот (забор. – С.С.) сам упадет*”. И вот в глухую ноябрьскую пору, когда по бешеной Катуні уже неслась шуга, арестованных, в том числе наставника и еще несколько авторитетных старообрядцев, повезли в райцентр. Но не довезли. С паромы, на котором переправлялись на другой берег, их со связанными сзади руками столкнули в ледяную воду (ПМА 2)⁹.

Так “свалили столбы”. Большинство тех, кого не сослали в Нарымский край, конечно, вступили в колхоз. Осталось, правда, несколько упорных единоличников, в том числе и Лука Осипатрович. По его словам, таких упорствующих начали “давить налогами” и в большинстве случаев тоже вынудили стать колхозниками. Лука Осипатрович в колхоз так и не вступил, но после войны – уже за активную религиозную деятельность – был осужден и почти 10 лет провел в лагере на строительстве дальневосточного города Свободный.

Часть наиболее радикальных уймонских и бухтарминских старообрядцев, противясь коллективизации, смогла уйти через границу в Китай, пополнив уже существовавшие там поселения их единоверцев (Зверева 1992: 15–16; Касаткина 2008: 188–189; Попов 2001). Но и в Китае их жизнь довольно скоро стала беспокойной из-за революции и гражданской войны, а многих коснулись и массовые репрессии коммунистического режима. Спасаясь от них, некоторые старообрядцы сумели перебраться на Американский континент или в Австралию. Большинство же вернулось в СССР, чему немало способствовала и советская пропаганда. Наиболее массовое возвращение в СССР произошло в конце 1950-х годов. Однако лишь незначительная часть кержаков-репатриантов смогла поселиться в родных местах (Зверева 1992: 28–31, 33; Касаткина 2008: 185, 188–190).

Думаю, что К.В. Чистов о многом, подобном сказанному выше, если и не знал точно, то в целом хорошо представлял. Однако при написании своей книги 1967 г. он, конечно, не мог поставить в открытой печати ни вопроса об отношении советской власти к старообрядчеству, ни напрямую связанной с этим проблемы возникновения нового витка утопических и эсхатологических настроений. К тому же две неудачные его попытки выявить современных носителей Беловодской легенды (Чистов 1967: 269, сноски 94; 2003: 449), кажется, убедили Кирилла Васильевича в ее окончательном исчезновении из народной памяти.

Словом, в результате сочетания всех названных обстоятельств полевого изучения беловодской традиции долгое время фактически не велось. В этой связи определенный интерес может представить первоначальный анализ записей сравнительно новых (1970–1990-е годы) рассказов о Беловодье. Предваряя изложение имеющихся на сегодня данных о функционировании беловодской легенды в XX в., хочу подчеркнуть, что речь идет о новом этапе развития легенды в среде ее традиционных носителей – представителей радикальных старообрядческих течений. При этом основное внимание я уделяю бытованию легенды среди членов тех локальных старообрядческих групп (прежде всего уймонской и бухтарминской), в которых она была широко известна и в предшествующий период. Хочу также обратить внимание на крайне важное для понимания особенностей функционирования легенды о Беловодье (как и в целом подобного рода легенд и преданий) методологическое замечание К.В. Чистова. Его смысл в том, что основная функция этой легенды не эстетическая, а информационная и агитационная (“побудительная” – см.: Чистов 2003: 448–449), что и определяет отличительные черты ее существования. В основе легенды лежит “некое ядро, т.е. основное представление”, хорошо известное посвященным, так что в их среде нет необходимости его повторять. Реальная же форма существования легенд такого типа – это толки и слухи, обычные “дочерние” образования преданий и легенд, вращающиеся вокруг их основного ядра. Главная цель подобных “дочерних” рассказов – передача новой информации относительно предмета легенды (Там же: 9–10). Развивая эту мысль, можно сказать, что применительно к беловодской легенде дочерние рассказы – это известия о последних поисках обетованного края и обстоятельствах, с ними связанных, новые догадки о его местонахождении и путях его достижения, слухи о якобы побывавших там людях и пр. Именно такими дочерними рассказами и являются дожившие до наших дней устные сообщения о Беловодье.

Беловодская легенда в XX в.

Уймонско-бухтарминский контекст. Книга К.В. Чистова, которую я с огромным интересом прочитал вскоре после ее выхода, произвела на меня сильное впечатление, которое мне трудно сравнить с впечатлением от других научных работ. Связано это было прежде всего с тем, что в ней передо мной открывалась почти неизвестная, полная захватывающих приключений сторона народной жизни. Но была еще одна, так сказать социально-психологическая сторона моего восприятия. Именно благодаря ей

чистовская книга и особенно ее страницы о беловодской легенде и поисках вольной, счастливой страны стали для меня особенно интересными и по-своему завораживающими. Я имею в виду охватившую в то время многих, меня в том числе, не вполне еще осознанную тоску от занудной предопределенности, заданности нашей жизни, от ограниченности свободной инициативы, словом, от отсутствия **воли**. Особенно остро я почувствовал это, перейдя от университетской студенческой вольности к обязательному “присутствию” в институтских стенах, официальных планах научной работы, академической иерархии. И оставалась в глубине души надежда, что если бросить эту казенную службу, ударить куда-нибудь в сибирские леса и горы (где я уже дважды побывал во время учебы на кафедре), то и жизнь сложится по-другому, по крайней мере, по-своему. Это была своего рода моя собственная утопия о далеких, вольных землях.

После чтения чистовской книги, конечно, захотелось съездить на Алтай, увидеть легендарные долины, из которых уходили в нелегкие, опасные походы искатели обетованной страны. Но попасть туда удалось не сразу. Лишь летом 1979 г. в составе Алтайского отряда Института этнографии АН СССР я добрался до Верхнего Уймона. Уже по пути из Горно-Алтайска, когда проезжали Чуйским трактом по берегу бурной Катунь, которую тесно обступали крутые, покрытые лесом хребты, а вдали в разрывах между ними таинственно синели другие горы, я тотчас влюбился в этот край. Потом мы свернули с Чуйского тракта, и дорога пошла вправо, то взбираясь на высокие, дышащие лесной прохладой перевалы, где прямо к колесам нашего автобуса подступали громадные, в человеческий рост пестро цветущие травы, среди которых особенно выделялись сине-фиолетовыми верхушками длинные мощные стебли дельфиниума, то спускаясь в широкие знойные долины. А уже ближе к Уймону справа от дороги вдруг увидели глубокое узкое ущелье, по дну которого бежала пронзительно зеленая река, вскипая ослепительно белой пеной на громадных камнях, как будто брошенных в ее русло каким-то сказочным богатырем. “Вот оно Беловодье”, – подумал я. А присоединившаяся к нам в Горно-Алтайске местная “этнографиня” Нина Шатинова деловито сказала: “Это Кок-су”. И райцентр, стоящий при ее впадении в Катунь, так и назывался, хотя и несколько на русский лад – Усть-Кокса.

В тот первый месяц, который я провел на Алтае, я с интересом знакомился с новой для меня жизнью, яркой, непривычной чертой которой было множество лошадей – по деревне то и дело проезжали всадники, и почти у каждого дома можно было увидеть привязанную к коновязи оседланную лошадь. Дело в том, что значительную часть времени здешние жители, особенно мужчины, проводили в горах, где пасли скот, косили сено, держали пасеки, ловили в горных озерах рыбу, собирали крупную, ароматную сухую землянику, которую привозили домой не по одному ведру, кислицу – красную смородину, малину, грузди, кедровые шишки.

Вначале мы работали в с. Катанде, откуда в ясный день хорошо видна вершина Белухи, потом перебрались в Верхний Уймон. Здесь мы встретились с большой группой почитателей Н.К. Рериха, которые уже второе лето строили музей в память о посещении в 1926 г. этого села нашим знаменитым соотечественником во время работы его грандиозной Центральноазиатской экспедиции. В основном это были научные сотрудники из новосибирского Академгородка. Большинство местных жителей относилось к ним с симпатией и легким юмором, называя их “рерихами”, а то и “рерихнутыми”. Когда перед завтраком мы приходили с ведром к молочной цистерне, привезенной трактористом на “Беларусе” с горных пастбищ, и просили налить полведра, румяная тетка, отмерявшая молоко литровым черпаком, каждый раз весело спрашивала: «Чего так мало берете? Вон “Рерихи” – два ведра выпивают».

Словом, этот край молочных рек и медовых берегов пришелся мне по душе, и потом я еще не раз приезжал сюда то вместе с какой-нибудь экспедицией нашего института, то один. В ту первую мою поездку захваченный множеством новых впечатлений от чудесной природы, необычной местной жизни и интересных людей (“рерихов” в их

числе) я вначале просто восторгался этим уникальным краем и думал, что недаром же легенда о чудесной стране была так тесно связана с ним. Про Беловодье я, конечно, не забывал, но, честно говоря, находясь еще в плену чистовского мнения о давнем завершении жизни беловодской легенды, думал, что вряд ли нынешние уймонцы что-либо помнят об обетованной земле, на поиски которой отправлялись их предки. В беседах с пожилыми кержаками о заселении здешних мест русскими людьми, о возникновении и дальнейшей истории Верхнего Уймона и других селений долины, о традиционном хозяйстве и о прочих этнографических сюжетах я иногда спрашивал и про Беловодье, но на первых порах никто из уймонцев ничего не мог мне сказать. “Да, – с сожалением думал я, – повсеместные разговоры о легендарной стране, которые велись здесь во времена рериховской экспедиции, конечно, уже в прошлом”. Вместо них в связи со строительством музея несколько оживилась память о самом “американце”¹⁰ Рерихе. Я стал записывать и рассказы про художника и его спутников. И в связи с Рерихом всплыли воспоминания о Беловодье.

Так, однажды в разговоре с Феклой Семеновной Бочкаревой (в девичестве Атамановой), от которой в тот и в следующие приезды в Верхний Уймон помимо прочих интересовавших меня сведений я записал множество рассказов о ее трагической жизни – раскулачивании семьи, ссылке “в Нарым”, откуда она дважды бежала с маленьким ребенком на руках, и т.д. Несмотря на тяжелую судьбу, она сохранила удивительный оптимизм, доброжелательность и большой интерес к жизни, оставаясь при этом истовой старообрядкой, даже электричество себе не захотела провести¹¹. По ходу беседы я спросил ее и про Беловодье. Она не удивилась вопросу и сказала, что не раз слышала о нем во время разговоров ее отца, С.К. Атаманова, с односельчанином Вахрамеем Семеновичем Атамановым. Известно, что последний был знаменитым в этих местах проводником, не раз водившим по горам и к самой Белухе многих исследователей Алтая. Он ездил в горы и с участниками рериховской экспедиции, и в его доме жила во время пребывания в Верхнем Уймоне семья Рерихов. От него путешественники больше всего и наслышались рассказов о Беловодье (Фосдик 1976: 85).

По словам Феклы Семеновны, Атамановы часто говорили, что “*надо, мол искать его* (Беловодье. – С.С.), *что там горячие целебные воды* (В.С. Атаманов был еще и лекарем-самоучкой, а его образ в известной мере натолкнул художника на создание картины “Пантелеймон-целитель”. – С.С.). *Да не дается оно всем, Беловодье. Не праведный душой не попадет туда. А вот Рерих попал туда. Один тамошний мужик дал ему адрес – будешь, мол, в Уймоне, заходи к Вахрамею Семеновичу Атаманову. Он как приехал, так сразу к Вахрамею Семеновичу, у него и остановился”*.

– Где же оно? – спросил я.

– *Между Бухтармой и Китаем, широкое*¹² *место такое.*

– А был ли кто там из уймонцев?

– *Говорят Соколиха туда попала. Звали ее Зиновья Харитоновна Соколова, а за характер прозвали Соколихой. Жила она в Бузулаевой (маленькая, ныне не существующая деревенька между д. Мульга и Верхним Уймоном. – С.С.). Немолодая уже женщина, лет 50 ей тогда было. Муж у нее умер. С ней поехали ее ребята – парни лет 15–17. Говорили потом, что присылала она оттуда письмо, да адрес свой не указала (ПМА 1).*

Кстати говоря, Соколиха, очевидно, лицо вполне реальное. О ней и ее письме, в котором она будто бы писала своим родственникам, что святого места они еще не нашли, но надеются найти его, упоминает в своей книге и Н.К. Рерих. По словам художника, эти, быть может, последние искатели Беловодья ушли на его розыски лет за шесть до прибытия рериховской экспедиции в Верхний Уймон, т.е. примерно в 1920 г. (Рерих 1974: 241; 1979: 176). Правда, Фекла Семеновна назвала более раннее время – 1915–1916 гг.

О пребывании Рериха в Беловодье рассказывала и дочь Вахрамея Семеновича Атаманова Агафья, которая занималась хозяйством семьи художника во время ее пребывания в селе. Рерихи, по ее словам, *“три года по всем дорогам путешествовали. На Беловодье были. Три дня там прожили. Фотографии показывали оттуда. Василисе скатерть подарили, кому-то рубаху оттуда”* (Цесулевич 1978: 184). По словам Агафьи, путь в Беловодье, которым прошли Рерихи, трудный: *“Идешь, с одной стороны – горы, с другой – болота. Никто не может доехать. Туман покрывает, только пелухи слышны. А им раскрылось”* (Он же 1974: 175).

В приведенных рассказах уймонских женщин, молодость которых пришлось на 1920-е годы, обращает на себя внимание вера в существование Беловодья, реальность которого подтверждается для них и новыми рассказами, связанными с подробностями продолжающихся его поисков (Соколихой), с пребыванием там Рериха, который к тому же встретил в этом обетованном краю и одного знающего уймонцев “мужика”. Очевидно, что вера в существование счастливой земли передалась нашим рассказчицам, прежде всего, от их отцов, активных носителей беловодской традиции, не сомневавшихся в существовании чудесного края. Можно сказать, что в данном случае мы видим живую беловодскую традицию, развивавшуюся в унисон с современностью.

Но в двух других рассказах, записанных мной три года спустя, осенью 1982 г., уже явно выражена ирония по отношению к беловодским исканиям и неверие в существование легендарной страны. Так, 96-летний И.Г. Горохов, участник еще Первой мировой войны, житель Мульти, деревни, расположенной неподалеку от Верхнего Уймона, рассказывал: *“Двое-трое соберутся, плохо, мол, живем, надо на Беловодье ехать. А где оно, не знаю. Смеелись – реки молока там, на кустах коралички¹³ растут”* (ПМА 2).

Аналогичные мотивы звучали и в рассказе 73-летнего К.В. Железнова: *“Там все готовое, молоко течет, речки молочные, коров держать не надо. Трое-пятеро соберутся, один другому наврёт, и поедут летом искать – на Аргут, в Казахстан¹⁴, до самого Китая”* (Там же).

По его словам, чаще других в поисках Беловодья участвовали уймонцы. Старики припоминают, что большим любителем таких поездок был Кирилл, по прозвищу Гагара. Рыбные места, правда, находили, но рыба и здесь была. В словах К.В. Железнова чувствуется еще большее, чем у И.Г. Горохова, неверие в реальность Беловодья и сарказм по отношению к его искателям.

Можно предположить, что скептицизм этих двух уймонцев по поводу Беловодья в значительной мере связан с их общим отходом от старообрядческой традиции, в локальном варианте которой существовавшее место занимало представление о реальности Беловодья, а надежды на возможность его достижения долгое время входили в число важнейших сакральных ценностей местных старообрядцев. Но и эти скептические высказывания, как и другие рассказы уймонцев, позволяют в чем-то уточнить ряд моментов, связанных с беловодской традицией. В частности, по ним можно представить некоторые характерные черты активных искателей Беловодья – страстных любителей природы и дальних скитаний, охотников и рыбаков. Такими людьми, судя по приведенным записям, были и Вахрамей Атаманов и Кирилл по прозвищу Гагара.

Беловодские рассказы пожилых уймонцев позволяют сделать и определенные выводы насчет представлений о локализации Беловодья. Так, ни в одном из них не было указания на то, что обетованная земля находится на островах в море, вблизи “Опоньского государства”, как это следует почти из большинства обнаруженных списков “Путешественника”. При этом показательно, что именно в единственном сибирском списке этой рукописи ничего не говорится об островном положении чудесной страны. В свое время я уже высказывал предположение о том, что причиной расхождений в локализации обетованной страны, быть может, являлся различный опыт (и информация о нем) реальных поисков Беловодья у сибирских (алтайских, в первую очередь) ста-

рообрядцев, с одной стороны, и староверов из Европейской России, с другой (Савоскул 1983: 96–97). Для первых эти поиски были достаточно привычны и известны, но они никогда не приводили “беловодцев” к морю, а замыкались в основном в пределах Центральной Азии. Информация же о Беловодье старообрядцев Европейской России опиралась в значительной мере именно на “Путешественники”.

В продолжение разговора о локализации обетованной земли хочу обратить внимание на то, что в двух списках “Путешественника” легендарная земля расположена вроде бы и не совсем в море, а в “губе¹⁵ океана моря. Место называется Беловодье и озеро Лоб, на нем 70 островов, острова есть на 500 верст. Между их горы” (Чистов 2003: 438). Как соотносится “губа океана моря” и озеро, неясно, озеро же Лоб в “Путешественнике” – это, скорее всего Лоб-Нор, до которого, как писал еще Н.М. Пржевальский, в начале 1860-х годов добрались русские старообрядцы, вероятно, искавшие, по словам исследователя, «обетованную страну “Беловодье”» (Пржевальский 1878: 33; 1888: 317–319).

Лоб-Норский “адрес” Беловодья довольно прочно вошел в сознание некоторых потенциальных искателей чудесной страны, о чем свидетельствуют слова старообрядца-беспоповца Якова Степановича Краскова (1933–2004), из числа тех бухтарминцев, отцы которых во время коллективизации бежали в Синцзянь. Его рассказ был записан диалектологами Института русского языка РАН в 1996 г. в штате Орегон (США):

– Вы вот давеча спросили меня про Беловодье. Откуда эта сказка вышла, это Беловодье? ...Я это еще в детстве был и слышал, что в Беловодье много староверов туды собиралось. Первый раз я слышал, у нас бабушки говорили, дедушки. Всё оне в Беловодье какое-то собирились, на Лобнор. Оне верили, все верили! Только будто бы там, говорят, пароходы проходили, и вот такой-то был капитан, и слышали, говорят, что и петухи поют, и люди разговаривают, всё, а увидеть не могли. Не могли отыскать. Вот такие сказки были.

– А вот они приблизительно знают, где Беловодье? Никто не знает? И они все еще ищут?

– До сих пор еще ищут, потому что его нету! Потому что его нету! Я был там, ведь там же дикая пустыня! И просто это такие среди пустыни озера, два озера, а между имя¹⁶ топкое болото. Там монгольцы сеют голый¹⁷ ячмень в том болоте. Вот этим только живут. И то их не найдешь, они в кустах только живут, так что нужно знать тропинку, найти.

Я когда приехал в Америку, мне тоже говорят, что вот бы, говорят, сохранить бы веру и попасть в Лобнор, на Беловодье. Ну а я же был там! Ну и не нашел и никаких старовер там кроме монгольцев.

– А этот рассказ про Беловодье у староверов только или и у православных тоже?

– Это всё староверы на Беловодье уходили, на пароходах уплывали. Потом начали меня уверять. Человек умный, резонный¹⁸, вы можете, его знали, он щас покойный, Аксён Чернышёв, и он начал мне эту историю рассказывать. У нас, говорит, очень много людей туды ушло. Уехали на каких-то пароходах. А я говорю: “А как те пароходы, как они прошли, по пескам?” Потому что пятьсот-шестьсот километров – голая степь! А в другую сторону – там уже Тибетские, Гималайские горы пошли. Ну, когда я ему рассказал, он ничего, вроде как уверяется и не уверяется¹⁹. Потом я имею такое, из магазину (журнала): когда мы приехали в Неворк (Нью-Йорк), нас фотографировали, и там приблизительно дорога нарисована, где мы проходили. И я взял карту и говорю: “Вот карта. Видишь, где я проходил? Вот он Лобнор, вот Коконор. Дак вот этот самый Лобнор, я и говорю, в Китае он. И кругом дикая пустыня” (Русские старообрядцы 2008: 368–369).

Как видим, рассказчик совершенно не верит в существование Беловодья, хотя его старшие земляки – бабушки и дедушки, т. е. люди, родившиеся в последние десятилетия XIX столетия, живя и в России, и в Китае, и в США, по его словам, верили в

реальность обетованной земли и все думали: “сохранить бы веру и попасть в Лобнор, на Беловодье”. Интересен в этом рассказе мотив парохода и его капитана, знающего путь в Беловодье. Не исключено, что они попали сюда из слухов о морском путешествии трех уральских казаков в поисках легендарной земли, о чем говорилось выше. А повторяющийся эпизод с поющими в Беловодье, но невидимыми петухами (ср. с приведенным выше рассказом Агафьи Атамановой. – С.С.) и разговаривающими, но также невидимыми беловодцами можно рассматривать в свете распространенного на заключительном этапе жизни легенды объяснения того, почему искатели так и не попали в чудесную страну. Как говорила Фекла Семеновна Бочкарева: “*Да не дается оно всем, Беловодье. Не праведный душой не попадет туда*”.

Таким образом, приведенный материал показывает, что и в XX в. среди уймонских и бухтарминских староверов беловодская легенда жила довольно активной жизнью. Об этом свидетельствует и факт сравнительно многочисленных полевых записей этой легенды в последней трети этого столетия: в 1960–1970-е годы в Туве Н.Н. Покровским²⁰ (*Покровский* 1974: 335), в 1970-е годы на Алтае (Уймонская долина) Л.Р. Цесулевичем, в конце 1970-х – начале 1980-х там же автором этой статьи, в середине 1990-х годов в США (от потомка бухтарминцев) диалектологами Института русского языка. На основании этого можно сделать вывод, что и в XX столетии старообрядческие группы этого района, бывшие создателями, а затем и активными носителями беловодской традиции в XIX – начале XX в., в какой-то степени оставались ими и на всем протяжении прошлого столетия. Тот же факт, что после записей легенды, сделанных в 1920-е годы Н.К. Рерихом в Уймонской долине и Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой на Бухтарме, в ее фиксации был весьма длительный перерыв, вызван внешним обстоятельством и вовсе не свидетельствует о прекращении жизни легенды.

В завершение рассказа об уймонском варианте беловодской легенды в XX в., следует сказать, что в нынешней Уймонской долине как память об искателях Беловодья, так и местная старообрядческая традиция в целом стали наряду с памятью о посещении края Н.К. Рерихом важными элементами позитивной локальной идентичности. Это отражено и в недавно созданном музее старообрядческой культуры в Верхнем Уймоне, который наряду с двумя музеями, посвященными пребыванию здесь Рериха (один из них расположен в отреставрированном доме Вахрамея Семеновича Атаманова), стал значимым звеном местного культурного текста (см.: *Кучуганова* 2008).

“Лыковский” контекст легенды. Одной из целей настоящего раздела является введение в научный оборот беловодских рассказов, записанных в 1980-е годы в старообрядческой семье Лыковых, чье долголетнее скитничество в горной тайге верховьев Абакана стало широко известно после серии очерков В.М. Пескова, вышедших в “Комсомольской правде” в 1982 г.

История публикуемых ниже записей такова. Во время чтения очерков Пескова, в одном из которых он писал, что его герои принадлежат к старообрядцам “бегунского” согласия (*Песков* 2007: 264–265)²¹, я предположил, что Лыковы, видимо, знают беловодскую легенду. При этом я исходил из мнения К.В. Чистова о том, что “бегуны” сыграли важную роль и в возникновении легенды, и в истории беловодского движения. Проверить самому предположение о знании легенды Лыковыми мне не удалось. Но в 1985 г. красноярская художница Э.В. Мотакова (неоднократно бывавшая у Лыковых), с которой я познакомился накануне и между прочими разговорами высказал и свое предположение о Лыковых, во время следующего посещения этой семьи записала от их младшей дочери Агафьи²² рассказ о легендарной старообрядческой стране:

“Беловодье, – слыхала, от Никона сбегали христиане, много из Соловецких обителей... А теперь не знаю, кто говорит, в Америку это Беловодье продали, Аляской называют.

Ледовито море то ли слышали? На Ледовитом море было Беловодье, то ли шесть недель с роздыхом, когда лед проламается – распахивали, то ли Ледовитым морем на пароходе плыли” (ЛАА).

Прочтя письмо, в котором художница прислала мне этот текст, я порадовался тому, что мое предсказание оправдалось, но был несколько озадачен неожиданным “адресом” обетованного края. Естественно, возник вопрос – а что известно о Беловодье Карпу Осиповичу? Ответить на него мне помог В.М. Песков. Осенью 1986 г. после своей очередной поездки к Лыковым он передал мне записанный им рассказ:

«Были ходоки в Беловодье. Уехали сорок семей на сорока подводках. Предводителем был купец, он указывал путь и рассказывал про Беловодье. Там много церквей, языки (видимо, церковные. – С.С.) ассирийские²³. Ехали через сухие степи и морем. Дорога по океану и по льдам и по степи была обозначена путиками.

Приезжают в Китай. Китайцы заставили все, что у них было, описать. Они все показали, лишь ружье один мужик утаил, хорошее было ружье. Китайцы его нашли и отобрали. Стали они жаловаться китайцам. А те говорят: “Что же вы нас обижаете” (т.е. не доверяют, ружье утаили. – С.С.) и выслали их назад.

На обратном пути встречали татарские балаганы, а дороги там нет.

Наши и елутарские²⁴ мужики прослышали, что на Абакане хорошо, и осели здесь» (Личный архив автора).

Получив эти столь отличные между собой рассказы, записанные от членов одной семьи, я вначале смутился слишком большой разницей в локализации обетованной земли в повествованиях отца и дочери. Но потом предположил, что оба рассказа отражают лишь часть представлений Лыковых о Беловодье, в которых, видимо, наряду с основным ядром легенды существуют и дочерние рассказы о прошлых безуспешных поисках чудесной страны и догадки о причинах их неудач.

Сравнение лыковских версий со всеми известными сведениями о беловодской традиции позволяет сделать вывод, как о сохранении, так и о дальнейшем развитии этой традиции в данной старообрядческой семье. При этом обращает на себя внимание то, что лыковский вариант беловодской легенды отличается от уймонско-бухтарминских рассказов заметно большей переключкой с текстами “Путешественников”, прежде всего с теми, которые относятся к севернорусской редакции. В рассказе Агафьи – это и заселение Беловодья сбжавшими “от Никона” христианами, и участие в данном переселении многих насельников Соловецкой обители, и путь в обетованную страну “Ледовитым морем”. В описании этого путешествия, конечно, очень интересно живое, очевидное, личное видение Агафьей трудного пути соловецких иноков, во время которого им приходилось “распахивать” полярные льды. В повествовании Карпа Осиповича наиболее явным заимствованием из “Путешественника” можно считать “ассирийский” язык, на котором служат в беловодских храмах, а также традиционный путь в Беловодье через Китай. При этом в повествовании Карпа Осиповича вплетены и обычные фольклорные символы, в том числе “священная” цифра – *сорок семей на сорока подводках* и фольклорный мотив утаивания.

Вместе с традиционными сюжетами в рассказе Агафьи есть и сравнительно новая идея достижения Беловодья на пароходе, который встречается и в повествовании орегонского старообрядца. Но особенно поражает необычное местонахождение счастливой страны – Аляска! Как могла она стать новым “адресом” Беловодья? Значит, и до Лыковых как-то дошла весть о сравнительно массовом переселении старообрядцев в США, где часть их поселилась и на Аляске, и о том, что Россия когда-то продала ее Америке. Не исключено, что аляскинская локализация Беловодья связана с недавним появлением в скитах на Енисее (в поисках истинного благочестия и для спасения души) некоторых старообрядцев из США, в том числе, видимо, и с Аляски (Касаткина 2008: 199)²⁵. В соединении же с традиционным маршрутом в Беловодье по “Ледовитому морю” и с давним представлением о том, что обетованная страна на-

ходится где-то на море, весть о новом месте поселения старообрядцев и могла породить идею о теперешнем нахождении счастливой страны на Аляске. Таким образом, Беловодье переместилось за тот *последний* (курсив мой – С.С.) географический рубеж, дальше которого, по мысли К.В. Чистова, оно уже не могло передвигаться” (*Чистов* 1967: 283)²⁶.

В отличие от рассказа Агафьи повествование Карпа Осиповича заметно ближе к уймонско-бухтарминской традиции. Оно отражает, как будто бы один конкретный случай поисков Беловодья. Возможно, что это описание опирается на рассказы родителей старика Лыкова. Известно, что до поселения на Лыковской заимке они “побывали в Казахстане (не исключено, что на Бухгарме. – С.С.), Монголии, Китае, Туве, а на р. Абакан пришли из Алтайского края” (*Назаров* 2004: 17). Словом, они прошли традиционными путями искателей обетованной земли. В повествовании Карпа Осиповича с алтайской версией беловодских рассказов совпадает и обозначение маршрута в счастливую страну путиками, которое известно и из рассказа бухтарминца Д.П. Зырянова (*Бломквист, Гринкова* 1930а: 39–40).

Очень многое стоит и за эпизодом с мужиком, которому было жаль лишиться своего ружья. В нем можно увидеть весьма типичный образ активного искателя Беловодья, в роли которого, как уже говорилось, чаще всего выступали опытные, увлеченные охотники и рыболовы, привыкшие к далеким скитаниям. Очевидно, что такими людьми были и Вахрамей Атаманов и Кирилл по прозвищу Гагара, о которых, рассказывали мне уймонцы (*Савоскул* 1983: 91; ср.: *Бломквист, Гринкова* 1930б: 140–141). Да и вообще, среди радикальных старообрядцев, стремившихся уйти в малодоступные, лесистые и горные места этот тип личности был очень распространен до самого недавнего времени. Правда, на Алтае, в частности, в довольно плодородной Уймонской долине, этому типу зачастую противостоял другой старообрядческий тип – крестьянина-пахаря, для которого “рыбка, да рябки – потеряны деньки” (ИМА 2. Информант – Л.О. Огнев).

Характерной чертой лыковских представлений о Беловодье является вера в реальность существования счастливой страны. Ни Карп Осипович, ни Агафья не высказывали никаких сомнений в этом. По словам и Мотаковой, и Пескова при слове “Беловодье” Лыковы радостно оживлялись и охотно высказывались. Показательно (если верно мое предположение о родителях Карпа Осиповича как одних из искателей Беловодья), что, как и у моих уймонских рассказчиц, вера в существование счастливой старообрядческой страны передана Лыковым их старшим поколением. В этой связи для более глубокого исследования беловодской традиции очень перспективно изучение семейных биографий, так сказать, социальной генеалогии носителей этой традиции, о чем, кстати, писал К.В. Чистов (*Чистов* 2003: 447).

* * *

Рассмотрение новейших на сегодняшний день вариантов легенды о Беловодье, существующей, как правило, в виде дочерних рассказов, позволяет воссоздать основные черты последнего этапа ее развития и дописать целостную историю одного из интереснейших феноменов русской народной культуры. За фрагментарностью и, на первый взгляд, случайностью приведенных в статье относительно недавних полевых записей проступает, тем не менее, вполне очевидная закономерность функционирования легенды в XX в. Прежде всего можно утверждать, что в том или ином виде она продолжала бытовать на протяжении всего прошлого столетия, по крайней мере, в тех локальных старообрядческих группах (уймонской, бухтарминской и их ответвлениях в бассейне верхнего Енисея), в которых она активно жила и прежде. Не исключено, что ее можно зафиксировать там и сейчас²⁷.

Анализ довольно многочисленных (около десятка) полевых записей беловодской легенды, относящихся к XX в., позволяет сказать, что в ней наряду с сохранением предыдущих традиционных сюжетов появился и ряд очевидных инноваций, служивших дополнительным доказательством реальности Беловодья. Так, к числу такого рода инноваций можно отнести “втягивание” в легенду новых персонажей, что особенно показательно в связи с экспедицией Н.К. Рериха, якобы побывавшей в чудесной стране. При этом для подтверждения подлинности существования последней упоминаются сделанные там фотографии, привезенные оттуда предметы (рубаха, скатерть и др.), а также встреча с “беловодским мужиком”, знавшим одного из уймонцев, к которому он и направил экспедицию. В рассказах бухтарминских “бабушек и дедушек”, переданных их потомком из Орегона, к числу таких инноваций можно отнести пароход и его капитана, знающего путь в Беловодье, расположенного на сей раз якобы на оз. Лоб-Нор. Об активной жизни беловодской легенды свидетельствует и возникновение представления о новой, аляскинской локализации Беловодья, родившегося, видимо, из слухов о переселении части старообрядцев в этот американский штат. При этом инновации лишь подтверждали фундаментальные представления о Беловодье – его территориальную отъединенность, обязательное расположение за пределами России²⁸ и в целом независимость от остального мира, доступность обетованной страны только для истинно верующих, сохранение в ней подлинной православной (старообрядческой) веры.

Относительно же тесной связи легенды с реальным беловодским движением, столь характерной для XIX в., можно сказать, что в XX столетии она практически прекратилась. О недавних поисках счастливой земли упоминается лишь в рассказах, записанных в 1920-е годы. В записях же конца XX в. встречаются только упоминания о временном пребывании в Беловодье и возвращение оттуда (Рерихов, информанта Н.Н. Покровского). Таким образом, Беловодье уже не искали не только старообрядцы – наши соотечественники, для которых с появлением жесткого пограничного режима это было уже практически невозможно, но и тех из них, кто оказался за рубежом. Более того, среди представителей названных локальных старообрядческих групп уже заметно проявились скепсис, а то и полное отрицание реальности Беловодья. Все это показывает, что легенда все же находилась на завершающей стадии своего развития, которая, впрочем, затянулась на целое столетие.

Примечания

1 В книге 1967 г. Кирилл Васильевич использовал для анализа семь известных ему тогда списков “Путешественника” (Чистов 1967: 252), полностью опубликованных в его более ранней статье (Чистов 1962). В книгу 2003 г. он включил уже 11 списков этой рукописи (Чистов 2003: 427–441).

² К.В. Чистов полагал, что “бегунство” как самостоятельное движение распалось еще в предреволюционное время (Чистов 1967: 248). Однако оно оказалось достаточно жизнеспособным и продолжало существовать на протяжении практически всей советской эпохи. Судя по одной из “бегунских” рукописей, к революции 1917 г. было примерно 2–3 тысяч последователей этого согласия, ведших “страннический, укрывательский образ жизни” (Сморгунова 2008: 319).

³ См. интересное описание этого путешествия, сделанное одним из трех его участников, казаком Г.Т. Хохловым (Хохлов 1903).

⁴ Более подробную библиографию (составитель Т.Г. Иванова) по русской народной утопии см.: Чистов 2003: 490–516.

⁵ Под беловодской традицией я имею в виду весь комплекс письменной и устной информации о Беловодье, циркулировавшей (или циркулирующей сейчас) среди старообрядцев, а также движения, направленные на поиск и достижения обетованного края. Непременным условием сохранения и развития этой традиции является представление (“вера”) о реальности Беловодья. В случае исчезновения этой уверенности утопическая легенда, составляющая ядро беловодской традиции, превращается в историческое предание. К.В. Чистов полагал, что с легендой о Бело-

водье это превращение происходило в конце XIX – начале XX в.

⁶ Так, например, Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринкова, обследовавшие в 1927 г. бухтарминских старообрядцев, утверждали, что среди них “преобладают кулацкие хозяйства” (*Бломквист, Гринкова* 1930б: 51). Естественно, что подобный вывод, подтвержденный авторитетом академических ученых, должен был иметь и организационно-политические последствия, проявившиеся во время коллективизации. В ходе последней часть этой старообрядческой группы бежала за границу, прежде всего в Китай, а ее большинство было раскулачено и отправлено в ссылку (*Зверева* 1992: 15–16).

⁷ См., например: *Касаткина* 2008, а также рассказы живущих в США старообрядцев Я.С. Краскова, С.Ф. Валихова, А.Н. Лысовой, записанные диалектологами Института русского языка РАН (Русские старообрядцы 2008: 366–405).

⁸ Основная часть населения бухтарминских и, очевидно, уймонских деревень принадлежала к старообрядцам-беспопцам поморского согласия, которые называли свою веру “стариковской” (*Бломквист, Гринкова* 1930а: 30–33).

⁹ Подобные черты были характерны и для коллективизации у бухтарминцев – см.: *Зверева* 1992: 15–16.

¹⁰ Экспедиция Н.К. Рериха проходила под американским флагом и при поддержке официальных американских представительств в тех странах, где она работала.

¹¹ Насколько я могу судить, Ф.С. Бочкарева, несомненно, входила в элиту местной старообрядческой общины. Об этом свидетельствовали и ее знание старообрядческой обрядности и книжности, и ее авторитет среди рядовых членов общины, постоянно обращавшихся к ней за советами по поводу тех или иных моментов, связанных с соблюдением религиозной традиции.

¹² Широкое, просторное.

¹³ Печенье из кислого теста, обычно в форме кольца.

¹⁴ На поиски Беловодья часто уходили старообрядцы, жившие в долине р. Бухтармы, находящейся на территории нынешнего Казахстана.

¹⁵ Судя по слову “губа” – этот список “Путешественника” создан, видимо, в севернорусской поморской среде.

¹⁶ Между ними.

¹⁷ Только.

¹⁸ Рассудительный.

¹⁹ Верит.

²⁰ Рассказы, записанные Н.Н. Покровским, я отношу к уймонско-бухтарминской традиции, поскольку известно, что современные старообрядческие группы верховьев Енисея в значительной мере являются потомками выходцев из Уймонской и Бухтарминской долин, с 70–80 годов XIX до 20-х годов XX столетия переселившихся с Алтая на территорию нынешней Тувы (*Савоскул* 1983: 97, сноска 35).

²¹ Правда, позднее стало известно, что Лыковы относятся к часовенному (стариковскому) согласию (*Вургафт, Ушаков* 1996: 161).

²² К этому времени в живых от всей семьи оставались лишь отец, Карп Осипович, и его младшая дочь.

²³ В “Путешественниках” чаще всего говорится о “сирском” или “асирском” языке, лишь в одном из них язык богослужения назван “ассирийским” (*Чистов* 2003: 429–435).

²⁴ Родители К.О. Лыковым происходили из Ялуторовского уезда.

²⁵ Возможно, эту весть принес Лыковым один из родственников-староверов, приезжавший к ним из Шории после газетной публикации В.М. Пескова. Об этом посещении и о лыковских родственниках см.: *Песков* 2007: 303–304, 311–312.

²⁶ Добавлю, что затем исследователь уточняет: “Правда, некоторым резервом продолжали оставаться малоосвоенные районы западного Китая и Внутренней Монголии, куда, ... попадали многие партии искателей Беловодья” (*Чистов* 1967: 283). И это его предположение, как мы видели, вполне подтверждается рассказом орегонского старообрядца.

²⁷ На мой взгляд, остаются перспективными полевые исследования по выявлению недавнего, а то и современного бытования Беловодской легенды среди старообрядческой части уральских казаков, а также в других традиционных местах расселения старообрядцев-беспопцев, особенно скитников.

²⁸ Этот обязательный признак воображаемой локализации Беловодья можно объяснить не только религиозно-политическим фактором, но отчасти и механизмом этнонимологического центрирования пространства, проявляющегося в соотношении центральных для данной культу-

ры («знаемых») земель и территорий для нее периферийных или пограничных – «незнаемых». При этом земля «незнаемая», всегда расположенная на периферии освоенного сообществом (в данном случае русским, российским) мира, является источником порождения пространственных мифов (см. подробнее: *Калуцов и др.* 1998; *Калуцов* 2010: 60). Одним из таких мифов и является Беловодская легенда.

Источники и литература

- Бломквист* 1930 – *Бломквист Е.Э.* Постройки бухтарминских старообрядцев // *Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований.* Вып. 17. Серия Казахская. Л., 1930. С. 193–312.
- Бломквист, Гринкова* 1930а – *Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П.* Кто такие бухтарминские старообрядцы // Там же. С. 1–48.
- Бломквист, Гринкова* 1930б – *Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П.* Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев // Там же. С. 49–191.
- Бухтарминские старообрядцы* 1930 – *Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований.* Вып. 17. Серия Казахская. Л., 1930.
- Вургафт, Ушаков* 1996 – *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996.
- Данилко* 2007 – *Данилко Е.С.* Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // *Этнограф. обозрение.* 2007. № 4. С. 43–53.
- Зверева* 1992 – *Зверева Ю.И.* Бухтарминцы 60 лет спустя // *Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана.* Ч. II. М. ИЭА РАН. 1992. С. 3–37.
- Калуцов и др.* 1998 – *Калуцов В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А. и др.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.
- Калуцов* 2010 – *Калуцов В.Н.* Географические подходы к созданию историко-культурных образов // *Культура и пространство. Книга вторая. Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест.* М.: ИЭА РАН, 2010.
- Касаткина* 2008 – *Касаткина Р.Ф.* Вечные странники в Орегоне // *Русские старообрядцы: язык, культура, история.* М.: “Языки славянских культур”, 2008. С. 184–199.
- Клибанов* 1977 – *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М.: Наука. 1977.
- Кучуганова* 2008 – *Кучуганова Р.П.* Мудрость уймонских старцев. Новосибирск, 2008.
- Мальцев* 1996 – *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск: “Сибирский хронограф”, 1996.
- Мамсик* 1975 – *Мамсик Т.Г.* Община и быт алтайских беглецов-“каменщиков” // *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII – начале XX в.* Новосибирск, 1975. С. 30–70.
- Мамсик* 1982а – *Мамсик Т.Г.* Беловодская легенда и публицистика 40–50-х годов XIX в. // *Историография аграрной истории дореволюционной России.* Калининград, 1982. С. 138–148.
- Мамсик* 1982б – *Мамсик Т.Г.* Беловодцы и Беловодье (по материалам следственного дела о беге 1827–1828 гг.) // *Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода.* Новосибирск, 1982. С. 135–164.
- Мамсик* 1987 – *Мамсик Т.Г.* Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века. Новосибирск, 1987.
- Назаров* 2004 – *Назаров И.П.* Таежные отшельники (Путешествие к Лыковым). Красноярск, 2004.
- Песков* 2007 – *Песков В.М.* Таежный тупик // *Песков В.М.* Всё это было... М.: “Терра”, 2007. С. 246–397.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Записи 1979 г. С. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Горно-Алтайской автономной обл. (ныне Республика Алтай).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Записи 1982 г. С. Верхний Уймон, д. Мульта Усть-Коксинского р-на Горно-Алтайской автономной обл. (ныне Республика Алтай).
- Покровский* 1974 – *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1974.

- Покровский* 1980 – *Покровский Н.Н.* К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских “каменщиках” в литературе последних лет (2-я половина XVIII–XIX в.) // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Бахрушинские чтения 1980 г. Новосибирск, 1980. С. 115–133.
- Покровский, Зольникова* 2002 – *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002.
- Попов* 2001 – *Попов А.В.* Русская диаспора в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая // Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX–XX вв. М., 2001. С. 194–201.
- Пржевальский* 1878 – *Пржевальский Н.М.* От Кульджи за Тянь-Шань и на Лоб-Нор. СПб., 1878.
- Пржевальский* 1888 – *Пржевальский Н.М.* Четвертое путешествие в Центральной Азии. От Кяхты на истоки Желтой реки. Исследование северной окраины Тибета и путь через Лоб-Нор по бассейну Тарима. СПб., 1888.
- Рерих* 1974 – *Рерих Н.К.* Алтай – Гималаи. М.: Мысль, 1974.
- Рерих* 1979 – *Рерих Н.К.* Сердце Азии // *Рерих Н.К.* Избранное. М., 1979. С. 99–198.
- Русские старообрядцы 2008 – Русские старообрядцы: язык, культура, история. М.: “Языки славянских культур”. 2008.
- Савоскул* 1983 – *Савоскул С.С.* Рерих и легенда о Беловодье // Сов. этнография. 1983. № 6. С. 88–101.
- Сморгунова* 2008 – *Сморгунова Е.М.* Пермские староверы-бегуны и их правила жизни (по рукописям Пермской коллекции МГУ) // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. С. 300–321.
- Фосдик* 1976 – *Фосдик З.Г.* На Алтай с Рерихами // Рериховские чтения. 1976 год. К 50-летию исследований Н.К. Рериха на Алтае. Новосибирск, 1976. С. 80–88.
- Хохлов* 1903 – *Хохлов Г.Т.* Путешествие уральских казаков в Беловодское царство. СПб., 1903.
- Цесулевич* 1974 – *Цесулевич Л.* Крестьяне Алтая о Николае Рерихе // Сибирские огни. 1974. № 10. С. 173–179.
- Цесулевич* 1978 – *Цесулевич Л.Р.* На Алтае // Н.К. Рерих. Жизнь и творчество. Сб. ст. М., 1978. С. 169–185.
- Чистов* 1962 – *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1962. С. 116–181.
- Чистов* 1967 – *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967.
- Чистов* 2003 – *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

S.S. S a v o s k u l. Alaska – the Last Frontier of Belovodie?

Keywords: Russian folklore studies, utopian legend of Belovodie, old-believers, Kirill Chistov, Lykovy

The article draws on the comparative analysis of data about the Belovodie legend, that have been summarized by Kirill Chistov, and new field materials pertaining to it. The author traces certain patterns in the functioning of the legend in the 20th century: 1) it continued to exist in this period at least among those local groups of old-believers where it had been present during the 19th century; 2) among the factors that prolonged the functioning of the legend, there were social and political events and conditions of the Soviet time, that is the revolution, the civil war, and especially the collectivization, as well as the predominantly repressive character of Soviet policies toward religion (and toward radical old-believer movements in particular). All that came to threaten once again the established forms of social-economic and religious organization of the old-believers. In search for a solution, many of them resorted to typical kinds of religious protest which took the shape of eschatological or utopian sentiments that would revive the traditional Belovodie legend. The fact that attests to this is the emergence of a new locality for Belovodie – the Alaskan one – which might have been related to rumors about the movement of a part of old-believers to that American state.