

Сергей Савоскул

ЛЕГЕНДА О БЕЛОВОДЬЕ В XX СТОЛЕТИИ

В научном наследии К.В. Чистова важнейшее место занимают его работы о русских народных утопических легендах, которым ученый посвятил серию статей и две монографии¹. Кирилл Васильевич выделил два основных вида этих легенд — о «возвращающемся избавителе» и о «далеких землях». Среди легенд о «далеких землях» особую роль в народном сознании играла беловодская легенда, о чем свидетельствуют и обилие сохранившихся о ней материалов, и длительность ее бытования, и широта распространения. Анализ множества разнообразных источников о беловодской легенде позволил ученому воссоздать основные черты постоянно развивавшихся представлений крестьян-старообрядцев о счастливой, вольной земле, неподконтрольной порожденным Антихристом государству и официальной церкви, стране, в которой нет рекрутчины, войн, налогов, где беспрепятственно соблюдаются все православные (старообрядческие) обряды, где все свободно трудятся на плодородной и сказочно щедрой земле. Судя по одному из основных видов источников о беловодской традиции² — «Путешественнику Марка Топозерского», Беловодье расположено на островах близ «Опоньского государства», добираться к которым нужно через Китай³.

В истории беловодской легенды Кирилл Васильевич выделил несколько этапов⁴. Начальный ее период, приходящийся на конец XVIII — первую половину XIX века, характеризуется возникновением легенды и первыми известиями о поисках счастливой земли. При этом, как полагал ученый, «апоньский» вариант легенды тогда мог еще и не сложиться. Следующий этап — 1850—1880-е годы — явился 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 к более поздним) годам относится и значительная часть тех «Путешественников», в которых отразился «апоньский» (островной, тихоокеанский) вариант (и этап) легенды. Можно полагать, писал К.В. Чистов, 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 века»⁵.

¹ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967; Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

² Под беловодской традицией я имею в виду весь комплекс письменных и устных сообщений о Беловодье, а также движения, направленные на поиск и достижение обетованного края.

³ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 250—261; Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 427—447.

⁴ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 288—290.

⁵ Там же. С. 289.

Исследователь считал, что основой для втягивания «Апонского государства» в беловодскую легенду явились относительная неизвестность Японии и слухи о ее необыкновенном богатстве, широко распространенные как в России, так и в Западной Европе¹. 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 пушают, и войны ни с кем не имеют: отдаленная их страна»².

К началу XX столетия активная жизнь беловодской легенды, по выводам, сделанным К.В. Чистовым, завершилась, поиски Беловодья прекратились, и легенда, потерявшая свою основную функцию (информационную и побудительную. — С.С.), постепенно становилась историческим преданием³. Рассмотрение истории поисков Беловодья ученый завершает рассказом об экспедиции уральских казаков в 1898 году, во время которой они прошли морем по маршруту Одесса — Константинополь — Средиземное море — Суэцкий канал — о. Цейлон — о. Суматра — Сингапур — Гонконг — Шанхай — Нагасаки — Владивосток, вернулись через Сибирь в родные края, но обетованного края так и не нашли⁴. 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 году Уймонскую долину в горах Алтая, где он слышал о последней попытке найти Беловодье, предпринятой уймонцами в годы Гражданской войны⁵. В книге «Русская народная утопия» (2003) К.В. Чистов коротко добавляет к этому, что и в годы коллективизации «отдельные группы русских крестьян Сибири уходили за пределы Советского Союза на поиски все того же Беловодья»⁶.

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. В соответствии с предположениями Кирилла Васильевича⁷, наиболее плодотворными оказались архивные изыскания, активно проводившиеся историками А.И. Клибановым⁸, Т.Г. Мамсик⁹, Н.Н. Покровским¹⁰ и др.

¹ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 282.

² Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 429.

³ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 290.

⁴ Там же. С. 269–270.

⁵ Там же. С. 268.

⁶ Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 23.

⁷ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 338.

⁸ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.

⁹ Мамсик Т.Г. Беловодцы и Беловодье (по материалам следственного дела о побегах 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 135–164; Мамсик Т.Г. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века. Новосибирск, 1987.

¹⁰ Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; Он же. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтар-

Вместе с тем и «беловодские» исследования К.В. Чистова, и работы других авторов, изучавших эту проблему, хронологически ограничены концом XVIII — XIX веком. Именно на этот период пришлось возникновение и развитие легенды и связанных с нею народных движений. Попыток же проверить реальность туманных сообщений (о которых упоминалось выше) о поисках Беловодья в послереволюционное время, проследить, не продолжилась ли в той или иной форме беловодская традиция и в остальные десятилетия XX века, практически не было.

В этой связи определенный интерес может представлять первоначальный анализ полевых записей (1970–1990-х годов) сравнительно новых рассказов о Беловодье. Хочу подчеркнуть, что речь идет о последнем этапе развития легенды в среде ее традиционных носителей — представителей радикальных старообрядческих течений; при этом основное внимание уделено бытованию легенды в тех локальных группах (особенно в уймонской и бухтарминской), в которых она была широко известна в предшествующий период. Хочу также обратить внимание на крайне важное для понимания особенностей функционирования легенды о Беловодье методологическое замечание К.В. Чистова. Его смысл в том, что основная функция этой легенды не эстетическая, а информационная и агитационная («побудительная»¹), и это определяет отличительные черты ее существования. В основе легенды лежит «некое ядро, то есть основное представление», хорошо известное посвященным, так что в их среде нет необходимости его повторять. Реальная же форма жизни легенд такого типа — это толки и слухи, обычные «дочерние» образования преданий и легенд, вращающиеся вокруг их основного ядра. Основная цель подобных «дочерних» рассказов — передача новой информации относительно предмета легенды². Именно такими дочерними рассказами и являются дожившие до наших дней устные сообщения о Беловодье.

Уймонско-бухтарминский контекст легенды. По литературным источникам известно шесть случаев фиксации «беловодских» рассказов от уймонско-бухтарминских старообрядцев Алтая в семидесятилетие начиная с середины 1920-х до середины 1990-х годов. Первые две записи были сделаны во время 1) центрально-азиатской экспедиции Н.К. Рериха (1926 г., Уймонская долина) и 2) этнографической экспедиции Э.Е. Бломквист и Н.П. Гринковой в 1927 году на Бухтарму. Отчасти тогда отмечалось и сохранение беловодского движения: по словам Н.К. Рериха, последние попытки поисков Беловодья были предприняты уймонцами в годы Гражданской войны. Бломквист и Гринкова также писали о сравнительно недавних случаях поисков легендарной земли, предпринимавшихся бухтарминцами³.

минских «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.

¹ Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 448–449.

² Там же. С. 9–10.

³ Рерих Н.К. Алтай — Гималаи. М., 1974. С. 241; Он же. Сердце Азии // Рерих Н.К. Избранное. М., 1979. С. 175–176; Бломквист Э.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахстанская. Л., 1930. Вып. 17. С. 39–40.

Следующее (после многолетнего перерыва) известие о современном бытовании беловодской легенды было опубликовано сибирским археографом Н.Н. Покровским, который в конце 60-х — 70-е годы записал рассказы о Беловодье от старообрядцев в верховьях Енисея (Тува). При этом ему была поведана и явно фантастическая (но вполне в духе самой легенды) версия о посещении обетованного края самим информантом¹. В 1970-е годы о беловодской легенде писал Л.Р. Цесулевич в статье об алтайском этапе центрально-азиатской экспедиции Н.К. Рериха. Им приведен рассказ о трехдневном пребывании семьи художника в легендарной стране, записанный у старообрядцев Уймонской долины². А несколько лет спустя (в конце 1970-х — начале 1980-х годов) в тех же местах несколько беловодских рассказов были записаны автором настоящего сообщения³. В некоторых из них, как и у Цесулевича, повествование о легендарной земле в той или иной мере связано с рериховской экспедицией. Наконец, последней опубликованной записью легенды о Беловодье, относящейся к уймонско-бухтарминской традиции, является рассказ потомка бухтарминских старообрядцев Я.С. Краскова, зафиксированный в 1996 году диалектологами Института русского языка РАН во время работы в старообрядческой общине беспоповцев в штате Орегон (США)⁴.

Анализ названных записей позволяет сделать ряд наблюдений о жизни беловодской легенды в XX веке. Прежде всего следует сказать, что и в начале, и в конце прошлого столетия легенда продолжала существовать в форме дочерних рассказов, в которых наряду с предыдущей традицией появился и ряд очевидных инноваций, служивших дополнительным доказательством реальности Беловодья. К инновациям 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 реальности посещения художником и его спутниками Беловодья и одновременно подлинности существования последнего 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. Не исключено, что мотив возможного достижения обетованной земли на пароходе попал в эти рассказы бухтарминцев из слухов о путешествии уральских казаков в 1898 году.

Относительно связи легенды с реальным беловодским движением, что было характерно для XIX века, можно сказать, что в XX столетии она практически прекратилась. О недавних поисках счастливой земли упоминается толь-

¹ Покровский Н.Н. Антифеодалный протест. С. 335–336. Я отношу эти рассказы к уймонско-бухтарминской традиции, поскольку известно, что современные старообрядческие группы, живущие в верховьях Енисея, в значительной мере являются потомками выходцев из Уймонской и Бухтарминской долин, с 70–80-х годов XIX века до 20-х годов XX века переселившихся с Алтая на территорию нынешней Тувы (см.: Савоскул С.С. Рерих и легенда о Беловодье // Советская этнография. 1983. № 6. С. 97, сноска 35).

² Цесулевич Л.Р. На Алтае // Н.К.Рерих. Жизнь и творчество: сб. ст. М., 1978. С. 184.

³ Савоскул С.С. Рерих и легенда о Беловодье. С. 88–101.

⁴ Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 368–369.

ко в рассказах, записанных в 1920-е годы. В записях же конца XX столетия встречаются лишь упоминания о временном пребывании в Беловодье и возвращении оттуда (Рерихов, информанта Н.Н. Покровского).

В приведенном обзоре «беловодских» записей обращает на себя внимание большой перерыв в них — с конца 1920-х до начала 1970-х годов в литературе не встречается случаев фиксации современной беловодской традиции. Очевидно, что это не связано с исчезновением этой традиции в указанном временном промежутке — ведь в последней трети XX века легенда неоднократно фиксировалась. Почему же от предыдущих четырех десятилетий не дошло ни одной записи беловодской легенды (по крайней мере, опубликованной)?

Этот вопрос поневоле заставляет обратиться к более широкому социально-му контексту беловодской традиции в советское время. Уже тот факт, что наибольшими ее приверженцами были радикальные группы старообрядческого населения, говорит о многом. Известно, что в годы советской власти (особенно в первой половине, включая весь период сталинизма) судьба старообрядческого населения страны складывалась не менее, если не более драматично, чем при царизме. При оценке социально-политической ситуации в Уймонской и Бухтарминской долинах Алтая в первые послереволюционные годы (до начала 1930-х годов) помимо традиционной «кержацкой» закрытости от «мира» следует учесть и то обстоятельство, что значительная часть местных старообрядцев была тогда достаточно зажиточной. Естественно, что новые порядки, принесенные советской властью, были встречены ими с недоверием, а нередко вызывали вооруженное сопротивление или уход за рубеж¹. Еще более значительные потрясения принесла коллективизация, в результате которой «кержаки» были практически поголовно раскулачены и в большинстве своем выселены в Нарымский край. При этом одной из основных задач местных советских активистов было лишение старообрядческих общин их авторитетных религиозных лидеров, так называемых наставников и начетчиков, с которыми управлялись особенно жестоко². Спасаясь от коллективизации, часть наиболее радикальных уймонских и бухтарминских старообрядцев смогла уйти через границу в Китай, пополнив уже существовавшие там поселения их единоверцев. В конце 1950-х годов большинство старообрядцев вернулось в СССР, чему немало способствовала и советская пропаганда, а часть перебралась на американский континент или в Австралию³.

В такой поистине кризисной обстановке, продолжавшейся до начала 1950-х годов, оказались активные носители беловодской традиции. Эта ситуа-

¹ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы. С. 44–48; *Они же*. Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 17. Серия Казахская. Л., 1930. С. 50–51, 68, 167, 189–191; *Зверева Ю.И.* Бухтарминцы 60 лет спустя // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. М., 1992. Ч. 2. С. 7–15; Полевые материалы автора. Записи 1979 г., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского района Горно-Алтайской автономной области (ныне — Республика Алтай) (далее — ПМА 1); Полевые материалы автора. Записи 1982 г., с. Верхний Уймон, д. Мульта Усть-Коксинского района Горно-Алтайской автономной области (ныне — Республика Алтай).

² ПМА 1.

³ *Зверева Ю.И.* Указ. соч. С. 15–16, 28–31, 33; *Касаткина Р.Ф.* Вечные странники в Оре-гоне // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 185–190.

ция не могла не повлиять и на историю интересующей нас легенды, и на ее изучение. Естественно, что поиски выхода из кризисных обстоятельств у алтайских старообрядцев вылились не только в привычное для них бегство за пределы государства, но и в традиционные религиозные формы, активизировав среди местных кержаков не только эсхатологические настроения, но и тесно с ними связанные утопические мечты и надежды, в том числе «беловодские». При этом наиболее радикальные их представители старались и территориально удалиться от «антихристового мира».

Понятно также, 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 после радикального изменения социально-идеологической ситуации в нашей стране, кажется, не появилось публикаций новых полевых записей, отражающих нынешний этап развития беловодской традиции. Е.С. Данилко в своей недавно опубликованной статье пишет, что во время ее полевой работы среди старообрядцев Урала и Поволжья ей вопреки «ожиданиям не удалось записать ни одной утопической легенды о Беловодье»¹.

«Лыковский» контекст легенды. Одной из основных целей настоящего общения является также введение в научный оборот беловодских рассказов, записанных в 1980-е годы в старообрядческой семье Лыковых, чье долготелное скитничество в горной тайге верховьев Абакана стало широко известно после серии очерков В.М. Пескова, вышедших в «Комсомольской правде» в 1982 году.

История публикуемых ниже записей такова. Во время чтения песковских заметок, я подумал, что Лыковы, видимо, знают беловодскую легенду. Это предположение было тем более логично, что в одном из очерков Пескова было сказано, что его герои принадлежат к старообрядцам «бегунского» согласия². По мнению К.В. Чистова, «бегуны» сыграли важную роль как в возникновении легенды, так и в истории беловодского движения³. Проверить самому предположение о знании легенды Лыковыми мне не удалось. Но в 1985 году красноярская художница Э.В. Мотакова (неоднократно бывавшая у Лыковых) во время посещения этой семьи по моей просьбе записала от младшей дочери Лыковых Агафьи⁴ ее рассказ о легендарной старообрядческой стране:

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

¹ Данилко Е.С. Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 50.

² В.М. Песков. «Таежный тупик» // Песков В.М. Все это было... М., 2007. С. 264–265. Правда, позднее стало известно, что Лыковы относятся к часовенному (стариковскому) согласию (Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 161).

³ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 240–250.

⁴ К этому времени в живых из всей семьи оставались лишь отец, Карп Осипович, и его младшая дочь.

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 плыли¹.

Прочтя письмо, в котором художница прислала мне этот текст, я порадовался тому, что мое предсказание оправдалось, но был несколько озадачен неожиданным «адресом» обетованной страны. Естественно, возник вопрос — что известно о Беловодье Карпу Осиповичу? Ответить на него мне помог В.М. Песков. Осенью 1986 года после 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 ассирийские². 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» (то есть не доверяете, ружье утаили. — С.С.) и выслали их назад.

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

Наши и елутарские³ мужики прослышали, что на Абакане хорошо, и осели здесь⁴.

Получив эти столь различные рассказы, записанные от членов одной семьи, я вначале смутился слишком большим различием в локализации ими обетованной земли. Но вскоре понял, что оба повествования отражают лишь часть представлений Лыковых о Беловодье, в которых, видимо, естественно сосуществуют и основное ядро легенды, и дочерние рассказы о прошлых безуспешных поисках чудесной страны и причинах их неудач.

Сравнение лыковских рассказов 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, 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 с «Путешественником» совпадают и мотивы заселения Беловодья сбежавшими «от Никона» христианами, и участие в этом переселении многих насельников Соловецкой обители, и пути в обетованную страну «Ледовитым морем». В описании этого путешествия — очень интересное живое, очевидно, чисто личное видение Агафьей трудного пути соловецких иноков, во время которого им приходилось «распи-

¹ Полевые материалы Э.В. Мотаковой. Запись 1985 г., верховья р. Абакан, заимка Лыковых — Абазинский район Республики Хакасия (эта запись хранится в личном архиве автора).

² В «Путешественниках» чаще всего говорится о «сирском» или асирском» языке, лишь в одном из них язык богослужения назван «ассирийским» (*Чистов К.В.* Русская народная утопия. С. 429–435).

³ Родители К.О. Лыкова происходили из Ялуторовского уезда.

⁴ Полевые материалы В.М. Пескова. Запись 1986 г., верховья р. Абакан, заимка Лыковых — Абазинский район Республики Хакасия (эта запись хранится в личном архиве автора).

хивать» 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.

Вместе с тем в рассказе Агафьи есть и сравнительно новый мотив 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 осела 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 Аляски¹. В соединении же с традиционным маршрутом в Беловодье по «Ледовитому морю» и с представлением о том, что обетованная страна находится 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 географический рубеж, дальше которого, — по мысли К.В. Чистова, — оно уже не могло передвигаться»².

В отличие от рассказа Агафьи, повествование Карпа Осиповича ближе к уймонско-бухтарминской традиции. Можно полагать, что оно отражает 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 Бухтарме. — С.С.), Монголии, Китае, Туве, а на р. Абакан пришли из Алтайского края»³. 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. Зырянова⁴. Очень многое стоит и за эпизодом с мужиком, которому было жаль лишиться своего ружья. В этом мужике можно увидеть весьма типичный образ активного искателя Беловодья, в роли которого часто выступали опытные увлеченные охотники и рыболовы, привыкшие к далеким скитаниям. Очевидно, что таким человеком был и Кирилл по прозвищу Гагара, о котором рассказывал уймонец К.В. Железнов⁵.

¹ Касаткина Р.Ф. Указ. соч. С. 199.

² Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 283. Добавлю, что далее исследователь уточняет: «Правда, некоторым резервом продолжали оставаться малоосвоенные районы западного Китая и Внутренней Монголии, куда <...> попадали многие партии искателей Беловодья» (Там же). И это предположение вполне подтверждается рассказом орегонского старообрядца.

³ Назаров И.П. Таежные отшельники (Путешествие к Лыковым). Красноярск, 2004. С. 17.

⁴ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы. С. 39–40.

⁵ Савоскул С.С. Указ. соч. С. 91.

* * *

Рассмотрение новейших на сегодняшний день вариантов легенды о Беловодье позволяет воссоздать основные черты последнего этапа ее развития и тем самым дописать историю одного из интереснейших феноменов русской народной культуры. Можно утверждать, что в том или ином виде легенда продолжала бытовать на протяжении всего XX века, по крайней мере в тех локальных старообрядческих группах (уймонской, бухтарминской и их ответвлениях в бассейне верхнего Енисея), в которых она активно жила и прежде. Среди факторов, почти на целое столетие продливших жизнь утопической легенды (напомним, что, по мнению К.В. Чистова, она завершилась к концу XIX в.), немалую роль сыграли социально-политические обстоятельства советского периода — революция, Гражданская война и особенно коллективизация, да и в целом репрессивный по отношению к старообрядчеству характер советской политики, стимулировавшие обращение старообрядцев к привычным эсхатологическим и утопическим мотивам.