



© 2003 г. И. Ф. МАКАРОВА

РУССКИЕ ПОДДАННЫЕ ТУРЕЦКОГО СУЛТАНА

XVIII век приумножил многоязычную армию подданных турецкого султана русскими переселенцами. В течение сравнительно небольшого исторического отрезка времени убежища на территории Османской империи попросили сразу несколько больших групп выходцев из России – сначала старообрядцев, затем запорожских казаков. Кроме того, за Дунаем традиционно находили себе приют те, кто был не в ладах с законом у себя на родине: от беглых крепостных и сектантов до откровенно уголовного элемента. В результате в малонаселенных областях Добруджи и на северо-востоке Болгарии возникли крупные обособленные поселения русских. В количественном отношении они составляли немалый процент местного населения. По статистике 60–70-х годов XIX в. число их в этом регионе колебалось в пределах 11–15 тыс. человек, из которых староверы составляли около 8,5 тыс. [1. С. 21]. При этом необходимо отметить, что эти статистические данные относятся к периоду, следовавшему непосредственно за пиком обратной миграции в Россию.

Данная ситуация представляет интерес сразу с нескольких точек зрения. Прежде всего, любопытен сам феномен обращения старообрядцев к султану в качестве защитника их истинной веры и обычаев. В этой связи представляется целесообразным рассмотреть их поселения в общей системе административного устройства империи. Кроме того, известно, что все эмигранты сумели более или менее благополучно сохранить свой самобытный этнокультурный облик. Механизм, обеспечивший им эту возможность, также нуждается в изучении. И, наконец, специфика взаимоотношений переселенцев между собой и с исторической родиной не может не привлекать внимания.

Однако необходимо сразу оговориться, что источниковедческая база по данной проблематике более чем скупа, путана и противоречива. Количество официальных документов минимально. Основным источником являются записи путешественников и этнографов XIX–XX вв., фиксировавших свои личные впечатления, рассказы очевидцев тех или иных событий, а также местные предания. Поэтому создаваемые на их основе исторические реконструкции зачастую носят весьма гипотетический характер. Тем не менее, думается, они все же представляют интерес, поскольку история жизни на Балканах данной категории русских людей изучена крайне слабо.

Первыми убежища на турецкой земле в середине XVIII в. попросили так называемые некрасовцы – донские казаки-староверы. История этого переселения тесно связана с событиями булавинского бунта, вспыхнувшего на Дону в 1707 г. После гибели самого Кондрата Булавина один из его ближайших сподвижников атаман Есау-

Макарова Ирина Феликсовна – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 01-01-00256 а).

ловского городка Игнатий Федорович Некрасов увел несколько тысяч казаков с семьями (в песнях говорится о 40 тыс.) на Кубань, бывшую тогда во владении крымских ханов. Беглецы поселились в районе современной Анапы, принесли хану присягу и в течение многих лет составляли одну из наиболее боеспособных единиц его армии.

Вплоть до смерти в 1737 г. Игнат Некрасов стоял во главе своего казачьего войска. Авторитет его был непререкаем. В память о нем потомки ушедших с ним казаков и стали называться игнат-казаками или некрасовцами. По преданиям, именно он, этот мудрец с двойным рядом зубов во рту, создал не только организацию Кубанского войска, сохранившуюся в основных чертах и после переселения казаков в Османскую империю, но составил ревностно чтимый его последователями свод правил жизни и нравственности – так называемую Игнатову книгу. По свидетельствам очевидцев, эту книгу видели в одной из турецких казачьих станиц и в XX в. [2. С. 218].

Но на Кубани некрасовцы задержались недолго. Продвижение русских войск теснило их все дальше на юг. Когда войска Анны Иоанновны взяли Анапу, казаки были вынуждены начать переселение в Османскую империю. Происходило оно в 1740–1760-е годы через территорию Малой Азии, откуда игнат-казаки постепенно перемещались на северо-восток Балкан. По преданиям, переход в подданство турецкого султана сопровождался драматическими событиями. Первоначально их просьба была отклонена, несмотря на уверения в ненависти к царю-москалю и на практике подтвержденную готовность воевать с ним. Ситуация изменилась только после принесения страшной с точки зрения конфессионального сознания клятвы. Казаки решились стрелять в четвероконечный крест – эмблему не только православия, но и православной Руси, засвидетельствовав тем самым полный разрыв с ней [3. С. 608]. Лишь после этого им было разрешено поселиться на землях империи с обязательством участия в военных кампаниях в качестве отдельного кавалерийского отряда в составе турецкого войска.

К последней четверти XVIII в. некрасовцы практически уже в полном составе осели в Добрудже, в устье Дуная и на берегу лимана Разельм. Самыми старыми старообрядческими селами здесь считались Дунавец и Сарикиой. По мере роста населения и переселения в Добруджу все новых партий казаков были основаны Журиловка и Слава, в 70–80-е годы XVIII в. – Татарица недалеко от Силистры, затем села Камень, или Каркаликиой (Мачинско), Новенькое, или Кыздырегити, и Гиздар-Кийо (Гирсово) [3. С. 609; 4. С. 270; 5. С. 253–257; 6. С. 31–32].

Однако новые партии старообрядцев, прибывающие в Добруджу далеко не всегда были игнат-казаками. Есть информация, что значительную часть их составляли так называемые слобожане, т.е. жители стародубских слобод Черниговской, Харьковской и Орловской губерний [3. С. 609]. В отличие от некрасовцев, считавших себя потомками древних новгородцев и питавших к царю-москалю ненависть не только на почве церковного раскола, но и политических претензий, это были простые русские мужики, не желавшие изменять старой вере и одновременно терпеть гонения за нее. Они влились в казачьи поселения и невольно повлияли на их состав. Возможно, со временем это обстоятельство сыграло не последнюю роль и в изменении названия (но не самоназвания) некрасовцев в среде местного населения. Для многоязычных обитателей Добруджи и северо-восточной Болгарии все жители старообрядческих селений превратились в XIX в. в так называемых липован.

Этимология этого термина не вполне ясна. Существует версия, что он был принесен в этот регион из Буковины вместе с очередной переселенческой волной староверов [4. С. 269–271]. По преданиям, именно такое наименование получили от местных жителей первые русские старообрядцы, поселившиеся в 1724 г. в обширном липовом лесу на берегу р. Сучавы. Таким образом, местный топоним превратился со временем в термин для обозначения целой этно-конфессиональной группы в достаточно большом регионе. Но, скорее всего, термин “липоване” мог оказаться производным от “филиппоны” (филипповское согласие) – наименования одного из старо-

обрядческих толков, чьи последователи первыми расселились по территории Румынии, а затем и Добруджи, дав имя всем последовавшим за ними староверам [7. С. 32].

Главным занятием игнат-казаков на новом месте стал обычный для них рыбный промысел и охота. Земледелием также занимались, но оно носило вначале подсобный характер. Вид основной хозяйственной деятельности был обусловлен прежде всего исторической традицией, ведущей свое начало со времен донской казачьей вольницы. Ему казаки оставались верны и на Кубани, и в Малой Азии. В Добрудже рыболовецкий промысел приносил хороший доход, и некрасовцы стремились сосредоточить его в своих руках. Тем более что местное население было в целом склонно к скотоводству и земледелию. Постепенно это привело к тому, что несмотря на все превратности судьбы именно липованские рыболовецкие артели, унаследовавшие от некрасовцев этот промысел, ко второй половине XIX в. стояли во главе добруджанского рыболовецкого хозяйства.

Компактное проживание всей колонии игнат-казаков в одном регионе продолжалось до 1811 г., когда, напуганная приближением русских войск, значительная их часть переселилась в Малую Азию на берег озера Майнос и в Македонию на берег Эносского залива. В Малой Азии они разместились первоначально в пяти станицах, где более или менее благополучно прожили вплоть до начала XX в., когда началось обратное движение на северо-восток Балкан. Колония в Македонии просуществовала недолго. Возможно, это также было связано с приходом в регион русских военных отрядов, а возможно и с просьбой майносцев, чьи поселения в Малой Азии понесли большие человеческие потери в результате постигшей их чумы.

Добруджанская колония потеряла, в свою очередь, часть оставшихся в ней некрасовцев еще и в 1828–1830 гг., когда сравнительно большая группа игнат-казаков приняла решение о переселении в Бессарабию. Но данный пример был скорее исключением из правил. Основная масса покинуть Османскую империю не собиралась, так как предоставляемые здесь условия практически идеально соответствовали пожеланиям старообрядцев.

При основании поселений колонисты получали от османских властей льготы, немислимые для их исторической родины. Заинтересованное в заселении малолюдных регионов, правительство раздавало в них земли на основании так называемых колонизационных патентов. Участки земли, размер которых в Добрудже зачастую ограничивался лишь возможностью освоения, раздавались бесплатно, освобождаясь при этом на шесть лет от поземельных платежей в казну. Через двадцать лет они переходили в полную собственность (за исключением сенокосов, пастбищ и лесов, которые находились в бесплатном пользовании при сохранении статуса государственной собственности). Кроме того, казаки имели особую налоговую льготу, недоступную другим христианам. В связи с тем, что они служили в военное время в турецкой армии, их освобождали от обязательного для немусульман подушного налога джизия, являвшегося отчасти платой за не несение воинской повинности. Эту льготу игнат-казаки сохраняли вплоть до 1864 г. Возникшее после Крымской войны намерение властей превратить их эпизодическую воинскую обязанность в регулярную повинность привело к официальному отказу некрасовских общин от казачьего статуса. Несмотря на нежелание Порты, некрасовцам удалось настоять на своем и добиться перевода в категорию христианской райи (соответственно, без права несения воинской службы).

Что касается социального устройства казачьей общины, то в Османской империи переселенцы получили возможность сохранить практически в полном объеме порядки, принятые в Кубанском войске. Это касалось прежде всего внутреннего самоуправления, включая институт судебно-административной автономии. Кроме того, староверы могли беспрепятственно отправлять свои религиозные обряды, сохранять культурные обычаи.

Основой внутренней жизни их общин в Добрудже стали порядки, введенные еще И. Некрасовым. Во всяком случае, так было вплоть до переселения части некрасов-

цев на территорию Малой Азии. Судя по некоторым сведениям, там эти порядки продолжали сохраняться и в дальнейшем, в то время как на Балканах подверглись постепенной эрозии [З. С. 608]. Все общественно значимые дела принято было решать на кругу, куда был обязан являться каждый казак. Здесь происходили выборы атамана и есаулов, проверялись общественные приходы и расходы, происходил суд. Допрос провинившихся осуществлялся атаманом и старейшинами, но приговор выносил круг. Вот, к примеру, список казачьих наказаний за провинности: за прелюбодеяние – плети, за сквернословие – плети, за неумышленное убийство – выдача родственникам пострадавшего (на их милость или немилость), за умышленное душегубство – расстрел, за измену войску – закапывание живым по плечи в землю, за богохульство – расстрел, за брак с иноверцами – смерть [З. С. 607–608; 8. С. 183–184].

Говоря об административной и судебной автономии, которой пользовались некрассовские поселения, необходимо отметить, что сам факт ее возникновения не был связан с их появлением. Более того, даже привлечение христиан к воинской повинности в обмен на налоговые льготы для Османской империи не было новостью (пример тому – так называемая привилегированная райя: войнуки, дервентджи, доганджи, мартолосы). Столь комфортное устройство быта игнат-казаков на новом месте находилось всего лишь в соответствии с османским законодательством и определялось основополагающими принципами построения всей государственной социально-административной системы, ведущей свое начало с XV в.

Юридический статус христиан в империи определялся установлениями Корана в отношении завоеванных немусульманских народов: для “людей Писания”, т.е. монотеистов (иудеев и христиан) он предполагал не принудительную исламизацию, а оформление отношений на договорной основе. Для получения права исповедания своей религии, они были обязаны вносить в казну поголовную дань – джизию, устанавливаемую как плату за веротерпимость и отчасти как налог за освобождение от воинской обязанности. Их правовой статус определялся рамками системы миллетов, т.е. конфессионально-юридической автономии. Основой оформления системы миллетов выступала исламская государственно-теократическая доктрина, не допускавшая отделения светского начала от духовного и регулировавшая все проявления жизни общества в соответствии с законами шариата. Эта идеологическая и политическая концепция предопределила невмешательство османов во многие области повседневной жизни “людей Писания”, жизнь и быт которых не были подчинены шариату. Особенно это касалось области семейно-брачных и наследственных отношений. Регулирование всех сфер общественных отношений в среде иноверцев, “закрытых” для османских властей, возлагалось на параллельные исламу конфессионально-организационные структуры (православные, григорианские, иудейские и проч.). По аналогии с нормами шариата они наделялись судебными и отчасти судебноподсудительскими функциями. Причем это относилось не только к традиционным церковным наказаниям (епитимья и т.д.), но распространялось и на светские (заточение, каторга и др.). Таким образом, церковные организации христиан стали основой официально узаконенной системы правовых институтов, обеспечивавших их реальную конфессионально-юридическую автономию от османских властей.

Конкретно-организационным воплощением этой автономии на местах выступали институты ограниченного самоуправления в городах и сельской местности. В основе их лежала деятельность территориально-церковных общин, построенная по принципу религиозно-территориального размежевания населения. Даже в пределах одного города или населенного пункта представители различных конфессий селились в разных кварталах, которые и составляли территориальное ядро общины. Так, например, во второй половине XIX в. в г. Тульча, где проживало большое количество различного рода выходцев из России, существовало целых семь групп этноконфессиональных общин, живших каждая в соответствии со своими обычаями и верованиями: мусульманская, иудейская, армянская, болгарская, липованская, руснацкая (южнорусская) и молоканская [9. № 3. С. 687].

В сельской местности основой оформления новых территориальных единиц стали традиционные сельские общины. Они исключительно удачно вписались в новую спахийскую систему землепользования, успешно выполняя возложенные на нее фискальные функции. Особенное удобство для властей представляла практика коллективной ответственности в системе налогообложения и в области уголовно-наказуемых деяний. Контакты общинников с органами местной власти носили крайне ограниченный характер. В соответствии с узаконенной практикой, они обычно осуществлялись через официальных представителей общины (в количестве от одного до десяти человек). И что особенно важно, по закону вмешательство османской администрации во внутреннюю жизнь общины не требовалось даже при возникновении в ней конфликтной ситуации. Судопроизводство в сфере семейных, наследственных, договорных, а зачастую и уголовных дел происходило без ее участия на основе традиционного обычного и канонического церковного права (за исключением тех случаев, когда в качестве одной из сторон выступали мусульмане) [10. С. 348–349].

Таким образом, созданная османами система конфессионально-юридической автономии реально способствовала усилению внутренней замкнутости общин, консервации традиционного быта и культуры, т.е. выполняла по-существу этнозащитные функции. В тех же случаях, когда размеры территориально-церковной общины совпадали с границами этнической, как это чаще всего было в поселениях русских, происходило оформление крайне замкнутого социума, члены которого могли при желании жить в условиях практически полной изоляции от внешнего мира. А это была именно та цель, к которой стремились староверы.

Османь невольно законодательно оформили один из заветов Игнатовой книги, гласивший – “никто не имеет права общаться с турками” [8. С. 183–184]. Естественным образом возникал паритет: старообрядцам было разрешено общаться с османами только через специально выделенного общинной представителя, а турки именно этого и добивались, т.е. условия, предоставляемые местным законодательством, были для некрасовцев настолько оптимальны, что создается впечатление о неслучайности переселения игнат-казаков именно на земли Османской империи. Вполне возможно, что пребывание в подданстве крымского хана, которое неминуемо должно было сделать их весьма осведомленными, предопределило сознательный выбор в пользу империи. И надо отдать должное этому выбору – он не стал ошибочным. Судя по некоторым свидетельствам, прожив в иноконфессиональном и иноэтничном государстве около полутора столетий, старообрядцы очень позитивно оценивали свое пребывание в нем. Так, в конце XIX в. на вопрос о турецких притеснениях старики однозначно отвечали, что таковых не было: “Турок честный человек, хоть и не в нашего Бога верует... обиды никакой от него не было... десятину свою возьмет, а больше пальцем не тронет” [9. № 2. С. 334–335]. Парадоксально, но остается признать, что империя османов для поборников старой православной веры оказалась местом, наиболее полно отвечающим решению стоящих перед ними идейных задач.

Главная же стратегическая задача старообрядцев состояла в спасении от воцарившегося, по их мнению, на родине антихриста. В турецких владениях нашли себе приют старообрядцы различных толков. Первоначально это были некрасовцы поповского согласия, но с течением времени в Добрудже расселились многочисленные группы различных беспоповцев. Независимо от имевшихся между ними различий, учение о приходе и воцарении антихриста являлось краеугольным камнем староверческого мировоззрения. Исторически оно складывалось постепенно: от простой персонификации антихриста в лице Петра I к сложной системе восприятия его пришествия в плане духовном. В России сопротивление антихристовым порядкам вызывало жесточайшие гонения. В Османской же империи это ровным счетом никого не касалось. Старообрядцы вполне законно получили автономный от греческих архиереев статус, исправно платили причитающиеся налоги и могли в остальном строить внутреннюю жизнь своих общин так, как считали необходимым.

В соответствии с разделением на поповцев и беспоповцев отчасти различались и порядки, принятые в их среде. К сожалению, имеющиеся данные не позволяют сколь-либо определенно проследить распространение даже этих двух основных согласий на территории империи. Вполне достоверно известно, что собственно некрасовцы вначале все были поповцами, а следовательно, это относится и к наиболее старым русским поселениям на северо-востоке Балкан. Поповцами вплоть до настоящего времени остались и потомки игнат-казаков в с. Татарица [2. С. 218; 5. С. 254–256]. Однако их собратья, как переселившиеся в начале XIX в. в Малую Азию, так и вернувшиеся впоследствии на Балканы, священство утратили [5. С. 254–256; 8. С. 184]. Это относится и к большинству староверов, оставшихся в Добрудже после переселения из нее собственно некрасовцев. Но в середине XIX в. значительная их часть приняла духовенство от вновь образованной старообрядческой Белокриницкой иерархии [8. С. 184].

Кроме того, следует иметь в виду, что в Добрудже находили себе приют и представители многих русских христианских толков, в принципе отрицавших духовенство. К сожалению, сведения о них весьма туманны и отрывочны. Известно, например, что около середины XIX в. сюда переселились из России скопцы. Встречались и сектанты откровенно богородичного толка [1. С. 20–21]. Наиболее достоверная информация сохранилась о пребывании в этом регионе молокан – представителей одной из разновидностей так называемых духовных христиан. Они имели в г. Тульча официально зарегистрированную общину, количественный состав которой колебался в последней трети XIX в. пределах 40–50 семей [9. № 2. С. 315].

Что касается различий, бытовавших в среде двух основных староверческих согласий, то они были связаны прежде всего с наличием или отсутствием в их общинах духовенства. Поповцы принимали по необходимости священников, переходящих (бегствующих) от господствующей церкви. Основным условием было перекрещивание от ереси и согласие соблюдать старые обряды. Однако эмиграция осложняла реализацию этих условий, во всяком случае, для некрасовцев, так как один из заветов Игнатовой книги однозначно предписывал: “Попов никонианского или греческого рукоположения на службу не принимать” [8. С. 183–184]. К тому же в действие вступал и этнический фактор. Естественным следствием стало все большее распространение даже среди них беспоповства.

Принято считать, что вплоть до середины XVIII в. в своей основной массе староверы воспринимали отсутствие духовенства как временное, вынужденное и тяжкое испытание. Однако постепенно все большее распространение начала получать точка зрения, что с воцарением антихриста истинное священство на земле искоренено, а потому лучше обходиться совсем без оного. В результате количество беспоповцев все более увеличивалось. В их среде из церковных таинств сохранялся лишь необходимый для спасения минимум – крещение и исповедь, которые, по канонам, в исключительных случаях можно было совершать и при отсутствии священника. Необходимо сразу отметить, что на бытовом уровне вынужденный отказ от церковных таинств приводил прежде всего к расшатыванию института брака. В условиях господства полусредневекового конфессионального мышления неосвящение этого важнейшего для общества акта нередко вело к нестабильности брачных связей и возникновению сложностей в процедуре наследования имущества. Поэтому многие беспоповские общины относили обряд бракосочетания к разряду таинств, разрешенных к исполнению при отсутствии священника.

К сожалению, практически отсутствует информация, которая позволила бы характеризовать отношения, складывавшиеся между турецкими старообрядцами различных согласий. Имеющийся в распоряжении этнографов собственно русский полевой материал (т.е. собранный в различных регионах России) свидетельствует, что неприязненный и даже враждебный характер отношений между общинами разных толков – явление достаточно распространенное. Однако даже намеков на нечто похожее в среде липован обнаружить не удалось. Скорее наоборот. В частности, суще-

ствуют данные о распространенности в их среде обычая заключения смешанных браков, т.е. браков между представителями разных толков, осуществляемых после процедуры перекрещивания одного из брачующихся [4. С. 272]. Вероятно, внутренняя веротерпимость была в Добрудже необходимой мерой выживания, так как поиски брачного партнера в иноэтничной среде были весьма проблематичны.

Что касается быта турецких старообрядцев, то подобно всем своим собратьям, особенно тем, кто оказался на чужбине, они на протяжении столетий продолжали сохранять свой этнографический облик, язык, обычаи и обряды, вынесенные с родины на момент переселения. Исследователи отмечают, что и в настоящее время они в основном продолжают говорить на достаточно чистом южно-великорусском диалекте [4. С. 272; 11. С. 224–230]. Не утрачен и фольклорный багаж переселенцев. Изучение современными болгарскими исследователями песен и обычаев некрасовских сел Татарица (Силистринско) и Казашко (Варненско) показывает их не только типологическое сходство, но зачастую и буквальное совпадение с фольклором донского, а шире южнорусского типа [2; 12. С. 35–40].

Одним из наиболее ярких проявлений старообрядчества для окружающих обычно становятся его внешние символы бытового характера – ношение традиционного архаичного костюма, замкнутость домашнего быта и т.п. В полной мере это относится и к староверам Османской империи. Один из очевидцев, наблюдавший быт добруджанских липован в последней четверти XIX в., отмечал, что только они смогли сохранить во всей чистоте свой отечественный костюм, в то время как другие переселенцы из России его частично или полностью утратили [9. № 2. С. 327–328]. Он же обращал внимание на их буквально маниакальную склонность к чистоте, вплоть до уничтожения домашней утвари, которой в силу каких-либо обстоятельств пользовались иноверцы (даже православные) [9. № 2. С. 333].

Необходимо в этой связи отметить, что данное наблюдение полностью вписывается в аналогичные свидетельства, касающиеся быта старообрядцев в самых различных регионах. Вот лишь некоторые высказывания, распространенные среди русского православного населения юга Западной Сибири по этому поводу: “В дом к ним войдешь, так за тобой и скобу вымоют”, “Воду попросишь – не подадут, а если кто подаст, то кружку выбросят” [13. С. 217]. Тенденция к изоляционизму не могла не усилиться в иноэтничной среде. Известно, в частности, что браки старообрядцев с местным православным населением сначала Турции, а затем Болгарии и Румынии едва ли не вплоть до середины XX в. были запрещены [4. С. 272; 5. С. 255]. Почти в соответствии с Игнатовой книгой, которая, как уже упоминалось, высказывалась по этому поводу весьма недвусмысленно – “за брак с иноверцами – смерть”. При этом различий между иноверцами попросту не делалось.

В целом складывается впечатление, что на бытовом уровне у турецких старообрядцев прослеживалась тенденция к фактическому превращению своей веры в религию одной изолированной этнической группы. В условиях Османской империи эта цель была в принципе вполне достижима. Но после ее падения и становления на Балканах унитарных национальных государств не только ее достижение, но и перспективы выживания стали весьма сомнительны. И, вероятно, не случайно, что именно с начала XX в. впервые происходит массовое переселение староверов в Россию, которое с новой силой возобновилось после окончания Второй мировой войны.

История жизни запорожцев на Дунае не столь продолжительна и драматична, как история старообрядцев. Однако она оказалась тесно переплетена с судьбой последних и сильно повлияла на дальнейшее существование местных колоний.

Запорожским казакам (по преданиям, около 5 тыс. [14. № 1. С. 27]) было разрешено обосноваться в Османской империи на тех же условиях, что и некрасовцам, – предоставление налоговых льгот в обмен на службу в составе самостоятельного отряда в период военных действий. Произошло переселение сразу после окончательного разорения Запорожской сечи в 1775 г. Первоначально казаки пытались расселиться в дельте Дуная, но, столкнувшись с сопротивлением некрасовцев, были вы-

нуждены в 1785 г. передвинуться вверх по Дунаю на Военную границу. Однако скоро вновь возвратились в Добруджу, осев в с. Сеймены (между Гирсово и Силистрой). С этого момента и вплоть до 1811 г. начинается их постоянная полуделегальная война с некрасовцами за контроль над рыбной ловлей в этом регионе. После нескольких лет страшной резни, легенды о которой сохранялись среди старожилов Добруджи вплоть до последних десятилетий XIX в., запорожцы неожиданно оказались полными победителями. Опасаясь мести со стороны наступающих русских войск, игнат-казаки переселились в Малую Азию, уступив пришельцам контроль над территорией. Воспользовавшись этим, запорожцы перенесли в 1814 г. свой кош из Сеймен в бывшую некрасовскую станицу Дунавец, которая с этого времени стала центром мелких запорожских поселков, разбросанных в дельте Дуная.

Хозяйственная деятельность отныне уже задунайских казаков ограничивалась исключительно рыболовством, охотой, а в периоды военных кампаний – воинской службой. Все остальное считалось ниже их достоинства. Благодаря действовавшему в Османской империи законодательству, они, также как и некрасовцы, получили полное внутреннее самоуправление, юрисдикцию и могли организовывать свою жизнь, ориентируясь на традиции Запорожской сечи.

Их поселения образовывали как бы федерацию замкнутых от внешнего мира самоуправляемых и абсолютно самостоятельных в административном и хозяйственном отношении рыболовецких общин, объединенных в казачье войско. Во главе каждой общины (курня) стоял выборный куренной атаман. Курень являлся одновременно и первой судебной инстанцией. Второй была союзная кошевая администрация, а последней – Сечева рада, т.е. общее собрание всех казаков. Одновременно Рада была и носителем всей высшей власти в Сечи. В отношении духовенства на всем протяжении своего существования Сечь сохраняла полную независимость. Священников выбирали исключительно из своей среды, отсылая их затем для рукоположения к молдавским архиереям.

Необходимые сношения с османскими властями производились исключительно через кошевую администрацию, чьим представителем обычно выступал войсковой старшина. Эта же администрация распоряжалась деятельностью, связанной со службой в турецком войске, – деньгами, провиантом и внутренним военным распорядком. В ее обязанности входил и контроль за общесечевыми доходами и расходами.

Однако история собственно Задунайской сечи оказалась недолгой. В 1828 г., в начале очередной турецкой кампании, русское командование, вступив в тайные переговоры с сечевым кошевым О. Гладким, сумело склонить его к возвращению на родину. Казакам были обещаны амнистия, налоговые льготы и сохранение их статуса. Вместе с кошевым в русское подданство перешли приблизительно 500 человек [14. № 2. С. 282]. Из их числа после окончания войны было сформировано Азовское казачье войско. Оставшиеся же в империи были подвергнуты репрессиям. Все они были обезоружены и переведены на положение обычной христианской райи. Двести казаков были арестованы, и отправлены в константинопольскую тюрьму, но спустя некоторое время освобождены [15. С. 295]. Однако главным итогом стало полное и окончательное уничтожение Задунайской сечи.

Но ее история имела внесечевое продолжение. Поскольку сама Сечь, ориентируясь на свою приднепровскую “митрополию”, имела военный характер, куда женщинам доступ был запрещен, вокруг нее исторически группировались поселки и слободы, населенные семьями женатых казаков. После своего возникновения они быстро стали центрами притяжения для переселенцев из южных областей России, с конца XVIII в. постоянным потоком стремившихся в Османскую империю в поисках лучшей жизни. Эта новая волна колонистов, имевшая в турецких землях статус обычной христианской земледельческой райи, постепенно образовала в Добрудже довольно значительный слой населения. Их поселки, смешавшись с казацкими слободами, представляли собой самостоятельные административные единицы, но находились в подчинении коша, который выполнял роль учреждения, осуществлявшего посред-

нические функции по отношению к османским властям. После уничтожения сечи оставшиеся в империи задунайские запорожцы были приравнены по статусу к жителям этих поселков-сателлитов и органично влились в их состав. Так в 1830-е годы на северо-востоке Балкан образовалась особая этнографическая группа, так называемые руснаки.

Причины, по которым местные жители выделили руснаков из ряда других русских переселенцев, дав им самостоятельное название, были весьма весомы: они касались особенностей их языка и наличия внешних этнодифференцирующих признаков. Прежде всего, в отличие от липован руснаки говорили не на южно-великорусском, а в основном на так называемом новороссийском диалекте [9. № 3. С. 701]. Причины этого крылись в особенностях эмиграции из России, характерных для первой половины XIX в. После присоединения в 1812 г. к России Бессарабии, в свое прежнее отечество оказалась искусственно возвращена большая масса беглецов из Новороссии, Херсонщины, Черниговщины, Киевщины и т.д., традиционно находивших здесь спасение от крепостного гнета. После 1830 г., когда принятые в Бессарабии традиции крестьянского самоуправления были найдены властями не соответствующими общей государственной системе, началось систематическое и непрерывное переселение (вплоть до Крымской войны) мужиков в Османскую империю.

Судя по рассказам самих руснаков, собранным в последней четверти XIX в., турки, желая заселить полупустынную Добруджу, принимали беглецов охотно. Их укрывали от преследования и предоставляли земельные участки на основе колонизационных патентов, т.е. со значительными льготами. Вот лишь один из рассказов очевидцев на тему заинтересованности турецких властей в притоке переселенцев. В г. Тульча, ставшем постепенно основным центром руснаков, с разрешения местного аяна новая церковь была построена выше мечети. При посещении города пашой по этому поводу разразился скандал, в ходе которого аян встал на защиту колонистов и сумел отстоять их права. Аргументация была столь откровенна, что стоит ее привести дословно: “Если б не позволил, то и руснаки тут бы не жили, а теперь смотри, сколько народа идет... как только ночь настанет, так и плывут с русской стороны... Да и пусть она себе хоть втрое будет выше (мечети) – нам что? Нам лишь бы народа больше было!” [9. № 3. С. 689].

Социальная организация руснаков, не вступая в противоречие с османским законодательством, являлась копией тех порядков, к которым они привыкли и сохранению которых угрожало вновь приобретенное российское подданство. Их общины, приравненные по налоговому и административному статусу к обычной христианской райи, представляли собой достаточно замкнутые социальные организмы. Главная административная власть принадлежала сельскому сходу – Громаде. Громада заведовала всеми внутренними общественными распорядками, разбором поземельных отношений, церковными делами. Ей же принадлежала раскладка и сбор налогов. Громадский суд был также первой и почти всегда окончательной инстанцией при решении спорных или конфликтных вопросов. Слушание дела обычно производилось по воскресеньям после церковной службы. Лишь в редчайших случаях допускалось обращение к турецкому суду.

Сношения с османской администрацией осуществлялись через специальных выборных представителей – чорбаджию и его помощника кехайю. Эти должностные лица выбирались сроком на полгода или год из числа лиц, знающих турецкий язык. Собрание чорбаджиев от различных общин составляло меджлис и занималось решением вопросов, выходящих за границы компетенции отдельных общин руснаков.

Церковные дела занимали важное место в общественной жизни и находились в полном ведении самих общин. Для их решения на общем собрании происходил выбор церковного попечительства – эпитропии. Священство избиралось самими прихожанами, причем зачастую из числа лиц, не принадлежащих к духовному сословию. Однако посвящение в сан они получали от греческих архиереев. В материальном отношении духовные лица оставались в полной зависимости от той же Громады. Во-

просы содержания оговаривались специальным договором и предусматривали денежные выплаты или, чаще всего, натуральное довольствие.

Возвращаясь к вопросу об этнографических особенностях руснацкого населения, необходимо отметить, что, помимо особого диалекта, оно демонстрировало полный комплекс внешних дифференцирующих признаков, включающих особые костюм, оформление жилища, народные обычаи. По свидетельству очевидца, большая часть руснацких сел и их жителей имели по наружности не великорусский, а ярко выраженный малороссийский характер [9. № 2. С. 325–329]. Стараниями руснаков в Добрудже возникли поселки, состоящие сплошь из глинобитных белых хаток, крытых камышом и обнесенных плетнем из хвороста. В контексте обычного для этого региона Балкан каменного крытого черепицей жилища, эти хатки смотрелись несколько странно. Внутреннее убранство домов также принципиально не отличалось от традиционного малороссийского. Серьезных изменений не претерпели и народные обычаи (песни, игры, ритуал семейных и общественных празднеств). Наибольшие изменения коснулись костюма: женский практически полностью утратил свой допереселенческий характер и был заменен на европейский, а мужской сохранил в основном традиционную шапку и широкие, заправленные в сапоги шаровары.

Касаясь отличий между руснаками и липованами, уместно несколько более подробно остановиться на проблеме взаимоотношений этих двух колоний, длительное время соседствовавших. По информации, относящейся к последней четверти XIX в., их можно определенно назвать неприязненными [9. № 2. С. 331–333]. Истоки вражды относятся к эпохе кровавой “партизанской” войны между запорожцами и некрасовцами конца XVIII–начала XIX в. После уничтожения Сечи руснаки вполне закономерно оказались в глазах некрасовцев прямыми наследниками запорожцев. Да и сами они, судя по сохранившимся в их среде многочисленным преданиям об этой войне, считали так же. Наследственной осталась и взаимная враждебность, хотя постепенно она и потеряла прежние кровавые формы. Но, как записал очевидец, “в долину р. Славы (места старообрядческих поселений. – *И.М.*) руснак и ныне (80-е годы XIX в. – *И.М.*) особенно ночью один не пойдет” [9. № 2. С. 333].

Отчужденность, безусловно, подогревалась типичным для старообрядцев дистанцированием от всех православных, придерживавшихся новой обрядности. Однако в данном случае вряд ли можно все сводить к конфессиональному антагонизму. Есть основания предполагать, что по крайней мере со стороны руснаков вражда носила не столько религиозный, сколько исторически обусловленный характер. Основанием для этого служат сведения о традиционно теплых отношениях руснаков с русскими молоканами [9. № 2. С. 331, 333].

Представители этой секты имели в г. Тульча официально зарегистрированную религиозно-территориальную общину и были в этом районе относительно многочисленны. Отношения с официальной православной церковью у молокан были еще более тяжелыми, чем у старообрядцев. Они полностью отрицали всю церковную организацию (обряды, иконы, посты и т.д.). Руководили общинами старцы-пресвитеры, которые и проводили моления, в ходе которых лишь читались проповеди и исполнялись соответствующие песнопения.

Однако во взаимоотношениях с ними у руснаков, получавших священство от греческих архиереев, никаких проблем не возникло. Более того, существуют данные о заимствовании ими на бытовом уровне обычаев, плохо совместимых с пребыванием в лоне ортодоксальной православной церкви. Речь идет прежде всего о наблюдаемой у руснаков свободе в деле заключения и расторжения брака [9. № 3. С. 691–692]. По свидетельству очевидца, в их среде широкое распространение получило сожительство вообще без заключения церковного брака, но с регистрацией в общинной администрации и с соблюдением всех традиционных свадебных обрядов. В свою очередь, заключенные ранее церковные браки не являлись препятствием для разводов. По изъявлению желания, супругов разводили беспрепятственно, а намерение всту-

пить в новый брак (даже церковный) не встречало никаких препятствий со стороны руснацкого духовенства.

Нередки были и случаи заключения нецерковных браков руснаков с различного рода сектантами. Если же при этом возникало желание придать подобной церемонии характер церковного действия, то обычно обращались к молоканским настоятелям, произносившим подходящую случаю речь или исполнявшим несколько религиозных “стихов” [9. № 3. С. 692]. В целом создается впечатление, что для менталитета руснаков были характерны гибкость и веротерпимость, формирующиеся нередко у населения, вынужденного жить в этнически контактных зонах, какой в полной мере была Добруджа XVIII–XIX вв. На это же, в частности, указывает и то обстоятельство, что, судя по наблюдениям очевидцев, для них были типичны исключительно ровные и доброжелательные отношения с представителями всех многочисленных групп населения, представленных в Добрудже (за исключением липован) [9. № 2. С. 331–333].

Относительной гибкостью характеризовалось и отношение руснаков к своей исторической родине. Являясь частично потомками запорожцев, а частично беглых мужиков с юга России, руснаки не имели к ней претензий идейного или политического характера, что сильно облегчало процесс миграции. Сохранились сведения по крайней мере о двух более или менее массовых волнах их обратного движения за Дунай.

Первая прокатилась по Добрудже в 1828–1830 гг., после ухода в Россию части запорожцев. Связана она была с ухудшением ситуации в плане личной безопасности. Справедливо опасаясь мести турок, лишившись защиты в лице Сечи от разбойных нападений полудиких пастухов-трансильванцев, столкнувшись с тяготами жизни во фронтовой полосе и польстившись, наконец, на амнистию и льготы, обещаемые русским правительством, руснаки потянулись на родину. Длилось это движение два-три года, но затем пошла обратная волна. Переселенцы уже успели отвыкнуть от принятых в России порядков, поэтому ожидания, возлагаемые на возвращение, не оправдались. Во всяком случае, именно так объяснил причины их возвращения в Турцию старый казак, участник событий тех лет дед Марко Глухой: “Тогда как они вышли с Гладким, много народа в Россию ушло, да только опять назад возвратилось. Пошли, да солдатчиной как запахло, так они и вернулись” [9. № 1. С. 135].

Вторая, гораздо более мощная волна миграции началась во время Крымской войны и достигла своего апогея после указа об освобождении крестьян. В народе эти события получили название “великой выходки” или “великого выходного”. Начало было положено массовым переселением местной бессемейной гольтыбты еще до непосредственного развертывания боевых действий. После распоряжения русского правительства о приеме в солдаты всех беглых, по Дунаю поползли слухи об освобождении ополченцев от крепостной зависимости. Тогда за одно только лето в Россию ушли более 1800 человек [9. № 1. С. 153]. После окончания Крымской войны продолжению миграции в немалой степени способствовало заключение русско-турецкой конвенции о переселении в Добруджу крымских татар и черкесов, быстро завоевавших среди местных жителей крайне дурную репутацию. Но настоящий миграционный бум начался вслед за отменой в России крепостного права. Именно тогда началась “великая выходка” земледельческого семейного населения. О масштабах этого движения можно судить по тому обстоятельству, что в тот период практически полностью опустели многие руснацкие села – Жежина, Цыганка, Таица и др. [9. № 2. С. 315].

В свою очередь, данный факт является также косвенным свидетельством того, что отношение руснаков к России было наименее сложным и наименее идеологизированным, по сравнению со всеми иными русскими подданными турецкого султана. Это относится и к той их части, которая вела свою родословную от казаков Задунайской сечи. Их отношения с Россией были далеко не так безоблачны. Их положение оставалось несколько двойственным.

Сечевые казаки всегда находились в лоне ортодоксальной православной церкви. Однако, находясь на службе у султана, они неоднократно воевали против своих единоверцев, не питая к ним при этом вражды личного характера. Они принимали участие в походах турецких войск против сербов в 1817 г., против греков в 1821 г. Наконец они были задействованы в русско-турецких кампаниях. В частности, во время войны 1806–1812 гг. их отряд оборонял крепость Руцук.

Для сильно конфессионализированного сознания той эпохи это было непростым испытанием. Некоторые источники свидетельствуют, что казаки действительно ощущали значительный душевный дискомфорт. Прежде всего это отразилось в фольклоре. В песнях казаков можно обнаружить осознание вопиющей противоречивости своего положения, когда из-за присяги султану они вынуждены выступать на стороне магометан против своих единоверцев и единоплеменников – “на веру”, “брат на брата бити” [9. № 3. С. 692]. Сохранилось также местное предание, что при обороне Руцука казаки якобы вошли в сношение с русским командованием и по взаимной договоренности стреляли холостыми патронами [14. № 1. С. 272–273].

При этом на родину они особенно не стремились. Несмотря на определенную активность русских властей, истории так и не суждено было стать свидетелем массового исхода сечевиков в Россию. Известны всего лишь два случая возвращения их относительно крупных групп. Оба они произошли перед началом русско-турецкой войны 1828–1829 гг. Сначала афонскому митрополиту Филарету удалось уговорить возвратиться 800 казаков, которые на 28 лодках и высадились в Одессе. Затем увенчались успехом тайные переговоры с сечевиками градоначальника г. Измаила генерал-майора С. Тучкова. Итогом их стал уход в Россию 500 казаков во главе с кошевым О. Гладким. Однако, судя по воспоминаниям сына О. Гладкова, положительный результат был достигнут с очень большим трудом и являлся к тому же весьма относительным, так как за кошевым ушла сравнительно небольшая часть сечевого войска [14. № 2. С. 278–282]. Остальные предпочли принять на себя гнев турок, но не возвращаться.

Но это вряд ли можно связывать с антагонизмом, это была всего лишь жизненная позиция. Истинной непримиримостью в отношении России отличались пожалуй только некрасовцы. Крайняя идеологизированность спасала их от двойственности сознания. На протяжении всей своей истории они находились с Россией в состоянии почти непрерывного военного конфликта. Сначала их военную доблесть на этом поприще имел возможность оценить крымский хан. Затем они стали бесстрашными героями русско-турецких военных кампаний, получая за них высокие воинские награды, которые потом бережно хранили в своих церквах. Особенно прогремели подвиги некрасовской кавалерии под предводительством атамана Ивана Солтана в войне 1828–1829 гг. и в составе корпуса Садык-паши в период Крымской войны.

Таким образом, сами некрасовцы достаточно определенно ставили себя в положение врагов собственного отечества. Но реакцию России в данном случае однозначной никак назвать было нельзя. Она являлась откровенно двойственной. С одной стороны, Россия устраивала гонения на старообрядцев, делая, кажется, все возможное, чтобы подтолкнуть их к вынужденной эмиграции, а с другой – добившись вроде бы своего, проявляла завидное постоянство, пытаясь амнистией и льготами привлечь их обратно. Во всяком случае история контактов русских властей с некрасовцами выглядит в целом именно таким образом. После того, как во времена правления Петра I, а затем Анны Иоанновны попытки добиться выдачи некрасовцев потерпели провал, началась тактика заигрываний.

Одним из первых актов на этом пути стал Высочайший приказ Екатерины II от 15 апреля 1784 г., обращенный к некрасовцам, проживавшим в Малой Азии. И хотя он сулил в случае возвращения царские милости и прощение, однако услышан не был. Не дала результатов и прокламация генерала Михельсона, направленная за Дунай в 1806 г. Наибольших успехов на данном поприще дважды удалось добиться генералу С. Тучкову. В 1811 г. и в 1828–1830 гг. ему удалось склонить к переселению в

Бессарабию (исключительно в нее и обязательно вблизи границы) две группы некрасовцев. От имени императора им были обещаны все мыслимые милости: амнистия; льготы по податям и повинностям; свободное вероисповедание, беспрепятственное построение своей церкви и ведение богослужения по старому обряду; избрание рода жизни и состояния, какие они пожелают; отвод земли под усадьбы в достаточном количестве; освобождение от рекрутской повинности, вступление в казачье ведомство, если желают считать себя казаками [16. С. 54–55]. На столь льготные условия после длительных переговоров и торгов на переселение согласились в 1811 г. 100 семей, а в 1828–1830 гг. 1042 человека [16. С. 54–55; 59–60]. Под Измаилом переселенцы основали две станицы – Старую и Новую Некрасовку. К сожалению, не представляется возможным проследить их дальнейшую судьбу в России, однако известно, что на этом вплоть до начала XX в. миграция закончилась.

Довольно своеобразным было поведение русских войск в отношении некрасовских поселений на турецкой территории. Создается впечатление, что в целом оно было несколько растерянным. Одно дело – безжалостно подавлять инакомыслие и неповиновение у себя на родине, совсем другое – встретить сохраняющиеся в полной этнографической чистоте селения соотечественников на вражеской земле “нечестивых агарян”. Думается, в психологическом аспекте создававшаяся ситуация зачастую оказывалась сложной не только для простых солдат.

Вместе с тем некрасовцы не питали, по-видимому, особых иллюзий по поводу русских войск. Иначе трудно объяснить их массовое бегство в Малую Азию в 1811 г., откуда они в свое время были вынуждены уйти, замученные эпидемиями моровой язвы. Даже закончившаяся вполне благополучно встреча с русскими отрядами на берегу Эносского залива не повлияла на сложившиеся стереотипы. Казаки встретили их хлебом-солью, но затем тут же бежали в Майнос [16. С. 54]. Недоверие было вполне обоснованным. Известно, в частности, что в период Крымской войны, когда некрасовцы совершали свои боевые подвиги в составе корпуса Садык-паши, некоторые их станицы после прихода русских были подвергнуты опустошениям. В ту же кампанию генерал Ушаков, подчеркнуто вежливо обращавшийся со старообрядческим духовенством, был вынужден по распоряжению высших инстанций отправить двух их епископов, Аркадия и Олимпия, а также тульчинского попа Федора в Россию, где они были заточены в суздальский Спасо-Евфимиевский монастырь [3. С. 618]. Одновременно с этим в соответствии с конвенцией, подписанной между Россией и Турцией, тем же самым старообрядцам предлагались на льготных условиях земли в Крыму и на Кавказе, освобождающиеся после переселения в Добруджу черкесов и крымских татар. Неудивительно, что предложение не вызвало среди них интереса. Им воспользовались исключительно руснаки.

Вместе с тем известны примеры и прямой защиты русским командованием интересов старообрядцев. В этом отношении особенно показательны события войны 1828–1829 гг., после которой, вероятно, случайно и произошло единственное за XVIII–XIX вв. сколь-либо масштабное возвращение некрасовцев на родину. Прежде всего, был предпринят неожиданный, но чрезвычайно эффектный для формирования общественного сознания шаг – русское командование вдруг вмешалось в давнюю распрю игнат-казаков с запорожцами. Была предпринята попытка выявления среди бывших запорожцев лиц, участвовавших когда-то в кровавой резне на Дунавце. Судя по рассказам очевидцев тех событий, их арестовывали и отправляли в Россию [9. № 2. С. 332]. И, наконец, что особенно важно, русское командование сделало шаг для защиты старообрядческих поселений от превратностей военного времени. К сожалению, пока не представляется возможным проследить, насколько масштабны и эффективны были эти мероприятия. Имеющиеся в наличии документы позволяют осветить лишь один эпизод такого рода.

Относится он к истории жителей села некрасовцев Кочук-Диоли, располагавшегося между Силистрой и Тутраканом и получившего от русского командования в 1828–1830 гг. пять различных охранных листов [17. С. 294–300]. Первый из них пове-

левал “охранять селение русского сословия Кочук-Диол от обид, притеснений и притязаний и оказывать оному всякую защиту и помощь под опасением в противном случае тяжкого наказания по военному уголовному уложению” [17. С. 296]. Последующие связаны с защитой жителей этого села в период их временного переселения на новое место жительства, а затем с возвращением обратно. По свидетельствам очевидцев, злоключения некрасовцев были связаны с конфликтом, возникшим между ними и мусульманами соседних сел и вылившимся в разбойные нападения со стороны последних [17. С. 299]. В этой ситуации русское командование безоговорочно встало на защиту бывших соотечественников. В качестве жеста благодарности, а возможно, и из соображений обеспечения дополнительной безопасности некрасовцы выразили пожелание “выйти из турецкого подданства... и присягнуть на верность Державе Российской” [17. С. 297]. Воплотилось ли это намерение в жизнь, неизвестно. Мы знаем только, что после войны 1828–1829 гг. эта некрасовская станица не возродилась: часть ее жителей ушла в с.Татарница, судьба остальных неясна [17. С. 299]. Сами же охранные листы, а вместе с ними соответственно и благодарная память вплоть до 1902 г. береглись в Татарнице – крупнейшем в XIX–XX вв. поселении игнат-казаков.

Возвращаясь в заключение еще раз к феномену массового обращения в XVIII–начале XIX в. жителей России в турецкое подданство, хотелось бы подчеркнуть, что в своей основе оно носило исторически обусловленный, вынужденный характер. За Дунай в конечном итоге оказывались выдавлены представители тех слоев населения, чей жизненный уклад и убеждения приходили в противоречие с идеями реформирования патриархального русского общества. В этом отношении отсталая с точки зрения европейцев средневековая Османская империя становилась для них своеобразной резервацией, обеспечивавшей возможность сохранения традиционного образа жизни. Однако по мере прихода на Балканы эпохи реформ их пребывание там становилось все менее комфортным. После же возникновения на месте Османской империи унитарных национальных государств начала близиться к завершению и история русских поселений за Дунаем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Тонев В.* Добруджа през Възраждането (културен живот, църковно-национални борби, революционни движения). София, 1973.
2. *Критска-Иванова Е.Ф.* Типология и эволюция свадебного обряда и фольклора в Болгарии (села Татарница и Казашко) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
3. Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. СПб., 1875. Т. 1.
4. *Кирилэ Ф.* Русская липованская община в Румынии // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.
5. *Штайнке К.* Старообрядцы в Болгарии // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.
6. *Липинская В.А.* Названия селений старообрядцев в Румынии // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1995. Вып. 3.
7. *Сайко М.Н.* Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70–80-е годы XVIII в.–XIX в.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1994. Вып. 1.
8. *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
9. *Лупулеску И.* Русские колонии в Добрудже // Киевская старина. 1889.
10. *Андреев М., Ангелов Д.* История на българската феодална държава и право. София, 1972; *Грозданова Е.* Българската селска община през XV–XVIII вв. София, 1979.
11. *Леонидова М.* Один восточно-славянский диалект в южнославянском окружении // Славистични изследвания. София, 1973. Т. 3.

12. *Романска Ц.* Фолклор на русите некрасовци от с. Казашко, Варненско. София. 1959; Кауфман Н. Песни на казациите некрасовци от България // Българска музика. 1963. № 5.
13. *Липинская В.А.* Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.
14. *Кондратович Ф.* Задунайская сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина. 1883.
15. *Лукулеску И.* Сведения о задунайских запорожцах // Киевская старина. 1891.
16. *Короленко П.П.* Некрасовские казаки // Известия Общества любителей изучения Кубанской области. Екатеринодар, 1900. Вып. 2.
17. *Бахметьев П.* Към историята на старите руски поселища въ сегашната България // Периодическо списание на Българското книжовно дружество въ София. София, 1907. Т. XLVIII. № 3-4.