

Избранные труды

Г.Н. ЧАГИН



Г.Н. Чагин



**ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ
НА СТЫКЕ ЕВРОПЫ И АЗИИ**

**ЭТНОСЫ
И КУЛЬТУРЫ
НА СТЫКЕ
ЕВРОПЫ
И АЗИИ**



ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ПРИКАМСКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ
ПРИКАМСКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ – ФИЛИАЛ
МОСКОВСКОГО ОТКРЫТОГО СОЦИАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
ПРИКАМСКИЙ СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ КОЛЛЕДЖ

Г.Н. Чагин

***ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ
НА СТЫКЕ ЕВРОПЫ
И АЗИИ***

Избранные труды

Пермь 2002

ББК 63.5
Ч-12

Чагин Г.Н.

Ч-12 **Этносы и культуры на стыке Европы и Азии.** Избранные труды. – Пермь: Изд-во ПГУ, ПСИ, ПСИ МОСУ, ПССГК, 2002. – 384 с.

ISBN 5-94604-016-2

В книгу вошли статьи 1985 – 2002 гг., посвященные этногенезу, истории, этнографии, культуре, фольклору народов Урала. Раннее прошлое рассматривается на примере Перми Великой. Для понимания цивилизационной специфики Урала значимыми являются материалы разделов «Этнокультурная идентичность» и «Мир провинции». Помимо изложения результатов многолетнего исследования, автор выделил перспективные направления изучения на будущее.

Книга адресована специалистам и широкому кругу читателей.

Чагин Георгий Николаевич является почетным профессором Прикамского социального института, по рекомендации его ученого совета избран академиком Международной академии наук педагогического образования.

Печатается по решению ученого совета Прикамского социального института.

Редакционный совет антологии «Избранные труды ведущих ученых Западного Урала»: профессор *В.В. Маланин*, профессор *В.М. Суслонов*, профессор *Н.Н. Захаров* (главный редактор).

Издается в авторской редакции.

ISBN 5-94604-016-2

© Г.Н. Чагин, 2002.
© Пермский государственный университет, 2002.
© Прикамский социальный институт, 2002.
© Прикамский социальный институт – ф/л МОСУ, 2002.
© Прикамский современный социально-гуманитарный колледж, 2002.



ЧАГИН Георгий Николаевич -
доктор исторических наук, профессор,
зав. кафедрой древней и новой истории России
Пермского государственного университета

ЧАГИН ГЕОРГИЙ НИКОЛАЕВИЧ

Биографическая справка

Г.Н.Чагин родился 24 апреля 1944 г. на хуторе Бани Чердынского района Пермской области в семье рыбаков Николая Ивановича и Марии Прокопьевны. В 1952 г. пошел учиться в Ныробскую среднюю школу. В 1967 г. окончил исторический факультет Пермского государственного университета. В 1962-1963 гг. одновременно с учебой работал экскурсоводом Пермского областного краеведческого музея. С 1967 по 1974 гг. работал директором Чердынского краеведческого музея им. А.С.Пушкина.

В 1974 г. переехал в Пермь, на работу в Пермский государственный университет. Сначала работал ассистентом, старшим преподавателем, с 1991 г. – доцентом. В 1995 г. был избран на должность заведующего кафедрой древней и новой истории России и на этом посту работает по настоящее время. В 1997 г. присвоено звание профессора. С 1975 г. возглавляет Камскую этнографическую экспедицию.

В период обучения в университете Г.Н.Чагин проявлял склонность к научной работе в области археологии и ономастики. Он принимал участие в археологических экспедициях и во всесоюзных археологических конференциях в Московском и Ужгородском университетах. Далеко не случайно, что после окончания университета занялся изучением этнографии народов Урала. Будучи студентом, а затем директором музея, Г.Н.Чагин постоянно имел контакты с жителями далеких сел и деревень, у которых собирал информацию о материальном быте, общественных и семейных обрядах. В это же время он занимался сбором и описанием музейных коллекций. Свойственная многоплановость научных интересов позволила ему заняться разработкой самых разнообразных тем истории и этнографии.

Становление Г.Н.Чагина как профессионального этнографа связано с Институтом этнологии и антропологии им.Н.Н.Миклухо-Маклая Российской академии наук. В секторе этнографии восточнославянских народов он обучался в аспирантуре под руководством доктора исторических наук В.А.Александрова, полевые исследования совершенствовал в экспедициях на Русский Север и в Приуралье, возглавляемых доктором исторических наук И.В.Власовой. В академическом институте обсуждались и защищались диссертации.

Усилия Г.Н.Чагина на разработку этногенеза, этнической истории, культуры и быта народов Урала завершились подготовкой кандидатской диссертации на тему: «Формирование русского населения Северного Прикамья в конце XVI – начале XX века. История расселения, землепользования, жилища» (1981) и докторской на тему: «Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века» (1996). В заключении докторского совета на диссертацию Г.Н.Чагина было отмечено, что его работа «представляет собой фундаментальное исследование этнокультурного развития народов Среднего Урала в XVI-XIX вв.», в котором автору «удалось показать, во-первых, этногенетические связи обширных регионов России – Европейского Севера, Урала и Сибири, а значит и общность культуры прежде всего русского населения в них. Во-вторых, удалось выявить отдельные ареалы русского и иноэтничного населения и обнаружить малоисследованные или вообще неизученные группы русских, осваивавших глубинные территории при своем продвижении на Урал и в Сибирь». Особо в заключении подчеркнуто: «Изобилие фактического материала, его обработка, добросовестное к нему отношение, ибо анализ источников проведен без всяких натяжек, свидетельствуют о настоящей школе, которая присуща диссертанту».

Результаты научной деятельности Г.Н.Чагина широко известны. Он является автором более 350 работ (в т.ч. 11 монографий, научно-популярных книг и учебных пособий), главным редактором, составителем и рецензентом 35 научных изданий. Его работы изданы в Финляндии, Венгрии, Швеции, Польше, Румынии. Многие публикации основываются на полевом материале, полученном в Пермской, Свердловской областях, в республиках Башкортостан, Удмуртия, Коми. В теоретическом плане Г.Н.Чагин выдвинул новые взгляды на этногенетические и культурологические процессы и проблемы самоидентификации этнических общностей.

Культурным комплексам (поселениям, жилищу, одежде) русских крестьян Среднего Урала и их взаимодействию с традиционной материальной культурой других народов Г.Н.Чагин посвятил монографию «Этнокультурная история Среднего Урала в XVI – первой половине XIX века» (Пермь, 1995). Обобщающий характер работы опирается на весьма широкий круг источников, извлеченный автором из 18 архивов, рукописных собраний библиотек и музеев (985 дел 69 архивных фондов и коллекций), привлечены данные публикаций и фольклорных материалов. Это

обстоятельство в немалой степени обеспечило исследованию должную фундаментальность и концептуальность.

Основным вкладом автора в науку следует считать реконструкцию им процесса распространения русского этноса, его культуры жизнеобеспечения на территорию Среднего Урала и выявление этнокультурных последствий этого процесса. При этом автором получен очень важный вывод о том, что главное значение при формировании этнокультурного облика русского населения Среднего Урала имели не локальные условия, а этнические традиции, принесенные из мест выхода. Установив, что подавляющее большинство русских были выходцами из Северо-Двинского бассейна, Г.Н.Чагин тем самым объяснил доказанный им же факт доминирования в материальной культуре русских крестьян Среднего Урала черт севернорусской этнографической общности. Ключевым для авторской концепции является заключение о том, что старожильческое русское население Среднего Урала и его потомки составляли органическую часть севернорусской этнографической общности, а не локальную группу русского этноса. При этом автор не отрицает наличие специфических черт в культуре русских крестьян Среднего Урала по сравнению с культурой русских на «материнской» территории.

Заключительный раздел монографии поднимает сложнейшие для исторической реконструкции вопросы взаимодействия этносов Среднего Урала – русских, коми-пермяков, манси, марийцев, удмуртов, башкир, татар. Г.Н.Чагин через призму материальной культуры увидел различные проявления этнического взаимодействия в исследуемом регионе – как этнотрансформационного, так и этноэволюционного характера. Важно, что в современных условиях, когда экскурсии в этническую историю волей-неволей актуализируются, приобретают заданный политический оттенок, материалы монографии вызывают доверие и уважение своей взвешенностью. Доказанным выглядит вывод о том, что русские со своими хозяйственно-культурными традициями наиболее глубоко участвовали в этнической истории коми-пермяков и манси, в меньшей степени – марийцев и удмуртов, а также наблюдения о сглаживании этнических различий в пределах Среднего Урала в народной культуре татар и башкир.

Монография Г.Н.Чагина «Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала» (Пермь, 1993, 1998; издавалась дважды) дает целостное представление о важнейших составных частях духовной жизни русского

крестьянства на Урале, подытоживая многолетнюю работу автора с архивными, экспедиционными, музейными материалами. Многие положения монографии носят новаторский характер, поскольку стали первым опытом изучения этнической культуры Урала. В ней автор впервые обращается к сакральным сторонам духовной культуры – символике народного жилища и костюма, изобразительному творчеству, знаниям и суевериям, скрупулезно реконструирует этические традиции в родственных и трудовых коллективах, при проведении досуга и развлечений, а также в таком насыщенном слое народной культуры как календарные обычаи и обряды. Сравнение исторически сопоставимых традиций во времени и по локальным территориям позволили автору открыть объективную картину социальной и этнической обусловленности народной культуры русских Урала. До него под таким углом зрения и в таком масштабе, причем еще на широком круге источников, в большинстве случаев полученных в ходе личного общения с народами Урала, подобного исследования никто не предпринимал.

Изданной книгой «История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века.» (Пермь, 1999) Г.Н. Чагин завершил начатую в 1991 г. серию учебных пособий для студентов историков и филологов по этнографии и фольклору Урала.

Впервые избрав данную тему, Г.Н. Чагин уделил внимание тем историческим фактам, которые крестьянами осознавались как события общенационального масштаба. При этом он удачно поставил вопрос о соотношении регионального (уральского) и общенационального в сознании крестьян, динамике этого соотношения.

Поскольку в работе предпринята попытка рассмотрения национального самосознания русских крестьян во взаимодействии с их конфессиональным и социальным сознанием, то для решения этого вопроса особенно ценным оказалось использование исторических преданий. Отображенные в них события происходили, как правило, в тех же местностях, где предание было записано.

Рассматривая поставленные вопросы, автор дифференцировал осведомленность крестьян о современных им событиях и их представления исторического характера. Доказанным выглядит наблюдение о свойственности историческим представлениям крестьян избирательного подхода. В частности, в народном сознании выделялись и далее сохранялись наиболее значительные

с точки зрения крестьян исторические факты. Ими являлись крупнейшие, общенациональные по своему характеру события, в первую очередь, войны. Существовали и представления крестьян о хронологической последовательности исторических эпох.

Одна из идей книги состоит в том, что автор увидел группировку исторических фактов вокруг конкретных исторических лиц – царей, народных героев, полководцев. Их деятельность измерялась в сознании крестьян, прежде всего, мерками общенациональной значимости. Роль в укреплении могущества государства, защиты его от врагов – первый показатель признания исторической личности в народе.

Существенное внимание Г.Н.Чагин уделил изучению закономерностей проявления конфессионального фактора. В статьях и тезисах, посвященных православию и язычеству народов Урала, он реконструировал календарные и семейные обряды, аграрные и погребальные культы русских и финно-угорских народов. В ряде работ он углубил представление о роли православия в освоении русскими Урала и Зауралья в XV-XVII вв.

Г.Н.Чагин является автором исторического раздела учебного пособия «Атлас Пермской области. География. История» (М., 1999), впервые изданного по заказу департамента образования администрации Пермской области, а также одним из его редакторов и членом редколлегии.

По рекомендации Министерства общего и профессионального образования Свердловской области и департамента образования администрации Пермской области впервые издаются для учащихся старших классов образовательных учреждений программа и учебное пособие Г.Н.Чагина «Народы и культуры Урала в XIX-XX вв.» В объемном учебном пособии (25 п.л.), богато иллюстрированном фотографиями, схемами, картами, широко представлены этнографические материалы о русских, коми-пермяках, коми-язьвинцах, марийцах, удмуртах, манси, татарах, башкирах.

Г.Н.Чагин придает большое значение популяризации научных знаний и культурного наследия Пермской области. Он оказывает помощь органам местного самоуправления, учреждениям культуры, образования и общественным организациям в разработке национально-культурных программ. Под его руководством осуществлено несколько музейных экспозиционных и экспедиционных проектов, конференций и национальных праздников в Соликамске, Чердыни, Березниках, Красновишерске, Перми, Усолье, Нытве. Г.Н.Чагин оказывает научную и

методическую помощь архивам и музеям как председатель Ученого совета Пермского областного краеведческого музея и Научного совета областных государственных архивов. В течение ряда лет он является заместителем председателя Координационного совета по национальным вопросам администрации Пермской области, а в Пермском областном институте повышения квалификации работников образования – консультантом-методистом по этнопедагогике народов Прикамья.

Г.Н.Чагин постоянно выступает с докладами на международных, республиканских и региональных конференциях. В 2000 г. он принял участие (выступил с докладом и руководил секцией) в работе VI Международного конгресса по изучению Европы в г.Тампере, V всемарийского съезда в г.Йошкар-Ола. На IV конгрессе этнографов и антропологов России (г.Нальчик, 2001) он избран членом президиума Ассоциации этнографов и антропологов России. Под руководством Г.Н.Чагина в 2001 г. успешно выполнен научный и культурно-образовательный проект «Старообрядческий мир Волго-Камского региона», признанный победителем на конкурсе «Социальное партнерство» окружной ярмарки социальных и культурных проектов Приволжского федерального округа «Пермь, 2000».

Г.Н.Чагин – член редколлегии «Уральского исторического вестника», выпускаемого Институтом истории и археологии Уральского отделения РАН (г.Екатеринбург). Он работает в составе докторского диссертационного совета в Удмуртском государственном университете по специальностям «отечественная история», «этнография, этнология, антропология», «археология» оппонирует диссертации, участвует в написании официальных отзывов на них. В Пермском государственном университете Г.Н.Чагин руководит подготовкой кандидатских диссертаций, а в Кудымкарском институте – филиале Удмуртского государственного университета – является председателем Государственной аттестационной комиссии по специальности «история». Его основные учебные курсы «Этнология», «Этнополитология».

Г.Н.Чагин – член финского общества М.А.Кастрена.

Глава I.
**ПЕРМЬ ВЕЛИКАЯ И ЕЕ
ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА**



ОТКУДА ЕСТЬ ПОШЛА ПЕРМСКАЯ ЗЕМЛЯ

*Чертеж земли московской; наше царство
Из края в край. Вот видишь: тут Москва,
Тут Новгород, тут Астрахань. Вот море,
Вот пермские дремучие леса,
А вот Сибирь.*

А. С. Пушкин. Борис Годунов

Пермский край, который принято называть еще Пермским Прикамьем, охватывает обширные земли Западного Урала по верхнему и среднему течению Камы. На берегах Камы, ниже впадения реки Чусовой, расположен административный центр Пермской области – город Пермь. Его экономические и культурные достижения, революционные и трудовые традиции известны далеко за пределами Урала.

Древнейшее же прошлое пермской земли связано не с нынешней Пермью. Этот город сравнительно молодой. Его основание относится к 1723 году, когда на берегу Камы при впадении небольшой речки Егошихи с участием В. Н. Татищева был заложен казенный медеплавильный завод – один из тех многих на Урале, которые быстро превратили этот край в развитый горнозаводской центр России. Поначалу поселение при заводе называлось Егошихинским поселком. В связи с образованием Пермского наместничества и выбором места для нового губернского центра в 1780 году последовал указ Екатерины II: «Уважая выгодность положения Егошихинского завода... город губернский для Пермского наместничества назначить в сем месте, наименовав оный город Пермь»¹. Таким образом, с 1781 года Егошиха была переименована в Пермь. Новая губерния и ее административный центр унаследовали название древней земли.

Впервые слово «пермь» встречается в выдающемся памятнике Древней Руси начала XII века «Повести временных лет». Среди народов, которые «иже дань дают Руси», названа и пермь. Если учесть, что первые походы русских на Урал проходили севернее бассейна Камы, то словом «пермь», вероятнее всего, первоначально называли население Вычегодского бассейна,

¹ Цит. по: Горовой Ф.С. О дате основания Перми // Уральский археографический ежегодник за 1970 г. Пермь, 1971. С. 114.

предков коми-зырян. Впоследствии эта территория в русских летописях именовалась Пермью Старой, Пермью Вычегодской. По мере знакомства русских с коренным населением Камского бассейна название «пермь» закрепляется и за этими землями. В отличие от Перми Вычегодской верхнекамские земли стали известны под именем Перми Великой. Это название часто встречается в письменных памятниках XIV века: в Троицкой летописи за 1321 год, при описании похода брата Ивана Калиты Юрия Даниловича в 1324 году, в «Житии Стефана Пермского», написанного Епифанием Премудрым в 1396 году, и др.

Напрашивается вопрос: откуда же возникло слово «пермь»? Выяснением его происхождения занимались еще в XVIII веке. Среди разных объяснений заслуживает внимания гипотеза основателя отечественной школы финно-угроведов Д. В. Бубриха¹. Слово «пермь», которое так прочно прижилось на уральской земле, пришло, оказывается, от финноязычных вепсов (в ранних летописях этот народ назывался еще везью), населявших землю между Онежским и Ладожским озерами. Именно здесь и проходили первые пути новгородцев, проникавших на Европейский Север в Заволочье. Встретившись с вепсами, новгородцы, естественно, интересовались еще более дальней северной землей. На языке вепсов далекая земля, или земля за рубежом, и называлась «пера ма». Это слово до сих пор сохраняется у современных вепсов, проживающих в Карелии и Ленинградской области. Вепское название «пера ма» было переделано сначала в «перемь», а затем в «пермь». Употребление заимствованного названия лингвисты легко объясняют законами развития русского языка. Кстати, до сих пор многие старожилы Прикамья произносят это слово как «перемь». Ознакомившись с коренным населением на Вычегде и Каме, русские начали употреблять это слово и как топоним и как этноним. В официальных источниках XV–XVII веков древнее население верхней Камы обозначалось как пермяне, пермичи, пермяки. Самоназванием же у них служил этноним «пермяк». С образованием Коми-Пермяцкого автономного округа в 1925 году коренное население Прикамья, составившее основное этническое ядро округа, официально стало называть себя коми-пермяками, чтобы не путать с родственным коми-зырянским населением (за

¹ Кривошекова-Гантман А.С. Географические названия Верхнего Прикамья. Пермь, 1983. С. 134.

этим народом закрепилось название «коми») и с жителями всего Прикамья, называемыми по топониму пермяками.

Верхнекамская земля, где вместе с коми-пермяками стало проживать и поселившееся русское население, официально называлась до начала XVIII века, то есть почти до возникновения города Перми на Каме, Пермью Великой. В некоторых письменных памятниках, в частности в «Житии Стефана Пермского» и в Софийской первой летописи под 1396 годом, к этому названию добавлены еще уточняющие слова «глаголемая Чусовая». Появление этих слов было не случайным. Пермь Великая в XIV–XVII веках включала обширные земли по Каме от ее истоков на западе до Уральского хребта на востоке, а с севера от верховьев реки Печоры, где недалеко Чусовское озеро, до реки Чусовой на юге. Эта территория была намного больше Перми Вычегодской, и поэтому ее неспроста величали красивым и почетным русским словом «Великая».

Первыми проявили интерес к великопермской земле новгородцы, которые за пушниной и данью неоднократно направляли сюда дружины ушкуйников. Однако вскоре у них появились соперники в лице ростово-суздальских, а позднее и московских князей. Опорным пунктом в овладении всеми североуральскими землями стал город Устюг Великий, основанный ростовским князем Константином Всеволодовичем в 1207 году. Хотя в XIV – первой половине XV века земли по Верхней Каме считались волостями Великого Новгорода, но Московское княжество, под власть которого переходили и ростово-суздальские земли, все активнее развертывало борьбу за эти земли. Они нужны были Москве как для пополнения материальных ресурсов, так и для укрепления своих позиций в дальнейшей борьбе с Казанским и Сибирским ханствами. Активная деятельность великих московских князей на европейском Северо-Востоке являлась частью борьбы за создание единого Русского государства. В своих целях московские князья шли разными путями. При их участии в Перми Великой в начале XV века стали возникать первые русские поселения. Так, перешедший на московскую службу двинский боярин Анфал Никитин на рубеже XIV–XV веков основывает на верхней Каме укрепленный Анфаловский городок. В это же время вологодские посадские люди Калининковы построили варницы по притоку Камы – реке Боровой – и положили этим начало солеварению на пермской земле. Именно этот промысел, перенесенный около 1430

года на соседний приток Камы – реку Усолку, вызвал к жизни новое поселение – город Соль Камскую, Соликамск.

Вхождение верхнекамских земель в Русское государство подробно освещается во многих летописях. Но в одной из них – Вычегодско-Вымской – мы находим такие факты, которых нет в других каких-либо источниках. За 1451 год читаем: «...прислал князь великий Василий Васильевич на пермскую землю наместника от роду верейнских князей Ермолая да за ним Ермолаем да за сыном ево Василием правити пермской землей Вычегоцкою, а старшево сына тово Ермолая, Михаила Ермолича, отпустил на Великая Пермь на Чердыню»¹. Из текста видно, что первым наместником московского князя в Перми Великой явился Михаил Ермолич – сын князя из небольшого подмосковного княжества Верейнского, перешедшего накануне под власть Москвы. В этой летописи впервые упоминается главный город Перми Великой – Чердынь.

Административная власть Москвы вскоре закрепляется христианизацией населения. Она проводилась в два этапа. Сначала в 1455 году «приездил владыко Питирим в Великую Пермь на Чердыню крестити ко святой вере чердынцов»², а потом в 1462 году другой пермский епископ – Иона – «добавне крести Великую Пермь, постави им церкви и попы и княжат Михайловы крести»³. Именно с этого времени на древней пермской земле начинают строить первые храмы. В самой же Чердыни появляется первый на Урале Иоанно-Богословский монастырь.

Однако события 1460–1470-х годов показали, что назначение наместника и христианизация не обеспечивали еще прочной власти московских князей в Перми Великой. Пермская земля не раз подвергалась разорительным набегам со стороны Казанского и Сибирского ханства, а Москва, занятая борьбой за овладение еще более северными новгородскими землями, не могла оказывать большую поддержку своему наместнику в Чердыни. К тому же сам наместник Михаил не всегда и стремился выполнять указания московского князя. Он даже был склонен перейти на службу Казанскому ханству, в 1471 году отказался принять участие в объединенном походе русского отряда на Казань. Поэтому летописец, стремившийся к точному отражению жизни родной земли, вынужден был засвидетельствовать в то время: «...пермяки

¹ Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 261.

² Там же.

³ Там же. С. 262.

за казанцев норовили, гостям казанским почести воздвали, людям торговым великого князя грубили»¹.

События в Перми Великой были известны в Москве. И как только завершилась борьба с Великим Новгородом и была получена в 1471 году отказная грамота на все новгородские земли, в том числе и на пермские, московский князь Иван III организует в 1472 году крупный военный поход на Пермь Великую. Поход явился важным историческим событием не только для Урала, но и для всего Русского государства. Отряд был подготовлен в Великом Устюге. По указанию Ивана III в него включили «устюжан, белозерцев, вологжан, вычегжан». Руководить походом было поручено опытному военачальнику, участнику битвы с татарами на Каме и с новгородцами у реки Шелони князю Федору Пестрому Стародубскому и устюжскому воеводе Гавриле Нелидову. Великоустюжская летопись сообщает имя еще одного участника этого исторического похода. Во главе ратных людей устюжан по указанию Ивана III встал Федор Давыдов Вострово².

Отряд пробирался старой дорогой из Великого Устюга на притоки Камы. От устья Черной по Весляне и Каме «на плотях и с коньми» сплавились до Анфаловского городка. Одна часть отряда во главе с Гаврилой Нелидовым ушла на нижнюю землю, захватила городок Перми Великой Урос, затем саму Чердынь и Покчу. Федор Пестрый отправился на верхнюю, северную землю, где ему пришлось с боем взять укрепленный городок Искор.

После взятия основных городков оба отряда встретились в Покче и «срубивше ту городок, седе в нем и приведе всю землю ту за великого князя»³. Весть об успешном завершении похода была получена в Москве 26 июня 1472 года.

Князь Федор Пестрый остался в новой столице – Покче, а наместника Михаила и местных воевод Бурмота, Мичкина, Кочу, Исуба и Зырну вместе с товарами «16 сороков соболей, да шубу соболью, да пол-30 поставов сукна» и оружием «3 пансыри, да шелом, да две сабли булатные»⁴ отправил в Москву к Ивану III. Но «князь великий отпустил Михаила на Пермь ж княжिति»⁵. В результате похода территория Перми Великой одной из первой на Урале окончательно вошла в состав Русского государства. С этих

¹ Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 262.

² Титов Л.А. Летопись Великоустюжская. М., 1889. С. 40.

³ Полное собрание русских летописей. Т. 12. М., 1965. С. 148.

⁴ Там же.

⁵ Историко-филологический сборник. С. 262.

пор на государственной печати был воспроизведен новый титул Ивана III: «Великий князь Владимирский, и Московский, и Новгородский, и Псковский, и Тверской, и Югорский, и Пермский, и Болгарский, и иных».

Великопермский князь Михаил правил до 1481 года. После его гибели в бою с пельмскими вогуличами (манси), нападшими на Чердынь и Покчу, в Перми Великой стал править его сын Матвей. Но в 1505 году великий князь Василий III отстраняет Матвея и присылает из Москвы нового наместника – Василия Андреевича Ковра, порядок правления которого определяла специальная уставная грамота. Позднее в Чердыни наместников заменили воеводами, которые подчинялись Новгородскому приказу. Для управления городом и уездом воевода имел приказную избу.

Вхождение Перми Великой в Русское государство стало важным историческим событием. Появились возможности расширения государственных границ на востоке и освоения новых природных богатств. Народы, населявшие Урал, могли ближе познакомиться с культурными достижениями русского народа.

Рассказ о древней истории пермского края будет неполным, если не сказать о Строгановской вотчине. В 1558 году Иван IV в целях более прочного закрепления восточных рубежей Русского государства выдал жалованную грамоту сольвычегодским промышленникам и землевладельцам Строгановым на обширные земли по Каме от Соликамска до реки Чусовой. В последующие годы к этой вотчине были добавлены земли по притокам Камы. В своей вотчине Строгановы являлись полными хозяевами, сами вершили управление и суд, селили крестьян и поднимали пашни, занимались соляными и рыболовными промыслами, сеяли пшеницу, добывали железо, строили укрепленные городки. Центром вотчины стал построенный в устье реки Яйвы (левый приток Камы) Орел-городок.

Строгановы принимали активное участие в организации и проведении похода Ермака. 1 сентября 1581 года его дружина поплыла по Чусовой и ее притоку Серебрянке, затем волоком через Уральский хребет перешла к притокам Тобола. В сентябре 1582 года была взята столица Сибирского ханства город Кашлык. С присоединением Западной Сибири к Русскому государству прекратились разорительные набеги на пермскую землю.

В центральной части Перми Великой образовалось два уезда – Чердынский и Соликамский. Русским населением заселялись они преимущественно из Северо-Двинского бассейна. В писцовых и переписных книгах этих уездов XVI–XVII веков пришлые

черносошные крестьяне и посадские люди названы устюжанами, двинянами, пинежанами, белозерцами, мезенцами, вологжанами, важанами. На раннем этапе заселения, в XVI веке, русские крестьяне чаще всего селились возле старых коми-пермяцких поселений. Позднее идет освоение новых земель, русские деревни и починки появляются не только по рекам Каме, Вишере, Колве, Яйве, Лысьве, но и по их многочисленным притокам.

Чердынский и Соликамский уезды в XVI – начале XVIII века не только заселялись, но и развивались очень активно. Чердынь и Соликамск являлись крупными военно-административными, торгово-ремесленными и религиозными центрами Урала. Как древняя столица Перми Великой, Чердынь на первых порах развивалась более высокими темпами. В 1579 году в ней насчитывалось 290 дворов с населением 326 человек мужского пола, 67 лавок, 5 кузниц, проживали ремесленники почти двадцати пяти специальностей – красильщики, гончары, кожевники, ведерники, лучники, оконишники, серебряники и др. В Соликамске в это же время было только 190 дворов и 201 человек мужского пола, 27 торговых лавок и 16 соляных варниц (в Чердыни их не было ни одной). Но в начале XVII века по темпам развития на первое место выходит Соликамск. В 1613 году в нем учреждается воеводство, которому с 1636 года передается и Чердынский уезд. Быстрый рост Соликамску обеспечили солеваренные промыслы. Они постоянно притягивали пришлое население. В середине XVII века в нем проживало свыше 1400 человек мужского пола.

С вхождением в Русское государство Сибири потребовалось устройство новой дороги через каменный пояс Уральских гор. Старая «чердынская дорога» в две тысячи верст через верховья Вишеры не могла удовлетворять быстро растущие запросы окраинных земель государства. По указу царя Федора Иоанновича прямую дорогу удалось разведать в 1597 году жителю соликамской деревни Верх-Усолка Артемию Сафроновичу Бабинову. Путь из Соликамска до Верхотурья оказался только в 250 верст, и поэтому он в кратчайший срок был приспособлен для проезда сначала только в зимний период, а потом и в летний. Дорога получила известность по имени первооткрывателя. С открытием Бабиновской дороги Соликамск приобрел славу крупного транзитного торгового пути. По этой дороге почти двести лет разъезжали «ямские охотники» и доставляли царские указы, денежную казну, хлебное жалованье служилым людям. Здесь проезжали научные экспедиции, послы и царские гонцы. По ней прошли тысячи крестьян в поисках свободных земель, на которых

можно было бы заняться «черной работой, чтобы головы свои кормить».

В XVIII веке, когда на Урале развернулось строительство металлургических предприятий, Соликамск, а тем более Чердынь из-за отсутствия рудных полезных ископаемых и удаленности от новых выгодных транзитных путей остаются в стороне от бурной экономической жизни. Заметный спад наблюдается и в соликамском солеварении. Лучшую соль Прикамье давало с варниц Строгановых. Но, несмотря на это, Соликамск и Чердынь в XVIII–XIX веках оставались центрами самых больших уездов сначала Сибирской, Казанской, а потом своей, Пермской губернии. И хотя они не смогли подняться на тот же уровень, который занимали новые города и заводские поселки, в них действовали заведения по переработке местного сырья, работали свои ремесленники, строились новые здания, развивалась торговля. Старинные города всегда оставались и культурными центрами. В городских уездных учреждениях работало немало прогрессивной интеллигенции. Богатейшее прошлое этих городов влекло к ним многих исследователей и путешественников.

РУСЬ МОСКОВСКАЯ, ПЕРМЬ ВЕЛИКАЯ И СТЕФАН ПЕРМСКИЙ

Миссия Стефана Пермского во второй половине XIV века напрямую соотносилась с политическими событиями, от которых зависело будущее Русского государства. Набиравшие силы великие московские князья, добивались создания сильного государства и вели борьбу с Новгородом Великим за ослабление его влияния на Европейском Северо-Востоке. Способность Москвы противостоять набегам ордынских ханов убедительно показала Куликовская битва 1380 года. В собирании земель вокруг Москвы и в становлении государственности все заметнее играла роль русская церковь. На фоне этих событий миссионерские труды Стефана Пермского выглядят поистине уникальными.

Стефан Пермский родился и вырос в Великом Устюге, расположенном на границе христианского и языческого мира, на пути из Московской Руси в северо-восточные земли. В Ростовской епископии он принял монашество и подготовил себя к миссионерству и просветительству. Незаурядные личные качества, высокая духовность и образованность, знание языка и обычаев местного населения, создание письма и введение богослужения на древнепермском (коми-зырянском) языке обеспечили успешное обращение коми-зырян (вычегжан, вымичей, сысоличей) в христианскую веру.

В Московской Руси миссионерство Стефана Пермского воспринималась делом большой государственной важности. Поэтому Стефану оказывалась поддержка великокняжеской властью и митрополиями. Известно, что московский князь Дмитрий Иванович выдавал Стефану охранную грамоту, снабжал дружиной и деньгами, наделял правами сбора пошлин с торговых людей и ведения местных судебных дел. Епископ Коломенский Герасим благословил Стефана приобщать коми-зырян к христианству, ставить церкви и иереев.

Первые годы проповеди показали, что Пермская (Вычегодско-Вымская) земля уже «требовала себе епископа, поскольку до митрополита и до Москвы от нее далеко; как далеко отстоит Царьград от Москвы, так же далеко от Москвы дальняя Пермь»¹. Предложение Стефана прислать епископа было радушно принято в

¹ Житие Стефана Пермского // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня представления. СПб., 1995. С. 161.

Москве великим князем Дмитрием Ивановичем и митрополитом Пименом. В 1383 году первым епископом Пермской земли они поставили Стефана. По замечанию Епифания Премудрого «было же его поставление как-то необыкновенно красиво и неожиданно, так что я готов был удивиться»¹.

Став епископом, Стефан Пермский повел еще более энергичную просветительскую деятельность, о которой Епифаний Премудрый поведал потомкам так: «Всех же своих крещеных он учил пребывать в вере и впредь преуспевать, сказал апостол, «забывая заднее и простираясь вперед». И грамоте пермской учил их, и книги писал им, и святые церкви ставил им и освящал, иконами украшал и книгами наполнял, и монастыри устраивал, и в чернецы постригал, и игуменов им назначал, священников-попов и дьяконов сам поставлял, и анагностов-иподьяконов ставил»².

Наравне с распространением христианства Стефану Пермскому приходилось защищать население от набегов вогулов и новгородских дружинников, завозить хлеб из Великого Устюга и спасать население от голода. В Новгороде Великом появление Пермской епархии воспринималось как вторжение Москвы в исконные новгородские земли. Князь и архиепископы стали чаще посылать в них дружинников, чтобы не допустить потерю своих северо-восточных владений. В 1386 году Стефан Пермский вынужден был выехать в Новгород Великий и вести переговоры с архиепископом Алексеем о прекращении разорений дружинниками. Духовными и светскими делами Стефан Пермский показал, что создавать Русское государство можно и «бескровным путем».

По сути, образование епархии являлось началом перехода Перми Вычегодской в Московскую Русь. Городок Усть-Вымь приобрел важное значение религиозного и административного центра в финно-угорском мире. Резиденция Стефана Пермского превратилась в крепость. Не только Стефан Пермский, но и другие епископы продолжали получать права, которые в то время обычно имели наместники Москвы. Поэтому Пермские епископы одновременно пребывали в роли вассалов великих московских князей.

Но в Москве понимали, что для прочного закрепления на землях, на которые претендовал Новгород Великий, необходима была власть настоящих наместников. Поэтому при епископе

¹ Житие Стефана Пермского. С. 167.

² Там же. С. 169.

Питириме впервые «прислал князь великий Василий Васильевич на Пермскую землю наместника от роду верейских князей Ермолая, да за ним Ермолаем за сыном его Василием правити Пермской землей Вычегоцкой, а старшего сына тово Ермолая, Михаила Ермолича отпустил на Великая Пермь на Чердыню»¹.

С этих пор великие московские князья в своей политической борьбе за отстранение Новгорода Великого от северо-восточных земель стали опираться одновременно на епископов и наместников. Из последних епископов Москва наиболее тесную связь сохраняла с Филофеем. Его епископство (1471 -1501 годы) пришлось на правление Ивана III, при котором завершилось официальное вхождение Вычегодских, Вымских и Камских земель в Русское государство. Филофей Пермский участвовал в 1471 году в поставлении нового архиепископа Новгородского, которое было организовано необычайно торжественно, чтобы закрепить победу Москвы над Новгородом Великим (юридическое право на этот акт Москве давала отказная грамота, полученная от Новгорода Великого на все земли, в том числе и на пермские).

В 1472 году Филофей принял активное участие в осуществлении Иваном III похода военного отряда на верхнюю Каму, в Пермь Великую с целью пресечения сепаратистских действий наместника великого князя Михаила Ермолича, поставленного еще в 1451 году. Чтобы обезопасить Пермскую епархию, Филофей неоднократно вел переговоры с князьями зауральских вогулов и татар. Великокняжеской грамотой 1490 года Филофею подтверждалось владение землями по Вычегде и Выми, которые имели прежние пермские епископы. Доверие Филофею выразилось еще и в том, что Московская митрополия в 1492 году передала Пермской епархии вологодские приходы и епископы стали титуловаться «Пермскими и Вологодскими». С этого времени епископы чаще проживают не в Усть-Выми, а в Вологде. В 1571 году Иван IV присоединил приходы Двинские и Холмогорские, и епископы стали называться «Вологодскими и Пермскими» и кафедра епископии переносится в Вологду. С 1584 года епископы подписываются Вологодскими и Великопермскими, хотя на печати это название значит уже в 1580 году².

При последнем Пермском епископе Филофее в Усть-Выми получили большое развитие книжность и летописание. Филофей

¹ Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 261.

² Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах Пермских и зырянский язык. СПб., 1889. С. 20.

знал Стефановскую азбуку. На ней он, в частности, оставил подпись под ответной грамотой Московскому митрополиту. При Филофее впервые была дана историческая оценка Пермской епархии и Стефану. Выходцу из Сербии, опытному мастеру агиографического жанра Пахомию Лагофету он заказывает в 1472-1473 годы составить церковную службу Стефану с акафистом и кратким житием. Концом XV века датируется написание жития еще одного епископа Пермского – Питирима (ум. в 1455 году).

Во времена Стефана Пермского Вычегодские и Вымские земли назывались Пермскими и Пермью (отсюда идет название и епархии), а Верхнекамские – Великопермскими, Пермью Великой. Стефан Пермский миссионерствовал на Вычегде, Выми, Сыsole. Был ли он на верхней Каме и занимался ли здесь проповедью христианства, утверждать невозможно, так как в житийной повести Епифания Премудрого об этом не сообщается. Но о соседних верхнекамских землях он знал, потому как Епифаний Премудрый в числе мест и народов «живущих вокруг, около Перми» назвал «Пермь Великую, глаголемую Чусовую»¹.

Наиболее полно вхождение Перми Великой в Русское государство в 1472 году освещено в двух летописях – общерусской (московской) Никоновской и местной Вычегодско-Вымской (Мисаило-Евтихиевской). Последняя летопись, составленная в XVI веке, была обнаружена в 1927 году исследователем П.Г. Дорониным в собрании книг Благовещенской церкви с.Усть-Выма². Христианизация древних жителей Перми Великой коми-пермяков была начата до их официального присоединения к Москве, но при наместнике великого князя. В Вычегодско-Вымской летописи сообщается, что в 1455 году из Усть-Выма «приездил владыко Питирим в Великую Пермь на Чердыню крестити ко святой вере чердынцов», а в 1462 году епископ Пермский Иона «добавне крести Великую Пермь, постави им церкви и попы и княжат Михайловы крести»³. Первое крещение Перми Великой завершилось важным событием – в Чердыни возник первый на Урале Иоанно-Богословский монастырь. Значимость проводимого крещения подкреплялась обращением в христианство семьи («княжат») наместника Михаила Ермолича.

¹ Житие Стефана Пермского. С. 64-65.

² Флоря Б.Н. Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967.

³ Историко-филологический сборник. С. 261-262.

Таким образом, исторические события в Перми Великой в XV веке стали возможными благодаря покровительству Пермской епархии московскими князьями и активному вовлечению ее в процесс становления русской государственности.

В Перми Великой самыми почитаемыми стали Пермские епископы Стефан, Герасим, Питирим, Иона. О высокой значимости святых говорит тот факт, что здесь их называли Великопермскими. Стефану как первому святителю Пермской земли посвящались особые храмы. Возникновение их в городах Чердыни и Соликамске, вероятнее всего, началось с официальной канонизации Русской православной церковью Стефана в 1549 году (в литературе приводится и вторая дата канонизации – 1547 год). Самое раннее описание храмов Перми Великой, дошедшее до нашего времени, находим в писцовых книгах Чердынского и Соликамского уездов, составленных в 1623-1624 годах писцом М.Кайсаровым, дьяком М.Мартемьяновым и подьячими И.Левонтьевым и А.Бреевым¹.

В Чердыни «храм во имя Стефана Великопермского Чудотворца» был «теплой, деревян клецки... на колокольнице три колокола». Находился он на посаде и входил в число 16 храмов, из которых 2 размещались на территории кремля, 4 принадлежали Успенскому женскому и Иоанно-Богословскому мужскому монастырям. Главной святыней храма являлась икона Стефана Великопермского, имевшая «прикладу 3 гривны серебряные, золоченые, басмяны, да гривна серебряная белая». Кроме ее, писцы перечислили и другие наиболее важные иконы: «Образ Николы Чудотворца Можайского... образ Воскресение Христово на краске... образ Егория Стратотерпца на краске, образ Николы Чудотворца Можайского на красках, стоящий, обложен серебром басмяным, золоченым, а у него две гривны серебряны, золочены, образ местной Пречистой Богородицы Одигитрии... Пречистая Богородица запрестольная на краске»². Помимо икон, в храме находились «крест воздвизальной (воздвигнутый для распятия Спасителя. В честь этого события был установлен праздник

¹ Описание г.Чердыни писца М.Кайсарова // Пермские губернские ведомости. 1865. № 55; Луканин А. Церковно-историческое и археологическое описание г. Соликамска. Пермь, 1882. С. 29-55; Шишонко В.Н. Пермская летопись с 1263-1881. Второй период с 1613 – 1645. Пермь, 1882. К сожалению, списки писцовых книг, составленные в начале XIX века, не содержат описания храмов (см.: Фонд 256, дело 308 в отделе рукописей Российской государственной библиотеки).

² Там же.

Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. – Г.Ч.) деревян, обложен серебром, золочен... паникадило медное, невелико, о шти перьев... сосуды оловянные, кадило медное»¹.

В описании Стефановского храма названы и книги:

Евангелие напрестольное, Апостол и Часовник «печати московской», то есть Московского печатного двора. Напрестольное Евангелие было «поволочено бархатом зеленым», имело «фигуры евангелистов серебряные, басмяные, золоченые»². Печатных книг насчитывалось еще 3 – «Октай на 8 гласов», «две Троицы цветная и постная», место издания которых не указано. Рукописных книг было 3 – Устав и 2 Пролога. Названо еще 12 Миней месячных, но без каких-либо уточняющих характеристик.

В следующем описании храмов Чердыни, которое дано в Дозорной книге 1707 года, храм в честь Стефана Великопермского не значится³. Мы предполагаем, что он сгорел в пожаре 1686 года (тогда уничтожено было 5 церквей) или 1700 года. В 1750 году в Чердыни заложили каменный Воскресенский собор с двумя приделами, из которых южный посвятили Стефану Великопермскому. Этот придел явился преемником древнего Стефановского храма.

В Соликамске для храма Стефана Великопермского была избрана традиционная и наиболее парадная форма культового здания – собор. В 1624 году он находился на посаде, на берегу Усолки: «Соборная ж церковь теплая, деревяна, клецки, во имя Стефана Великопермского Чудотворца, строение мирское... да на колокольнице 8 колоколов»⁴. Одновременно на посаде находилась еще летняя соборная церковь «деревянная, клецки, верх шатром, во имя Живоначальных Троицы»⁵.

В зимнем Стефановском соборе службы шли чаще, чем в летнем Троицком, поэтому его убранство, судя по описанию 1624 года, выглядело достаточно богатым и разнообразным. Храмовая икона – «образ местной Чудотворца Стефана, большая пядница, на празелени» была «в деяньи», то есть с житием. Ее украшали

¹ Описание г. Чердыни писца М. Кайсарова; Луканин А. Указ. раб. С. 29-55; Шишонко В.Н. Указ. раб. К сожалению, списки писцовых книг, составленные в начале XIX века, не содержат описания храмов (см.: Фонд 256, дело 308 в отделе рукописей Российской государственной библиотеки).

² Там же.

³ РГАДА. Ф.214. Кн. 1468.

⁴ Шишонко В.Н. Указ. раб. С. 148.

⁵ Там же. С. 146.

«венце и цата серебряные, сканые с финифты, а в них шесть камешков плохих, да гривна сканая, да гривна басменная»¹. Перед иконой находились «паникадило медное и свеча поставная с краски»².

Среди живописных произведений, украшавших интерьер Стефановского собора, наиболее значимыми являлись «образ Живоначальной Троицы», «Благовещение Пречистой Богородицы», «Усекновение честныя главы Иоанна Предтечи», «образ Николы Чудотворца на одной доске, большая пядница, обложен серебром басмяным, золоченым, да у него паникадило семь венцов да шесть гривен серебряные, сканые, золочены», «образ Воскресения Христова на празелени, середняя пядница», «образ Успения Пречистыя Богородицы на золоте, большая пядница, у него гривна басмяная», «образ Происхождения честнаго креста на празелени, большая пядница», «образ «О тебе радуется», «образ Николы Чудотворца в киоте, обложен серебром чеканным, венце и цата чеканные ж, в венце яхонт лазорев не велик, обнизан в две нити жемчужком»³. Из всех перечисленных икон богатыми окладами выделялись 3 – одна Стефана Великопермского и две Николы Чудотворца. Помимо храмовой части иконы находились и «на притворах», где были «писаны господские праздники, обложенные серебром басмянным»⁴. Об иконостасе узнаем лишь фрагментарные сведения: «На золоте повсядневных святых – деисус с праздники и с пророки, а у них прикладу 3 венца, да 16 гривенок серебряных, басмяных, золочены; двери царские на золоте»⁵.

Кстати, в числе церковнослужителей Стефановского собора названо имя дьячка Евтихей Федорова сына Зубова, предки которого владели д.Зубовской (очевидно, они являлись основателями деревни и она названа по их имени), что была возле Соликамска, и занимались солеварением. Сын Евтихей – Федор Зубов (родился между 1610-1615 годами, умер в 1689) стал замечательным мастером русской живописи, царским изографом в Оружейной палате Московского кремля⁶. Возможно, как считает исследователь творчества Федора Зубова В.Г.Брюсова, «Евтихей Зубов совмещал должность дьякона с профессией иконника, если

¹ Шипонко В.Н. Указ. раб. С. 148.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 149.

⁵ Там же.

⁶ Брюсова В.Г. Федор Зубов. М., 1985. С. 7-8.

он сумел направить на иконное дело двух своих сыновей (в т.ч. Федора. – Г.Н.)»¹. Поэтому с большой долей вероятности можно предполагать, что Зубовы писали иконы и в Стефановский собор Соликамска, возможно даже те, которые значатся в описи храма 1624 года.

В собрании художественных произведений Стефановского собора имелась атласная белая пелена, на которой был «шит образ Николы Чудотворца, кругом пелены обнизано жемчужком средним, перед образом свеча неугосимая»².

Согласно описи 1624 года Стефановский собор обладал 25 книгами. В Соликамске это было почти, что самое большое книжное собрание. В этом ему уступал лишь храм Климента Папы Римского, в котором содержалось 26 книг. Из 25 книг 3 были «печати московской» – Евангелие на престольное, Устав, Часовник – и 1 «печати литовской» – Евангелие толковое. Остальные книги, очевидно, являлись рукописными.

Изучение Стефановского собора по другим источникам восстанавливает его дальнейшую историю в таком виде. В 1635 году собор сгорел, как и другие соликамские храмы – Троицкий, Рождественский и Климента Папы Римского. Если в Чердыни Стефановский храм не восстанавливался, то в Соликамске был выстроен новый деревянный собор. Но, к сожалению, просуществовал недолго. Он сгорел в 1672 году. На его месте в 1673 году возводится новая деревянная церковь, но уже с главным престолом не во имя Стефана Великопермского, а в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы. Стефану Великопермскому посвящается один из приделов (второй придел – св. мученикам Борису и Глебу). В 1688 году и эта церковь сгорает. В 1698 году на этом же месте закладывают каменный Крестовоздвиженский собор, который освящают в 1709 году³. В плане здания приделы не выделены, но впоследствии в углах трапезной были устроены 2 престола: на северной стороне в честь Стефана Великопермского, на южной – Знамения Божией Матери.

Таким образом, наличие в главных городах Перми Великой – Чердыни и Соликамске – Стефановских храмов в XVI-XVII веках служит показателем более широкого почитания Стефана Великопермского на раннем этапе, чем в XVIII веке, когда ему в

¹ Брюсова В.Г. Указ. раб. С. 8.

² Шишонко В.Н. Указ. раб. С. 149.

³ Луканин А. Указ. раб. С. 45.

храмах посвящались только приделы. Причем в XVII веке в Соликамске именем Стефана Великопермского назывался не приходской храм, как в Чердыни, а соборный.

Но имя просветителя земли Пермской (Вычегодской и Вымской) в Перми Великой не забывалось. В церквях в день его кончины 26 апреля обязательно шли службы. В Чердыни местом почитания Стефана Великопермского являлся не только придел Воскресенского собора, но и часовня, возведенная на месте захоронения 85 защитников Перми Великой, павших в бою с сибирскими татарами у д.Кондратьева Слобода в 1547 году¹. В часовне, как отмечалось в описании г. Чердыни 1781 года, «по прошениям немало приходящих людей поминование творитца и самому просвещению земли Пермской по житию просветителя оная святого отца и грамоту изложи на пермском языке, о чем пишет на день его апреля 26 в следованной Псалтири в лето 6880, чему ныне составляет время 409 лет»². Часовня и историческая могила были, очевидно, выбраны местом почитания потому, что церковь чтит 85 человек как первых христиан, павших в бою с иноверцами.

В больших и малых храмах Перми Великой обязательно находились иконы Стефана Великопермского. К сожалению, до нашего времени их дошло слишком мало. Среди них наибольший интерес представляет житийная иконач, которую автору удалось приобрести в 1969 году в частном собрании пригородного с.Анисимова и передать на хранение в Чердынский краеведческий музей им.А.С.Пушкина³. К владельцу она попала из заброшенной церкви с.Бондюг. Изучение этой иконы превращается в интересное знакомство с изобразительным портретом Стефана Великопермского и искусством Перми Великой.

В среднике представлен во весь рост Стефан Великопермский с Евангелием в руке и благословляющим перстосложением. В 8 клеймах изображены основные моменты жизни православного подвижника: поучение грамоте, пострижение, поставление в епископы, благословение владыкой Коломенским Герасимом идти в Пермь, сжигание кумирницы со идолами, крещение людей пермских. Каждое изображение сопровождается надписью, выполненной скорописью XVII века. 7 клейм имеют архитектурный фон. Замечателен колорит житийной иконы.

¹ ГАПО. Ф.316. Оп. 1. Д.23. Л. 144 об-145.

² Там же. Л. 145.

³ Хранится в музее под инв. № 3261.

Сочетание желтого, красного и зеленого цветов, обилие архитектурных форм и изображение Стефана во многих клеймах в епископском облачении создают торжественную и достаточно праздничную среду.

Из сохранившихся на иконе надписей чрезвычайно важна та, которая имеется в среднике. В ней Стефан назван не Великопермским, а Великоперемским. Этимологически это название относится к древним временам. По гипотезам лингвистов, слово «пермь» является производным от прибалтийско-финских слов «пера» и «ма», что в переводе означает далекая, отдаленная (задняя) земля. Землей, находящейся северо-восточнее карелов и вепсов, интересовались те русские, которые первыми отправлялись из Новгородского княжества на просторы Европейского Севера и Приуралья. Этими словами они стали называть сначала земли по Вычегде, ее притокам, а позднее, по мере знакомства, и по Каме. Из них образовалось слово «перема», которое трансформировалось в слово «перемь», а затем «пермь». Кстати, старое произношение «перемь» еще не забыто старожилками Прикамья. Эта традиция по большей части дает повод считать, что данная икона является памятником местной школы живописи и изначально предназначалась для Перми Великой. Возможно, ее могли написать чердынские мастера, сведения о которых пусть не достаточно полные, но достоверные имеются в источниках и литературе¹.

В Северном Прикамье известны предания о Стефане Великопермском. Два из них, например, записаны в старинном с.Бондюг Чердынского уезда. Местный житель И.В.Якушев в 1926 году рассказывал: «Давно это было. В наших местах летом появился Стефан Великоперемский. Прибыл он, как говорили древние старики, с верховьев Камы, где язычников-пермяков словам Божиим учил. Там у пермяков он взял большой камень, положил его на воду и сплыл на нем по Каме-реке до Бондюга. С тех пор наши предки и стали поминать Стефана. Камень Стефана долго лежал на берегу. Возле него выросло толстое дерево. Здесь

¹ РГАДА. Ф.237. Оп.1. Д.6350; ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.769. Л.25; Иконописцы и иконопродавцы по Вятской и Пермской провинциям во второй половине XVIII столетия // Труды Вятской ученой архивной комиссии 1910 года. Вятка, 1910. Вып. II-III. С. 88; Чагин Г.Н. Иконопись г. Чердынь // Юность. 1993. №4. Цветная вкладка между с. 64-65.

постоянно служили молебн Стефану. Когда камень рассыпался, старики на это место поставили огромный крест»¹.

Крест, о котором повествует предание, действительно стоял на берегу Камы. В 1818 году его видел и первым описал служитель Пермской казенной палаты, историк и археограф В.Н.Берх². Священник с.Бондюг рассказал В.Н.Берху, что «крест сей, как по преданию известно, поставлен учениками Стефана Великопермского, семидесятилетними стариками в то время, когда здесь не было еще селения. Имена их Герасим, Иона, Питирим. Все ли они были здесь в одно время – неизвестно»³. Позднее в своем исследовании В.Н.Берх писал: «Отошед шагов 50-ть от жилища моего, усмотрел я на самом берегу Камы маленькую часовню, которая, как приметно, была построена около толстого пня, волнами омываемого. Взошед в оную, открылся глазам моим пень с поперечною лесиною, на коей вырезана церковными буквами следующая надпись: «Иесусь Христось. Лета 7127 (1619) мая 6 дня поставлен крест сей при благоверном Великом князе Михаиле Федоровиче Всея России и при Великом Господине Вологодском архиепископе Макарии»⁴.

Зная время жизни епископов Пермских – XV век и дату возведения креста -1619 год, В.Н.Берх усомнился в том, «могли ли сей крест поставить ученики Стефана Великопермского, который умер в 1396 году... Справедливее назвать их (то есть тех, кто поставил крест в 1619 году. – Г.Ч.), – заключил В.Н.Берх, – последователями Стефанова учения»⁵. Крест 1619 года простоял на берегу Камы в с.Бондюг до 1939 года. Отсутствие условий для сохранности креста после закрытия церкви в с.Бондюг побудило сотрудников Чердынского краеведческого музея им. А.С.Пушкина перевезти его в музей⁶.

Крест собран из четырех лиственничных брусьев (каждый в профиль одинакового размера – 18x18 сантиметров) и имеет

¹ Чердынский краеведческий музей им. А.С.Пушкина. Материалы Общества изучения Чердынского края. Предание записано И.А.Луноговым.

² Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821. С. 86.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ В 1939 году крест находился в обветшалой дощатой часовне, покрашенной снаружи в светло-коричневый цвет. Он был закреплен в толстой деревянной колоде, установленной на середине часовни.

восьмиконечную форму. Ось креста высотой 286 сантиметров. Надпись вырезана кириллицей в две строки на средней перекладине. Ниже надписи от горящих свеч остались обуглившиеся впадины. Возле них имеется углубление, в которое вставлялся медный крест. Крест из с.Бондюга остается самым древним датированным памятником деревянного культового искусства Перми Великой.

Бондюжские предания и крест позволяют сделать несколько интересных наблюдений. Вероятнее всего, на камне плыла икона с изображением Стефана Великопермского, а не он сам. Сюжет с иконой, плывущей по реке, является довольно распространенным в уральских преданиях. Но у жителей с.Бондюг повествование о появлении Стефана Великопермского могло сложиться на более реальной основе. Здесь обе церкви – деревянная 1637 года «во имя Воздвижения Честного Креста» и каменная Крестовоздвиженская (заложена в 1846 году и освящена в 1853) «имели престолы в специальных приделах в честь Стефана Великопермского»¹. В деревянной церкви, сгоревшей в 1807 году, находилась икона Божией Матери «с зырянской» надписью. Она была одной из трех известных в XIX веке икон, на которых имелись надписи, написанные стефановской азбукой². К сожалению, сведения об этом уникальном памятнике древнепермского языка в источниках и литературе слишком фрагментарны. О ней было известно создателю музея в Москве графу Н.П.Румянцеву из письма Киевского митрополита Евгения (Болховитинова) (в 1808–1813 годы был архиепископом Вологодским и проявлял интерес к Пермской епархии) от 9 апреля 1817 года: «Мне сказывали некоторые, что есть еще в Пермской губернии Чердынского уезда в церкви села Бодяги (здесь допущена орфографическая неточность в названии села. – Г.Ч.) зырянская же надпись на иконе богородичной. Но списка достать я не мог»³.

Н.П.Румянцев обращался с просьбой к В.Н.Берху съездить в с.Бондюг и «достать с оной копию»⁴. Но нам уже известно, что В.Н.Берх не застал деревянной церкви. «Священник объявил мне, – пишет В.Н.Берх, – что он (то есть образ со Стефановским

¹ РГАДА. Ф.214. Кн. 1468. Д. 432; ГАПО. Ф. 258. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–5.

² Лыткин В.И. Древнепермский язык. М., 1952. С. 33–44.

³ Переписка Митрополита Киевского Евгения с государственным канцл. гр. Румянцевым. Воронеж, 1868. С. 1; Евгений. О зырянском народе и о зырянских монастырях // Вологодские губернские ведомости. 1839. № 1–52.

⁴ Берх В.Н. Указ. раб. С. 85.

письмом. – Г.Ч.) стоял в здешней церкви, но в пожаре 1807 года сгорел вместе с оною»¹. Из с.Бондог, как мы уже писали, происходит житийная икона Стефана Великопермского XVII века, которая хранится в Чердынском краеведческом музее им. А.С. Пушкина. Судя по датировке, эта икона вполне могла находиться не только в каменной, но и деревянной церкви 1637 года.

В литературе XIX века приводятся чердынские предания, рассказывающие о том, что Стефану Великопермскому «принадлежала»² или от времени Стефана Великопермского «осталась»³ икона св. Николая Чудотворца, «которая теперь с особенным почетом хранится в соборной церкви г.Чердыни»⁴. По поводу действительно почитаемой иконы Николая Чудотворца в Никольском приделе Чердынского Воскресенского собора, кроме преданий, никаких достоверных сведений не обнаружено. Но пример этот заслуживает внимания, поскольку известно, что Стефан Великопермский питал особое благоговение к памяти святителя Николая, так как в Усть-Вымь он впервые пришел в Николин день.

Приведенных примеров достаточно, чтобы заметить, что в Перми Великой Стефана Великопермского воспринимали выдающейся исторической личностью, указавшей путь к спасению и просвещению. По нему вот уже более 600 лет православные люди сверяют свой жизненный и духовный путь.

¹ Берх В.Н. Указ. раб. С. 85-86; Переписку Н.П.Румянцева и В.Н.Берха см. в кн.: 1) Сын Отечества. СПб., 1819. № 18; 2) Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1877. Вып.6.

² Пермские губернские ведомости. 1847. № 1; Попов Е. Святитель Стефан Великопермский. Пермь, 1885. С. 51,87.

³ Попов Е. Великопермская и Пермская епархия (1379-1879). Пермь, 1879. С. 347.

⁴ Попов Е. Святитель Стефан Великопермский. С. 51.

ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ ВЛАСТЬ В ПЕРМИ ВЕЛИКОЙ В XVI В.

Первые летописные упоминания о Перми Великой и Чердыни свидетельствуют, что верхнекамские земли в XV в. были значительными для московских князей. В Москве о Перми Великой знали давно как о стратегически важном районе Приуралья для расширения восточных рубежей Русского государства.

История Перми Великой с 1451 г. оказалась тесно связанной с Москвой, когда в ней впервые появился наместник великого князя Василия Васильевича Михаил Ермолич. С этих пор в Перми Великой укрепляется значение Москвы как общерусского центра. После официального вхождения верхнекамских земель в Русское государство в 1472 г. Пермь Великая стала объединяться тесными политическими, экономическими и культурными отношениями не только с Москвой, но и такими крупными центрами как Великий Устюг, Ростов, Сольвычегодск, Тотьма, Вологда, Усть-Вымь.

Время правления великопермского князя Михаила было неспокойным из-за разорительных набегов со стороны Сибирского и Казанского ханств. Князь погибает в 1481 г. в бою при отражении крупного набега западносибирских (пелымских) вогулов (манси). После него правление перешло к его сыну Матвею. Но в 1505 г. московский князь Василий III «разгневан бысть и свел с Великие Перми вотчича своего князя Матвея и родню, и братьев его и в Перме велел быти наместником Василию Ондреевичу Ковер»¹. Этим актом закончилось в Перми Великой княжение рода Ермоличей на правах наследования власти. Вместо него вводилась новая форма наместничьего управления.

Наместники назначались из Москвы с правом «кормления». Они не получали жалованья из государственной казны, а содержались за счет доходов на местах, но при этом власть и порядок содержания их определялись специальными уставными грамотами. Все, что произошло в Перми Великой в начале XVI в., явилось проявлением централизации управления в Русском государстве, предусмотренной Судебником 1497 г.

В должности наместника Василий Ковер пребывал более четверти века. Среди современников пользовался уважением как знаток края и языка древних коми-пермяков. Особую заботу он

¹ Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып.4. С.261.

проявлял о православии, так как знал, что одной из причин отстранения великопермского князя Матвея Михайловича послужило не участие его в пресечении языческой веры. Известно, что по этому поводу князь Матвей Михайлович получал в 1501 г. предупреждение от самого московского митрополита Симона¹.

Порядок правления в Перми Великой Василия Ковра строился по уставной грамоте, полученной им в момент вступления в должность наместника. Подлинный экземпляр уставной грамоты 1505 г. хранился в Чердынской церкви Варлаама Чудотворца и сгорел в ней 30 апреля 1553 г. По просьбе посадского и сельского населения в этом же году, 26 декабря царь и великий князь Иван Васильевич (Иван IV) пожаловал «великопермцов и усольцов» новой грамотой. Сопоставить обе грамоты никому из исследователей не удавалось, так как копию первой грамоты никто не сделал. Но она, как явствует из текста грамоты 1553 г., существовала и использовалась на протяжении всей первой половины XVI в.: «... мне били челом пермичи Данилко да Гришка от всех градских людей и сельских о том... что была у них наша грамота... и по сей у них государя грамоте... в Перми наши наместники судили... и та у них наша грамота сгорела лета 7061... а сия им грамота дана такова ж, какова у них была прежняя уставная грамота»². Приведенные тексты достаточно основательны, чтобы судить об идентичности обеих грамот – 1505 и 1553 гг.

С учреждением в Чердыни воеводства в конце XVI в. необходимость в уставной грамоте отпала. Но местная администрация хранила ее в архиве городского магистрата как исторический документ времени, когда в Перми Великой происходило утверждение верховной власти Русского централизованного государства. Грамота была «писана на баргаменте, за красною веслою печатью... коя несколько по местам поленяла»³. В 1780-е гг. ее скопировали и копию приложили к «Описанию городов и уездов Пермского наместничества», составленному по запросу Академии наук 1781 г.⁴ Подлинный экземпляр грамоты 1553 г., с которого делали копию, сгорел во время пожара 1792 г. Пермский археограф В.Н.Берх в 1810-е гг. получил в Чердыни у купца

¹ Акты исторические. СПб., 1841. Т.I. С.168.

² Уставная грамота 1553 г. // Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821. С.121, 134.

³ ГАПО. Ф.316. Оп.1. Д.23. Л.146.

⁴ Там же.

Д.А.Оболенского список с грамоты и опубликовал его в 1821 г.¹ Впоследствии публикацию повторил А.А.Дмитриев². Недавно нам пришлось познакомиться с копией грамоты, приложенной к описанию г.Чердыни 1780-х гг., то есть с той, которая была выполнена по оригиналу 1553 г. до пожара 1792 г. Составленное по предложению Академии наук в 1780-е гг. дело под названием «Описание городов и уездов Пермского наместничества» не погибло в Санкт-Петербурге, как считали В.Н.Берх и А.А.Дмитриев, а хранится в Государственном архиве Пермской области в фонде Пермского наместничества³. Сопоставив оба списка – опубликованный и архивный, мы не нашли в них текстовых различий и поэтому при анализе уставной грамоты ссылаемся на опубликованный вариант.

Уставная грамота остается важнейшим источником для понимания системы внутреннего управления, состава и численности административного аппарата, состояния судопроизводства, экономики, торговли и даже некоторых обрядов населения в Перми Великой.

В XVI в. при наместнике сложился аппарат управления из тиуна, доводчиков, старост, приставов.

В начале уставной грамоты речь идет о злоупотреблениях наместников, его тиунов и доводчиков. Они выражались, например, в том, что суд устраивался без целовальников, доводчики ездили по погостам и «погостных людей верст за 50 и за 60 дают поруки, срокам де им чинят стать в городе пред тиуны на завтра, и которой де из тех людей не станет в городе на тот срок пред тиуном, и они де их тем винят»⁴. В целях получения большого дохода наместники добивались, чтоб посланные ими тиуны и доводчики записывали у жителей «многие луки лишние и пермичам де в тех лишних луках чинят продажа и убытки великие»⁵. И тут же от имени царя и великого князя говорится о последствиях данной несправедливости: «И они де (жители погостов Перми Великой. – Г.Ч.) в том от наших наместников и от их людей, от тиунов и от доводчиков охудели и опустели, и впрядь им прожити без наших грамоты уставной не можно»⁶.

¹ Берх В.Н. Указ. раб. С.121-134.

² Дмитриев А.А. Пермская старина. Пермь, 1889. Вып.1. С.187-195.

³ ГАПО. Ф.316. Оп.1. Д.23.

⁴ Уставная грамота. С.122.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Хотя археологические и письменные материалы показывают, что в Перми Великой в XVI в. развивалось земледелие и ремесло, но материальный достаток крестьян более устойчиво обеспечивал охотничий промысел. Исходя из этого, единицей обложения являлся лук, с которого в казну шло «по две белки» или «по две денги за белку». Пермь Великая в 1530 г. была впервые описана писцом Иваном Бобровым. «И по Иванову письму Боброва» доход в пользу наместника должен был идти «с пятнадцати сот луков, со шти сот сорока с пяти луков»¹, то есть с 2145 луков.

В Перми Великой белка признавалась основной единицей налогообложения. По условиям уставной грамоты ее могли заменить деньгами: «Не любя белка, ино за белку по две денги»². Очевидно, с тех пор и пошло не забытое в наши дни коллективное прозвище жителей г.Чердыни векшаеды³. В местной диалектной речи белок называли векшами. Белок, естественно, никто не ел, ценился их мех. Охотничье население, которому приходилось поставлять белок местной администрации в большом количестве, дало жителям города столь необычное и даже неприличное прозвище, не забытое и в наши дни.

За службу в Перми Великой наместник Москвы получал солидное «кормление». Поэтому в уставной грамоте подробно говорится, как наместника и его административный персонал обязано было содержать население. Заступившему наместнику полагался «въезжий корм». Три раза в год с населения взимался «корм» в таких размерах: «На Рождество Христово за тысячу четыреста белок, четырнадцать рублей, по две денги за белку», «а на Велик день (Пасху. – Г.Ч.) наместнику корму и ево тиуну и доводчикам за семьсот белок, сем рублей, по две ж денги за белку», «а на Петров день наместнику корму и ево тиуну и доводчикам за семьсот белок, сем рублей, по две ж денги за белку»⁴. Всего в течение года наместник получал 2800 белок на сумму 28 рублей. Помимо этого, доход шел с вишерской варницы в размере «по пяти сапец соли», то есть 30 пудов (в то время сапец равнялся 6 пудам). Причем корм не облагался пошлиной.

¹ Уставная грамота. С.123.

² Там же.

³ Чагин Г.Н. Об этнонимах и коллективных прозвищах Чердынской земли // Материалы для изучения селений России: Доклады и сообщения шестой российской научно-практической конференции «Российская деревня: история и современность». М., 1997. Ч.II. С.114.

⁴ Уставная грамота. С.123.

Особо оговаривался сбор «корма»: «А берут корм наместнич и тиунов, и доводчиков побор старосты и люди добрые пермяки сами, да отдают корм наместнику и с тиуны, и с доводчики в город, а сами наместники и тиуны, и доводчики по погостам луков писати и корм брати не ездят»¹. Из этого видно, что наместнику, тиуну и доводчикам запрещалось заниматься сбором «корма», равно как и определением его размера. Поручалось это ответственное дело самому населению: «А разметывают пермяки меж себя корм по сохам, по дани»². Кстати, из приведенного текста грамоты видно, что податной единицей могла быть и соха, очевидно, для тех крестьян, которые имели развитое земледелие.

Значительную долю дохода наместника составляла пошлина с торговли, но при этом не была упущена возможность включить в источник дохода и так называемую «убрусную пошлину». Об этом в грамоте записано: «А кто дочерь даст замуж на Вологду, на Устюг и на Вятку, и наместнику за выводную куницу шесть белок, а в одной волости кто дочерь даст замуж, и наместнику за убрус три белки, а не любя белка, ино за белку по две денги»³.

В уставной грамоте несколько статей посвящалось судопроизводству. Суд применялся по поводу различных гражданских и уголовных дел: поведения в быту, поджога, разбоя, убийства, захвата земли и пр. Меры наказания наместник назначал в виде денежного и натурального (белки) штрафа, а за убийство человека – даже смертную казнь. Ограничения наместнику и тиуну вводились только одни: «... без целовальников и без старосты... и без лучших людей суда не судите»⁴. Населению разрешалось самим выбирать целовальников: «кто им люб».

Распорядок ведения суда для крестьян и посадского населения оставался разным: «А погосца их... людей наместнику и его тиуну судить по воскресеньям, от недели в неделю, и доводчиком в неделю; а посадских людей, где кто как сам живет; а в которой день дела... тогда и судят»⁵. Наместник выделял населению приставов, чтобы с их помощью к суду привлекались «лихие люди, тати и разбойники, душегубцы, закигательники, ябедники и поклепцы»⁶. При этом приставам рекомендовалось применять очную ставку: «Ставити пред собой с пермичи с очей на очи, да их

¹ Уставная грамота. С.124.

² Там же.

³ Там же. С.128.

⁴ Там же. С.126.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С.132.

с ними судят»¹. Разрешалось пострадавшему приводить виновного к наместнику. И если при этом «скажут на него человек пять или шесть людей добрых по нашему крестному целованью, то он лихой человек», то наместник мог прибегнуть к таким способам, как «бить кнутом да из земли его пермичам велит выслать вон безпенно»².

Предусматривалось ведение судебного следствия. Им чаще всего занимались приставы. Плата за «хоженое приставу», то есть за выход для ведения следствия была разной: «... белка в городе, а уезду по две версты белка (из расчета за хождение по уезду за две версты. – Г.Ч.), а на правде вдвое (очевидно, если следствием устанавливался факт преступления. – Г.Ч.), а не люба приставу белка, ино за белку по две денги»³.

Предписывалось тщательно расследовать «душегубство». Если по этому поводу следствие не заканчивалось положительным результатом, то сам наместник получал наказание: платил штраф в виде «виры четырехста белок, а не люба белка, ино за белку по две денги»⁴. Такое наказание наместнику не применялось лишь в том случае, если смерть человека наступала от стихийного бедствия и ее обстоятельства были тщательно расследованы: «А кто утонет или сгорит, или озябнет, или кого возом сострет, или дерево убьет, или кто от своих рук утерялся, а обыщет того без хитрости, ино в том наместнику виры и продажи нет»⁵.

По делам, связанным с убийством человека, запрещалось устраивать самосуд. Если же он допускался, то на наместника накладывался штраф в четырехста белок, такой же большой, как за «не пойманного душегубца». Согласно уставной грамоте, самосуд допускался только в одном случае: «А самосуд то, кто поймает татя (грабителя. – Г.Н.) с поличным, да отпустит, а oprичь того самосуда нет»⁶. При этом изымалось «поличное» и виновного прощали, если он «сведет себя сводом до колики не буди»⁷, то есть признает вину и даст обещание не совершать подобное в будущем. За такой самосуд пострадавший с виновного ничего не получал, но наместнику за него причиталось шесть белок.

¹ Уставная грамота. С.132.

² Там же.

³ Там же. С.127.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же

⁷ Там же. С. 128.

В Перми Великой в XVI в. значительно возросла торговля, и регулированию ее в уставной грамоте посвящалось несколько статей. Исключительное право в торговле предоставлялось устюжанам, вычегжанам и вятчанам: «А устюжан и вычегжан, и вятчан ездят к ним (то есть к жителям Перми Великой. – Г.Ч.) торговати со всяким товаром по своей грамоте по жалованной по уставной, и возят от них товар всякой и соль, куда хотят, с ними»¹. Предписывалось торговлю их в Перми Великой всячески поощрять и оберегать. Если же допускались нарушения: «А кто взыщет великопермец или усольец на гостех на устюжских, или на вычегжанине, или на вятчанине, или на вогуличах, или на остяках, или на ином каком ни буди», то наместнику, тиуну и доводчикам с помощью приставов виновных «судить и управу чинить»². О принятой мере наказания наместник обязан был известить царя и великого князя в срок «на Оспожино заговенье». В том случае, когда наказание «пермитиным и усольцем» в установленный срок не выполнялось, наместник обязан был виновных доставить к царю и великому князю. Если же конфликтная ситуация создавалась между торговыми людьми: «пермитиным и усольцем на пермитина и усольца», то обращение к царю и великому князю не требовалось.

Особый контроль устанавливался за торговлей вогулов (манси), которые жили в северо-восточных землях Перми Великой и в Зауралье. Населению Перми Великой разрешалось вести торговые дела с вогулами лишь в том случае, если они «наместнику и ево тиуну являются»³. Запрещалось «пермяку и усольцу... хоронить его (вогула. – Г.Ч.) у себея в тайне, и если «кто явит, а кого возмут и наместник на том заповеди возмет двести белок, а не люба белка, ино за белку по две денги»⁴.

В Перми Великой запрещалось вести торговлю людям из городов Московской, Новгородской и Тверской земли. Уставной грамотой она объявлялась незаконной и наместник обязан был ее пресекать, если узнавал, что «ездят в Пермь или к Соли торговать из городов Московския земли, Новгородския земли и из Тверской земли»⁵, а также если тайно «пермичи и усольцы товаров московские города возят продавать»⁶. Наместник мог поступить

¹ Уставная грамота. С.133.

² Там же.

³ Там же. С.128.

⁴ Там же. С.129.

⁵ Там же. С.133.

⁶ Там же.

по-разному: отдать «на поруки» или же прислать для ответа к царю и великому князю¹. Этот факт служит показателем тому, что высший надзор за межрегиональной торговлей осуществляла верховная государственная власть.

Уставная грамота сообщает о торговых связях Перми Великой с Западной Сибирью и Южным Прикамьем. Предпочтение в этой торговле отдавалось «наместничьим людям», а не «посадским пермичам». Судя по челобитной грамоте, которую они написали царю и великому князю Ивану IV, обстоятельства этой торговли выглядят таким образом: «Они де (посадские жители. – Г.Ч.) посылают к волоку Тюменскому и вагуличи, и в Сылву своих людей с пермским со всяким товаром торговати, а кою де пору наместничие люди в тех местах торгуют, а которые пермичи в те места придут со своим товаром торговати, и наместничьи люди пермичам торговати не велят дотоле, доколе они сторгуют своим товаром, и пермичем де им в том убытки великие»². По уставной грамоте такое положение было изменено: «Царь и великий князь Иван Васильевич всея Руссии пермич пожаловал; который наш наместник в Перми у них будет, и он в пермские угодья и к волоку Тюменскому, и к вагуличи, и в Сылву с пермскими товарами своих людей торговати не посылает»³.

Среди проблем, затронутых уставной грамотой, явилась забота верховной государственной власти о природной среде Перми Великой. Причем проблема эта поднималась далеко не узко и не в плане экономической выгоды. Одной из важнейших забот местной исполнительной власти становилась охрана посевов: «А пермич, устюжан и вятчан наместники, их тиуны и доводчики... стады своими пожен не травят»⁴. Суду предписывалось вести дела «о землях и реках, и озерах, и всяких угодьях» только за последние три года; предыдущие дела не рассматривались: «... а далее того о землях не судите»⁵. Подобное судопроизводство в Перми Великой велось издавна, так как по уставной грамоте 1553 г. наместник обязан был «первых судов и грамот князей пермских не посуживати»⁶, то есть не использовать не соответствующие задачам нового времени юридические акты, что были при великопермских князьях. Этот письменный акт дает право считать,

¹ Уставная грамота. С.133.

² Там же. С.130.

³ Там же.

⁴ Там же. С.128.

⁵ Там же. С.129.

⁶ Там же.

что в Перми Великой уставными грамотами 1505 и 1553 гг. закреплялись основы нового судебного процесса, предусмотренные прежде всего Судебниками 1497 и 1550 гг.

Помимо торговли и судопроизводства предусматривалось упорядочение некоторых сторон обрядовой жизни населения. На эту тему Ивана IV подтолкнула челобитная пермичей, в которой они просили снять установленные церковью запреты на обряды (очевидно, по причине сохранения в них языческих элементов), когда возникла необходимость «к которому празднику помолитись, или родителей помянути, канун доспети, пивца сварити или медку разсытити»¹. Царь и великий князь «посадских людей пожаловал, велел есми им кануны обетные и родительские держати по старине»². Канунами (или братчинами) называли совместные (однодеревенские, общинные) трапезы, которые устраивали по окончании молебнов. Их посвящали особо почитаемым в данной местности святым, важным случаям в связи со стихийными бедствиями, а также умершим родителям. Многие такие праздники устраивались по обетам. О их проведении необходимо было известить наместника, который согласно уставной грамоте должен был взять пошлину в определенном размере: «с пива с сапца по четыре денги, а с меду с сапца по четыре ж денги»³. Одновременно царь и великий князь жаловал пермичей «в году три недели питья варити и пити: неделя Великоденная, другая Дмитриевская, третья неделя в зиме Рождественская»⁴. Причем в этом случае можно было поступать «без явки», то есть не заявляя наместнику. Условия эти были вызваны прежде всего тем, что в круге православных праздников Рождественскую и Пасхальную недели церковь посвящала воспоминаниям о важнейших событиях жизни Иисуса Христа, а Дмитриевскую – поминанию родителей. При этом не меньшее значение царь и великий князь придавал соблюдению во время этих трех канунов внутренней, нравственной дисциплины: «А наместничьи люди или иной кто опришной человек пермичам на пир или на братичины не званы, пить да не ходят; кто к ним на при или в братчину не званы прийдут, и они того человека из пиру или из братчины вышлют вон от себя безпенно. А кто у них в пиру или

¹ Уставная грамота. С. 130.

² Там же.

³ Там же. С.131.

⁴ Там же.

в братчине учнет пити сильно и какову у них учинит гибель, и они на том человеке ту гибель возмут без суда»¹.

Таким образом, наместник со своим исполнительным аппаратом осуществлял в Перми Великой верховную государственную власть в виде административных, судебных, экономических, финансовых функций. На протяжении XVI в. уставная грамота оставалась основным документом юридического права. Предупреждение о ее использовании наместником не по назначению, а также людьми посторонними было достаточно суровым: «...и чрез сию мою грамоту из тех на них кто возмет, или чем изобидит, и тому быть от меня царя и великого князя в казни»².

Во второй половине XVI в. шла активная колонизация Перми Великой руским населением. Она поощрялась правительством, заинтересованным в закреплении Северного Прикамья и Зауралья в составе государства, равно как и в его хозяйственном и культурном освоении. Как только в 1580-е гг. частью государства стала сибирская сторона Урала, население Перми Великой было обложено правительством повинностями, получившими название «сибирские отпуска». Крестьяне Перми Великой обязаны были собирать для служилого сибирского населения хлеб, доставлять грузы, строить суда для перевозки товаров по сибирским рекам. Длительное время правительство рассматривало Пермь Великую как центр освоения Урала и Зауралья.

Великопермские земли в 1579 г. были тщательно описаны писцом И.Яхонтовым. В это время Пермь Великая состояла из двух уездов – Чердынского и Соликамского и основанной в 1558 г. вотчины Строгановых. Население Перми Великой в 1579 г.³ составляло 2514 человек мужского пола, в том числе крестьян 1579. По-прежнему приоритет в развитии Перми Великой удерживала Чердынь. Она оставалась местом пребывания наместника и его исполнительного аппарата, в ней же сосредотачивалась духовная власть.

Управление и судопроизводство наместника в конце 1570-х гг. оставались такими же, какими мы их видели по уставной грамоте 1553 г. Изменились лишь размеры пошлины, взимаемой с населения в пользу наместника. В писцовой книге 1579 г. появился

¹ Уставная грамота. С. 131-132.

² Там же. С.134.

³ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX в. Гл. I, табл. I.

специальный раздел под названием «доход наместнич». Население посада Чердыни и Чердынсокого уезда поставляло ежегодно «за хлеб, и за колачи, и за полти, и за овес, за сено на Рождество, Велик день, Петров день денег 27 рублей 31 алтын, полторы денги»¹. Лук, как податная единица, и белка, как единица расчета, к этому времени уже вышли из употребления. Налогообложение населения велось по сохам (в то время мера земельной площади), с которых брали «по рублю и по две гривны»². Писец И.Яхонтов приравнял одну соху к 64 дворам. Дворов в Чердынском уезде он насчитал 1493. Имея эти показатели, он установил сумму дохода наместника: с 23 с лишним сох она составляла более 23 рублей и 46 гривен³. Таким образом, данные 1579 г. показывают, что наместники фактически переводились на денежное жалованье. Натуральный сбор шел только с семи вишерских варниц в размере по 20 пудов с варницы⁴. За наместником закреплялись рыболовные угодья по Вишере, луга по Колве против г.Чердыни и починка Покчи, на которых ежегодно заготавливалось по 300 копен сена⁵.

По условиям уставной грамоты в пользу наместника поступали пошлины с населения Усольского (Соликамского) уезда. В сравнении с Чердынским уездом они были намного меньше, так как численность населения Усольского уезда оставалась небольшой. Уезд не имел погостов и не разделялся на станы. Его 23 деревни, 11 починков, 3 займища насчитывали 162 двора с населением 205 человек мужского пола. В уездном центре находилось 190 дворов с населением 201 человек мужского пола⁶. В Усольском уезде наместнику на Рождество, Велик день и Петров день собиралось по 6 рублей 20 алтын, с 16 варниц взималось 320 пудов соли и с Григорова озера ежегодно давали по 2 бочки мелкой рыбы. Кроме того, в обоих уездных городах – Чердыни и Соли Камской особо предписывалось «держати наместнику кабак и в кабаке держати на продажу вино, мед, пиво»⁷.

В Перми Великой существенную роль играл Чердынский Иоанно-Богословский монастырь, основанный в 1462 г. Великопермский князь Матвей Михайлович, отстраненный от

¹ Берх В.Н. Указ. раб. С.194.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Чагин Г.Н. Указ. раб. С. 34.

⁷ Берх В.Н. Указ. раб. С.194.

наместничьего престола в 1505 г., завещал монастырю вотчинные земли, поскольку в нем находилась усыпальница его рода.

При первых наместниках, назначаемых из Москвы, Иоанно-Богословский монастырь сохранял свою неприкосновенность, но впоследствии ее утратил. Недовольство игумена и братии дошло до того, что они вынуждены были обратиться к царю и великому князю с просьбой защитить их от произвола местной власти. По этому поводу самые действенные меры принял Иван IV. В ответ на челобитную он выдал 10 августа 1580 г. жалованную грамоту чердынским старостам, целовальникам и «всем чердынцам», в которой подтвердил неприкосновенность владений монастыря и поручил им вести наблюдения за действиями своих наместников по отношению к монастырю: «И вы б Богословского строителя Варлаама с братею и их крестьян от пермских наместников и от их тиунов и доводчиков берегли во всем, что б им и их крестьянам обид и насильств не чинили»¹. Этим самым ограничивалась наместничья власть над монастырем.

Таким образом, изложенный материал показывает, как шло закрепление верховной власти Русского государства на его восточной окраине, в Перми Великой. В Перми Великой на рубеже XV-XVI вв. произошли большие сдвиги в местном управлении, вызванные централизацией власти и управления по Судебнику 1497 г. В 1505 г. с исторической арены ушел великопермский княжеский род и утвердился новый аппарат представительной власти во главе с наместником из Москвы. Несмотря на привилегированное положение наместников, их функции, права и доходы регламентировались, причем даже в сфере духовной жизни.

¹ Акты исторические. С.397.

ДУХОВНАЯ СИМВОЛИКА ДЕРЕВЯННЫХ ХРАМОВ ЧЕРДЫНИ XVI – НАЧАЛА XVIII В.

Чердынская земля – одна из старейших православных земель Европейского Северо-Востока. Но история обретения первых храмов Чердынюю остается еще неизвестной по причине крайней неполноты письменных материалов.

В 1462 г. в Чердынь прибыл епископ Иона из городка Усть-Вымь – центра Пермской епархии, основанной в 1383 г. Стефаном Пермским в момент духовного подъема Московской Руси¹. Епископ Иона впервые крестил местных жителей, построил храм во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова и основал при нем мужской монастырь и школу. Хотя в Чердыни вскоре появился Воскресенский собор, но монастырь до упразднения в 1764 г. оставался средоточием духовной, нравственной, общественной жизни прихожан. Почти 300 лет он обретал значение общей святыни, поскольку с него пошло воцерковление коренного коми-пермяцкого и вновь селившегося русского населения. На территории монастыря хоронили великопермский княжеский род, правивший в Чердыни с 1451 по 1505 г., но ни о каких гробницах, в которых покоятся мощи, свидетельств не сохранилось.

О состоянии Иоанно-Богословского монастыря во второй половине XVI – первой четверти XVII в. дает представление царская грамота 1580 г., выданная Иваном IV в ответ на челобитье строителя монастыря Варлаама с братией о неприкосновенности монастырского хозяйства со стороны великопермских наместников и их тиунов. Впоследствии грамоту несколько раз возили в Москву и на оборотной стороне ее от имени царя делали запись, подтверждающую прежде высказанное требование, чтобы монастырю «обид и насильств не чинили, и в монастырские земли и в угодыя не вступалися, чтоб Богословский монастырь не запустел и наше богомолье не оскудело»². Последний раз подтверждалось требование в 1624 г. царем Михаилом Федоровичем и Святейшим патриархом Московским и Всея Руси

¹ Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 261–262.

² Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссисю. СПб., 1841. Т.I. С.397-399.

Филаретом¹. В XVII в. прочность монастырю придало отнесение его в 1631 г. к Свято-Троицкой Сергиевой лавре.

Когда в монастыре появился второй храм Вознесения Господня и каково было убранство деревянных храмов в XVI в., нам неизвестно. Но в описи монастыря 1623 г. называется сравнительно скромных размеров надвратный «храм деревян Вознесение Христово». Храм Иоанна Богослова имел «верх шатром»². Вместо двух церквей построили в 1718 г. один двухэтажный каменный храм, сохранившийся до нашего времени. Его нижний этаж посвятили Иоанну Богослову, а верхний – Вознесению Господню. Для сооружения и украшения храма приглашались шведы, оказавшиеся на Урале в плену после Полтавской битвы 1709 г., и иконописцы братья Дмитрий и Григорий Федоровы дети Поповы из Нижнего Новгорода. На протяжении длительного времени монастырь занимался земледелием, ремеслом, а когда земельные запашки стали незначительными, – коневодством и извозом на Печору³.

За многие годы монастырь накопил рукописи, книги, иконы, часть которых дошла до нашего времени. В церкви Иоанна Богослова интерес представляют иконы с изображением основателя монастыря епископа Ионы, 85 защитников Чердыни 1547 г. Очень редким является рукописный Синодик первой четверти XVIII в., в котором перечислены имена патриархов Московских и Всея Руси, великих князей от Владимира до Михаила, великих княгинь от Ольги до Анастасии, царей и Великих князей от Ивана IV до императора Петра II с царевичами и великими княгинями, управляемых Чердынью вятских епископов и архиепископов, а также имена вкладчиков – жителей Чердыни, ближних и дальних сел и деревень и людей, связанных с конкретными событиями местной истории⁴. Особо почитаемой стала икона Владимирской Богоматери, сохранившаяся в монастырской церкви до нашего времени с записью на обороте: «Лета 7026 (1698) г. ноября в 25 день стольника и воеводы Федора Иван. Дашкова княгиня его Евдокия Михайловна построила сей

¹ Накануне публикации грамота хранилась в частном собрании жителя Чердыни С.Я.Коновалова, куда она, очевидно, попала из упраздненного монастыря. В наше время оригинал грамоты находится в рукописном собрании Чердынского краеведческого музея им. А.С.Пушкина. № 2558/3.

² Пермская летопись с 1263-1881 г. Второй период с 1613-1645 г. Пермь, 1882. С.194-195.

³ Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1912 год. Вятка, 1912. Вып.1-2. С.141-144.

⁴ См.: «Синодик Чердыни первой трети XVIII в.» в настоящей книге.

образ Пресвятыне Богородице апостолу и евангелисту Иоанну Богослову в казну»¹.

Ранние сведения о чердынских приходских храмах, которыми мы располагаем на сегодняшний день, относятся к первой четверти XVII в. Они обнаружены в опубликованных в 1883 г. заведующим архивом Оружейной палаты Московского кремля А.Е.Викторовым «Сведениях о приходной и расходной книге земским деньгам по городу Чердыни 7122 (1614) года»² и в писцовой книге 1623-1624 гг., которая дошла до нас также благодаря ее публикации³. Для выяснения состояния деревянных храмов служат материалы дозорной книги Чердынского уезда 1707 г.⁴ Причем в дозорной книге впервые указывается время строительства 8 храмов.

Согласно первым данным, Чердынь имела в 1614 г. следующие престолы: Воскресенский, Никольский, Троицкий, Прокопьевский, Успенский, Рождественский, Пятницкий, Богоявленский⁵. Если вспомнить, что был еще монастырский храм Иоанна Богослова, а возможно и надвратный Вознесенский храм, то есть все основания считать в общей сложности в Чердыни в 1614 г. 10 храмов.

Характер используемого источника убеждает нас в возможности того, что в Чердыни в 1614 г. могли быть и другие храмы, поскольку «Сведения о приходной и расходной книге...» появились, как сказано в документе, для учета расхода «служилых денег на корм... на ружную дачу духовенству городских церквей»⁶, то есть тех денег, которые давались в виде царского жалования – руги.

Сакральное пространство Чердыни в 1623 г. образовывалось 16 храмами – 14 приходскими и 4 монастырскими, за счет которых территория высокого правого берега Колвы с глубокими оврагами, спускающимися к реке, наделялась взаимосвязанными зримыми символами. Тенденция формирования сакральной топографии

¹ См.: Н.С. (Николай Селиванов). Город Чердынь в его исторических памятниках // ПГВ. 1909. №241.

² Виктор А. Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов. 1613-1725 г. М., 1883. Вып. III. С.658-660.

³ К сожалению, разделы писцовой книги, рассказывающие о храмах, дошли до нашего времени только в опубликованном виде. Первую публикацию подготовил В.Н.Шишонко в 1865 и 1866 гг., см.: Описание г.Чердыни писца Кайсарова // ПГВ. 1865. №51, 52, 55, 60, 66, 70, 72; 1866. № 2, 7, 12, 31, 32, 51.

⁴ РГАДА. Ф.214. Кн.1468.Л.2-7 об.

⁵ Виктор А. Описание записных книг... С.658.

⁶ Там же.

города напрямую связывалась с осознанием Чердыни как православного центра Северного Прикамья. День памяти святого или события Священной истории, во имя которого освящен храм, становился исключительно значимым для городских жителей. В каждом приходе шли торжественные службы, почитались свои святые и святыни. К храмовому (престольному) празднику готовили богатую милостыню, приглашали дальних и ближних гостей и устраивали им домашний прием. Нередко престольные праздники превращались в семейно-родственное торжество.

Храмоименования Чердыни объединяются в следующие группы. В 1614 г. 1 храм посвящался Троице, 4 храма событиям в жизни Иисуса Христа (Рождественский, Богоявленский, Воскресенский, Вознесение), 1 Успению Богородицы, 1 апостолу и евангелисту Иоанну Богослову, 3 святым (Николаю, Прокопию, Пятнице). В 1623 г. основных и придельных престолов было уже не 10, как в 1614 г., а 20 (первых 16, вторых 4). Самое большое число престолов (12) посвящалось апостолам и святым Иоанну Богослову, Иоанну Предтече, Петру и Павлу, Прокопию Устюжскому, Варлааму Хутынскому, Николаю Чудотворцу, Николаю Чудотворцу Великорецкому, Флору и Лавру, Борису и Глебу, Стефану Пермскому, Клименту папе Римскому, Параскеве Пятнице. Господские престолы (их было 5) назывались в честь Живоначальной Троицы, Рождества Христова, Богоявления Господня, Воскресения Христова, Вознесения Господня. Событиям жизни Богородицы посвящались 3 престола – Введению, Благовещению, Успению.

Систематизация сведений о дальнейшем состоянии храмоименований Чердыни в XVII в. не представляется возможной из-за отсутствия источников. Но можно считать, что к концу XVII в. число храмов в Чердыни резко сократилось. Этому обстоятельству способствовало заметное уменьшение значения Чердыни в хозяйственно-культурном развитии Северного Прикамья. С постройкой дороги из Соликамска на Верхотурье через Уральские горы она оказывается в стороне от транзитных путей. На этом фоне яркими событиями в ней становятся пожары 1686 и 1700 гг. В первом «згорело в Чердыни на посаде соборная и приходские, всего 5 церквей»¹, во втором – «Божии церкви, кроме Богоявленские, все»².

¹ РГАДА. Ф.159. Оп.3. Д.2459. Л.117.

² Архив Санкт-Петербургского филиала Института российской истории Российской Академии наук. Кол.122. Д.1521. Л.1.

Зафиксированный в дозорной книге 1707 г. перечень храмов не содержит указаний о придельных престолах. Поэтому воссоздание полной картины церковного строительства и празднования престолов на рубеже XVII-XVIII вв., как и накануне – во второй половине XVII в., не представляется возможным.

По данным дозорной книги 1707 г. выясняется, что православная вера в Чердыни поддерживалась тремя монастырскими храмами (Иоанна Богослова, Вознесения Господня, Успения Богородицы¹), собором во имя Воскресения Христова, приходскими церквями Нерукотворного образа Спаса, Живоначальной Троицы, Богоявления Господня, Преображения Господня, Николая Чудотворца Великорецкого, Прокопия Устюжского Чудотворца. Ранними по времени освящения (после храмов Иоанно-Богословского монастыря, которые, как мы считаем, строились не позднее рубежа XVI-XVII вв.) были две церкви – Богоявления Господня 1678 г. и Нерукотворного образа Спаса 1692 г. В 1701 г. освятили собор Воскресения Христова, церкви Преображения Господня, Николая Чудотворца Великорецкого, в 1704 г. – Успения Богородицы в девичьем монастыре, в 1706 г. – Прокопия Устюжского Чудотворца. В момент составления дозорной книги 1707 г. в Чердыни строилась деревянная церковь Живоначальной Троицы.

Из описаний храмов 1614, 1623, 1707 гг. нетрудно заметить, что наравне с именованиями престолов 3 монастырских церквей самыми устойчивыми, сохранившимися с 1614 г., явились еще 5 основных престолов собора и приходских церквей, названных во имя Воскресения Христова, Живоначальной Троицы, Богоявления Господня, Николая Чудотворца Великорецкого, Прокопия Устюжского Чудотворца. За счет этого, несомненно, сохранялось значение стабильности духовных ориентиров городского населения. Рассмотрим именования престолов как части сакрального пространства Чердыни.

Известно, что в Чердынском кремле, основанном в 1535 г., первая церковь посвящалась Благовещению Пресвятой Богородицы – одному из особо почитаемых событий Священной истории. Очевидно, устроителям этого храма свойственно было понимание символа Благовещения как начало новой истории человечества, для которого стало возможным спасение. При

¹ Второй храм Успенского монастыря во имя Иоанна Предтечи, включенный в опись 1623 г., в 1707 г. не называется, очевидно, по причине его гибели в пожаре 1686 или 1700 гг.

церкви Благовещения придел был назван в честь Петра и Павла – верховных апостолов, глубоко почитаемых христианским миром.

К 1623 г. в кремле стоял уже другой храм во имя Рождества Христова с приделом редкого наименования – Афанасия Александрийского¹. Место, где располагался храм Благовещения, долго не забывалось, хотя впоследствии храм на этот сюжет не появился. Посвящение нового храма Рождеству Христова воплощало событие о приходе от Девы Марии Спасителя, предсказанное архангелом Гавриилом. Появление в кремле второго храма, как и первого, следует принять за большой символ, так как он воплощал следующее после Благовещения важнейшее событие из жизни Иисуса Христа – его рождение.

Воскресенский собор, основанный на заре утверждения православия на чердынской земле, рассматривался как выражение величия Чердыни в историческом и духовном пространстве Перми Великой, столицей которой она признавалась не только на местном уровне, но и московском, а значит и государственном. Эту выразительность собор приобрел благодаря своему статусу в кругу городских храмов и освящения престола в честь величайшего события евангельской истории – Воскресения из мертвых Иисуса Христа. В любимейший народом праздник Светлого Христова Воскресения, Пасху сюда стекались тысячи боголюбцев, чтобы во время торжественной службы глубже осмыслить и почувствовать образ Иисуса Христа, утвердившего своим Воскресением надежду на спасение человечества от смерти.

Как и Воскресенский собор, ставший с момента появления композиционным центром Чердыни, на видных местах городского пространства размещались другие храмы, освященные в честь Господа Бога: – Богоявления, Успения, Преображения, Спаса Нерукотворного. О топографии этих деревянных храмов, за исключением Спасского, можно судить с большой долей вероятности, поскольку они в середине XVIII в. были заменены каменными, сохранившимися до нашего времени.

Несколько престолов посвящалось святым, почитаемым на тех землях, с которыми Чердынь имела давние экономические и культурные связи. Выбор местных святых для почитания в Чердыни был сделан во времена Вологодско-Пермской епархии, в которую входили верхнекамские земли на протяжении всего

¹ Описание г. Чердыни... // ПГВ. 1865. №51.

времени ее существования – с 1492 по 1657 г. (с 1571 г. епархия называлась Вологодской и Великопермской)¹.

Престолом Стефана Пермского отмечали заслуги основателя Пермской епархии, из которой Пермь Великая приняла православие. Этот престол способствовал укреплению духовного значения и преемников Стефана Пермского.

Включение престола с именем Прокопия Устюжского Чудотворца в духовный мир Чердыни означало признание заслуг Прокопия, молитвенно защитившего от градобития г. Великий Устюг и пророчески предсказавшего рождение дочерью посадского человека этого города Марией святителя Стефана Пермского (похоронен в г. Великий Устюг в 1303 г.). По престолу Прокопия Устюжского в Чердыни исстари установили главный праздник в Прокопьев день с крестным ходом, ярмаркой, торжественным богослужением, на который приносили иконы из разных сел Чердынского края.

Освящение престола во имя Варлаама Хутынского (скончался в 1193 г.) исходило из стремления упорядочить жизнь прихожан образом святого, который стал признаваться заступником всей русской земли после того, как сбылось его чудесное предсказание о снеге и морозе, принесшем в Великом Новгороде не уничтожение посевов, а хороший урожай ржи, ибо морозом были погублены червяки, источающие корни. К Варлааму Хутынскому обращались с молитвой, чтобы Господь Бог ниспослал здоровье, спасение от всех несчастий.

Основанием для посвящения престола Николаю Чудотворцу Великоорецкому послужили чудотворные свойства иконы святителя Николая из вятской д. Великоорецкое. Образ Николая Чудотворца Великоорецкого активно участвовал в духовной жизни народа. В сознании людей он являлся заступником в каждодневных делах, помощником путешествующих, спасителем на водах.

Что касается значимости престолов Варлаама Хутынского и Николая Великоорецкого для православного человека, то достаточно вспомнить, что в честь этих местных святых были освящены престолы не только во многих приходских храмах русской земли, но и в соборном храме Покрова на Рву (Василия Блаженного) в Москве на Красной площади, символика которого находится в прямой связи с царской властью и победой русских

¹ В 1657 г. образовалась Вятская епархия и в нее вошли все приходы Северного Прикамья. Самостоятельная Пермская епархия с кафедральным собором в г. Перми существует с 1799 г.

над казанскими татарами в 1552 г. В Москве святым чудотворцам Варлааму Хутынскому и Николаю Великорецкому также усердно молились, как и в северных городах и селах. Святых просили о покровительстве царю и московскому князю, его царице и великой княгине, каждому прихожанину храмов.

Убедительным свидетельством полноты духовной жизни служит пример почитания мученика Климента папы Римского (папой Римским был с 92 по 101 г.) Оказавшись осужденным и изгнанным из Рима за распространение учения Иисуса Христа, Климент продолжал проповедовать веру Христову в Крыму, пока не был утоплен в море. На протяжении XVII в. в Чердыни, как и в г.Соликамске, ему посвящался храм с приделом Параскевы Пятницы. На храмовой иконе Климент папа Римский изображался вместе с Петром Александрийским.

Почитание первых русских святых Бориса и Глеба, в безвинной гибели которых Русская Православная Церковь усмотрела духовный подвиг ради веры, и мучеников Флора и Лавра, ставших покровителями лошадей, наглядно проявилось в посвященных им престолов, первым в приделе монастырского храма Иоанна Предтечи, а вторым – в приписном храме Никольского прихода.

Опись 1623 г. дает яркую картину интерьеров чердынских храмов. В них находились отдельно висящие иконы, пелены, сосуды, кресты, паникадила, подсвечники, приклады икон, но доминирующим украшением являлись иконостасы. Иконопочитание являлось органической частью городского символического пространства, а сам подбор икон отражал духовные ориентиры прихожан. Иконы в храмах создавали молитвенное настроение у собравшихся людей. Есть смысл остановиться на убранстве некоторых интерьеров.

Самым классическим иконостасом обладал храм во имя Николая Чудотворца Великорецкого. Верхний праотеческий ряд представлял ветхозаветную церковь, ниже его пророческий ряд – церковь, живущую по законам Божиим, следующий праздничный ряд – новозаветную церковь с праздниками в честь событий из жизни Иисуса Христа и Богородицы, еще ниже – деисусный ряд с образами святых, молящихся Иисусу Христу и всей церкви. Ниже деисуса располагались иконы, связанные с именованием и историей храма. Поэтому этот ряд обычно называют местным. Кроме того, в нем, как и в других храмах, по церковному канону устанавливались царские, северные и южные врата в алтарь и три иконы – с изображениями Иисуса Христа слева, Богоматери справа от царских врат, Евхаристии – причащение Иисусом Христом апостолов хлебом и вином – над царскими вратами.

В соборной церкви Воскресения Христова иконостас имел не 5, как положено по канону в полном иконостасе, а 4 яруса. В нем отсутствовал верхний ряд с праотеческими иконами. В остальных храмах иконостасы обладали еще меньшим числом рядов. В храме Варлаама Хутынского иконостас включал местный, деисусный и пророческий ряды, в храмах Иоанна Предтечи, Климента папы Римского – местный, деисусный и праздничный ряды, а в остальных 6 храмах – Рождества Христова, Богоявления Господня, Прокопия Устюжского Чудотворца, Живоначальной Троицы, Успения Богородицы, в приделе Бориса и Глеба храма Иоанна Предтечи – только два ряда: местный и деисусный. В иконостасах остальных храмов имелось по одному местному ряду. Всего в городских храмах находилось 20 иконостасов, из них одноярусных насчитывалось 9 (45%), двухъярусных – 6 (30%), трехъярусных – 3 (15%), четырехъярусных – 1 (5%), пятиярусных – 1 (5%).

Кстати, аналогичная картина наблюдалась в иконостасах приходских храмов в погостах Чердынского уезда. В 18 храмах, описанных в 1623 г., преобладали двухъярусные иконостасы (с местным и деисусным рядами), их насчитывалось 12 (62,9%). Самые высокие иконостасы – четырехъярусные – зафиксированы в погостах Вильгорт, Кольчук, а два трехъярусных – в погостах Губдор, Покча¹.

В каждом городском храме иконы в местных рядах и развешанные на стенах выглядели довольно нарядными и богатыми. Здесь обязательно находились особо чтимые иконы, посвященные патрону храма. Некоторые иконы помещались в резных позолоченных киотах, закрывались серебряными басмными окладами. Из представления о святине как самом важном и красивом образе возникла идея украшать иконы. Украшали иконы еще исходя из веры в то, что украшение приобретало тоже святость и от него могла исходить благодать, если усердно молиться святому. Описание храмов отмечает образы «на празелени», «на красках», «на золоте», «с праздниками», «в деянии». Резким контрастом по отношению к большим иконам выступали иконы пядницы «на красках», «на золоте». Они назывались так от меры в пядь – ладонь.

Систематизация всех названных в описи 1623 г. икон приводит к таким наблюдениям. Из 86 икон 39 (45,4%) посвящались 19 святым (из них 13 – Николаю Чудотворцу), 35 (40,7%) – Богородице, 9 (10,4%) – Иисусу Христу, 3 (3,5%) – Троице. По

¹ Описание г. Чердыни... // ПГВ. 1865. №70, 72; 1866. №2, 3, 7, 12, 31, 32, 51.

этим данным нетрудно заметить, что среди почитаемых образов самое значительное место занимала Богородица. Принять этот факт за чисто внешний, формальный вряд ли следует. Православие глубоко проникло в народ и без Богородицы, давшей миру Спасителя, не мыслилось существование рода человеческого. В Чердыни известностью пользовалась Богоматерь Одигитрия. Икон с ее образом насчитывалось в 1623 г. 14. Чтимый образ Богоматери Одигитрии закреплял в сознании верующих ее главное предназначение путеводительницы, указывающей путь (Одигитрия – по-гречески путеводительница). Такое имя она получила в Константинополе. Икона Богоматерь Одигитрия широко расходилась по русским землям, когда Русь признавалась наследницей Византии.

Подлинной драгоценностью являлись многие иконы храма Николая Чудотворца Великорецкого, но две иконы опись 1623 г. выделяет особо. «Образ местной (главная храмовая икона. – Г.Ч.) Николы Чудотворца стоящей, писан на золоте, в киоте с притворы, а у него прикладу венец скатной; образ Николы и притворы обложены серебром басменным, золоченым, да прикладу 52 гривны серебряных басменных, и средних и малых басменных витые золочены и не золочены, да денежка золоченая, да две наугородки золочены, да крест камень апсид, обложен серебром с жемчуги; да на притворе у Николы 12 венцов, да 12 гривен меньших сканых, золоченые свиты, да 5 пелен, на верхней пелене вышит образ Николы Чудотворца с тропарем, писан какой разными шелки, три пелены камки голубые, пелена желтая, на двух пеленах крест, в середине низан жемчугом, да на двух кресты шиты золотом; да у Николы же в киоте стоит Спасов образ, малая пядница, а у него венец и гривна басмены, серебряны, золочены», «образ Пречистой Богородицы Умиление, новоявленные, в киоте, с притворы, у Пречистыя венец с коруною, а в венце и в коруне вставки каменные, плохия, три гривны басменны, золочены, двой серги единцы, да рясы жемчужные»¹.

Как уже отмечали, в храме Николая Чудотворца Великорецкого лучшим являлся иконостас. В Чердыни он был единственным, состоящим из пяти ярусов. В сакральном пространстве города храм выделялся высоким и стройным видом. Его большая храмовая часть была увенчана шатром. Этот храм пострадал от пожара 1686 г. В 1701 г. построили новый Никольских храм. Он стоял дольше других городских деревянных храмов, до следующего крупного пожара 1792 г.

¹ Описание г. Чердыни... // ПТВ. 1865. №52.

При отсутствии произведений иконописи, внесенных в опись 1623 г., нам трудно судить об их художественных достоинствах. Но все же, можно предположить, что это были работы с ярко выраженной северной традицией, поскольку в то время существовали тесные духовные связи Чердыни с Вологодой – центром епархии.

Деревянные храмы Чердыни являлись хранителями книг. В описи 1623 г. их учтено 207. Для первой четверти XVII в. это было солидное книжное собрание с преобладанием богослужебных книг. Житийная литература была представлена житиями Иоанна Богослова, Николая Чудотворца, Петра и Павла, Прологами, Святыми, богословско-учительная – книгами Ефрема Сирина и Ерофея Праведного.

Интересно соотношение рукописного и печатного книжного фонда церковных библиотек Воскресенского собора, Успенского монастыря и приходских церквей. Рукописных книг насчитывалось 105 (50,7%), печатных, в основном Московского печатного двора, – 71 (34,4%). 31 книга (14,9%) называется в описи 1623 г. без указания на способ изготовления – рукописный или печатный. Затронутый вопрос можно еще проследить по главной книге храма – напрестольному Евангелию. В 1623 г. их учтено 18, в том числе 15 печатных.

Старейшим хранителем книг являлся Иоанно-Богословский монастырь. О его некоторых вкладах мы уже писали. Судя по описи 1623 г., библиотека монастыря состояла из 27 книг – 13 рукописных и 14 печатных¹. Из этого собрания до нашего времени дошло 3 книги – два Октоиха 1594 г. (Москва, печатник А.Т.Невежа)², Евангелие 1600 г. (Вильно, типография Мамоничей)³. Следующая опись монастыря 1702 г. отметила 28 книг – 2 рукописных и 26 печатных⁴.

В целом отметим, что в библиотеках 32 церквей г.Чердыни и Чердынского уезда опись 1623 г. зафиксировала 433 книги, из которых 125 (28,9%) печатные⁵. Из печатных 106 были отпечатаны в Московских типографиях, 19 – в литовской и западно-русских типографиях. Приведенные показатели подтверждают мнение

¹ Пермская летопись ... С.194-195,208.

² Пермский областной краеведческий музей. №16925/98; Пермская областная библиотека. №094/Д16/61712.

³ Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской Академии наук. ОРК. Ф. К.VI.3.

⁴ РГАДА. Ф.237. Оп.1. Д.6350. Л.7-9.

⁵ Описание г.Чердыни...

исследователей, что книги русских печатных дворов шли в XVII в. в основном в церковные библиотеки¹. Вытеснение из обращения рукописных книг печатными изданиями, характерное для ряда российских регионов, в Чердынском уезде в первой четверти XVII в. еще не происходило.

На основании описи 1623 г. невозможно сказать, каким путем приобретались книги для Чердынских храмов. Но все же имеются примеры поступления книг организованным путем. В 1639 г. Чердынский воевода Богдан Комынин получил царскую грамоту, сообщающую о присылке в Чердынь и Соликамск 65 книг². В грамоте указывалось, что партию новых книг сопровождал Яков Студенцов, у которого воевода должен был их взять и «роздати в Перми Великой в Чердыни и у Соли Камской на посадах и в уездах по монастырям и по приходским церквям, попам и церковным причетникам и всяким жилецким людям»³. Приведенный случай является достаточно убедительным в том, что распространение печатных изданий входило в правительственную систему централизации Русского государства. Лицо, сопровождающее книги, как это было в 1639 г., имело особую царскую грамоту с описью печатных изданий, предназначенных конкретному городу.

В библиотеку Иоанно-Богословского монастыря книги поступали по завещанию, с заповедью о безвыносном хранении их под угрозой кары Божией, с пожеланием поминать вкладчиков и их родственников. Коровин – служитель Г.Д.Строганова, переписчик ряда книг – имел Евангелие (Москва, Печатный двор. VIII. 1694), которое вложил в монастырь с записью «7205 (1697) г. марта в I де(нь) именитого человека Григорья Дмитриевича Михайло Исааков сын Коровин по своему обещанию приложил в Чердыне Вознесенскаго монастыря в церковь сию святое напрестольное Евангелие при архимандрите Деонисии поминат за здравие Михаила, поминат за здравие Матрону, дондеже благоволит в Троице славимой Христос Бог живым быть, а по смерти зластрастную душу мою поминат за упокой и отца моего Исаакия и мать мою схимонахину Марфу и Матрону поминат за

¹ Сапунов Б.В. Изменение соотношений рукописных и печатных книг в русских библиотеках XVI-XVII вв. // Рукописная и печатная книга. М. 1975. С.37-50.

² Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. 1613-1645. СПб., 1841. Т.3. С.353-354.

³ Там же.

упокой»¹. Вкладное Евангелие сохранилось в собрании рукописных и старопечатных книг Чердынского краеведческого музея им. А.С.Пушкина².

По описи монастыря 1702 г. известно, что в Иоанно-Богословский монастырь на престольное Евангелие вкладывал Федор Евтихийев Зубов (1610/1615 – 1689) – знаменитый иконописец Оружейной палаты Московского кремля (с 1662 г.), выходец из Соликамска³, Устав – москвитин Григорий Шустов, Житие Николая Чудотворца – чердынец Филипп Валуев, Псалтирь с восседованием – иеромонах Пыскорского монастыря Иоанн Брашев⁴.

В описание Чердыни 1623 г. попали сообщения о 9 колокольнях (звонницах) и 34 колоколах. Колокола для колокольного звона покупали в северных русских городах, своего литья в Чердыни никогда не было. Верующие почитали колокола наравне с другими церковными святынями. Колокольный звон являлся средством эмоционального воздействия на человека в богослужении и одновременно звуковой атмосферой города. Под звон человек рождался, жил и умирал.

Одинаковых колоколен в Чердыни не было как по конструкции, так и по подбору колоколов. Конкретно, как конструировались колокольни и как делался подбор колоколов, нам неизвестно. Но, очевидно, оба эти вопроса отрабатывались с учетом местоположения колоколен в сакральном пространстве города и желания духовных властей и прихожан получить на каждой колокольне свой, неповторимый звон, который бы во время одновременного звона на всех колокольнях становился органической частью общей звуковой атмосферы города.

Судить о многообразии колокольного звона в Чердыни можно по тому, что на колокольнях использовались разные колокола. На рубленой колокольне с шатром Воскресенского собора висели «благостной колокол пудов в 50 да 5 колоколов средних и меньших, а в них пудов 20»⁵. Благовест, как известно, медленный и размеренный звон одного колокола. Он выполнял сигнальную функцию, звал прихожан в храм на богослужение. Упоминание его в описании г.Чердыни 1623 г. встречается два раза – на колокольнях при соборной церкви Воскресения Господня и при

¹ ЧКМ. №3727/4. Л.423-448.

² Книга поступила в музей в 1940-е гг.

³ РГАДА. Ф.237. Оп.1. Д.6350. Л.7.

⁴ Там же. Л.7 об-8.

⁵ Описание г.Чердыни... // ПГВ. 1865. №52.

храме Богоявления Господня. У храма Богоявления Господня висело «на колокольнице 3 колокола благовестные и зазвонные 4 $\frac{1}{4}$ пуда»¹, а у храма Варлаама Хутынского Чудотворца – «6 колоколов средних и менших»². Подбор 5 колоколов на «колокольнице» самого красивого в Чердыни храма Николая Чудотворца Великоорецкого вполне мог создавать изысканный художественный звон. Храм имел «большой колокол 18 пудов, под тем колокол 8 пудов, третий колокол 7 пудов, два колокола по три пуда»³. На «колокольницах» храмов Успения Богородицы, Стефана Великопермского, Климента папы Римского располагались соответственно 4, 3, 2 «средних» и «невеликих» колоколов⁴. В Иоанно-Богословском монастыре стояла «колокольница с 5 колоколами».

Храмы Чердыни издавна явились хранителями местной истории. Об этом свидетельствуют те реликвии, о которых сообщают письменные источники. Во время описания храма Николая Чудотворца Великоорецкого в 1623 г. в нем находились «три кольчуги, три шелома»⁵. Храм Варлаама Хутынского Чудотворца был местом хранения уникального исторического документа – Уставной грамоты 1505 г., выданной московским князем Василием III наместнику Перми Великой Василию Ковру, присланному из Москвы. По этой грамоте осуществлялось управление Пермью Великой. В 1553 г. храм Варлаама Хутынского Чудотворца сгорел, но впоследствии его восстановили⁶.

На основе всех рассмотренных примеров можно заключить, что в Чердыни – крупнейшем церковно-духовном центре Урала – на протяжении длительного времени сохранялось оригинальное сакральное пространство. Но тема эта нашим исследованием не исчерпывается. Чрезвычайно существенным в ее разработке должно стать привлечение новых источников.

¹ Описание г. Чердыни... // ПГВ. 1865. №52.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. №55.

⁵ Там же. №52.

⁶ Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821. С.121-134.

СИНОДИК ЧЕРДЫНИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В.

В собрании книг Иоанно-Богословской церкви г.Чердыни наше внимание в 1997 г. привлек рукописный Синодик, о существовании которого никто из исследователей не подозревал. Известностью пользовался Синодик Иоанно-Богословского монастыря, текст которого составлялся на протяжении XV-XVIII вв. В нем особую ценность представляют записи, относящиеся к великопермскому периоду XV-XVI вв. На этот Синодик впервые обратил внимание научной общественности А.А. Дмитриев в 1883 г. С 1923 г. Синодик хранится в Пермском областном краеведческом музее.

Происхождение исследуемого Синодика до конца не выяснено, но бесспорно, что он является вторым Синодиком Чердынского Иоанно-Богословского монастыря, составленным в первой трети XVIII в. Для него использована голландская бумага с гербом Амстердама и с шутом.

Первые 23 листа заполнены текстом из Повествовательного Синодика с 17 полистными миниатюрами. Листы значительно обветшали и в недавнее время их края заменили современной бумагой.

Первыми в Синодике записаны имена 9 вятских архиепископов и епископов, так как Чердынь до 1799 г. входила в состав Вятской епархии. Далее идут имена 10 патриархов Московских и всея Руси, за ними – имена великих князей от Владимира до Михаила и боярина его Федора, великих княгинь от Ольги до Анастасии, благоверных царей и великих князей всея России от Иоанна IV до императора Петра II (умер в январе 1730 г.), благоверных царевен и великих княгинь, благоверных и великих царевичей.

Следующий раздел начинается словами «Помяни господи иноков и схимников, лежащих во святой обители сей...», в нем значится 216 имен. После них – имена монахов, архимандритов, игуменов, иереев, дьяконов. Среди последних особо выделены имена «Ефимиа з братнею Печерских, Кирилла з братею Белозерскаго, Дионисиа з братиею Глушинскаго...» В Синодик внесен род князя Константина Никитича Кропоткина из Казани, род чердынского воеводы казанского дворянина Василья Иванова Змейкина, род Преосвященного епископа Вятского и Великопермского Ионы, род Троицкого и Николаевского Большого Собора протопопа Никона, иерея Конона... род игумена Иова Чердынского и др.

В чердынский Синодик внесен род первого сибирского губернатора Матвея Петровича Гагарина. О здравии записано 33 имени, за упокой – 55. В пору своей губернаторской деятельности (с 1711 г.) М.П.Гагарин посетил Чердынь и способствовал строительству в 1718 г. каменной церкви Иоанно-Богословского монастыря. За это его и почитали в Чердыни.

Значатся в Синодике роды Пыскорского монастыря Г.Д.Строганова, самого Г.Д.Строганова (1656-1717), его отцов духовных и приказного человека. Г.Д.Строганов с 1688 г. оставался единоличным владельцем всех пермских и других земель имения Строгановых. В своей вотчине он способствовал строительству и поддержанию храмов, вкладывал книги и иконы и, возможно, не оставлял без внимания древний монастырь в Чердыни.

В Чердыни всегда чтислись защитники города, павшие в 1547 г. в бою с татарами у заставы в д.Кондратьева Слобода. В Успенской церкви, к которой была приписана часовня на их могиле, им посвящался особый Синодик. Но в древнем монастыре Чердыни их никогда не забывали почитать, и в Синодике им посвящался особый раздел с названием «Помяни Господи души избивенных от нагайских татар...»

Значительный интерес представляет география родов, внесенных в чердынский Синодик. Из Северного и Центрального Поморья в нем значатся роды Соловецкого монастыря, Архангельска, Сольвычегодска, Великого Устюга, Ваги, Тотьмы, Яранска. Из уральских и сибирских мест внесены роды городов Кайгородка, Кунгура, Верхотурья, Тюмени, Далматова монастыря. Записаны роды Новгорода, Вятки, Москвы. Среди «московитинов» встречается монастырский род Ивана Игнатьевича Яхонтова (36 имен), возможно, того самого московского дьяка, который в 1579 г. проводил перепись Перми Великой, род Петра Афанасьевича Нашокина (48 имен, в т.ч. 1 инок), род князя Захария Ивановича Согорского (53 имени, в т.ч. 10 иноков и инокинь).

В Синодике записано 72 рода из Соликамска (Соль Камская), в т.ч. владельцы крупных солеваренных промыслов А.Ростовщиков, Н.Суворцев, П.Елисеев, Г.Шустов, С.Турчанинов. 25 родов записано из Нового Усолья – центра Строгановской вотчины на Каме. Внесены роды и из других строгановских поселений: Орел городок, Ленва, Пыскор, Веретия, Зырянское Усолье, Дедюхино, Слудка, Нижне-Чусовской городок, Нижние Муллы, Шерья, а также с Яйвы, Иньвы, Обвы, Чусовой, Сылвы.

В Синодике мы насчитали 124 рода жителей Чердыни. Многие люди этих родов являлись священнослужителями и старцами

монастыря. Среди них было немало тех, кто занимался торговыми делами, ремеслами, строительством.

Из 103 погостов и деревень Чердынского уезда в Синодик внесено 439 родов. Из них самое большое число родов приходится на погосты Вильгорт (39), Кольчуг (29), Губдор (29), Анисимово (21), Покча (20), Искор (20), Редикор (19), Лимеж (14), Воцково (13), Янидор (10), Бигичи (9), Нырыб (9), Бондюг (8), Цыдва (8), Пянтег (8), Гайны (8). Из деревень наибольшее число родов вписано из Лекмортово (11), Серегово (7), Амбора (7), Долдов (6), Остяцково (6), Урولا (6), Ужгинской (5), Усть-Уролки (5), Вильвы (5), Камгорта (5), Кушпелевой (5). Поселения, из которых внесены в Синодик роды, в основном расположены в центральной части уезда – в междуречьи Камы, Вишеры, Колвы. Из отдаленных мест в Синодике значатся роды с верхней Вишеры (10), Язьвы (6), Камы (7 родов из Плесинского монастыря). Самым северным поселением по р.Колва, откуда записан 1 род, явилась деревня Боец, а по Вишере – деревня Сыпучи.

В чердынском Синодике записано 315 родов без указания их происхождения. Но по фамилиям этих родов можно предположить, что большинство из них местного происхождения.

Несомненно, чердынский Синодик обладает очень важной и разнообразной источниковедческой базой для изучения как самого Иоанно-Богословского монастыря, так и Чердынского края. Он отражает историю монастыря того времени, когда его деревянные храмы заменялись каменными и помощь в их благоустройстве была чрезвычайно необходимой. Возможно, эти обстоятельства и заставили завести в монастыре второй Синодик. География родов, внесенных в Синодик, отражает достаточно широкую и устойчивую, как показывает сопоставление его данных с более ранними источниками, картину духовных и культурных связей Чердыни. Для местного городского и сельского населения Иоанно-Богословский монастырь в первой трети XVIII в. по-прежнему оставался важнейшим духовным центром.

Помимо исторической ценности, Синодик обладает еще ценностью лингвистической. В нем отражены особенности народного произношения местных географических терминов и названий поселений. Синодик остается богатейшим источником для изучения происхождения чердынских фамилий и прозвищ.

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА СОЛИКАМСКА В XVII – НАЧАЛЕ XX В.

Первые храмы и приходы

Что касается возникновения первого православного храма на месте Соликамска как городского поселения, то об этом никаких точных сведений в письменных источниках не сохранилось. Но если учесть, что в первой половине XVI в. Соликамск развивался не только как хозяйственный, но и как административный центр, способствовавший защите и объединению верхнекамских земель, на которых христианизация коренного коми-пермяцкого населения началась в 1462 г., то можно предположить, что православный храм в это время в нем обязательно имелся.

Первые храмы, как известно, строились с целью распространения православия и утверждения русской государственности на Урале, когда в 1472 г. верхнекамские земли вошли в подчинение московских князей. Руководящее положение Москвы на новых землях закреплялось благодаря деятельности не только первых наместников и воевод, но и московских митрополитов и патриархов.

Соликамск, в который стекались выходцы из городов, погостов и деревень Северной Руси, стал хранителем многих сокровищ древнерусской архитектуры, иконописи, декоративного искусства. Изучая их, не следует забывать, что Верхнее Прикамье в своем развитии ориентировалось в XVI-XVII вв. на Русский Север и прообразы его сокровищ имеют истоки в культуре Великого Устюга, Сольвычегодска, Тотьмы, Вологды, Каргополя.

Большим подспорьем в изучении храмоименований и православных приходов служат материалы, включенные в 1624 г. в описание Соликамска. К этому времени Соликамск превратился не только в экономический и административный центр Верхнего Прикамья. В нем сосредоточивались культурные связи европейских и азиатских городов России, он же стал центром развитой торговли, ремесла, строительства. Но в первой половине XVI в. Соликамск строился еще из дерева. Храмы и крепость, рассчитанная на оборону, вполне соответствовали ходу развития русского деревянного зодчества. Высокий экономический и культурный статус города и частые пожары в конечном счете обусловили необходимость каменного строительства, начало которому было положено во второй половине 1680-х гг.

Значительное внимание уделил истории храмов и в целом православной культуре Соликамска видный церковный деятель Пермской епархии А.М.Луканин (1821-1889), выполнявший обязанности благочинного Соликамского уезда и священника Свято-Троицкого собора г.Соликамска (1848-1853). Его труд «Церковно-историческое и археологическое описание г.Соликамска» (1882), написанный в значительной степени на основе церковных архивов, которые впоследствии оказались утраченными, остается непревзойденным источником.

Обратимся к православным символам Соликамска, запечатленным в деревянных храмах XVI-XVII вв. К 1624 г. в Соликамске существовали два собора, три приходские и две монастырские церкви.

Величественно выглядел летний Свято-Троицкий собор. Основной шатровый храм во имя Святой Троицы с приделом, посвященным святителю Николаю Чудотворцу, размещался на одном ярусе. Другая часть собора состояла из двух этажей: вверху престол во имя святого Иоанна Предтечи, внизу – во имя святых мучеников Бориса и Глеба. Зимний собор во имя Стефана Великопермского был небольшим, он не имел приделов.

Приходские церкви строились с несколькими зимними и летними приделами. Церковь во имя Успения Пресвятой Богородицы имела приделы в честь святой мученицы Параскевы Пятницы и Рождества Христова. Шатровая церковь во имя Климента, папы Римского, включала придел в честь страстотерпца Христова Георгия и зимний храм на нижнем ярусе во имя святого пророка Ильи. Двухэтажной же выглядела Архангельская церковь, в которой престол во имя Архангела Михаила находился внизу, а престол во имя Спаса Нерукотворного образа – вверху. Основной храм Вознесенского монастыря посвящался Вознесению Господню, а придел его – Благовещению Пресвятой Богородицы. Над святыми воротами возвышалась церковь во имя Михаила Малеева¹.

По сведениям 1624 г., в семи соликамских храмах имелось пятнадцать освященных престолов. Их именованья можно объединить в следующие группы. Один престол посвящался Святой Троице, три – событиям из жизни Иисуса Христа (Рождество, Вознесение, Спас Нерукотворный), один – Богородице, десять – святым (Николай Чудотворец, Иоанн

¹ Луканин А. Церковно-историческое и археологическое описание г. Соликамска. Пермь, 1882. С.9, 32.

Предтеча, Борис и Глеб, Стефан Великопермский, Параскева Пятница, Климент папа Римский, Георгий Победоносец, пророк Илья, Архангел Михаил, Михаил Малеин).

Среди соликамских иконостасов начала XVII в. наиболее полным являлся четырехрусный иконостас Свято-Троицкого собора. Его «двери царские и северные», «деисус, праздники и пророки» были написаны «на золоте»¹.

В деревянных храмах, судя по описи 1624 г., преобладали иконы Богоматери разных иконографических вариантов, но чаще образ Богоматери Одигитрии, а также иконы Спаса Нерукотворного, Николая Чудотворца, Архангела Михаила, Троицы. Самым богатым собранием икон обладал Свято-Троицкий собор. В нем одним из лучших являлся образ Живоначальной Троицы: как сообщается в описи 1624 г., был «обложен серебром басменным, а у него прикладу пять венцов серебряные, сканые с финифты золочены, в одном венце три реня жемчужные в низку большим и мелким жемчугом, а в двух венцах раковины и винисы, да три цаты с камнем же, да цата низана жемчугом, да пять гривен серебряных, да гривна витая, пелена червчатая, камка низана жемчугом»². Окладами украшались еще три особо чтимых иконы – Богородицы Неопалимой купины, Богородицы Одигитрии, Николая Чудотворца. Образ живописный в окладе чаще всего характеризуется в описи так: «обложен серебром басменным, золочено», «образ окладной басменной».

Чтимые иконы помимо окладов украшали венцами (нимбами), цатами, гривнами, серьгами, крестами, камнями и ризами, шитыми жемчугом, золотыми и серебряными нитями. Иногда на одной иконе висело до шести венцов и десяти гривен, например, так было в церкви Архистратига Михаила. Об украшениях сохранилось в описи 1624 г. много сведений. Венцы и серьги часто выделялись цветными камнями, финифтью, шейные гривны серебряные и золоченые делались витыми, цаты с гравировкой подвешивались к венцам на цепочках. В благодарность за выздоровление некоторые иконы украшались привесками, изображавшими руки, ноги, глаза.

В убор икон входили покровы и пелены. В описи названы «пелена червчатая камка низана жемчугом», «пелена шита разными шелки по червчатой камке, опушена камкою желтой», «пелена дороги лазоревы, опушена зенденью желтою» и др.

¹ Луканин А. Указ. раб. С.9, 32.

² Там же. С.32.

Драгоценными являлись подвесные пелены с лицевым шитьем, которые повторяли живописный вариант образа. О таком редком произведении собора Стефана Великопермского в описи 1624 г. читаем: «...пелена атлас бел, на ней шит образ Николы Чудотворца»¹. В обычае было возлагать покров по верху иконы, а пелену подвешивать сзади или по нижнему краю ее так, чтобы она свисала до пола. Кроме того, некоторые иконы помещались в резные киоты.

Традиция украшения икон в православии давняя, она известна еще в Византии. Заступничество икон обязательно предполагало подношение им драгоценных окладов, привесок и пелен.

Особо влияли на духовную жизнь населения города и паломников иконы, прославившиеся чудотворениями. Почетом пользовались нерукотворные образы Сретения и Спасителя, которые до помещения в храмы (первый – в Спасскую церковь, а второй – в Свято-Троицкий собор), пребывали, как гласило местное предание, в уцелевшей башне от крепости города. В истории города был случай: пришли разграбить его сибирские татары, и для защиты от них выставили оба образа. Враги приняли их за больших настоящих воинов (лики их были написаны в ненатуральной величины) и со страху убежали. С тех пор в народе эти образы стали называть башенными.

Сначала в церкви Успения, затем в церкви Параскевы Пятницы и еще позднее в Воскресенской церкви (названные церкви возводились на месте сгоревших) находилась чудотворная икона Параскевы Пятницы, в календарный день которой в городе справлялся главный праздник и проводился крестный ход.

Почиталась икона Сретения Господня, пребывавшая на аналое в Свято-Троицком соборе. Икона имела небольшие размеры. Вокруг сцены Сретения изображались двенадцатые праздники. По описанию А.М.Луканина, благочестивые почитатели украсили икону серебряной ризой с позолотой. История обретения этого образа рассказывалась в тексте на дощечке, которая, как сообщает А.М.Луканин, до 1853 г. хранилась при иконе. Текст свидетельствовал, что «сей чудотворный образ Сретения Господня нашего Иисуса Христа явился в городе Соликамске под соборную церковью в кладовой палатке через показание света июля 4 дня 1726 года»².

¹ Луканин А. Указ. раб. С.44.

² Там же. С.69.

Издавна почитался аналойный складной образ Святителя Николая в Свято-Троицком соборе. История этого образа возводилась к событиям взятия Иваном IV Казани в 1552 г. Когда царь подошел к Казани, соликамцы обратились к нему с просьбой помочь защитить их город от вражеских набегов сибирских народов. Но вместо войска царь пожаловал просителям икону Святителя Николая. Получив благословение, они привезли ее в Соликамск и местом хранения избрали Свято-Троицкий собор. У жителей Соликамска сформировалось представление о помощи иконы в защите города сначала от врагов, а затем и от любых несчастий. Икона хранилась в соборе до тех пор, пока его не стали разорять во второй половине 1920-х гг. Каким-то чудом она уцелела и попала в созданный в 1929 г. Соликамский краеведческий музей. К сожалению, в наше время этой святыни в городе нет. В 1965 г. икона была взята из Соликамска на реставрацию в Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (Москва) и там остается до сих пор. Хочется надеяться, что образ Святителя Николая Чудотворца явится на свое прежнее место.

На редкий и уникальный своей историей появления и художественным убранством образ Святителя Николая Чудотворца обратил внимание А.М.Луканин, и его наблюдения, оставленные в письменном виде, являются очень ценными. Но ранним источником, назвавшим этот образ, явилось описание икон соликамских храмов в писцовой книге 1624 г. В ней находим следующее: «Образ на налое Николы Чудотворца в киоте обложен серебром чеканным, венец и цата чеканные ж золочены, в венце ж яхонт лазорев невелик, да в два лала, да в цате бирюза, да две винисы, да прикладу два золотых обнизано в две нити жемчугом средним, на притворах писаны господские праздники, обложены серебром басненным; пелена отлас бел, на ней шит образ Николы Чудотворца, кругом пелена обнизано жемчугом средним. Пред образами свеча неугасимая в медной лампаде»¹.

Сопоставляя эти данные с образом Святителя Николая Чудотворца Свято-Троицкого собора, А.М.Луканин увидел в последнем отступлении от письменного варианта не во внешнем виде, а в деталях: «... камни все кажется одной породы, но какие именно, сказать не можем; они сусянаго и темно-коричневаго цвета; яхонта в венце и бирюзы в цате нет: вероятно, они выпали и затеряны и впоследствии заменены другими. На притворах писаны

¹ Луканин А. Указ. раб. С.72.

не господские праздники, а изображены обстоятельства из жизни святого. Створки обложены не басменным серебром, а обронным золоченым; вероятно, басменный оклад на створках, как состоящий из весьма тонких листов, попорчен и заменен новым. Неугасимая свеча перед образом показывает, что образ этот был в особенном почтении. Он невелик, четверти в полторы. Вокруг него чеканный серебряный позолоченный оклад или кайма, а поле, не закрытое венцом и цатой, покрыто серебряными позолоченными листами; венец и цата серебряные чеканные золочены»¹.

Аналогичный образ Святителю Николаю Чудотворцу помещался в резном створчатом киоте с богатыми украшениями: серебряными позолоченными листами и накладками, бархатом, живописью. Драгоценным украшением до 1853 г. являлась шитая лицевая пелена, которая была описана в 1624 г. На ней вокруг образа Николая Чудотворца размещался вышитый шелком тропарь Святителю. Причем текст, по наблюдению А.М.Луканина, был тем вариантом, который сохранялся в неисправленных, дониконовской печати, книгах: «Правилю вере и образ кротости, воздержанию учителя яви тя Господь стаду твоему, яже и вешем истинна, сего ради стяжав смирением высокая...»²

Икону Святителю Николаю Чудотворцу А.М.Луканин считал древней и именно той, которую пожаловал Соликамску Иван IV Грозный под Казанью.

В начале XX в., как и в предыдущее время, в Соликамске не забывали престолы деревянных церквей, которых город лишился из-за частых пожаров. В Свято-Троицком соборе после литургии служили молебен Введению Пресвятой Богородицы и мученикам Борису и Глебу. Деревянная соборная церковь просуществовала с 1673 по 1688 г. Престол в честь Бориса и Глеба размещался в старом Свято-Троицком соборе и сгорел в пожаре 1688 г. В Воскресенской церкви чтили Успение Богородицы, святую мученицу Параскеву Пятницу, святых Гурия и Варсанофия Казанских. Престолы им освящались в церквях, стоявших на месте Воскресенской церкви. Церковь Успения Богородицы горела несколько раз и окончательно сгорела в 1659 г. Церковь в честь святых Гурия и Варсанофия просуществовала с 1669 по 1688 г. В Богоявленской церкви почитали святого Климента папу Римского, святого пророка Илью и святого великомученика Георгия. Богоявленской церкви предшествовала церковь святого Климента

¹ Луканин А. Указ. раб. С. 72.

² Там же. С.73.

папы Римского (простояла до 1673 г.) с приделами святым Илье и Георгию. Помимо того, в местном ряду Богоявленской церкви поместили большую икону святого Климента, папы Римского. Примеры почитания утраченных престолов свидетельствуют о прочной исторической традиции Соликамска.

Проявления религиозности

В наше время религиозностью принято считать комплекс проявлений православных традиций в общественной и частной жизни, в поведении и самовыражении личности. Участие в храмовом богослужении, обращение к Священному Писанию, служебной и учительной литературе, соблюдение постов и участие в паломничестве служат показателем большей или меньшей воцерковленности людей. Рассмотрим примеры проявления населением Соликамска религиозности и народной нравственности, постоянно оценивающиеся вероучением.

Посты

Большое значение жители Соликамска придавали постам как возможности духовного очищения. Постились так, как было заведено церковью издавна, хотя и с некоторыми отступлениями от правил. У пожилых людей и особенно женщин в обычае было поститься не только в среду и пятницу, но и в понедельник. Понедельничали по обету, данному по случаю избавления от болезни, а иногда в целях духовного совершенствования. Посты соблюдались еще во время семи городских крестных ходов. Были случаи, когда благодаря посту останавливали гибель домашней скотины. Признавалось, что в день крестного хода из Соликамска в пригородное село Городище пост обеспечивал более прочное соединение людей с молитвой.

Паломничество

Крестные ходы

У православных Соликамска развилась традиция местного, внутреннего паломничества. Истоки ее следует искать в том времени, когда Соликамск заявил о себе как духовный центр верхнекамских земель и русские святыни становились в нем более почитаемыми. Несомненно, на это время пришлось строительство многих храмов и распространение местного подвижничества.

Остановимся на наиболее ярких особенностях городских крестных ходов, являвшихся в течение нескольких веков самым массовым выражением религиозности населения и фактором

укрепления веры. Самое подробное описание соликамских ходов составил А.М.Луканин в пору своей настоятельской деятельности в Соликамске в 1848-1853 гг. Соликамские крестные ходы представляли собой народные шествия со священными предметами и молебнами, возглавляемые настоятелем Свято-Троицкого собора, в особо почитаемые места города и его ближайшей округи. Наблюдалась их тесная связь с датами церковного календаря, четко выраженное почитание защитников города, павших в конце XV-XVI в. от набегов сибирских отрядов, объединение сакрального пространства города и его сельской округи. Благодаря своим ярким храмам и святыням Соликамск в народном восприятии становился местом спасения Церкви до Страшного суда, частицей Святой Руси на Урале.

Наиболее почитаемым в Соликамске был образ святой Параскевы Пятницы. Ей посвящался престол в деревянной Успенской церкви. Не случайно поэтому размещение иконы Параскевы Пятницы в Воскресенской церкви, построенной в 1752 г. на месте деревянной. В православной традиции Параскева Пятница признавалась покровительницей города и торговли. День ее чествования приходился на девятую пятницу по Пасхе и совпадал с межсезоньем в хозяйственном календаре: весенние полевые работы заканчивались, а летние еще не начались. В этот день городским и сельским жителям удобно было заниматься торговыми делами, а церкви проводить крестные ходы с целью охватить сакральным действием пять мест погребения защитников города, соотнеся спасение города от вражеских нападений с покровительством Параскевы Пятницы.

Затруднительно назвать дату первого крестного хода в день Параскевы Пятницы. Ее не смог установить и священник А.М.Луканин. Он отдавал предпочтение исторической памяти «о положивших живот свой за веру и отчизну»¹. Павшие за город, по словам летописцев, изначально воспринимались защитниками не только города, но и «острова спасения православия» на уральской земле. Очевидно, этот обычай возник по инициативе местного духовенства после третьего сожжения Соликамска в 1581 г. сибирским отрядом во главе с пелымским князем Кихеком.

Впоследствии обычай хождения с крестом был благословлен епископами Вологодскими и Великопермскими, под покровительством которых Соликамск стал пребывать с 1585 г. Попытка перенесения крестного хода с пятницы девятой недели по

¹ Луканин А. Указ. раб. С.76.

Пасхе на воскресенье этой же недели, которая предпринималась в начале XVIII в. епископом Вятским и Великопермским Дионисием (к новому епархиальному центру в городе Вятке Соликамск стал относиться с 1657 г.), оказалась безуспешной. Народ и духовенство не приняли официально узаконенный новый срок проведения крестного хода и даже компромиссное решение, разрешающее чествовать Параскеву Пятницу в ее день без хождения с крестом по городу, и потребовали в 1719 г. вернуться к старой дате, ссылаясь на обет предков.

Накануне девятой пятницы в Соликамск стекались жители ближних и дальних мест Соликамского и Чердынского уездов. Съезжались с товарами купцы, готовились местные торговцы. Из чердынского села Ныроб несли чудотворный образ Святителя Николая, а из пригородного села Городище – явленную икону Знамения Божией Матери. Обе иконы влияли на чин праздничных богослужений, расширяли символическое пространство города, подчеркивали значение Соликамска как важного православного центра Верхнего Прикамья, что, несомненно, усиливало сходство города с другими признанными центрами православия.

Подготовка к крестному ходу и церемония его проведения включали несколько статей. Под статьями в богослужении понимались службы и каноны, которые исполнялись в честь святого или праздника. Святые, поминаемые в статьях, подбирались в соответствии с символами мест, где проходил крестный ход. Обязательно включалась статья в честь праздника Параскевы Пятницы.

В четверг перед вечерней службой духовенство в сопровождении прихожан под звон колоколов выходило на окраину города совершить церемонию встречи выносных икон из сел Ныроба и Городища. Иконы приносились в Свято-Троицкий собор, и начиналось всенощное бдение – богослужение, состоящее из вечерни, утрени и первого часа. Оно длилось целую ночь и поэтому названо всенощным бдением или бодрствованием. Каждый прихожанин стремился не пропустить молебны в честь Богородицы, Николая Чудотворца и Параскевы Пятницы. Рано утром в пятницу в соборе и во всех приходских церквях, за исключением Воскресенской, стоящей рядом с собором, начиналась литургическая служба. По ее окончанию в собор приходило все духовенство города.

Крестный ход начинался с выноса икон, принесенных в Соликамск. Процессия подходила к каждой церкви города, останавливалась у алтаря для литийного (общего, усиленного)

богослужения с чтением Евангелия в честь храма и после осенения города крестом и освящения его водой следовала к другой церкви. При его окончании исполнялась стихира Параскеве Пятнице.

Завершался крестный ход у Свято-Троицкого собора благодарственным молебном Господу Богу за спасение города от вражеских нашествий. И хотя процессия не приближалась к могилам защитников города, как это было в других шествиях, темой из истории города крестный ход заканчивался. В целом Соликамск уподоблялся единому храму, в котором происходило собрание отдельных приходов. Соборное городское богослужение сближает Соликамск с другими русскими городами¹. Соликамский соборный крестный ход признавался лучшим средством от напасти. По времени проведения, массовости и по выражению благодарности Богу его можно отнести к категории празднично-благодарственных крестных ходов.

Праздничный день в честь Параскевы Пятницы завершался литургической службой в Воскресенской церкви перед ее образом, который находился здесь постоянно, в присутствии приносных сельских икон.

Почитание икон из сел Ныроба и Городища продолжалось на следующий день в приходских церквях. Были случаи, когда благочестивые прихожане уносили иконы из церквей в свои дома и устраивали почитание аналогично церковному, со всеобщим бдением. Иконы почитали и сельские жители. Так, икону святителя Николая возвращали не прямо в Ныроб, а совершив крестный ход через многие села Соликамского уезда, во время которого ее заносили в храмы и дома. При встрече с иконой жители нередко восклицали: «И еще Господь сподобил нас дождаться отца Николая»².

В Соликамске регулярно справлялся поминальный крестный ход в Семик – в четверг седьмой недели по Пасхе. Семик, как известно, являлся главным днем поминовения умерших у населения Северного Прикамья, таковым он остается во многих

¹ Романов Г.А. Крестные ходы в Москве во образ вселенского богослужения // Москва: 850 лет. М.,1996. Т.1. Кн.1. С.174-178; Он же. Городские действия и православные традиции // Там же. С.208-214.

² Попов Г. Явленная и чудотворная икона святителя Николая Мирликийского в селе Ныроб Чердынского уезда // ПЕВ. 1872. №41. С.383-389.

места и в наши дни¹. Причем, следуя традиции, в Семик обязательно поминали умерших неестественной смертью, так называемых заложных покойников².

Интересны подробности этого крестного хода. Под благовест жители собирались в соборе, откуда во главе с настоятелем собора посещали пять исторических могил города. Сначала процессия направлялась на кладбище, где поминали «православных воинов и всех за веру и отечество живот свой положивших»³. Далее участники крестного хода шли к могиле, находящейся в огороде городского жителя, оттуда – к могилам вблизи Богоявленской, Воскресенской и Спасской церквей. Все шествовали со свечами. На могилах или недалеко от них (некоторые места захоронений были заняты строениями) совершались литийные богослужения. В Спасской церкви погибших поминали поименно, поскольку в ней имелась доска с именами воинов. Отсюда крестный ход направлялся к последней могиле, находившейся за городом, и возвращался в Свято-Троицкий собор.

Надо полагать, что традиция почитания воинов и всех погибших за город возникла уже в XVI в., когда на него прекратились набеги неприятелей из Сибири. И то, что крестный ход закрепился за Семиком, обусловлено, как уже отмечали, древней православной традицией – воины погибли действительно неестественной смертью. Аналогичное коллективное поминовение совершалось и в соседнем городе Дедюхино⁴.

Следующий крестный ход устраивался 8 июля в честь явления иконы Знамения Божией Матери, которая, как святыня, хранилась в церкви села Городище. Как известно, ее приносили в Соликамск на праздник Параскевы Пятницы. Выносную икону принято было оставлять в Соликамске до 8 июля – дня явления иконы Пресвятой Богородицы во граде Казани (летняя Казанская) и святого великомученика Прокопия. В этот день, когда многие православные организовывали коллективное посещение полей, икону Знамения Божией Матери несли крестным ходом в село Городище, заносили в храм, посвященный ей, а оттуда после литургической службы доставляли на место явления, которое находилось в лесу на расстоянии 6 верст. В часовне,

¹ Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С.105-106.

² Зеленин Д.К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. Гл. 4, 5.

³ Луканин А.М. Указ. раб. С.90.

⁴ С.И.С. Семик и убогий дом в Дедюхине // ПЕВ. 1867. №85-86.

поставленной на месте явления, именуемого в народе логами, совершалось благодарственное моление Богородице, водоосвящение, затем процессия возвращалась в храм села Городище. Этот крестный ход, если судить по времени освящения в селе Городище первого храма в честь Знамения Божией Матери, впервые мог быть организован в середине XVII в.

Еще один крестный ход в честь Богородицы совершался 8 сентября из Соликамска в пригородное село Усть-Боровское. Он был приурочен ко дню Рождества Богородицы, которой в местном храме посвящался главный престол. Какие-нибудь святые во время крестного хода не почитались. Крестный ход имел исключительно праздничный характер.

Праздничным являлся крестный ход, совершаемый в день святого Георгия, 23 апреля, жителями Соликамска в пригородную деревню Попово. О времени и причинах его учреждения ничего неизвестно.

Примером преобразования народных оградительных хождений в просительные крестные ходы явился самый поздний по времени учреждения крестный ход, совершаемый в Соликамске на неделе всех святых из Свято-Троицкого собора в часовню святителя Николая, находящуюся на окраине города. Эту часовню жители называли башенною, поскольку она была воздвигнута на месте долго стоявшей городской оборонительной башни. В 1828 г. город основательно пострадал от урагана, а люди, оказавшиеся во время его на улице, по словам очевидца, «переносимы были ветром на дальнее расстояние, как древесные листья»¹. После литургии в соборе по поводу этого бедствия жители города шли к часовне святителя Николая на молебен Спасителю, Божией Матери, Николаю Чудотворцу, затем направлялись на солеваренные заводы, также немало пострадавшие от урагана, и совершали еще один благодарственный молебен. Жители Соликамска были уверены, что после крестного хода город будет защищен от пожаров.

К сожалению, у нас нет источников для реконструкции бытовых сторон крестных ходов. При наличии их можно было бы более полно показать народное представление о паломничестве – подготовку к нему, бытовую атрибутику, костюм, питание, поведенческие нормы людей разных сословий и даже проявление наряду с религиозностью признаков этнического свойства.

¹ Луканин А.М. Указ. раб. С.95.

Благодаря этому, несомненно, заявленная тема выглядела бы более содержательной.

Паломники, как известно, не могли не считаться с приходской общиной, в которой они состояли или к святыням которой они приходили. Приходская община могла участвовать и в организации паломничества – собирать паломников, материально поддерживать, духовно наставлять и принимать их. Происходило и духовное общение прихожан и паломников. Поэтому взаимоотношения приходской общины, приходского духовенства и паломников могли бы тоже стать предметом изучения.

Монастырское подвижничество

Мирское благочестие

Первым появился в Соликамске мужской Вознесенский монастырь. В 1775 г. по распоряжению Священного Синода в него перевели из села Пыскор Соликамского уезда упраздненный Спасо-Преображенский мужской монастырь. Действовал в Соликамске и Архангельский женский монастырь, но он сгорел в пожаре 1632 г. и не был восстановлен.

В Соликамске широкую известность благодаря своим духовным устроениям приобрела Евдокия Никифоровна Щепоткина. Ей удалось в память о муже, занимавшемся в Соликамске торговыми делами и солеварением, начать строительство в 1683 г. Спасо-Преображенского женского монастыря. Она торопилась с открытием монастыря, поскольку видела его не столько местом своего душевного спасения, сколько «собранием общежительного жития инокинь», вынужденных обитать по домам в связи с запустением Архангельского монастыря после пожара.

Завершить строительство двух церквей в 1692 г. помогали воевода И.И.Нарышкин, посадские и иногородние люди. Основательница монастыря была пострижена в мантию с именем Мелании и оставалась насельницей монастыря до 1723 г. Вместе с ней сестрами монастыря стали родственницы Евфимия и Матрона Щепоткины. Почему-то Евдокия Щепоткина отказалась быть настоятельницей монастыря. Она ходатайствовала перед архиепископом Вятским Ионою о том, чтобы назначить на пост игуменьи Канетолину, в которой видела способность развить монастырскую обитель. Внимательная и сострадательная ко всем инокиня Мелания приобрела любовь всего местного населения. Своей строгой подвижнической жизнью она являлась примером для сестер.

Существенный доход монастырь получал благодаря существованию трехподставной мельницы, находящейся в черте города на р.Усолке, пожертванной в 1712 г. солепромышленником А.Ростовщиковым. Монастырь продавал сено, заготовленное у деревни Толстик по р.Кама. В 1764 г. монастырь упразднили и монахинь перевели в монастырь города Уфы, церкви превратили в приходские.

Большим уважением жителей города пользовались те состоятельные люди, которые вкладывали средства в строительство и благоустройство храмов. Церковь на городском кладбище во имя святых жен Мирносиц возвел в 1780 г. посадский солепромышленник Максим Григорьевич Суворцев. Его похоронили в 1786 г. возле церкви и ежегодно в день престольного праздника после совершения молебна и пожелания многих лет царю, Синоду, архиерею, жителям города и православным христианам возглашали вечную память создателю храма и всему его роду.

Преосвященный Алексей, епископ Вятский и Великопермский, побывав в Соликамске, предложил возвести в селе Красное храм, достойный живописного места по р.Усолке. Сначала за дело взялся в 1721 г. посадский солепромышленник Иоанн Суворцев, но продолжать его пришлось тоже известному в городе своим состоянием Алексею Федоровичу Турчанинову. Нижний престол освящали в 1728 г., а верхний – после 1772 г.

Звонница церкви имела до 18 разных колоколов, но славу ее составили три колокола, которые были отлиты в память А.Ф.Турчанинова. Три колокола подобрали по тонами, и вместе они создавали красивую звуковую атмосферу в городе и его округе. Память о построившем церковь передавалась от поколения к поколению и была увековечена в надписях на колоколах. Большой колокол весом 320 пудов называли Бурло. Он был с двумя надписями. По нижнему краю было начертано: «Господина дворянина титулярного советника и заводчика Алексея Федоровича Турчанинова, супружница Фелицата Степановна с детьми соорудили сей колокол благовестный в вотчинное свое село Красное к храму Рождества пророка и Предтечи Господня Иоанна во второе по кончине супруга своего лето 1788 года в вечное души его и всех предков поминовение», а по верхнему – «Аще обещаеши обет Богу, не умедли отдати его, по предписанному Божию повелению и закону, внимая со усердием по завещанию почившаго в Бозе супруга своего». По церковной летописи второй колокол назывался «Лебедь». Он весил 140 пудов. Надпись на нем

была следующая: «Сей благовестный колокол сооружен по завещанию в Бозе почившаго супруга своего господина дворянина титулярнаго советника и заводчика Алексея Федоровича Турчанинова, супружницею его Филицатою Степановною в вотчинное свое село Красное ко храму Рождества Предтечи Иоанна». Третий, повседневный, колокол называли за громкий звук «Веселилом». Надпись на нем сообщала, что «сей колокол сооружен в пригородное село Красное гг. дворян Турчаниновых ко храму Рождества Предтечи Господня в лето 1788, весу 100 пудов»¹.

Когда в 1868 г. церковь Иоанна Предтечи в селе Красном пострадала от урагана, ее восстанавливал на свои средства солепромышленник А.В.Рязанцев, избранный тогда же старостой прихода. Он выстроил новую главу, покрыл железом крышу, покрасил фасады, вставил новые рамы, постелил полы, перекрасил и позолотил иконостасы, заказал новые иконы, в том числе две аналойные с серебряными окладами, устроил два киота, купил паникадило, лампы, подсвечники, хоругви. Второй раз церковь пострадала от пожара в 1877 г., и В.А.Рязанцеву вновь пришлось заниматься восстановительными работами верхнего храма: делать новые потолки, полы, кровлю, штукатурить и расписывать внутренние стены. После работ В.А.Рязанцева церковь в селе Красном по благолепию не уступала лучшим соликамским храмам.

Как было показано, значение православия в жизни городских жителей было велико, что свидетельствует о высокой степени религиозности населения. Православная церковь в Соликамске много делала для развития культуры и традиций Верхнего Прикамья. Ее деятельность была неразрывна с историей города.

¹ Лукашин А.М. Указ. раб. С. 67-68.

ОТ ПЕРМИ ВЕЛИКОЙ К ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И НОВОЕ РАЗВИТИЕ СРЕДНЕУРАЛЬСКОГО РЕГИОНА

В истории Среднего Урала исключительно важное значение занимает период существования на верхней Каме Перми Великой. Первое упоминание о ней содержится в Троицкой летописи 1321 г. Само же слово «пермь» впервые приводится в «Повести временных лет», когда речь идет о тех территориях и народах, которые в начале XII в. «давали дань Руси». Наиболее рано Пермь Великая стала освещаться в письменных источниках в связи с борьбой Великого Новгорода и Москвы за богатые и стратегически важные земли Европейского Северо-востока и Приуралья.

Прогресс в развитии Перми Великой достигается после того, как в 1472 г. верхнекамские земли стали частью Русского государства. Москва была заинтересована в новых источниках получения доходов, а также во вовлечении народов Среднего Урала, а впоследствии и Сибири в сферу своих экономических и политических интересов. Одной из форм закрепления Русского государства стала христианизация Перми Великой, подготовленная Стефаном Пермским и продолжателями его миссионерства. Именно Чердынь, занимавшая в XV-XVI вв. важное стратегическое положение, была избрана московскими князьями местом пребывания своих первых наместников и воевод. В XVII в. важным опорным пунктом в военном, хозяйственном и культурном освоении Среднего Урала на севере становится г. Соль Камская (Соликамск), а на юго-востоке – вновь построенный г. Кунгур. Магистральный русский путь через Урал пошел по открытой в 1597 г. Бабиновской дороге.

На Среднем Урале Пермь Великая явилась первой территорией, где селилось беглое русское крестьянство. Процесс освоения русскими верхнекамских земель стал активным с середины XVI в., когда здесь создаются владения Строгановых. Преобладающим русское население стало уже к концу XVII в. Из районов раннего русского заселения – Чердынского, Соликамского уездов – шел отток населения на другие территории Среднего Урала, более всего во вновь образованные Кунгурский и Верхотурский уезды.

Для формирования в Перми Великой духовной этнокультурной среды немалое значение имело разнообразие природной среды и полиэтничный состав населения. В первой четверти XVIII в. на территории, которая составляла Пермь Великую, проживало около 46 тыс. человек. Среди них доля русских составляла 64,5%, коми-пермяков – 17, татар и башкир – 9,5, марийцев – 2,5, манси – 0,4.

Пермское Прикамье в XVIII в. получает новое и достаточно интенсивное развитие. Достигнутый крестьянами опыт в заселении территорий и освоении природной среды пригодился при создании и совершенствовании горнозаводского хозяйства. Из пермских крестьян формировалась основная часть работных и мастеровых людей. В числе первых крупных металлургических предприятий Среднего Урала возник Егошихинский медеплавильный завод. Поселок при заводе быстро превратился в значительный экономический и транспортно-перевалочный центр на берегу судоходной Камы. Вывоз продукции заводов пошел по Чусовой, вниз по Каме, на Волгу. Новые социально-экономические факторы ориентировали Прикамье на связь не с Европейским Севером, как было во времена Перми Великой, а с нижним Прикамьем и центральными районами Европейской России.

XVIII в. принес изменения в административном устройстве Среднего Урала. Как и по всей России, действовавшая система административного деления и управления выглядела громоздкой. Уездные управления подчинялись непосредственно центральным государственным учреждениям – приказам, причем некоторые вопросы были подведомственны разным приказам.

Чтобы обеспечить более удобное управление регионами, Петр I в 1708 г. ввел губернии. Весь Средний Урал до 1721 г. входил в Сибирскую губернию с центром в г. Тобольске, затем пермские земли отошли в Казанскую губернию, а в 1781 г. возникает Пермское наместничество, которое позднее преобразуется в губернию. К ранее созданным уездам – Чердынскому, Соликамскому, Кунгурскому, Верхотурскому – добавились еще новые – Пермский, Оханский, Осинский, Красноуфимский, Екатеринбургский, Ирбитский, Камышловский, Шадринский. В результате реформ на Среднем Урале сложилась трехступенчатая система административно-территориального деления: губерния, уезд, волость.

Включение в Пермскую губернию северо-среднекамских и зауральских земель обуславливалось не только географической и хозяйственно-бытовой близостью территорий, но и исторической традицией, заложенной во времена Перми Великой.

Так, начало присоединения Сибири к России было положено походом Ермака, начавшимся в 1581 г. в Строгановских прикамских центрах – Орле-городке и Нижне-Чусовском городке. В защите и освоении вновь вошедших в Русское государство зауральских земель Пермь Великая принимала самое активное участие. Место для г. Верхотурья, ставшего «воротами в Сибирь», подыскивал чердынский воевода Сарыч Шестаков. Из Чердыни Василий Головин стал первым воеводой Верхотурского уезда, а Иван Воейков – городским головой. Для первого Троицкого храма

Верхотурья священника присылали из Чердыни и жалованье ему до 1600 г. привозили из этого же города. Земледельцы Верхотурского края обзаводились пахотными орудиями, изготовленными кузнецами Соликамска и Чердыни. Плотники, набранные в Перми Великой, строили речные суда, столь необходимые для освоения сибирских просторов. Верхотурский уезд в XVII – начале XVIII в. обладал обширной территорией. На севере он включал верховья Сосьвы, Туры, а на юге граничил с Уфимским уездом. Его восточная граница проходила по устью реки Тагил и низовьям Ницы, Пышмы, Исети. Пермские крестьяне, владевшие навыками севернорусской культуры, перенесли их на верхотурские, а затем и на дальние сибирские земли.

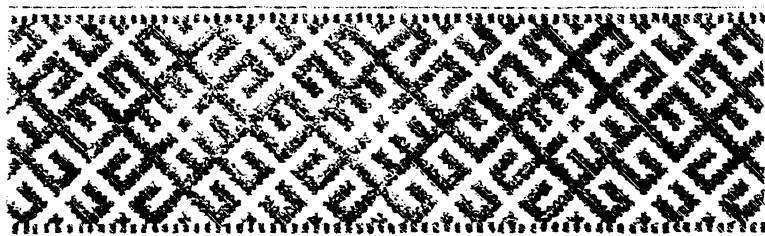
В момент образования Пермской губернии, в 1795 г. на ее территории проживало 881902 человека, из них в сельской местности – 585204 человека, или 66,3%. По сравнению с началом XVIII в. население возросло почти в 7 раз. Первое место по темпам роста занимало русское население. Этнический состав населения выглядел стабильным, происходило только увеличение его за счет естественного прироста. Не менялись и территории его проживания. К концу XVIII в. Средний Урал перестал быть колонизируемым регионом России. Новые территории осваивались исключительно путем переселения жителей ранее освоенных мест.

С возникновением Пермской губернии вся территория Среднего Урала стала развиваться более целенаправленно и интенсивно. Подчиненность восточных уральских земель губернской Перми и возросшая потребность выхода из них на судоходную Каму ускорили обустройство нового Сибирского тракта из Екатеринбурга на Пермь через Кунгур. Быстро стало расти значение внутренних трактов и тем более Казанского, соединившего Пермь со Средним Поволжьем.

Преемственность Перми Великой и Пермской губернии выразилась и в наследовании древнего имени верхнекамской земли. Слово «пермь», возможно, и вышло бы из официального употребления, как это случилось в Перми Вычегодской, но появление г. Перми и губернии дало ему новую и долгую жизнь. Название это несет глубокие исторические корни.

Для истории возраст Пермской губернии сравнительно небольшой. Но если к нему добавить четыре века великопермского периода, то письменная история среднеуральского региона предстает достаточно почтительной.

Глава II.
**ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ
ИДЕНТИЧНОСТЬ**



РУССКИЕ НА УРАЛЕ: ФОРМИРОВАНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ДРУГИМИ ЭТНОСАМИ В XVI-XIX ВВ.

Первыми русскими, познакомившимися с народами Урала, были новгородцы. Они начали проникать с XI в., чтобы завладеть народами и богатствами их земли, в первую очередь мехами¹. Но в XIV в. продвижение новгородских дружин оттесняется московскими князьями. Борьбу Москвы за уральские земли завершил Великий князь Иван III в 1472 г. присоединением верхнекамских земель, официально именовавшихся Пермью Великой, к Русскому государству. Геополитическая ситуация на исходе XV в. стала меняться в пользу расширения восточных границ государства, материального и духовного освоения русскими новых земель.

Следующий этап в освоении русскими Урала, причем более интенсивный, начинается с завоевания Казанского ханства в 1552 г. К концу XVI в. среднеуральская территория оказалась как бы на историческом перекрестке. Под ним следует понимать ситуацию, когда открылась возможность осваивать зауральские земли, выходить на сибирские просторы после похода Ермака, завершившегося разгромом Сибирского ханства². В ходе продвижения России на восток формировалась новая этническая карта Урала. Русские сталкивались как с давно живущими на уральских землях финно-уграми – коми-пермяками, манси и тюрками – башкирами и татарами, так и с другими народами, переселявшимися одновременно с ними из Волго-Камья, – удмуртами, марийцами, казанскими татарами. С этих пор этническое взаимодействие народов пошло более интенсивно и во многих местах оно приобрело свои особенности.

Русские на Урале стали многочисленнее других народов во второй половине XVII в. Этнокультурная адаптация русских происходила при одновременной ассимиляции финно-угорского населения, приводящей как к растворению одного этноса в другом,

¹ Г.Н. Чагин. Северная Русь и Пермские земли в XI- XV вв. // Проблемы истории России: Выпуск третий: Новгородская Русь: Историческое пространство и культурное наследие. Екатеринбург, 2000. С.277-285.

² Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. Иркутск, 1990. С.96-130.

так и образованию на первых порах смешанных в этническом и даже антропологическом отношении групп населения. Во многих местах ситуация приобрела сложный характер, поскольку приход русских вызвал миграции коренных жителей. У русских рано сложились ареалы компактного проживания, в которых удерживалось старожильческое население в течение длительного времени, хотя впоследствии и происходил процесс слияния ареалов расселения и образования более широкой этнической территории русских. Рассмотрим наиболее важные ареалы расселения русских и взаимоотношения их с другими народами.

Рано и достаточно быстро русские заселили Верхнее Прикамье – побережья Камы, Вишеры, Колвы, Яйвы, Кондаса, Обвы, Чусовой. Первоначально – в конце XV – первой половине XVI в. – русские селились в Камско-Вишерско-Колвинском поречье (Чердынский уезд). Происходили они из уездов Северо-Двинского бассейна. На этой территории состоялись первые знакомства русских, коми-пермяков и манси. Русские обосновывались не только в сельской местности, но и в уездных городах Чердыни и Соликамске, строгановских городках, острожках и слободах. В вотчине Строгановых крупным районом русского освоения явились побережья Камы, низовья Обвы, Чусовой, Очеры. Содействовало заселению земель солеварение, земледелие, торговля, оборонительная значимость городков и слобод, духовная роль монастырей и приходских храмов. Верхнекамский регион дал русских переселенцев всем другим территориям Урала и Зауралья.

В начале XVII в. русские избирают для заселения Сылвенско-Иренское поречье (бассейн Чусовой), в котором природные условия издавна благоприятствовали земледелию, животноводству и промыслам. Стихийное заселение было поддержано правительством и в 1648 г. оно образовало в бассейне Сылвы и Ирени Кунгурский уезд. Сюда русские приходили из Верхнего Прикамья, северных поморских и среднекамских уездов. На протяжении XVII в. в Сылвенско-Иренском поречье сложилась сложная этнокультурная ситуация, поскольку рядом с русскими соседствовали давно живущие башкиры, татары и вновь прибывшие компактные группы казанских татар, удмуртов и марийцев. Если в Верхнем Прикамье ассимиляционные процессы приводили к утрате коми-пермяцкого этноса и сокращению его этнической территории, то в Сылвенско-Иренском поречье этническое взаимодействие народов аналогичных результатов не имело. Существенным препятствием на пути заимствования этнических культур являлась религия. Русские исповедовали

православие, тюрки – ислам, финно-угры, за исключением коми-пермяков, не отступали от языческих традиций предков. Сложившаяся картина этнической мозаики сохранилась в устойчивом виде до нашего времени.

Левобережье Камы с бассейном Тулвы с XII в. принадлежало северному башкирскому племени гайнэ. Впоследствии потомки гайнинцев испытали влияние волжских булгар и казанских татар, которые небольшими группами поселились на башкирских землях. Татары сблизились с башкирами, удмурты, оказавшиеся здесь же с XVI в., растворились среди башкир и татар, а русские нашли свободные земли по Каме и в низовьях Тулвы, где основали Новоникольскую слободу – будущий г.Осу, ставшую в 1736 г. центром вновь образованного Осинского уезда. Удмурты, которые селились южнее Тулвы, в бассейне р.Буй (приток Камы), не поддались натиску башкир и татар и сохранились как этническая группа в составе так называемых закамских удмуртов. В первой четверти XVIII в. в Тулвинско-Буйском поречье русских проживало около 1,5 тыс. человек – 11% от общего числа населения. Но впоследствии в старых очагах расселения произошло значительное увеличение русских как за счет внутренних ресурсов, так и в результате миграции русских крестьян на рассматриваемую территорию из Верхнего и Среднего Прикамья¹.

Из Северного Поморья и Прикамья русские в XVII в. активно переселялись в Зауралье. Во время переписей они называли себя вычегжанами, сольвычегодцами, двинянами, устюжанами, пермичами, соликамцами, кунгурцами, осинцами. О русском служилом и крестьянском населении вновь образованного Верхотурского уезда правительство проявляло большую заботу, поскольку освоение Зауралья могло развиваться только при наличии собственного сельскохозяйственного района. Здесь в сжатые сроки развилось паровое земледелие с перелогом. Основу русского населения составили пашенные крестьяне. Вокруг 14 слобод, возникших на протяжении XVII в., русские образовали плотные очаги заселения. В 1710 г. русских в Верхотурском уезде проживало почти 28,5 тыс. человек – 97,7 % от общего числа населения. Задолго до русских здесь жили манси, ханты, татары. В ходе русского заселения произошло сокращение численности

¹ Черных А.В. Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С.39-113.

нерусского населения, как за счет его ассимиляции, так и оттеснения в глубинные восточные земли.

Процесс вольной миграции русского населения из отдаленных мест на Средний Урал завершился в первой четверти XVIII в. Позднее освоение новых территорий продолжалось в основном за счет внутренних миграций, а иногда путем организованного переселения крестьян в частные горнозаводские хозяйства.

Русские, ставшие основным населением Среднего Урала, имели традиции северо-среднерусской ориентации. Иного и не должно было быть, поскольку из северных и центральных этнографических зон Европейской России шли основные миграции русских на Урал. На уральских землях русские адаптировались к новой экологической и этнической среде. С приходом русских складывались условия для интеграции и естественной ассимиляции нерусских народов, но этнокультурные традиции, присущие русским на этапе заселения Урала, проявляли устойчивость в течение длительного времени¹.

В этнических взаимосвязях русских и коми-пермяков к началу XVIII в. завершается процесс ассимиляции коми-пермяков. Границы расселения приобретают стабильность и впоследствии не меняются не только у основных групп коми-пермяков, но и дисперсных – зюздинцев и язвинцев. В зонах контактов известны примеры опермачивания русских и образования поселений со смешанным в этническом отношении населением. Так, население д.Немзя, расположенной на стыке расселения русских и коми-язвинцев, в XVIII в. предпочитало говорить на русском языке, хотя родную коми-язвинскую речь еще не забыло. В очаге расселения русских юрлинцев, образовавшемся в конце XVII – первой четверти XVIII в. на свободной территории между двумя основными группами коми-пермяков – северными (косинско-камскими) и южными (иньвенскими), наблюдалась такая картина: русские брали жен из соседних коми-пермяцких деревень, которые вскоре забывали родной язык и потомки смешанных браков признавали себя исключительно русскими². В верховьях Язвы

¹ Маслова Г.С., Станкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Предуралья (XIX – начало XX в.) // Труды Института этнографии: Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. М., 1960. Т.57. С.72-171; На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989.

² Власова И.В. К изучению этнографических групп русских (юрлинцев) // Полевые исследования Института этнографии. 1980-1981. М., 1984. С.3-11.

русские мужчины основали д.Пьянково. Они почти все женились на коми-язьвинских девушках, которые родной язык не забыли, так как на нем стали говорить их мужья, а потом и дети. В целом у населения деревни сохранялось самосознание с ориентацией на принадлежность к коми-язьвинцам¹.

Много общих черт наблюдалось в культуре русских и коми-пермяков². У обоих народов строилось трехкамерное жилище (изба, сени, клеть), соединенное с двухъярусным двором по типу двухрядной связи. Избы возводились на высоком подклете, с двухскатными тесовыми крышами самцовой (безвоздевой) конструкции. Севернорусские черты интерьера были присущи как русскому, так и коми-пермяцкому жилищу: диагональное расположение печи и переднего угла, пристенные лавки и полки, полаты над входом, ориентация устья печи к стене, противоположной входу в избу. Но при типологической общности интерьера в нем имелись и отличительные черты. Например, в коми-пермяцком жилище дым удалялся преимущественно через потолочный дымоволок, а не пристенный, как у русских. На кухне в углу коми-пермяки предпочитали встроить ручную мельницу.

Взаимосвязи двух народов отразились в хозяйственных постройках. У коми-пермяков распространился русский овин, вместо хлебосушильни примитивной конической конструкции из жердей, поставленных над ямой с костром. Русские на территориях с преобладающим охотничьим промыслом переняли от коми-пермяков постройку на высоких столбах – чамью для сбережения от хищных зверей и птиц продуктов и добытой пушнины, дичи.

Чрезвычайно ярким показателем взаимосвязей русских и коми-пермяков служит одежда. Общность в ее составе, покрое, назначении и терминологии свидетельствует об общих древних путях развития народов и длительной активности их исторических контактов³.

Раньше остальных полного сходства достиг мужской нательный и верхний комплекс одежды. У коми-пермяков распространилась русская рубаха-косоворотка туникообразного покроя с разрезом на правой стороне и невысоким стоячим

¹ Полевые материалы автора, собранные в 1990-е гг.

² Чагин Г.Н. Коми-пермяки и русские Северного Прикамья в цивилизационной динамике // Коми-Пермяцкий округ и Урал: история и современность. Кудымкар, 2000. С.105-107.

³ Белицер В.И. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. М., 1958. С.240-284; Полевые материалы автора, собранные в 1960-е гг.

воротником, которая была известна и у других финно-угорских народов. Штаны по покрою напоминали русские.

Женской нательной одеждой служила длинная рубаха и сарафан севернорусского вида. Покрой коми-пермяцких и русских рубах был одинаковым. Рубахи с косыми плечевыми вставками, как и у русских Верхнего Прикамья, не получили широкого бытования. Сарафаны у коми-пермяцких девушек и женщин были такого же вида, что и у русских: глухие прямые, косоклинные однотонные, круглые с широкими проймами. Также схожей была верхняя мужская и женская одежда. Повседневно носили холщовые шабуры со сшивной спинкой. При прохладной погоде надевали суконные понитки. В зимнее время поверх шабура или понитка носили зипуны из серого или коричневого сукна прямого покроя и шубы.

Наравне со схожестью в составе, покрое, назначении, украшении одежды русских и коми-пермяков бытовали и общие ее названия – дубас, сарафан, шабур, пониток, кушак, покровка, тельник, хотя у коми-пермяков и коми-язвинцев известны были названия и на родном языке.

Наиболее ярко этнокультурные взаимосвязи русских и коми-пермяков проявились в головных уборах. Мужчины носили однотипные шляпы и колпаки с высоким верхом, широкими полями, скатанные из овечьей шерсти, а зимой – шапки из овчин. Однорогие кокошники, известные у русских крестьян Северного Прикамья, носили с сарафаном и коми-пермяцкие женщины. Имеются доказательства, что кокошники вошли в быт коми-пермяков лишь с приходом русских. Но процесс заимствования их не оказался механическим. Коми-пермяцкие кокошники обладали более пологим лицевым околышем, острыми углами. Их не украшали золотым шитьем и при ношении околыш устанавливали в наклонном положении, а не в вертикальном, как у русских. Кокошники заимствовали от русских только северные (косинско-камские) коми-пермяки, которые раньше других вступили в контакты с русскими крестьянами. Южные (иньвенские) коми-пермяки носили шамшуры, но не с круглым верхом, как русские женщины Северного Прикамья, а с квадратным или же трапециевидным¹.

¹ Теплоухов А.Ф. Женские головные уборы пермяков и их отношение к старинным уборам местного русского населения // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып.2. С.45.

Известны примеры заимствования русскими элементов коми-пермяцкого костюма. Например, русские женщины любили надевать серьги, которые у коми-пермяков назывались пелкишами (название образовано от двух коми-пермяцких слов: пель – ухо, кытш – кольцо, круг¹). Известны примеры бытования у русских коми-пермяцких сережек с птичьими лапками. Русские охотники и рыболовы носили наплечные суконные лузаны, на ногах – уеди и порубни. Этнографы признают их изобретением финно-угорских народов, распространившимся у русских таежной среды. Но лапти у коми-пермяков и русских стойко сохраняли свои особенности. У коми-пермяков они были с косым носком (то есть со срезанным углом) и в этом случае их предназначали на определенную ногу, а у русских – с круглым (прямым) носком и поэтому надевали на любую ногу.

Этнические различия в культуре русских и коми-пермяков выглядят достаточно сглаженными. Коми-пермяки хотя и приобрели многие схожие с русскими культурно-бытовые черты (иногда не только в результате заимствований, но и по причине сходства природной среды проживания, однотипности хозяйственной деятельности, общности религии), но не утратили главных этнических определителей – языка, самосознания, психологии. У многих русских крестьян прежде развивавшиеся элементы культуры, в том числе переданные коми-пермякам, в XIX – начале XX в. подверглись нивелированию под воздействием городской среды и рыночных отношений. Поэтому коми-пермяки, долго сохранявшие заимствованные элементы, явились хранителями русских этнокультурных традиций.

Интенсивные контакты русских и манси начались на рубеже XVI-XVII вв. В ходе общения народов происходило видоизменение традиционного жилища манси, а порой даже замена его трехкамерной связью. Русская строительная культура в более совершенном виде получила распространение среди обрусевших манси по Чусовой, в низовьях Лозьвы, Сосьвы и в верховьях Вишеры, Косьвы, Яйвы. Заимствованное жилище обогревалось глинобитной русской печью. Интерьер нового жилища манси приобрел севернорусские черты. Развитие домашнего животноводства побудило манси строить дворы с хлевами в нижнем ярусе и поветями в верхнем. От русских были переняты верховые овины и гумна.

¹ Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999. С.219.

Одежда манси вобрала черты разных народов и в том числе русских. Путешественники, наблюдавшие за жизнью манси в XVII-XVIII вв., отмечали, что не только у обруселых, но и почти у всех необруселых лозьвинских, вишерских, чусовских манси одежда и покррой оставались близкими севернорусским¹. Манси приобретали ткани у русских соседей или на рынках городов и заводских поселений. Русские сарафаны верхотурские манси начали надевать с конца XVII в., а вишерские – с середины XVIII в. Манси называли их сарафанами, дубасами, верхницами. При заимствовании русской нательной одежды, манси сохранили свои головные уборы. Они восприняли сарафан, но кокошники, шамшуры, чепцы, составлявшие у русских обязательную часть сарафанного комплекса, не переняли.

Русские не только дали манси некоторые элементы костюма, но и сами заимствовали приспособленную к местным условиям меховую одежду и обувь для ходьбы на лыжах – уледи и няры. Заимствования коснулись и хозяйственных традиций. Например, русские охотники и рыбаки, проживавшие рядом с вишерскими и лозьвинскими манси, благополучно освоили мансийский способ ловли рыбы сырпом, форму мансийских нарт и способы устройства плота для сплава по горным рекам.

Смешанные браки русских и манси стали появляться в XVII в., но с такой особенностью: русские охотно отдавали своих девушек в жены манси и приобретали право пользоваться хозяйственными угодьями манси, а в свои семьи молодых парней из мансийских семей никогда не брали.

Незначительные по численности и дисперсно расселенные манси быстрее забывали родную речь, а с переходом на русский язык утрачивали традиции своего народа и считали себя русскими. Такая ситуация, по мнению очевидцев, раньше сложилась в поселениях оседлых манси по Чусовой, Вишере, Бисерти.

В верховьях Сылвы и Уфы русские оказались в близком соседстве с марийцами, татарами, башкирами, но более всего они контактировали с марийцами, хотя конфессиональная принадлежность народов оставалась разной. По отзывам наблюдателей XIX в., большинство марийцев, особенно среди мужчин, знали русский язык. Марийцы сознательно не овладевали татарской и башкирской речью, а заимствовали лишь бытовую терминологию.

¹ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX в. Пермь, 1995. С.322-323.

По мере контактов с русскими марийцы видоизменяли интерьер жилища и придали ему севернорусский облик. Печи располагались у входной двери и устьем обращались к противоположной стене. Возле печи со стороны входа пристраивалась западня и полка-голубец. Сылвенские марийцы чаще, чем верхнеуфимские, устраивали полати, пристенные лавки.

В сравнении с жилищем костюм марийцев сохранил большее своеобразие¹. Но при всей устойчивости традиционных черт в нем все же проявилось влияние русских крестьян и, в меньшей степени, – костюма татар и башкир. Существенно подвергся влиянию повседневный костюм мужчин, так как они постоянно общались с русскими. От русских вошли в обиход штаны с широким шагом, рубахи-косоворотки, темные кафтаны без отделки. Не без влияния русских женщины стали носить вместо белой рубахи пестрядинную, передник с нагрудником. Следствием упрочения связей между марийцами и русскими явилось более широкое распространение кожаной обуви. Влияние русских заметнее проявилось в повседневном костюме марийцев, а не в обрядовом, функция которого закреплялась в большей степени сохранявшимся этническим и конфессиональным (языческим) самосознанием.

В верховьях Уфы и в бассейне Буя русские общались с удмуртами. Православные миссионеры добивались обращения удмуртов в свою веру, но местные жрецы, имевшие большой авторитет, защитили народ от влияния другой религии. Одновременно жрецам пришлось выступить и против мусульманских миссионеров. Удмурты почитали многих богов и среди них верховного Бога Инмара. Смешанные браки с русскими, как и с башкирами, не заключались и это обстоятельство, как и языческие верования, обеспечивали стабильное сохранение народа². Несмотря на это, общение с русскими, башкирами, а кое-где и с татарами происходило, но в большей степени оно проявилось в языковой сфере: удмурты овладели на бытовом уровне русской и башкирской разговорной речью.

Общение русских и татар происходило постоянно, но каких-либо существенных заимствований культурных элементов не проявлялось. Как известно, жилище татар было двухкамерным (изба, сени) и ему всегда были свойственны элементы древнего тюркского жилища – нары и котел, вставленный в печь. С

¹ Полевые материалы автора, собранные в 1990-е гг.

² Черных А.В. Буйские удмурты. Пермь, 1995.

середины XVIII в. появился трехкамерный тип дома, представляющий собой в горизонтальном плане связь из избы, сеней и клетки. Этот тип, как уже отмечали, был известен русским, коми-пермякам, манси.

В первой половине XIX в. в жилище зажиточной части татар получает распространение северно-среднерусский тип внутренней планировки. По сведениям наблюдателей печь с середины жилища переносилась в угол, находящийся при входе, и устьем обращалась к передней стене. Появились как и в русских избах полати, западни для входа в подклет, лавки и полки вдоль стен.

Одежда в отличие от жилища влиянию русских не подверглась. Исследователи справедливо отмечают, что национальный костюм приуральских татар обладал исключительно этнической спецификой¹.

Исследование взаимосвязей русских с финно-уграми и тюрками мы построили только на материалах материальной культуры, хотя обозначенную тему можно успешно разрабатывать на явлениях духовной культуры. Чтобы разобраться в непростой, крайне сложной сети культурных заимствований, необходимо знать процесс формирования народов и истоки элементов культуры. Научный поиск следует развивать в разных направлениях: с какой культурной традицией появились русские в том или ином регионе, что русские заимствовали от других народов и что заимствовано от русских. В решении высказанных направлений постоянно следует учитывать механизм передачи традиций и факторы, определявшие его на конкретном этапе этнокультурного развития народов.

¹ Пермские татары. Казань, 1983. С.114; Сулова С.В. Этнокультурное районирование приуральских татар (по данным народного костюма) // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С.72-76.

ИНЬВЕНСКИЕ КОМИ-ПЕРМЯКИ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭТЮДАХ В.П.НАЛИМОВА

В.П.Налимов (1879-1938) – один из первых профессиональных коми этнографов. Он трудился в эпоху зарождения и первых успехов отечественного и зарубежного финно-угроведения. В его публикациях дается разностороннее описание народных верований коми-зырян¹. В 1907 г. В.П.Налимов начал сотрудничать с Финно-угорским обществом Финляндии. При поддержке этого Общества он посетил летом 1908 г. иньвенских коми-пермяков, которые в то время ввиду малой втянутости в русскую культуру сохраняли немало собственных черт в языке, культуре, быту. Полученные этнографические и фольклорные сведения автор не успел опубликовать, поскольку переданные им в 1910 г. полевые записки в архив Финно-угорского общества в г.Хельсинки оказались ему недоступными после отделения в 1917 г. Финляндии от России и последовавшего вскоре разрыва научных связей между двумя странами.

В 1997 г. нам удалось познакомиться с полевыми записками В.П.Налимова. Они занимают более 1200 листов². Тематический охват и информативная емкость записок позволяют узнать много неизвестного в литературе о коми-пермяках и подготовить не только обзорную статью, какую мы предлагаем, а серию работ на различные темы.

До В.П.Налимова мало кто из исследователей обращался к мифологии коми-пермяков³. Знание коми-пермяцкого языка позволило ему записать несколько вариантов космогонических мифов, которые не в первоизданном, а в значительно трансформированном виде сохранялись в памяти жителей многих иньвенских сел и деревень. Если бы В.П.Налимов не обратился к мифологическому времени, то, возможно, и пришлось бы считать

¹ Налимов В.П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // Этнографическое обозрение. 1903. №2. Он же. Загробный мир по верованиям зырян // Там же. 1907. №1-2; Он же. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С.5-23.

² Финно-угорское общество в г.Хельсинки (далее ФУО). Архив. Д. 1.38, 1.39, 1.40.

³ Добротворский Н. Пермяки: Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. Т.11. Кн.3-4. С.228-265; Смирнов И.Н. Пермяки: Историко-этнографический очерк. Казань, 1891.

коми-пермяков народом, не выразившим в устной форме своей модели миротворения.

Как многие народы мира, коми-пермяки считали сотворение мира результатом целенаправленной борьбы двух начал-демиургов – *Ена* и *Куля* (в редких случаях его называли *Умелем*). Ен пребывал в верхнем мире, а Куль – в нижнем. Еном впоследствии назвали Бога, небо и небесного хозяина, а Кулем – духов и хозяина воды. Ен признавался добрым духом, а Куль – злым. В коми-пермяцком языке слово Ен наделено значением «сильный, смелый», а Куль – «слабый, худой, злой».

До возникновения жизни на земле повсюду был мрак, хаос, отсутствовало всякое движение. Согласно мифам, сохранившимся в памяти жителей с.Верх-Иньва, в безбрежной водной стихии земля рождается таким актом космогонии: «Кругом мрак, туман. Нигде никого нет. Только Ен в виде голуба летит за землей. На пути он встретился с Умелем. Ен и Умель побратались. Ен в виде голуба полетел ко дну мрака и тумана. Оттуда Ен достал землю. Эту землю Ен посеял. Из этой земли посеянной образовалась наша земля»¹. Но кто такой Умель – не сказано. По аналогии с коми-зырянскими мифами можно предположить, что Умель – это тот же Омель, который у коми-зырян участвует вместе с Еном в сотворении мира².

Мотив птицы, ныряющей за землей, не является исключением в мифологической картине коми-пермяков. Он типичен для разных народов Европы и Азии. Наличие у коми-пермяков классического мирового сюжета указывает на существование общей мировоззренческой основы, начиная с глубокой древности. Поэтому коми-пермяки наравне с другими народами являются носителями очень древней мировоззренческой традиции.

Первоначально Куль помогал Ену обустроить землю, но впоследствии, судя по запискам В.П.Налимова, он превратился в злое существо, а с принятием коми-пермяками христианства стал антиподом Ена: портил все, что создавал Ен. В некоторых случаях Куль предстает даже в облике дьявола и сатаны. Такое представление о Куле получило широкое распространение. Со временем, к сожалению, христианское мировоззрение ускорило трансформацию других сюжетов коми-пермяцкой мифологии.

¹ ФУО. Д.1.39. Л. 1119-1123.

² Энциклопедия уральских мифологий. Т.1: Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С.266.

Так, в поздних мифах сатана рождается из тени Ена в момент, когда Ен плюет в нее. Стремление созидать у сатаны было, но действия его в этом направлении не имели успеха. Например, «Ен построил мельницу. Сатана тоже построил мельницу. Но сатана не мог закрепить колесо. Чтобы колесо закрепить, надо спицы положить крестообразно. Этого сатана ни за что не хотел сделать (с.Верх-Иньва)»¹. В одном из мифов, записанных учителем Ф.А.Тупициным по просьбе В.П.Налимова в д.Кватъ-Пелево, рассказывается, что Ен и дьявол были братьями. Но, когда между ними произошла ссора, Ен, будучи более сильным, прогнал дьявола и в одиночку обустроивал землю. Он каждому существу назначил определенное место: лешему – леса, водяному – воду. В момент ссоры Ена и дьявола произошли дикие звери².

В культовой практике коми-пермяков северное сияние принималось за открытие дверей небесного жилища Ена. В этот момент коми-пермяки стремились увидеть самого Ена и обратиться к нему с просьбой, которую, как верили, он непременно должен был исполнить³. 80-летний Антон, житель д.Поносово, «раз видел, как двери небес открывались. Жилище Ена горело разноцветными огнями. По небу ходили люди, одетые в синие костюмы. Среди них были люди бородатые и без бороды, белокурые и смуглые»⁴.

Если встреча с Еном сулила положительные результаты, то с Кулем и его детьми – *кульпиянами* – она всегда предвещала несчастье. Поэтому Куля стремились задобрить хлебом, деньгами. Коми-пермяки иньвенских деревень постоянно рассказывали В.П.Налимову о том, что Куль мог показаться людям: «Временами он выходил на короткое время на сушу, поиграть на песчаном берегу. Куль часто выплывает на поверхность воды, любит сидеть над водой, на мостике, на особых рыболовных сооружениях, называемых по-пермяцки и зырянски *демед*. Один пермяк Ошибской волости убил существо Куля. Куль во время грозы выплыл на поверхность воды, сел на демед и стал «тешится» (раздражать своими неприличными движениями тела), желая оскорбить Ена. Куль был очень похож на голову человека. Он имел только очень длинные волосы на голове. Охотник-пермяк прицелился и выстрелил в Куля. Упало что-то в воду. По всей

¹ ФУО. Д.1.39. Л.1141.

² Там же. Л.1139-1145.

³ Там же. Л.633-635.

⁴ Там же. Л.631.

поверхности воды разлилась алая кровь Куля»¹. Чтобы Куль и купляны не вышли из воды, на берегу ставили крест или звонили в колокол.

Иногда в Куля, появившегося на берегу, даже стреляли. О подобном случае сообщил В.П.Налимову содержатель Верх-Иньвенской земской станции: «После полудни с запада поднималась страшная черная туча. Все небо обволокло. День начинал походить на темную ночь. Грозно сверкала молния. Огненные стрелы падали как дождь. Я охотился с товарищем, которого звали по имени Пила. Мы с ним уже думали искать место, где бы можно было спрятаться от грозы, как увидели женщину. Она хихикала, смеялась, обнажала свою задницу, места срамные, раздражая всем этим Ена. Ен так сыпал на нее молнии. Прицелился и я, выстрелил, одним зарядом убил из ружья сатану (рассказчик так и употребил на пермячком языке слово «сатана», несмотря на то, что речь шла о куле. По-видимому, по мнению старика, Куль и сатана тождественны. – В.Н.). Мертвое тело упало в воду. Ен моментально прекратил гром и молнию. В селе говорили, что мне от царя будет награда, но никто ничего не выслал мне»².

В мифологии коми-пермяков творение мира завершается созданием высокого неба. Космогонический акт о разделе земли и неба приписывается женщине, которая, придя на реку стирать белье, «случайно или нарочно задела концом коромысла небо. Небо поднялось вверх и стало таким высоким, каким оно теперь есть (деревни Важгорт, Жуково, Квать-Пелево, Поносово, Трапезниково и др.)»³. Небо, очевидно, было с давних пор, но оно располагалось над землей так низко, что его можно было достать рукой. Этим актом завершалось создание трех миров Вселенной: верхнего с жилищем Ена, земного (среднего) с людьми, животными и растениями, подземного (нижнего) с Кулем.

В древности у коми-пермяков существовал культ женщины, живущей на луне. Отголоски его обнаруживаются в рассказах нескольких пожилых людей, записанных В.П.Налимовым в Верх-Иньвенской волости. Самый распространенный сюжет на эту тему был такой: «Жила маленькая девица, у нее умерла мать. Мачеха девицу-сиротку держала очень плохо, все ругала ее, била. В лунную ночь маленькая девица пошла за водой. Она взмолилась

¹ ФУО. Д.1.39. Л.339-345.

² Там же. Д.1.40. Л.335-337.

³ Там же. Д.1.39. Л.637.

луне: «Луна, ты хотя бы взяла меня». Луна взяла ее. Девушка – маленькая девица до сих пор живет на луне. Старуха после рассказа удивленно спросила меня: «Неужели я ни разу не видел маленькую девушку на луне?»¹.

Многими народами женщина на луне признавалась покровительницей земледелия и охоты, но примеры этого коми-пермяки не приводили. Очевидно, в прошлом бытовали обряды в честь женщины, но к началу XX в. их уже забыли.

Полученные выводы приводят к заключению общего порядка: иньвенские коми-пермяки истолковывали появление мира по известной схеме, но с учетом своих представлений, обусловленных природной и культурной средой. На позднем этапе космогонические мифы коми-пермяков были значительно трансформированы под влиянием христианских воззрений.

В верованиях иньвенских коми-пермяков был широко представлен аграрный культ, проявления которого оставались различными – от гаданий о будущем урожае до магических приемов защиты от стихийных бедствий.

Чтобы получить хороший урожай, коми-пермяки соблюдали обряды и запреты на начальном этапе сельскохозяйственных работ. Не допускались половые связи накануне посева, сенокоса, жатвы, так как согласно представлениям коми-пермяков, мужчина и женщина после половых сношений считались зараженными вредными свойствами, которые могли перейти на землю².

Запрещалось сеять рожь в полдень. Случалось, что за несколько минут до полудня сев останавливали и возобновляли его спустя непродолжительное время после полудня (села Архангельское, Егва). Прием этот объясняли тем, что в полдень гуляли в поле духи полей, которым нельзя было навредить, иначе урожай будет плохим.

Весьма обстоятельно описал В.П.Налимов запреты, существовавшие у жителей с.Егва в период цветения ржи: «Всего лет 40 назад во время цветения ржи боялись шуметь. Не постилали на траву белить холст, женщины оберегались колотить холст. Если какая-нибудь женщина и белила холст, разослав его по траве, то сельские власти (местные, выборные из крестьян) брали холст, складывали на землю и вбивали в середину полотна кол так, что кол пробивал все слои полотна. За весь период цветения ржи не производили стирку белья. Особую тишину соблюдали в полдень.

¹ ФУО. Д.1.39. Л.993.

² Там же. Л.59, 139.

Заходили все в свои избы, затворяли окна, двери. Наступала тишина. Я спросил старика (90-летнего Бурундасова. – Г.Ч.): «Почему соблюдали такую тишину?» – «Боялись повредить цветению ржи, как бы не вздрогнул цветок ржи»¹. Во время цветения ржи запрещалось обходить поле «нечистому человеку (то есть человеку, имевшему половое сношение). Соблюдался и такой запрет: «Нельзя курить табак вблизи поля, нельзя касаться голыми руками до колосьев»². Г.Логачев, лесной смотритель Егвинской волости, рассказывал В.П.Налимову: «Во время цветения ржи гулял по полям и курил табак. Старики делали внушительное замечание по поводу курения»³.

Табу на многие действия во время цветения ржи устанавливали, несомненно, с целью обезвредить землю, сохранить ее плодородие, поскольку состояние земли в этот период ассоциировалось с состоянием беременной женщины.

Жатву обязательно заканчивали до заката солнца⁴. После заката солнца никому не давали займы хлеб, молоко, другие продукты⁵. В этих случаях мы имеем дело с проявлением представления о том, что работа, выполненная во время ночного, отдыхающего солнца, не является полезной.

Магический обряд земледельческого характера приурочивался к окончанию уборки урожая. После жатвы оставляли на поле столько колосьев, сколько можно было схватить одной рукой. Их называли *божьей бородой*⁶. Кто-нибудь из жнецов, но чаще хозяин, срезал верхушки стеблей с колосьями и связывал их в маленькие снопы. Затем этими снопами накрывал оставшиеся на земле нижние части стеблей⁷. Считалось, что маленькие снопы, которые приобретали на стеблях антропоморфный вид, предназначались земле в жертву, чтобы будущий урожай оказался не хуже нынешнего. По наблюдению В.П.Налимова, вера в магическую силу обряда наиболее ярко проявлялась у коми-пермяков Верх-Иньвенской и Верх-Юсьвинской волостей⁸. В описанных обрядах при окончании жатвы заключен

¹ ФУО. Д.1.39. Л.1067-1068.

² Там же.

³ Там же. Л.1068.

⁴ Там же. Л.859.

⁵ Там же. Л.819.

⁶ Там же. Л.859.

⁷ Там же. Л.861.

⁸ Там же. Л. 863.

закликательный смысл. Они выражали идею плодородия, без воплощения которой крестьяне не мыслили жизнь.

Четко проявлялся аграрный культ в обряде купания коней. У В.П.Налимова он описан на основе собственных наблюдений в с.Отево: «Много лиц приехало на праздник верхом и исключительно из-за лошадей... начался крестный ход. Как-то все ожили, у некоторых разгорелись глаза. Я следовал за крестным ходом. И, наконец, не доходя до самой реки, выбрал более возвышенное место для более удобного наблюдения всей этой процессии. Огромное количество пермяков на лошадях. Все они скакали к реке, и все они въехали в реку, стали рядом, образуя сплошные линии лошадиных голов... началось служение молебна... лошади так мирно стоят в воде, понутив головы, как будто они так внимательно слушают пение, не желая пропустить мимо своих ушей ни единого слова. Поведение лошадей во время водосвятия поражает приезжающих русских... кончилось богослужение и водосвятие, народ спешит умыться речной освященной водой»¹. Конечно, в основе этого обряда лежат представления об очистительной (апотропейной) и продуцирующей (карпогонической) силе воды.

Обряды и обычаи, связанные с водой, совершались в разных формах, очень часто к воде обращались за помощью. Многим коми-пермякам известен обычай постоянного подношения воде даров-жертвы. По окончании разлива реки, как только спадала вода и обнажались по берегам рек родники, в родники бросали крошки хлеба, сыра, женщины дарили чаще нитки. Все предметы бросали со словами: «На меня не осерчай (д.Поносowo)»². Молодые супруги на третий день свадьбы обязательно приносили подарок воде: молодой бросал в воду деньги, а молодая – нитки и деньги. В с.Архангельском, расположенном на берегу р.Иньва, деньги и нитки бросали со словами: «Матушка, прими, Иньва»³. Рыбаки перед началом каждого сезона рыбной ловли одаривали воду деньгами, а если их не было, то хлебом⁴. В озеро стремились бросить только нитку, выдернутую из пояса⁵. Магические приемы дарения воды совершались после того, как напивались из реки или родника: «Напившийся выдергивает из пояса маленькую ниточку

¹ ФУО. Д.1.39. Л. 677-679.

² Там же. Д.1.40. Л. 69-71.

³ Там же. Л.73.

⁴ Там же. Д.1.39. Л. 651.

⁵ Там же. Д.1.40. Л. 75.

и бросает ее в воду. Когда же напьются из колодца, колодцу не дают гостинца (д.Кокуй)¹. «Когда напьются в лесу из ручейка, то его дарят, для чего выдергивают травку и бросают ее в ручей (с.Верх-Юсьва)². Приносили гостинец в лесу и лужайкам, воде, находящейся в маленьких ямочках, следам ног коров (д.Поносово)³. Смысл этих благодарственных жертвоприношений – обеспечить воду будущему урожаю, чтобы вода покровительствовала достатку в жизни.

Существовало правило, если человек селился на новом месте или же вблизи прежде освоенного, то он непременно должен был принести жертву воде⁴. Соблюдался и такой обычай: новый дом ставили на берегу реки выше того места, где стоял прежний дом, или «хотя бы на вершок против течения». Только в этом случае можно было ожидать от реки «счастье всему в новом доме». Если этого не делалось, то по народным поверьям все из дома могло уйти вниз по реке (д.Трапезниково)⁵.

Среди древних верований коми-пермяков заметное место занимал культ семейно-родовых предков. Хотя В.П.Налимов уделил ему не столь уж большое внимание, ряд важных ритуальных действий все же отразил в своих записках.

Покойному клали в руки деньги для приобретения всего необходимого на том свете. Все участники похорон мылись в бане для избавления от духов, способных насладиться смертью. Одежду, в которой умирал человек, стирали и вывешивали на чердаке дома, чтобы она истлела. Постель, на которой умер человек, стирали и отдавали нищим⁶.

Проводником идеи неразрывности супругов после смерти выступала одежда. Платок, за который они держались при венчании, разрывался на две части: «одну кладут в гроб мужу, другая остается и после смерти жены кладется жене (д.Поносово)⁷. Об аналогичном обряде, совершаемом несколько в ином виде в с.Егва, В.П.Налимов записал так: «Если раньше мужа умирает жена, то жене из вещей мужа и из общих вещей, связанных с каким-нибудь таинством обряда, ей в гроб кладут. Если раньше жены умирает муж, то ему в гроб кладут платок, за

¹ ФУО. Д.1.39. Л.83.

² Там же. Л.85.

³ Там же. Л.87.

⁴ Там же. Л.77-78.

⁵ Там же. Д.1.39. Л. 649, 745.

⁶ Там же. Д.140. Л. 261, 263, 275, 281.

⁷ Там же. Л.303-305.

концы которого они молодые при венчании держались. Если жена умирает после смерти мужа, то ей в гроб кладут кальсоны и рубашку мужа»¹. Одежда, как известно, являлась одним из древних элементов похоронно-помиинального обряда многих народов.

В 40-й день, когда устраивались поминки по умершему человеку, первым из избы выходил человек, который обмывал покойного. Причем он «изображал своей персоной покойника (д.Перково)»². Если не смог прийти *умывальщик*, то покойного изображал нищий. Когда не было нищего, то на эту роль приглашался человек, обладающий физическим недостатком. В 40-й день кто-нибудь из членов семьи, в которой умер человек, выходил на улицу с хлебом и солью и молился на восток. Так провожали душу умершего человека, которая в течение 40 дней пребывала в доме.

Во всех упомянутых обрядах заключалась одна и та же идея: позаботиться об умерших, о том, чтобы они покровительствовали живущим, и себя защитить от преждевременной смерти.

В религиозных верованиях коми-пермяков множество разных обрядов связано с охотой. Известно, что они стремились обеспечить хороший промысел соблюдением запретов, направленных на защиту охотников от вредных сил, и почитанием духов-покровителей. Однако В.П.Налимов по этой теме существенных примеров не приводит. Возможно, он не счел необходимым заниматься охотничьей магией потому, что охота у иньвенских коми-пермяков была развита в меньшей мере, чем у других групп коми-пермяков. Кстати, лесной дух – леший, о котором В.П.Налимов собрал большой материал, у иньвенских коми-пермяков не являлся покровителем охоты, он больше выступал в роли защитника домашних животных. Раньше В.П.Налимова аналогичные наблюдения сделал Ф.А.Теплоухов³.

В.П.Налимов специально останавливается на персонажах низшей мифологии, веру в которых породили давняя связь коми-пермяков с лесом и суеверный страх людей перед силами природы.

Одним из хорошо описанных персонажей такого рода является лесной дух, называемый коми-пермяками лешим, лесным царем,

¹ ФУО. Д.1.39. Л.307-311.

² Там же. Л.277-279.

³ Теплоухов Ф.А. «Кабала» или прошение лесному царю: Из пермяцких суеверий. Пермь, 1895.

лесным человеком, лешаком, шайтаном, лесным дедушкой, лесным дядюшкой, а иногда лешачихой, лесной женщиной, лесной бабушкой. Разные названия лесного духа отражают представление людей о его многочисленной иерархии: были старшие и младшие духи, у каждого имелись родители и дети, все выполняли свои обязанности.

Хозяином леса признавался лесной царь. Когда он ходил быстро, вызывал лесную бурю. Иногда он помогал людям. Проказы его обнаруживались только после заката солнца и подношения гостинца. Так, в д.Трапезниково рассказывали: «У одного крестьянина пропала корова. Долго ее крестьянин найти не мог. Как-то он в лесу услышал невидимый голос: корова попала под дерево, то есть под такое дерево, которое свалилось, но некоторые части корня остались на месте, следовательно дерево не легло на землю, земли коснулось только верхушкой... долго еще крестьянин искал корову, но никак найти не мог. Наконец-то он понял, что этот голос принадлежал лесному царю. Следовательно и искать корову при дневном (солнечном) свете, терять только время. Крестьянин вернулся домой. После заката солнца снова он пошел в лес искать корову и в ту же минуту он нашел ее под деревом. Это была проказа лесного царя. Его проказы можно обнаружить только после заката солнца»¹. В с.Архангельском говорили: «Пойдешь в лес по лыко, из чего плетут лапти, если лыко не найдешь, то клади табакерку на пень и говори: «Лесной дядюшка, понюхай». После этого лыка найдешь много»². Если терялась корова, то лесному царю подносили хлеб, соль, пирог из рыбы.

Лесной царь считался существом серьезным. Он не любил шалостей, попросту человека не обижал. Обиды причиняло молодое поколение лесных духов. «По мнению стариков..., – пишет В.П.Налимов, – они больше шалуны, страшно любят дурачества, загоняют скотину в чащу леса, устраивают человеку без всякой злобы к нему... всевозможные... каверзы (с.Архангельское, д.Важгорт)»³.

Лесные шалуны боялись царя. В это верили коми-пермяки, и в случае, когда их обижали, они шли в лес и сильно ругались, угрожая написать самое сердитое прошение лесному царю. Молодые лешие, услышав угрозу, моментально стремились

¹ ФУО. Д.1.39. Л.1181, 1183-1185, 1187.

² Там же. Л. 1175, 1179.

³ Там же. Л. 593-595.

исправить положение. Но когда терялась корова или другое домашнее животное, коми-пермяки писали на бересте прошение, так называемую *кабалу*, лесному царю. Прощения несли в лес и клали на пень, но не каждое прошение доходило до царя.

Если прошение замечали молодые лешие, «они старались поправить беду, не доведя все это до царя, от которого достанется не только виновнику, но и его родителям за плохой надзор»¹. Были и такие случаи, когда леший, увидевший прошение раньше царя, уничтожал его. Предвидя это, коми-пермяки, жаловавшиеся лесному царю, писали несколько писем и клали их в разные места в надежде, что лесной царь все равно заметит какое-нибудь из них.

Некоторые местные жители верили, что им удавалось встретиться с лесным духом. Например, в д.Трапезниково крестьянин рассказывал: «Шел я с гармошкой в руках. Играл. Рядом со мной очутился лесной царь. Он шел со мной почти до моего дома. Он высокого роста, несколько худощав»². По народному поверью лесной царь мог навестить человека в охотничьих угодьях. В с.Верх-Иньва пожилой человек, содержатель земской станции, высказал такое мнение: «На охоте в лесу часто посещает ночами отдыхающего около костра охотника лесной царь. Человек не видит лесного, но его видит собака охотника. Собака не кусает лесного, она только вертится около лесного, чтобы тот не подошел близко к охотнику. Лесной и не думает вредить человеку. Он сам приходит только для того, чтобы погреться около костра. Погревшись, он уходит обратно в леса»³. Бывало и так, что встреча с лесным завершалась несчастьем. Подобный случай, например, произошел с жителем с.Архангельское: «Я пошел в лес за дровами. Дрова уже положил в сани, как леший засвистит. От этого свиста погнулись деревья. Я не успел отъехать, как навстречу попадает лесник. Он меня привлек за самовольную порубку»⁴.

В рассказах коми-пермяков, услышанных В.П.Налимовым, проявлялось различное отношение к водяным духам. Встреча с *кулем* и *кульпяном* вызывала страх и приносит несчастье. Запечатлен случай, когда мужчина в с.Архангельском во время рыбной ловли поймал кульпяна, похожего на ребенка, и вскоре у

¹ ФУО. Д.1.39. Л. 597-599.

² Там же. Л.1191.

³ Там же. Д.1.40. Л. 333.

⁴ Там же. Л. 315-317.

него умерла жена¹. О другом аналогичном случае, только более драматичном, рассказал еще один житель с.Архангельского: «Моя жена родом из с.Егвы. Она в молодости, будучи еще девушкой, в обществе других женщин ловила саком рыбу в реке Велве. Она поймала щуку, у которой на голове были длинные белые волосы. Она догадалась, что это была не простая, обыкновенная щука. Женщины стали делать над щукой кресные знамена. На берегу, на песке нарисовали крест. Из воды слышно было много голосов. Все они спрашивали одно и тоже: «Зачем попалась в сак?» Пойманная щука ответила: «Не заметила». Это были кульпияны. Кульпияны не могли выйти на берег из воды и защитить своего несчастного товарища. Им мешал нарисованный на берегу крест. Кульпияны молили женщин отпустить обратно в воду своего несчастного товарища. Они обещали им много добра. Женщины и слышать не хотели. На мой вопрос (В.П.Налимова. – Г.Ч.): «Куда же делся пойманный кульпиян?» – старик не мог ответить»².

Старожилу д.Поносово, которому в 1908 г. исполнилось 80 лет, приходилось трижды встречаться с кулем: «Как-то я рыбачил. Водяной поднялся. Стал булькать по воде, точно лошадь. Булькал, бухал он в течение часа. Водяной был похож на человека. Он был гол, на нем даже не было рубашки»³.

В приведенных рассказах отражены воззрения разных эпох, но наиболее древними кажутся те, в которых духи воды называются кулем и кульпиянами. Судя по рассказам мы склонны заключить, что водяные духи вызывали у людей страх.

Как было уже указано, магическую роль в жизни коми-пермяков играли полевые духи – *луншерка*, *оборониха*. Луншерка представлялась девушкой, одетой в белое платье. Жила она в поле и во время цветения ржи гуляла по нему. Из-за невысокого роста (была ниже ржи) увидеть ее было невозможно. Однако место гуляния луншерки люди узнавали: там, где она находилась, рож колебалась волнообразно. В с.Верх-Иньва луншерку называли девушкой и женщиной. Почитали луншерку во время цветения ржи: не колотили холст возле реки, не шумели и не пели⁴. В с.Егва существо женского пола, живущее во ржи во время ее цветения, называли оборонихой⁵. У родственного иньвенским коми-

¹ ФУО. Д.1.39. Л. 347-349.

² Там же. Л. 361-369.

³ Там же. Л.601.

⁴ Там же. Л.1091.

⁵ Там же. Л.1081.

пермякам коми-язьвинского народа подобный женский мифологический персонаж называется *оборенихой*¹. Как и луншерка, оборениха была невысокой – ниже ржи. На вопрос В.П.Налимова: «Куда девается оборениха после того, когда отцветает рож?» – старик не мог на это ответить (с.Егва)².

Полевые духи своими таинственными силами способствовали цветению и созреванию хлебов, причем акт плодотворения совершался в спокойной и тихой обстановке. Просматривающаяся связь духов полей с образом женщины была направлена на усиление магических действий в целях получения хорошего урожая.

Наравне с положительными духами коми-пермяки знали вредных духов – *чудов*, которые пребывали в овинах и банях³. Их не следует отождествлять с чудью, под которой подразумевалось аборигенное финноязычное население Северного Прикамья и конкретно предки коми-пермяков⁴. Вера в чудов была в прошлом широко распространенной, но В.П.Налимов, судя по записям, почему-то проявил к ним крайне незначительный интерес.

О *чуди*, «чучких людях» В.П.Налимов записал только одно предание, на наш взгляд, интересное тем, что вместе с чудью действует герой русской былинной поэзии Илья Муромец, к тому же происходящий как-будто из чуди. В виду редкости такого сюжета приведем его дословно: «Чучкие люди знали очень много. Бог их наказал за их знания. Он всех их превратил в камень. Чучкие люди хотели повернуть землю. Они вбили в землю семисаженный кол из железа. Велели Илье Муромцу первому лечь на землю и вертеть кол. Как только Илья Муромец лег на землю, так и заснул. Бог не хотел этого допустить, так как Илья Муромец тоже был из чучких людей (с.Архангельское)⁵.

Самым вредным духом, в которого верили коми-пермяки, являлся *кикимора*. Он жил в доме. Избавиться от нее было не так-то просто. О кикиморе В.П.Налимову очень много рассказывали в с.Архангельском, где один из жителей поведал о таком случае: «Лет 50 назад в с.Юм один крестьянин построил новый дом. Кикимора залюбовал этот дом, где и поселился. Хозяин дома

¹ Чагин Г.Н. На земле-то было той, да на язьвинской... Пермь, 1997. С.31, 35.

² ФУО. Д. 1.39. Л.1083.

³ Там же. Л.823-827.

⁴ Чагин Г.Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1999. С.109-115.

⁵ ФУО. Д.1.39. Л.729.

пригласил попа отслужить молебен и освятить дом святой водой, надеясь таким способом избавиться от кикиморы. Кикимора появился во сне хозяину дома и сказал: «Поп хотел ударить меня камнем по шее, но не мог этого сделать и не может». Кикимора, обидевшись на хозяина за то, что последний пригласил попа, убил его и все семейство его. Злой кикимора и этой жестокой мстью не удовлетворился. Он стал тревожить несчастного хозяина и его семейство после смерти»¹. Этот рассказ подтвердили еще двое жителей с.Архангельского.

Еще одного духа, живущего в доме, коми-пермяки называли *мохой*. Очевидно, существо это – слишком древнее, так как, по заключению В.П.Налимова, жители иньвенских деревень уже плохо представляли его. Они знали только, что «моха живет в подполье, жует хлеб (с.Верх-Иньва)»².

У коми-пермяков более широкое распространение получило поверье о *суседке* – домовом духе, который, как и моха, жил в подполье. Когда приглашали его жить в новый дом, то говорили: «Суседко, ботюшко, пойдем в новый дом вместе с нами»³. В с.Архангельском один житель рассказывал В.П.Налимову, что «после этих слов суседко выходил из голбца в виде кошки». Другие жители тоже видели это явление собственными глазами⁴. Коми-пермяки с.Верх-Иньва убеждали В.П.Налимова в том, что «перед смертью у кого-нибудь суседко ночью в доме прядет или строит что-нибудь, по-видимому, гробы. И все это делает так громко, что слышно бывает шум прядения, стук топора»⁵. Такими действиями суседко предвещал о смерти коми-пермяка в доме.

Особый интерес в неопубликованных записках В.П.Налимова вызывают сведения об отношении между полами у коми-пермяков, так как на эту тему он успел подготовить статью по материалам только о коми-зырянах⁶.

У коми-зырян и коми-пермяков сохранялось глубокое убеждение в том, что в женщине пребывает существо *леж*,

¹ ФУО. Д.1.39. Л.1155-1159.

² Там же. Л.1153.

³ Там же. Л.933-941.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л.943.

⁶ Статья на эту тему была опубликована на немецком языке: *Journal de la Societe Finno-Ougrienne*. 1908. Bd.25. На русском языке она впервые издана в 1991 г. См.: Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян...

способное приносить мужчинам вред¹. Поэтому на мужчин и женщин распространялись многочисленные запреты. Например, считалось, что вредная сила передается от женщины к мужчине через веретено, с помощью которого пряли. Поэтому мужчины избегали не только брать веретено из рук женщин, но и поднимать его с полу, если оно выпало из их рук. В с.Верх-Иньва В.П.Налимов наблюдал такие сцены: «Иногда девушки на посиденках просят парней поднять и подать в руки веретено. Парни за это обижаются, бросают веретено в печку, наотмашь»². Нарушение такого правила могло привести к какому-либо несчастью: охота не приносила удачи, лошадь быстро становилась изнуренной, мужчина страдал половым бессилием³.

Для мужчин, имевших половые сношения, существовало множество табу. Например, они не должны были перешагивать через сети и силки, иначе рыба и дичь в них могли не пойти. Оскверненные снасти обязательно окуривали (с.Архангельское)⁴. Как мы уже писали, мужчины избегали половых связей перед посевом, сенокосом, жатвой, а также накануне охоты, рыбной ловли⁵. Сами коми-пермяки уже не могли объяснить В.П.Налимову смысл этих запретов, однако им строго следовали. Происхождение таких запретов нужно искать в том далеком времени, когда, согласно представлению коми-пермяков, для успеха в хозяйственной деятельности и личной жизни необходимо было обзаводиться духами-помощниками и относиться к ним уважительно.

Одним из способов лечения у коми-пермяков являлось париться в бане. И, чтобы от этого было как можно больше пользы, стремились пригласить парильщиком человека, оставившего половую жизнь. Чаще всего эту роль выполняли пожилые люди, вдовцы и вдовы. Были нередкими случаи, когда женщину парил мужчина, а мужчину – женщина (с.Верх-Иньва)⁶. Детей обязательно парили старики, вдовцы или вдовы. Самый последний из детей у матери обладал особым свойством исцелять

¹ Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян... С.5-23.

² ФУО. Д.1.40. Л. 99-109.

³ Там же. Л.93-109.

⁴ Там же. Л.173-175.

⁵ Там же. Л.193.

⁶ Там же. Л.1019-1027.

людей. Если он парил больного, то тот обязательно выздоравливал (д.Важгорт)¹.

Женщина по отношению к мужчине находилась в зависимом положении: она не пересекала дорогу мужчине в случае приближении к нему, останавливалась и предоставляла возможность сначала ему пройти. К этому приучались с детства. Когда девочки 9-11 лет не соблюдали указанного правила, им делали замечание (села Верх-Иньва, Верх-Юсьва, Егва)².

Взаимоотношения полов проявлялись в обрядности. Обрезать пуповину новорожденному могла только та женщина, которая перестала рожать детей и оставила половую жизнь (с.Ошиб)³. При этом она не должна была быть родственницей. Та же женщина парила в бане роженицу (с.Егва, д.Левино)⁴. При крещении ребенка на роль крестного отца приглашали брата матери новорожденного⁵. При выборе крестной матери не принимались во внимание родственные связи, ей могла быть чужая женщина (с.Ошиб)⁶. Незамужняя женщина не допускалась крестить детей своего брата (с.Егва)⁷.

К сожалению, проявленный В.П.Налимовым интерес к социальным и сакральным сторонам отношения полов у иньвенских коми-пермяков впоследствии не получил поддержки и важная область традиционной культуры осталась неизученной. Вероятность реконструкции норм поведения и форм взаимоотношения полов сейчас очень мала, поскольку письменные источники сохранили фрагментарную информацию, а современное население мало что помнит из прежних семейно-родственных связей.

Затронул в записях В.П.Налимов такое значимое культурное явление, как народные знания.

За изменениями в природе коми-пермяки следили по разным приметам, которые инициировались хозяйственной деятельностью человека. Обычно предвестником урожайного года становилось солнце, если во время Филиппова поста оно «покажется по

¹ ФУО. Д.1.39. Л.117-121.

² Там же. Л.181-187.

³ Там же. Л.605.

⁴ Там же. Л.613, 617.

⁵ Там же. Л.607.

⁶ Там же. Л.609.

⁷ Там же. Л.615.

пятницам три раза»¹. Филиппов пост длится шесть недель, значит, три недели должны быть освещенными солнцем.

Коми-пермяки прибегали ко многим знахарским средствам лечения. Верили, что исцелял человек, пришедший издалека. Об этом в с.Верх-Иньва рассказывали: «Человек, который прошел громадное пространство, через много рек, ручьев, огромные леса, приобретает особые свойства исцелять больных. Просят такого человека попарить больного, побрызгать на него водой. У такого человека и хлеб в котомке приобретает особые целебные свойства. Из его котомки берут крошки хлеба и дают больному»².

В жизни коми-пермяков значительное место занимало колдовство с использованием предметов³. Воздействовали при помощи различного колдовского инвентаря на мир, откуда, как они были уверены, исходят болезни. Так, на матицу вешали косу, которой косили траву, и в дом приносили траву, чтобы избавиться от тифа⁴. В д.Важгорт, не зная причин появления оспы, жители прибегали к такому приему: «Когда она (оспа. – Г. Ч.) приходит, то стараются исполнить все капризы больного. Больному ребенку покупают пряники, конфеты, щегольские сапоги, гармошку»⁵. В требованиях больного ребенка жители «видели капризы духа болезни, дух болезни за не исполнение капризов жестоко мог наказать больного, лишить его зрения, слуха и т.д.»⁶

Разными способами защищались от смерти: оставляли сани на кладбище, на которых привозили покойного; все участники похорон обязательно мылись в бане⁷. Бывали случаи, когда стремились отпугнуть смерть таким ритуальным действием: «Старики, старухи любят при жизни готовить похоронный костюм. Не так давно еще они по праздникам снаряжались в этот костюм и щеголяли своими белыми одеяниями (с.Архангельское, д.Важгорт)»⁸.

В деревнях Кудымкарской волости и в самом с.Кудымкаре знали прием спасения от эпидемии тифа огнем: «Каждый зажигает

¹ ФУО. Д.1.39. Л.623.

² Там же. Д.1.40. Л.107-111.

³ Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С.177-235.

⁴ ФУО. Д.1.39. Л.559.

⁵ Там же. Л.1041.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Д.1.40. Л.261-263.

⁸ Там же. Л.297.

перед домом костер при помощи «огня трения, скрипения»¹, т. е. полученного путем трения на перекрестии полена и бруса кухонной грядки. Кстати, вера коми-пермяков в полезные действия огня прослеживается в таком обычае: горящую лучину или иной горящий предмет тушили исключительно в чистой воде². Этот обычай, очевидно, следует связывать с представлением о том, что все предметы, оставшиеся от огня, обладали сверхъестественной силой. Не зря же очень часто угольной водой, то есть той, в которую бросали горящие угли, брызгали рожениц и лечили больных³.

Одной из архаических составляющих мышления коми-пермяков являлась вера в действия конкретных предметов. Например, считали, что некоторые болезни происходили от контактов с предметами. Поэтому избегали умываться водой, которая «ночевала» в умывальнике, женщины не перешагивали через коромысло, ступу и не становилась на то место, где находился ухват и точили топор и нож⁴. Беременные женщины остерегались задеть живот веником (*голиком*) и даже взять его в руки, так как верили, что «ребенок может родиться похожим на голик (с.Верх-Иньва)»⁵. Чтобы прскратился град, бросали на улицу лопату, которой сажали и вынимали из печи хлеб, или помело, которым загребали угли и золу в печи⁶.

Существовало представление о магическом воздействии на человека, занимавшегося воровством. «По словам Кузихи, – записал В.П.Налимов в с.Верх-Иньва, – вора наказывают, посылая ему болезнь волчьей жиллой, от которой корчатся у него руки. Насылают болезнь, ворожа на волчьих жилах. При ворожке жарят жилу на сковороде. Рано утром, когда топится печь, сковороду, предварительно смазав маслом, кладут на огонь, на горячие угли. Один конец волчьих жил кладут на сковороду, другой же конец держат рукой. Волчья жила вся скорчится. После чего скорчатся и руки вора. Когда жарят волчьи жилы на огне, тогда тот, кто жарит, говорит: «Пусть у укравшего скорчатся так руки, как эта жила»⁷. В основе церемонии лежала магия подобия: корчатся от огня жилы, пуская корчатся и сохнут руки вора.

¹ ФУО. Д.1.39. Л.1036-1038.

² Там же. Л.903.

³ Там же. Л.617.

⁴ Там же. Д.1.40. Л. 89, 113, 177.

⁵ Там же. Л.31-33.

⁶ Там же. Л.815.

⁷ Там же. Д.1.39. Л. 581-585.

В мифопоэтических представлениях многих народов волк наделен разнообразными значениями. Его связывали даже с нечистой силой, которая, с одной стороны, уничтожает волка, а с другой устрашается им¹. По коми-пермяцкому поверью волки способны уничтожить все вредное, приносящее беду людям, поэтому их соотносят с силой, способной защитить человека от тех, кто занимается воровством.

В деревнях Белооевской волости В.П.Налимов обратил внимание на то, что перед хлевами на жердях висело много старой обуви. По поводу этого обычая жители говорили: «Вешаем лапти, чтоб скот увеличивался»². В Ошибской волости В.П.Налимов заметил старые лапти не только перед хлевом, но и на ограждениях полей, засеянных рожью, ячменем³. Причину вывешивания старой обуви объяснили жители сел Архангельского и Верх-Иньвы: «Кто-нибудь будет удивляться количеству скота отдельного хозяина, тогда скот подвергнется влиянию дурного глаза и будет убывать скот. Когда же перед хлевом торчат старые лапти, то крик удивления останется на лаптях»⁴. Это суждение существенно дополнили жители с.Верх-Юсьва. «Когда же перед хлевом торчит много лаптей, то этот человек предварительно крикнет, выскажет свое удивление по поводу лаптей, тогда он делается безопасным для скотины»⁵. По мнению этнографа Д.К.Зеленина, обряды со старой обувью знали в Приуралье и русские. Обувь служила оберегом от взгляда злого человека, чаще всего направленного на наибольшую ценность хозяйства – домашний скот и посевы⁶.

Мы уже обращались к тем примерам, в которых обнаруживаются временные напластования результатов влияния православия и архаических мировоззренческих представлений коми-пермяков. Об этом в рукописи В.П.Налимова имеется еще несколько примеров, на которые стоит указать.

В день памяти 19 июля святого Серафима Саровского, почитание которого Русской Православной Церковью началось совсем недавно, В.П.Налимов оказался в с.Отево. Впечатления от

¹ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С.122-159.

² ФУО. Д.1.39. Л. 751.

³ Там же. Л.753.

⁴ Там же. Л.755-759.

⁵ Там же. Л.759.

⁶ Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994. С.223-229.

увиденного он передал следующим образом: «Довольно рано утром народу наехало со всех ближайших сел, деревень очень много. Возможно, большой наплыв объяснялся и тем, что в этот день хотели поднять на церковь новый позолоченный крест. Это сообщение не состоялось, и никто об этом не пожалел.

Большой наплыв публики указывал как бы на особую религиозность пермяков и на халатное отношение к ведению своего хозяйства. Лето было дождливое, убирать сено было почти невозможно. Сами пермяки острили: «Место сена ставим один навоз». Как раз на 18,19 июля выпали хорошие деньки. Казалось бы эти яркие теплые дни надо было использовать для уборки сена. У большинства скошенная трава, необранная валялась на лугу. Оставалось много лугов совсем не скошенных. Все это заставило и меня задать себе вопрос. Неужели почитание Серафима Саровского так глубоко пустило корни в массу пермяцкого народа... народа было много не только около церкви, но можно было заметить целые группы мужчин, мирно беседующих довольно недалеко от церкви. Неподалеку от этих мест групп (мужчин. – Г.Ч.) стояли кучками оседланные лошади. Много лиц приехало на праздник верхом и исключительно из-за лошадей. Я подходил из одной группы к другой. Никто из них не интересовался святым, о чем так много писали и говорили в России, некоторые пермяки не знали даже имени святого, которого явились праздновать. Зазвонили к обедни. Один молодой человек, служивший в солдатах, встал, перекрестился и заявил, что надо идти в церковь. Другие, старше его, заметили ему: «Рано, может устать спина». Некоторые, как бы предчувствуя усталость спины, стали потягиваться, гладить себя по спине. Бывший в солдатах молча согласился с мнением товарищей и снова сел на землю.

Во время обедни заглянул в церковь, которая была почти полна, но в церкви были почти исключительно женщины и подростки. В числе последних преобладали, видимо, учащиеся. Я снова стал бродить по церковной ограде и несколько лиц... заговаривали со мной о целях моего путешествия, о Государственной Думе, положении крестьянства, малоземелье. Другие принимали меня за мастерового, портного, валенщика теплых сапог, приехавшего на праздник погулять с парнями и девками...

В середине обедни я очутился у группы лиц, сидевших прямо против дверей церкви. Были там крестьяне из Ошибской вол. (Соликамский уезд. – Г.Ч.) и Чердынского уезда. В это время зазвонили к достойной. Неподалеку от меня сидело двое мужчин.

Они дремали. Звон разбудил обоих, но они не хотели расставаться со сладкой дремотой, слезли с бревна, легли на землю животами вверх и скоро захрапели. В общем получилась такая картина, как будто всех этих людей загнали в церковную ограду исполнять самую скучную и тоскливую обязанность, торчать там без дела.

Начался крестный ход. Как-то все ожили, у некоторых точно разгорелись глаза... огромное количество пермяков верхом на лошадях. Все они скакали к реке, и все они въехали в реку... масса пеших мужчин пошла по пояс в воду, несколько лиц престарелого возраста тоже пошли в воду, но они стали по другую сторону места, назначенного для служения молебна. Вот приходит на мостик духовенство, за ним тянется длинный хвост народу. Началось служение молебна¹.

В ограде часовни с.Архангельского почитался камень, который жители называли «седлом Ильи Пророка» за его сходство с седлом лошади. Поэтому в часовне ежегодно служили в Ильин день, хотя она посвящалась Николаю Чудотворцу. Об этом камне В.П.Налимову удалось записать такое предание: «Сначала камень находился на берегу Иньвы. И особого внимания он на себя не обращал, пока не случилось нечто особенное. Как-то вечером молодые парни толкнули камень в воду. Камень полетел вниз, но в середине крутого берега остановился. Парни испугались. Передали это событие взрослым. Посчитали это за чудо – камень священный. Подняли камень и соорудили на берегу часовню. Старожилы говорили, что из святых только один Илья Пророк ездил на лошади. Далее они говорили, что некогда Илья Пророк ездил по пермяцкой земле. В Архангельске он потерял седло, в другом месте, у д.Бодич пала у него лошадь. И лошадь-камень до сих пор там находится. И это место называется *огород, где есть галья*.

Большинство жителей не связывают этот камень с именем Ильи Пророка. Они говорят, что седло принадлежало какому-то необыкновенному человеку (богатырю). Этот богатырь ездил по пермяцкой земле. Он здесь, где теперь с.Архангельское, потерял седло, а там дальше, близ д.Бодич, пала у него лошадь. И он сам умер. Но только выйти (обнаружиться) из земли в виде камня не успел, как вышли его лошадь и седло лошади. Есть старики, которые приписывают седло не Илье Пророку, а богатырю. Жертв камню не приносили, только за день до дня Ильи Пророка

¹ ФУО. Д.1.39. Л. 653-683.

служили молебн у часовни около камня»¹. Кстати, камень, напоминающий седло лошади, сохранился, и его в наше время жители с.Архангельского Юсьвинского района продолжают почитать с целью излечения от болезней².

В с.Архангельском от жителя по прозвищу «Белый царь» В.П.Налимов услышал сказку, в которой вместе с медведем и человеком действует усердно почитаемый Русской Православной Церковью небесный покровитель русских князей святой Архангел Михаил. Один сюжет этой сказки заключается в следующем: «Медведь хотел съесть человека. Михаил Архангел согласился. Человек говорит медведю: «Ты становись под гору, а я пойду на гору. С горы я побегу тебе прямо в рот». Медведь согласился, стал под гору. Человек выстрелил с горы. Медведь упал. Михаил Архангел подходит к медведю и спрашивает: «Съел ты человека?» Медведь отвечает: «Нет, как он плюнул на меня, так и свалился»³.

Все примеры свидетельствуют о том, что в духовной культуре коми-пермяков мирно соседствовали православные и языческие верования. У местного духовенства особых сомнений не вызывала живучесть языческих элементов, в которых, как показывает пример из с.Отево, крестьянин прежде всего видел хозяйственно-покровительские силы. Рассматривая эту особенность, нетрудно заметить, что у коми-пермяков слияние православной и языческой систем в некоторых областях было еще не столь существенным, как у соседнего русского населения.

Таким образом, записки В.П.Налимова ценны фактическим материалом и тем, что они вызывают размышления и позволяют ставить вопросы, исследование которых откроет немало интересного в архаическом мышлении коми-пермяков. Эти записки наводят на мысль обратиться к дню сегодняшнему, заглянуть в духовный мир современных коми-пермяков и определить, что же сохранилось в нем от прежнего, а что стало достоянием истории.

¹ ФУО. Д.1.39. Л.705-711.

² Мальцев Г.И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX – начала XX века (историко-этнографический аспект): Автореф. дис... канд. ист. наук. Ижевск, 2000. С.16.

³ ФУО. Д.1.39. Л.1125.

ПРОЯВЛЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ КОМИ – ЯЗЬВИНЦЕВ В СИТУАЦИИ «СВОЕ – ЧУЖОЕ»

Существуют разные мнения по поводу этнического статуса коми-язьвинцев. Одни считают их обособленной этнографической группой коми-пермяцкого этноса, другие – самостоятельным коми этносом, третьи – русскими, поскольку в официальных переписях после 1926 г. их записывают русскими.

Экскурс в этнокультурную историю коми-язьвинцев приводит к выводу, что они являются потомками особой коми этнической общности Северного Прикамья. В XVI-XVII вв., когда земли Перми Великой осваивались вновь пришедшими русскими, какая-то часть аборигенного коми населения из-под Чердыни и Соликамска переселилась в верховья Язвы и сохранилась там как народ, не испытывавший на раннем этапе влияния русских.

Путем опроса старожил и наблюдения за лексикой речи установлено, что на родном языке свободно говорит около 2 тыс. язьвинских пермяков. Хотя язык остается бесписьменным и функции его сократились, он по-прежнему необходим для повседневного общения.

С вовлечением значительной части коми-язьвинцев в православие (с XVI в.), а затем в старообрядческую веру (с конца XVIII в.) началось овладение и русским языком. Но позиция русского языка становится намного выше только с конца 1940-х гг. Коми-язьвинцы называют родной язык *пермяцким* и отличают его от коми-пермяцкого, а русский, на котором говорят, – от русского языка соседнего населения.

Жители верхьязьвинских деревень самую большую разницу родного языка и коми-пермяцкого видят в лексике и ударении. От многих коми-язьвинцев можно услышать: «Наш язык с коми-пермяками не сходится, слова есть разные. У них ударение другое, какое-то большое, нам его трудно понять», «у нас заяц *нимал*, а у коми-пермяков *кэч*, у нас прялка *коба*, а у них *печкан*».

Коми-язьвинцы сохраняют древнее самоназвание – *пермяк*, служившее этнонимом еще в далеком прошлом у всего коми населения верхней Камы. По этому поводу они говорят обычно так: «Коми-пермяками себя не считаем, у них в Кудымкаре свой язык. Мы пермяки, у нас есть какой-то свой язык». Соседи-русские называют язьвинцев также пермяками. Этноним *пермяк* знало и то население, которое вошло в Коми-Пермяцкий автономный округ.

Но с образованием округа в 1925 г. население не стало использовать его для самообозначения.

Русское этническое окружение влияло на смену этнического самосознания. За последние полвека около 2 тыс. коми-язвинцев забыли родной язык и идентифицируют себя давно русскими.

Разговорный русский язык коми-язвинцев, позиция которого достаточно высока по сравнению с родным, в значительной степени отличается от диалекта соседнего русского населения. Коми-язвинцы объясняют эту ситуацию тем, что трудно было сразу перейти на русскую разговорную речь, поэтому «язык свой и русский смешались». Они часто в русскую речь вставляют пермяцкие слова, причем не нарушая синтаксиса, а также произносят немало русских слов в соответствии с фонетическим и морфологическим своеобразием родного языка. Так, коми-язвинцы в русской речи произносят *к* на месте *х* (*клеб* вместо *хлеб*), *и* на месте *ы* (*кудие коровы* вместо *худые коровы*). В представлениях коми-язвинцев интерьер жилой избы делится на четыре функциональные зоны, для обозначения которых употребляются слова как родного языка, так и заимствованные из русского: *ен угол* – передний угол, *ком угол* – кухонный угол, *гор угол* – печной угол, *бёр угол* – задний угол (он же еще назывался *порог дор* – место у порога).

Таким образом, коми-язвинцы – не только носители билингвизма, но и создатели особых форм родной и русской речи. Родной язык коми-язвинцев В.И.Лыгин квалифицировал как особое наречие, выделяющееся среди всех других коми языков звуковой системой и наличием особых гласных, которых к тому же насчитывается самое большое число – восемь – среди всех коми диалектов.

Особенности обоих языков коми-язвинцев достаточно веские, поскольку без каких-либо затруднений на них обращает внимание почти любой житель верхъязвинских деревень. В ситуации «свое-чужое» наиболее ярко осознаются речевые особенности. Сложную языковую ситуацию у коми-язвинцев хорошо иллюстрирует наш диалог с жительницей дер.Ванькова В.С.Антипиной (1914 г.р.): «А Вы не забыли пермяцкий язык?» «Нет ешшо». «Хорошо на нем говорите?» «Наверно никто не забудет свой собственный язык». «А нужен этот язык?» «Как ино, раз уж все так разговариваем, нужен, надо говорить. А по-русски-то бы надо большинство говорить, но большинство ошибаемся, путаемся. А по-пермяцки все-таки легче. Внук-то в детдоме вырос и по-русски хорошо говорит, а теперь опять привыкает к пермяцкому языку». «А как

Вы теперь с ним говорите? По-пермяцки?» «Нет, я привыкла и то же мелекаю по-русски». «А Вам лучше-то на каком языке говорить?» «На своем, собственном, на родном пермяцком».

Осознание речевого поведения сформировало этническое самосознание, которое у 2 тыс. коми-язвинцев не угасает и в наши дни.

Помимо языкового признака самоидентификация коми-язвинцев реализуется еще в сохранении у большей части населения старообрядческой веры. Сейчас наблюдается усиление конфессионального признака, поскольку коми-язвинцев, хорошо знающих родной язык, больше среди старообрядцев. К тому же общественный статус местной старообрядческой общины значительно возрос, так как в храме дер.Ванькова стала располагаться епископская кафедра древлеправославного (беглопоповского) согласия. Проведены значительные работы по украшению храма, установлен многоцветный купол с крестом, возведена на жилых палатах шатровая колокольня. Старообрядцы строго придерживаются благочестивых обычаев и обрядов, на богослужение приходят в старинной одежде.

К этноопределяющим признакам относится осознание единства территории проживания коми-язвинцев. Они четко противопоставляют себя жителям других деревень, расположенных в низовьях Язьвы и по р.Вишера.

Культурно-бытовые проявления, которые у коми-язвинцев и окружающих их русских давно приобрели схожие черты, не являются признаками для противопоставления народов.

Таким образом, основа самоидентификации коми-язвинцев – оппозиция «свое-чужое», реализуемая в языке, принадлежности большей части населения к старообрядчеству, а также в территориальном признаке.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МАНСИ И РУССКИХ ВЕРХОВЬЕВ ПЕЧОРЫ, ВИШЕРЫ, КОЛВЫ

Сосредоточить внимание на проявлении психологического фактора во взаимодействии этносов заставляет признание важности его для более полного раскрытия этнокультурного развития этносов. Рассмотрим обозначенную проблему на примере манси и русских, которые осваивали труднодоступный природный ландшафт смежных речных бассейнов, издавна соединенных волоковыми путями. Расселение по территориям, удобным для лесных промыслов, раньше начали манси. Начало знакомства манси с русскими относится к XI в., сначала через коми, а затем и непосредственно они вступали в контакты, которые шли до тех пор, пока не произошла в первой четверти XX в. смена мансийского населения русским.

Рассмотрение культурного взаимодействия манси и русских, проживавших на западном склоне Северного Урала, нам видится важным по двум обстоятельствам. С одной стороны, конкретный материал дает возможность увидеть те свойства этнического сознания манси и русских, которые определяли характер восприятия непохожих друг на друга по происхождению, языку и культурным традициям народов, но проживавших в одинаковых природных условиях. С другой стороны, обращение к манси, которые жили на западе угорской этнической территории, в значительной степени расширяет представление о взаимоотношении манси с соседями, поскольку во второй половине XX в. изучались, в основном, манси Западной Сибири.

Кроме того, обращение к избранной теме приобретает актуальность в связи с тем, что в литературе высказано немало поверхностных суждений о манси. В частности, очерк, предваряющий фольклорные тексты, записанные в XIX в. Б.Мункачи и изданные в 1995 г. отдельной книгой в Венгрии, поражает невежественностью и крайней тенденциозностью: манси предстают дикарями, а русские соседи – конкистадорами, истреблявшими манси, «как европейцы американских индейцев»¹. История запечатлела военные действия русских дружин против манси и набеги манси на русские селения, но взаимоотношения народов были иными и достаточно сложными, чем их

¹ Vogel folklore. Jstor Books 4. Budapest, 1995.

представляют ученые на западе, не зная конкретной истории и находясь в состоянии предвзятости.

Судя по археологическим и топонимическим данным, манси занимали в прошлом более обширную территорию Северного Приуралья, чем ту, которую отмечали в XVIII в. авторы первых сочинений о народе¹. Впервые регион проживания манси, который нас интересует, обозначил в 1780-е гг. П.Любарских: «Живут по вершинам р. Язвы до Помянного камня, от него до Писаного камня, от него до речки Банной, что впадает в р.Березовую, оттуда до устья Волосницы, вверх по Печоре»². К сожалению, автор не привел данные о численности народа. На этой большой территории манси вели подвижный, полуседлый образ жизни, занимаясь, главным образом, охотой и рыболовством. Жилища – юрты ставили по берегам рек, недалеко от лучших промысловых угодий. Юрты часто забрасывали в связи с истощением угодий и в силу обычая покидать место проживания после смерти одного члена семьи.

Приуральские земли с мансийским населением начали активно заселяться русскими в XVII в. Сначала взаимоотношения народов не выглядели спокойными. Манси убеждены были, что земли являются их собственностью и жизнь напрямую зависит от сохранения окружающей природной среды. Поэтому они пытались отстоять проникновение в них русских. С этой целью направляли челобитные грамоты русскому царю. Их больше всего беспокоили охотничьи угодья – главное богатство и основной источник существования. Судя по документальным свидетельствам, столкновения и конфликты из-за угодий длились недолго, они исчезли в виду понимания манси зависимости благополучия в жизни от успеха совместной хозяйственно-культурной деятельности.

С середины XVIII в. приток русских на территорию расселения манси увеличивается, контакты этих народов приобретают дружественный характер. Во многом этому способствовали природные условия проживания, общая система налогообложения, приобщение манси к православию, начавшееся с крещения вишерской группы в 1751 г., а на позднем этапе – участвовавшие

¹ Георги И.Г. Описание всsx обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч.I. С.60-65; Краткое известие о пермских чердынских вогуличах, собранное Его Высокопреподобием Свяжского монастыря архимандритом Платоном фамилии Любарских. Получено О.Т. в феврале 1788 // Российский магазин. СПб., 1792. Ч.I. С.58-88.

² Краткое известие о пермских чердынских вогуличах... С. 60.

смешанные браки. Распространение смешанных браков приобрело одну очень важную устойчивую черту: русские отдавали своих девушек в жены манси, тогда как обратного сочетания в браке не допускалось.

Отношение манси к русским и признание авторитета русских иллюстрирует, например, традиция выбора имени у вишерских манси, запечатленная в литературе в 1780-е гг. По словам очевидца, новорожденного звали нарицательным именем, а собственное имя он получал позже, «тогда, когда русские купцы и крестьяне приходили... того, кто даст имя, почитают за родню»¹. Описанный обычай соблюдался до крещения манси. Впоследствии имя давал священник прихода, к которому манси были приписаны. Изменение традиции выбора имени манси восприняли достаточно спокойно.

На первых порах взаимосвязи народов развивались на уровне неполной ассимиляции манси: манси стойко сохраняли свои традиции и овладевали навыками другой, русской культуры. Русские, оказавшиеся в новой природной среде проживания, не могли обойтись без хозяйственно-культурного опыта манси и поэтому заимствовали их навыки ведения охоты, рыболовства, орудия труда и некоторые виды костюма. Естественно, общение народов вынуждало их овладевать еще одной разговорной речью. О языковых заимствованиях и об отражении взаимосвязей манси и русских в материальной культуре, в которой они наиболее ярче проявились, имеется современная литература, подготовленная не только на репрезентативных источниках, но и с применением сравнительно-исторического метода исследования². Ассимиляционные процессы манси привели к полному исчезновению их как народа, но память о нем сохранялась долго среди русских. О манси как коренных жителях верховьев Печоры, Вишеры, Колвы русское население не забывает и в наше время. Некоторые русские старожилы могут указать и места, где стояли мансийские юрты.

¹ Краткое известие о пермских чердынских вогуличах... С.80.

² Скитова Ф.Л. Об одной фонетической особенности верхневшерских говоров // Учен. зап. Перм. ун-та. 1962. Т.22, вып.1. С.47-49; Федорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб., 1994; Чагин Г.Н. Этнокультурные взаимодействия русских и манси Северного Урала в XVIII-XIX вв. // Взаимодействие древних культур Урала. Пермь, 1990. С.73-78; Он же. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. Пермь, 1995. С.313-324.

Восприятие друг друга представителями контактирующих этносов было тесным и дружественным. В истории Северного Приуралья XVIII – начала XX в. не зафиксировано каких-либо открытых противодействий. Образ жизни манси не вызывал у русских никакого недоумения. Из рассказов русских в документальные и литературные источники попали такие сведения о характере восприятия русскими манси: «Они очень трудолюбивы, охотники у манси лучше наших», «нравы их спокойные, вреда не приносят», «русских не обижают», «нас хорошо принимают», «всегда предлагают обсудить какие-то дела». Русских больше всего привлекал опыт промысловой деятельности манси, без которой они не могли существовать в одинаковых с манси природных условиях Северного Приуралья. Русские высоко ценили у манси обычай трудовой взаимопомощи и «страсть к охоте на птицу и зверей».

Наряду с православием у манси стойко сохранялась древняя языческая религия, которая более или менее была известна русским. Русские уважительно относились к святилищам и обрядам манси, долго помнили и вспоминали их еще во второй половине XX в. Интересно, как один из жителей д. Дий, что до сих пор сохранилась в верховьях Колвы, рассказывал в 1970-е гг.: «Наши предки общались с вишерскими манси. Они очень ценили лошадь. В нашу деревню приходили за лошадьми, которые нужны им были не для работы, а для приношений своим богам. Для манси здесь многие держали лошадей, а сами манси лошадей не разводили». Помимо отражения контактов манси и русских пример этот еще сообщает о приверженности манси к культуре коня, который, по сведениям этнографов, зародился у них тогда, когда предки жили не в лесной таежной зоне, а в южных степных районах.

Для русских близкими оказались охотничьи верования манси, поскольку они завидовали удаче манси в охоте. Как и у манси, в мировоззрении русских особое место занимал медведь. Конечно, у русских не появился известный мансийский медвежий праздник, но почитание медведя как хозяина леса и даже представление о нем, как о духе-хранителе лесного мира, существовало. В частности, неожиданная встреча с медведем воспринималась, по представлениям русских, как предупреждение за причинение какого-либо вреда природной среде.

В этой связи любопытен пример с почитанием собаки. У манси и русских в сакрализации этого животного, считавшегося как домашним, так и диким, также много общих черт. Они верили, что

собака была способна распознать добрых и злых духов и обеспечить человеку благополучие не только во время охоты, но и во многих других жизненных ситуациях. Конкретно это проявилось в поверьях, основанных на наблюдениях за лаем и воем собаки. Например, считалось, если собака лает без всякой видимой причины, то она в этот момент отпугивает вредные силы. Полагали, что вой собаки обязательно предвещал какое-либо неблагополучие – пожар, смерть близкого человека, гибель скотины и др. Во взаимоотношении человека и собаки сложилось немало магических и таинственных представлений. Смерть собаки воспринималась большим бедствием. Манси и русские хоронили собак по особому ритуалу. На их могилах ставили домик на столбиках. Об умерших собаках всегда долго помнили.

По мере знакомства с русскими манси осознавали ценности хозяйственного опыта и культуры русских. К восприятию их они подходили избирательно. Так, манси больше заимствовали черты русской земледельческой и строительной культуры, русский костюм, но при этом не допустили нивелирования собственных духовных ценностей, основанных на языческих идеях. Наблюдатели жизни народов Северного Урала в своих записках неоднократно отмечали в XIX – начале XX в., что манси своеобразии своей культуры очень часто соотносили с тем, что было присуще русским соседям: «Деревни обустроиваем, как у русских», «изба у нас с русской обстановкой, с иконами, передним столом, русской печью», «носим сарафаны темно-синего холста и ситцевые юбки с кофтами, как русские», «девушки повязывают голову лентами что-то вроде русских».

По наблюдению очевидцев, манси, даже и обруселые, знали многие факты из истории своего народа. В сознании и привычном обиходе сохранялось понятие о древней этнической границе русских и вишерских манси, проходившей с XVII в. у впадения р.Морчанки, а затем у камня Писаного. Жители последней мансийской д.Усть-Улс на р.Вишера еще в начале XX в. хранили копии царских жалованных грамот XVII в. и «наивно считали себя владельцами края». По р.Унья, приток Печоры, потомками от смешанных браков манси и русских считались те, которые отличались «небольшим ростом, несколько косым разрезом глаз и коротким, часто вздернутым носом»¹.

¹ Варсановьева В.А. Географический очерк бассейна р.Уньи // Северная Азия. М., 1929. Кн.1. С.78.

В кругу источников, характеризующих взаимоотношения манси и русских, особое значение имеет предание о мансийском князе, которое, судя по отраженным историческим событиям, сложилось у манси верховьев Вишеры не позднее XVI в. Предание услышал в 1900 г. Н.Е.Ончуков и в записях своих оставил его в таком виде: «Вогульский князь вел с русскими постоянные войны, а русские были сильнее, много вогулов напрасно гибло. Подойдут вогулы к Чердыни, а там, гляди, бугор какой – начнут с бугра камнями да бревнами кидать и много вогулов передавят. Вот и вздумали вогулы своего князя избыть и подойти под руку русского царя. Как избыть князя? Князь – богатырь и носит броню железную, никак не достанешь. Вот как-то возвращались побитые вогулы из-под Чердыни и пристали отдохнуть к острову, что в двух верстах выше Усть-Улса. Князь уснул, а вогулы посоветовались и решили взять князя хитростью. Подходят к палатке и будят князя: «Вставай скорее, гляди, сколько русских по реке плывет...» Соскочил князь, смотрит, ничего не видит спросонья. «Выше голову-то поднимай, – говорят вогулы князю, – выше поднимай голову». Вытянул князь шею как гусь, смотрит, а в это время его по голой-то шее мечом трах... Голова прочь отлетела, а когда падала, семь вогулов придавила. Так избыли вогулы последнего князя и подошли под руку русского царя»¹.

На основе приведенного исторического повествования нетрудно заметить, что на характер восприятия манси русских в процессе их контактов влияла и сословная принадлежность людей. Мансийский князь видел в русских народ, который должен попасть в подчинение его власти, а крестьянин манси – сильного соседа, с которым необходимо было иметь дружеские отношения. Ради этого манси пошли даже на самоубийство своего князя.

В целом взаимоотношения манси и русских развивались на дружественном уровне, народы сотрудничали как группами, так и семьями. Культура народов имеет уникальный опыт общения, знание которого необходимо как для воссоздания полной картины прошлого народов, так и для гармонизации современных межэтнических отношений.

¹ Ончуков Н.Е. По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору // Живая старина. СПб., 1901. Вып. 1. С.47.

ПРИРОДНАЯ СРЕДА И ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНО-БЫТОВЫХ ТРАДИЦИЙ НАРОДОВ СРЕДНЕГО УРАЛА В СЕРЕДИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Этническое своеобразие народов Среднего Урала раскрыто в литературе с точки зрения особенностей формирования населения, социально-экономического развития и результатов взаимодействия¹. Недостаточно исследован такой фактор, заметно сказавшийся на народной культуре, как природно-географическая среда. Из всех имеющихся публикаций следует выделить книгу С.А. Дектерева, в которой сравнительно-типологический анализ народного жилища представлен по природно-ландшафтным зонам Урала².

Цель настоящей статьи – показать влияние природных условий на жизнь народов Среднего Урала. Поставленная проблема анализируется на примере результатов этнических процессов, накопленного опыта рационального использования природных богатств, географии расселения, культуры жизнеобеспечения (жилища, одежда, транспортные средства, пища), а также некоторых мировоззренческих представлений.

¹ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. – М., 1958; Бубнов Е.Н. Русское деревянное зодчество Урала. – М., 1988; Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура сельского и заводского населения Приуралья // Материалы и исследования по этнографии русского населения европейской части СССР. – М., 1960. – С. 72–171; Крупянская В.Ю., Полищук Н.С. Культура и быт рабочих горнозаводского населения Урала (конец XIX – начало XX в.). – М., 1971; На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII – XX вв. – М., 1989; Пермские татары. – Казань, 1983; Сепеев Г.А. Восточные марийцы: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – Йошкар-Ола, 1975; Чагин Г.Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века (этнические традиции материальной жизни). – Пермь, 1991; Он же. Влияние солеваренных промыслов на культуру и быт русских крестьян Северного Прикамья // Материалы науч.-практич. конф. «Соль и освоение края». – Соликамск, 1986. – С. 55–58; Он же. Сельское расселение в Северном Прикамье (вторая половина XVI – начало XX в.) // Демографические процессы на Урале в эпоху феодализма. – Свердловск, 1990. – С. 24 – 34.

² Дектерев С.А. Климат и архитектура народного жилища. – Свердловск, 1989.

Исторически сложившиеся народы Среднего Урала – русские, коми-пермяки, удмурты, манси, татары, башкиры, марийцы – проживали в разных экологических условиях. К Среднему Уралу относятся земли на западе и востоке от Уральского хребта. Его северная часть с высокими горными вершинами, глубокими речными долинами, таежными хвойными лесами, а южная – с увалами, покрытыми лесами. Уральские горы создают естественную климатическую границу между западом с умеренным континентальным климатом и востоком с континентальным. Средний Урал богат реками. На западной территории Кама в судоходной части имеет меридиональное направление и принимает притоки, текущие преимущественно в широтном направлении. Восточные реки, стекающие с лесистых увалов, в основном текут в широтном направлении по равнинной местности. Чусовая – единственная река, протекающая через Уральские горы с востока на запад. Большая разница между северной и южной зонами обнаруживается в характере почвенно-климатических условий. На севере преобладают подзолистые почвы с незначительным содержанием гумуса, больше осадков, короткое лето, поздняя весна, ранние заморозки. Южные земли более плодородные; климат намного мягче, более продолжительное лето, широкие луговые поймы, свободные от леса территории явились немаловажными факторами хозяйственно-культурного освоения южного региона.

Разнообразие природной среды, удобство водных и сухопутных путей издавна привлекали на Урал народы, потомки которых продолжают жить здесь и в наши дни. Проложенные через Урал дороги активно использовались для миграций с европейской территории на сибирские просторы. В наиболее благоприятных для жизни местах – по берегам рек, закрытых от ветра, складывались компактные очаги формирования коренных народов Среднего Урала, а с XV в. и пришлого русского населения. Разные ландшафтные зоны оказывали влияние как на характер расселения, так и на этнические процессы. На равнинах при отсутствии каких-либо препятствий для общений складывающиеся этнические коллективы сливались быстрее, и уже в XVI–XVII вв. население по составу стало этнически однородным. В труднодоступных районах оставались небольшие по численности группы – фрагменты этнических общностей. В Северном Прикамье коренное коми-пермяцкое население в XV в. вошло в контакты с русскими, которые поддерживались и позднее. В результате коми-пермяки центральных равнинных территорий Чердынского и

Соликамского уездов (побережье Камы от впадения Пильвы и Южной Кельтмы до притоков Яйвы, Косьвы, Кондаса) уже к концу XVII в. обрусели¹. Основная этническая общность коми-пермяков сохранялась только в удаленной северной излучине Камы и по ее притокам Косе и Иньве. В 1925 г. она получила автономию (Коми-Пермяцкий округ). За пределами компактной этнической территории остались три группы коми-пермяков – зюздийская (верховья Камы), язьвинская (верховья Язьвы, приток Вишеры) и оханская (верховья Обвы)². Представители двух первых говорят на родном языке и сохраняют этническое самосознание в наши дни, а представители последней в виду того, что расселялись не в природной изоляции, в первой половине XX в. были ассимилированы русскими³.

В X в. на обоих склонах Урала поселились предки угорского народа манси. Манси, которые проживали по соседству с русскими на равнинных местах и в одинаковом природном окружении, раньше других подверглись ассимиляции. К середине XIX в. утратили самосознание манси, селившиеся в низовьях Лозьвы, Сосьвы, верховьях Уфы⁴. К концу XIX в. окончательно слились с русскими манси двух чувовских деревень Копчик и Бабенки⁵, а

¹ Чагин Г.Н. Сельское расселение... – С. 25–28.

² Белицер В.Н. Очерки... – С. 6; Луканин А. Население Оханского уезда по сословиям, возрастам и семейному составу по данным X ревизии. – СПб., 1878. – С. 2; Чагин Г.Н. Коротко об экспедициях // СЭ. – 1989. – № 5. – С. 147–148; Штейнфельд Н. Зюздинский край. – Вятка, 1892.

³ Список населенных мест Пермской губернии. Оханский уезд. – Пермь, 1909; Список населенных пунктов Уральской области. Пермский округ. – Свердловск, 1928. – Т. 8.

⁴ АГО, р. 29. Оп. 1, Д. 71. Л. 3 – 10; ГИМ. Ф. 14. Оп. 1, Д. 533. Л. 13 об.–14 об.; Архангельский И. Краткий очерк современного быта инородцев Красноуфимского уезда // ПГВ. – 1887. – № 4; Л-ский П. О вогулах Верхотурского уезда Пермской губернии // Екатеринбург, неделя. – 1880. – № 10. – С. 162–164; Иеромонах Макарий. Заметки о Верхотурских вогулах, живущих по р. Лозьве // Вестн. РГО. – СПб., 1853. – Ч. 7. – С. 15–24.

⁵ Глушков И.Н. Чердынские вогулы: Этнографический очерк. – М., 1900. – С. 9; Чупин Н.К. О результатах экспедиции, снаряженной Казанским обществом естествоиспытателей в 1872 году для исследования вогулов // Зап. УОЛЕ. – Екатеринбург, 1874. – Т. 1. – С. 147; Чагин Г.Н. Этнокультурное взаимодействие русских и манси Северного Урала в XVIII–XIX вв. // Взаимодействие древних культур Урала. – Пермь, 1990. – С. 73–78.

затем и верхневишерской дер. Усть-Улс¹. Дольше всего сохраняли самостоятельность изолированные от русских верхнелозьвинские манси.

На свободные земли Южного Прикамья и Зауралья в XVI в. продолжало мигрировать татарское, башкирское, марийское и удмуртское население. Этот процесс завершился образованием компактных этнических групп, окруженных в большинстве случаев русским населением. Природные условия вновь освоенных земель не создавали каких-либо препятствий к общению народов. Всюду были проложены удобные дороги, часть которых превратилась в торгово-почтовые тракты. Между всеми народами Южного Прикамья и Зауралья установились близкие хозяйственные и культурные связи. Сближение активнее происходило в том случае, если у народов сохранялось одинаковое религиозное мировоззрение. Ассимиляционные процессы более широко развернулись среди близко проживавшего мусульманского населения – татар и башкир Осинского и Красноуфимского уездов². В результате значительная часть башкир стала говорить по-татарски, хотя и сохраняла прежнее этническое самосознание. Данная ситуация характерна и для наших дней. У татар и башкир отсутствуют различия в быту, одежде, обрядности. Во время переписи 1989 г. более 30 тыс. башкир Пермской области записались башкирами, но родным языком назвали татарский.

Удмуртская этническая группа Осинского уезда на р. Буй с языческим мировоззрением восприняла от соседнего башкирского населения некоторые элементы костюма, жилища, бытовую терминологию, но выстояла и осознает себя до сих пор³.

Марийское население Красноуфимского уезда, придерживавшееся язычества, не растворилось среди русских и татар, от соседей заимствовало только бытовую лексику⁴. Две компактные этнические группы марийцев продолжают жить на своей древней территории в бассейне Сылвы и Верхней Уфы.

Многообразие природно-климатических условий на территории, занятой народами Среднего Урала, обусловило различия в их хозяйственно-культурной деятельности. В центральных и

¹ Ончуков Н.Е. По Чердынскому уезду: Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору // Живая старина. – СПб., 1901. – № 1. – С. 46.

² Архангельский И. Краткий очерк...; Пермские татары. – С. 12–13.

³ Тезяков Н. Вотяки Больше-Гондырьской волости // Земский врач. – 1891. – № 40; Материалы наблюдений автора в 1991 г.

⁴ Сепеев Г.А. Восточные марийцы... – С. 12–20; Материалы наблюдений автора в 1990 – 1992 гг.

южных землях получило развитие трехполье, а на севере – трехполье с перелогом и подсечно-огневой системой. В самых северных и горно-таежных местах по Вишере, Колве, Яйве, Кондасу, Усьве, Туре, Сосьве, Ляле подсечное земледелие длительное время преобладало. Этому способствовали долго сохранявшееся у крестьян право свободного пользования землей и такие условия, как дополнительное прогревание почвы во время сжигания леса, защищенность участков от ветров оставшимися деревьями по округе, возможность удобрения почвы золой. В первые годы на подсеках снимался высокий урожай.

На твердых глинистых почвах, которых много в южной зоне, в начале XX в. продолжали пахать преимущественно колесным сабаном¹. В северном регионе подзолистые, с низким плодородием почвы вспахивали сначала двуральничной сохой с деревянной рассохой, а затем изобретенными в 1870-е гг. в селах Пермского и Соликамского уездов новыми сохами с треугольными вогнутыми лемехами (у крестьян широко известны под названиями курашимка, кыласовка, косуля). О своем землепашестве северные крестьяне Чердынского уезда отзываются так: «...а пашем мы на лошадишках своих сохами, а сошники куем... и те сошники точим на каждый день, потому что земли твердые»².

На Среднем Урале сложилась специализация районов по выращиванию сельскохозяйственных культур. В южных уездах высевали пшеницу, гречиху, в большом количестве выращивали картофель, в северных главными культурами оставались озимая рожь и ячмень.

Позональные различия проявились в способах сенокосения. На естественных ровных покосах – в поймах и на суходолах крестьяне раньше стали использовать косы-литовки, а в лесных местах, где требовалась дополнительная сила для выравнивания участков, между кустарниками и пнями им сподручнее было косить старой косой-горбушей. Так, во многих местах Чердынского, Соликамского, Верхотурского уездов косой-литовкой стали пользоваться только в 1930-е гг.³ На севере, где часто летом шли дожди, скошенную траву, не всегда успевавшую как следует

¹ Сабанеев Л. Очерки Зауралья и степное хозяйство на башкирских землях. – М., 1873. – С. 50; Скалозубов Н.Л. Из заметок во время разъездов по Красноуфимскому уезду // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. – Пермь, 1892. – Вып. 4. – С. 25; Пермские татары. – С. 23 – 24.

² ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Л. 14 об.

³ Там же. Л. 3; Чагин Г.Н. Культура и быт русских крестьян... – С. 37.

высохнуть, было принято складывать в длинные зароды с несколькими промежками, в которых она хорошо проветривалась и досыхала. Известно, что в самой северной части Чердынского уезда зароды достигали до 20 промежков¹. Во всех южных уездах знали другой способ: сено укладывали в стога вокруг одного стожара.

В северном регионе сложилось и успешно развивалось хозяйство охотничье-рыболовческого направления. В южных уездах этот вид занятий имел подсобное значение. Здесь промысловая деятельность ориентировалась на обработку сельскохозяйственной продукции². Поэтому у южных крестьян большие навыки были накоплены в кожевном, скоряжном, чеботарном, рогожном, маслобойном деле, а у северных – в охоте и рыболовстве. На Вишере, где, по словам очевидца, проживали «охотники, которым всякий истый охотник и позавидует, и удивится, и пожелает подражать, но не сможет»³, способы и орудия охоты соответствовали особенностям сезонов года. Зимой артели охотников отправлялись за добычей только в места, где снег был мельче – там собирались зимовать стада лосей, оленей. Исходя из этих соображений, вишерские и колвинские охотники отправлялись иногда и за Уральский хребет, за 200 верст от дома⁴.

Экологические условия определили специфику характера расселения и размещения сельских поселений. На севере преобладали малодворные, на юге – многодворные поселения. На всех этапах исторического развития в северном регионе был распространен прибрежно-речной тип заселения. Реки являлись здесь важнейшим транспортным путем. В южных уездах раньше, чем в северных, возник и развился вместе с прибрежно-речным водораздельный тип, который оставался наиболее удобным для ведения развитого земледельческого хозяйства. Северные поселения размещались исключительно по одному берегу реки, а на юге, в Осинском и Екатеринбургском уездах, – на двух. Объясняется это, очевидно, тем, что северные реки порожистые, трудны для переезда в осеннюю и зимнюю распутицу. Южные реки более спокойные, с широкими поймами, удобным прибрежным ландшафтом для прожи-

¹ ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Л. 18 об.

² Острожская волость: Социально-экономическое описание волости Оханского уезда Пермской губернии. – Сарapul, 1889. – С. 57–65.

³ Белдыцкий П.В. Очерк современной охоты на Чердынском Урале по реке Вишере // Природа и охота. – 1880. – Т. 2. – С. 19.

⁴ Верхованцев И. Из путевых заметок по Чердынскому уезду в 1869 и в 1872 г. // ПГВ. – 1882. – № 84.

вания на обоих берегах (размещение построек, заготовка сена, дров и др.). На севере, как правило, один берег ровный, а противоположный гористый или заболоченный.

При выборе места для поселения предпочтение отдавалось южным склонам. Здесь раньше сходил снег, быстро высыхала почва, дольше держалось тепло. В поселениях окна жилых домов были обращены на юг или восток, благодаря чему в жилище становилось светлее и теплее. На реках меридионального направления (Кама, Вишера, Колва, Сива, Тулва, Тавда, Пелым, Лозьва, Сосьва) поселения возникали по обоим берегам, но чаще на правом. На реках широтного направления (Иньва, Обва, Чусовая, Сылва, Тура, Тагил, Ница, Пышма, Исеть) большинство поселений располагалось на левых берегах.

Наибольшей компактностью обладали поселения северного региона. Очевидно, из-за более суровой снежной зимы и постоянных трудностей в освоении земли необходимо было иметь недалеко пашни, лес, покотины, луга, водоемы. Преобладающему на севере прибрежно-речному типу заселения соответствовали поселения рядовой планировки. В них усадьбы размещались рядами и обращались окнами на реку и одновременно, как отмечалось, на солнечную сторону. В верховьях северных рек ровных побережий было недостаточно, поэтому на небольшом участке усадьбы строились не в один, а в два и три ряда (деревни Тиминская, Ньюзим на Колве, Заговоруха на Вишере, Рассохи на Кондасе, Пудьва на Пудьве). Северные поселения, не имевшие строгой формы, находились на небольшом удалении от реки, а на юге чаще всего на водоразделах. С ранним появлением дорог и трактов в южных уездах получили распространение уличные формы планировки. Но при этом дома ставились в зависимости от местности – сырые и каменные участки, а также овраги пропускались. На севере уличные поселения появились позднее, их образовывали официальным путем с конца XIX в.¹

Природная среда Среднего Урала играла важную роль в формировании типов крестьянских усадеб и особенностей жилища. Дворы-хоромы со слитной связью избы и двухъярусного двора дольше бытовали на севере. Компактно-композиционный объем под единой или двумя смежными крышами обеспечивал в зимнее время сохранение тепла и удобство для ведения хозяйства.

¹ Шерстобитов И.Д. Исторический очерк села Нижне-Чусовских городков // ПГВ. – 1865. – № 31.

Корм для скота на всю зиму хранили на верхнем ярусе двора – повети, навоз накапливали в холодной части двора, из сеней удобно было пройти во двор, не выходя на улицу. Жилища этого типа знали и на юге, но здесь они раньше подвергались изменению, причем не только у русских, но и других народов¹. Реконструкция выразилась в размещении с боку от избы еще одного хозяйственного двора с дополнительными постройками по его периметру – амбарами, погребам, санниками, навесами. Усадьба от этого приобретала совсем иную, покоеобразную форму. Данный тип усадьбы распространился и в северных уездах, особенно на торговых путях, вблизи городов и заводских поселков, но в отличие от южного варианта не с открытой оградой, а с закрытой целиком или же частично². В отличие от юга на севере редки усадьбы с насаждениями, здесь в полисадниках и сейчас можно увидеть только кусты черемухи и рябины. Объясняется это, видимо, непродолжительностью светового периода, малочисленностью светлых дней, близостью усадеб к естественным лесам.

Природные условия находили отражение в конструктивных приемах и архитектурно-художественном облике жилища. На севере все постройки возводились из дерева – ели, сосны, на столбы подбирали кедр, на нижние венцы лиственницу. В лесостепной зоне (юг Осинского, Красноуфимского, Екатеринбургского, Ирбитского уездов) наравне с хвойными породами использовали березу, липу, осину. В безлесных районах, где не хватало хорошего леса, строили из тонкой древесины, стены обмазывали глиной, иногда делали каркасно-столбовую конструкцию, внутрь которой закладывали землю, навоз, солому. Аналогичные принципы домостроительства были у народов Поволжья и Южного Урала³. В лесной зоне фундаментом жилищ служили столбы, в горных местах и на равнинах – плиты и бутовый камень. На Среднем Урале бревна для жилищ рубили чаще всего в «чашу» – «обло», с наружным выступом венца. Благодаря этому углы не промерзали и в доме дольше

¹ Бувеский С. Жители Кунгурского уезда // Учен. зап. Казан, ун-та. – Казань, 1858. – Кн. 1. – С. 142; Пермские татары. – С. 48.

² На путях из земли Пермской... – С. 111, 112.

³ Бувеский С. Жители... – С. 143. Пермские татары. – С. 51–54; Мухамедова Р.Г. Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование. – М., 1971. – С. 71; Шитова С.Н. Традиционные поселения и жилища башкир: вторая половина XIX – первая четверть XX в. – М., 1984. – С. 98–105.

удерживалось тепло. В пазы клали мох, на юге иногда паклю. На севере из-за обильных осадков крыши строили высокими, с крутыми, далеко выступающими от стен скатами, а на юге пологими. В горных районах, где выпадает много осадков, избу, холодный двор и теплые хлевы перекрывали раздельно двускатными крышами, расположенными рядом и параллельно друг другу. В этом варианте по фасадам выступали три, а то и четыре фронтона. Длинные свесы кровли защищали стены от осадков. Кровлю делали, как правило, деревянной, но кое-где (Оханский, Осинский, Екатеринбургский, Ирбитский уезды) жилища покрывали глиняной черепицей, а хозяйственные постройки – соломой¹.

Избы в Чердынском, Соликамском, Верхотурском, Пермском уездах, как и на Европейском Севере, возводили с высокими, иногда до 2 м, подклетами, углубленными в землю. Благодаря высоте подклета внизу создавался мощный воздушный слой, препятствующий зимой охлаждению жилища с земли, а летом во время затяжных дождей способствующий быстрому избавлению от сырости. В южной зоне подклет был низким, в среднем два-три венца, так как здесь теплый период был более длительным и осадков выпадало значительно меньше. На севере в жилищах долгое время потолки делали из круглых бревен и полубревен, на юге такой традиции не знали. Высокие подклеты и бревенчатые потолки создавали прочную изоляцию северному жилищу.

В северной зоне (Чердынский, Соликамский, Пермский уезды), где крестьянство больше занималось охотой, рыболовством, безвоздевые крыши украшали зооморфной скульптурой – коньками и птицами, а наличники – накладными или прорезными фигурами уток, лебедей, тетеревов, глухарей. В южных уездах с развитым земледелием наличники оформляли в основном растительным орнаментом. Общераспространенными на Среднем Урале были наличники с солярными символами, выполненными на верхних досках глухой выемчатой резьбой или многоцветной росписью. Внутри небеленые стены расписывали цветами, птицами, животными, а также бытовыми сценами².

Климатическим условиям соответствовали особенности и хозяйственных построек. На севере дворы строили обязательно

¹ АГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 12. Л. 2; Д. 18. Л. 2; Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура... – С. 96.

² Бардулин В.А. Народные росписи Урала и Приуралья: Крестьянский расписной дом. – Л., 1988. – С. 76–166.

двухъярусными, со взвозами на поветь, где хранился хозяйственный инвентарь и корм для скота, который содержали в теплых хлевах нижнего яруса. Погреба размещались в холодном крытом дворе или же под полом в сенях. Чтобы уберечь продукты от сырости, грызунов, амбары-житницы ставили на столбы в стороне от дома. Овины делали, как правило, верховые, то есть с каменкой на земле, а гумна с глиняным полом – с долонью. Преобладали мельницы мутовки на один или два постава, которые строили над руслом с быстрым течением воды. Колесных мельниц было немного, среди них преобладали почвенные. Для южных уездов Прикамья и Зауралья были характерны одноярусные дворы с хлевами, погреба, размещенные в стороне от жилища, амбары для хлеба и зерна под крышей холодного двора, гумна не только с глиняным, но и с деревянным полом, мельницы не мутовчатые, а колесные наливные на два и три постава, в равнинной местности – ветряные шатровки.

Природные условия обусловили многообразие народного костюма. Овчинную одежду (шубы, полшубки) носили преимущественно в северном регионе. Русские, коми-пермяки, манси имели одежду из меха диких животных. Совики, малицы, гусь, порхи глухого покроя шили из оленьих шкур мехом наружу¹. Охотники и рыболовы лесной таежной зоны прикрывали грудь, спину и плечи суконными лузанами. Многие народы Среднего Урала носили берестяные и лыковые лапти, кожаные коты, бахилы. В XIX в. лапти раньше вышли из употребления у тех русских, которые занимались охотой и животноводством. Их заменяли кожаными бахилами с высокими голенищами и обувками. Для ходьбы на лыжах манси, коми-пермяки, северные русские крестьяне надевали уледи, сшитые целиком из кожи, или порубни, их подошва была из кожи, а верх – из сукна. Носили также няры из оленьего меха. Общераспространенной зимней обувью являлись валенки. На юге их называли пимами. Учитывая частые оттепели, их низ обшивали кожей. Овчинные шапки-ушанки, валяные колпаки носили преимущественно северные русские, коми-пермяки, манси. В Южном Прикамье и Зауралье у татар, башкир, русских раньше, чем у жителей других зон, появились овчинные шапки, крытые сукном или плисом.

Природной средой задана типология транспортных средств. В северном регионе с прибрежно-речным заселением не могли обой-

¹ Глушков И.Н. Чердынские вогулы... – С. 25; На путях из земли Пермской... – С. 152.

тись без водных средств передвижения: на малых реках пользовались долбленными лодками, на больших – дощатыми. На реках с быстрым течением и небольшой глубиной по обоим склонам Урала крестьяне использовали длинные лодки с округлым дном как самые устойчивые и удобные для преодоления порогов. Управляли ими чаще шестами. В низовьях Камы и на реках Южного Зауралья знали только небольшие дощатые лодки с плоским дном, уключинами для весел и парусами. Сухопутный транспорт был представлен волоковыми и Полозовыми средствами перевозки тяжестей – волокушами, санями нартами, лыжами с прикрепленным мехом – камусами. Они шире использовались северными коми-пермяками, русскими и манси. Колесный транспорт в северном регионе стал внедряться только с конца 1920-х гг. Земледельческие народы Южного Прикамья и Зауралья раньше перешли к использованию колесного транспорта, потому что здесь издавна ведущая роль принадлежала сухопутным дорогам.

Природные условия определяли и рацион питания. У народов северной зоны основу его составляли продукты животноводства и земледелия. Существенным дополнением было мясо диких животных, дичи и рыбы. В рацион питания входили продукты собирательства – грибы, ягоды, орехи¹. Овощные блюда больше употреблялись в южных уездах, где благодаря мягкому климату, продолжительному лету огородничество получило бо́льшее развитие.

Характеру природно-географической среды подчинялись также общественные отношения и некоторые стороны духовной жизни. Размещение поселений на местности и их группировка (разбросанная или гнездовая) влияли на социальную организацию и общественную жизнь. На севере и в горной местности (Вишера, Колва, Яйва, Косьва, Лозьва, Тура, Тавда, Сосьва, верховья Чусовой), где немало удаленных друг от друга поселений и труднодоступные пути сообщения, наиболее сплоченным коллективом людей являлась не волостная, а сельская (деревенская) община, объединяющая крестьян одного или нескольких близлежащих поселений. Для регулирования поземельных отношений и взаимоотношений с долго державшимися у северных крестьян нормами обычного права к концу XIX в. сельские (деревенские) общины были заменены сельскими обществами, состоящими также из

¹ ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Л. 27–28 об.

одного или нескольких поселений¹. Общинная жизнь и общинноправовые нормы включали также трудовую взаимопомощь². В местах скученного расселения и компактного размещения гнезд поселений крестьянская волостная община функционировала стабильно, и ее уровень действия был выше сельской общины и общества³. Традиции общинной жизни выглядели намного устойчивыми и эффективными, когда деятельность общин распространялась на территорию с одним церковным приходом⁴.

В характере расселения просматривается и такая взаимосвязанность: население, проживавшее в разных, но близлежащих речных бассейнах с одинаковыми климатом, рельефом, фауной и флорой, в большинстве случаев не обособлялось, а постоянно поддерживало общение на хозяйственном, культурном и семейно-брачном уровнях. На Среднем Урале выделяются три таких района – верхняя Колва и Печора, верховья Чусовой и Исети, земли вокруг истока Камы и верховья Сепыча. Так, жители колвинских и печорских деревень, несмотря на 30-верстный водораздел, вели однотипное охотничье-промысловое хозяйство, строили одинаковые усадьбы, перевозили тяжести на сходных транспортных средствах, навещали друг друга в праздники, роднились, постоянно были осведомлены о жизни почти каждого человека. Жители этих деревень были хранителями традиций художественного творчества на Русском Севере, проявившихся в резной посуде, домовой росписи, узорном вязании, узорном ткачестве, а также в устной культуре⁵. В

¹ См.: Списки населенных мест Пермской губернии. – Пермь, 1909–1912; Власова И.В. Община и обычное право у русских крестьян Северного Приуралья (XVII–XIX вв.) // Русские: Семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 24–44.

² Верхоланцев И. Из путевых заметок... – № 83; Несколько слов о Змиевской волости Оханского уезда // ПГВ. – 1877. – № 92.

³ Власова И.В. Община... – С. 30.

⁴ Архангельский И. Краткий очерк... – № 6, 7; Несколько слов о Змиевской волости...; Из сельского и общинного быта крестьян Челвинско-Русаковской волости Пермского уезда // ПГВ. – 1884. – № 95, 96.

⁵ Чагин Г.Н. Росписи по дереву Северного Прикамья // Искусство современной росписи по дереву и бересте Севера, Урала и Сибири. – М., 1985. – С. 117–118; Он же. На древней Пермской земле. – М., 1988. – С. 163–168; Климова Г.Н. Узорное вязание русского населения Печоры // Традиционная культура и быт народов коми. – Сыктывкар, 1978. – С. 64–77; Чесноков А. Свадебные обряды и песни «кержаков» // ЖС. – СПб., 1911. – № 13. – С. 57–96; Макашина Т.С. Традиционный фольклор

Верхокамье (земли вокруг истоков Камы, Сепыча, Лысьвы, Обвы) хозяйственно-культурная общность обладала устойчивыми чертами с XVII в., когда сложились первые общины старообрядцев поморского согласия. Поэтому этот район на многие годы стал объектом изучения народной культуры с различных точек зрения – книжности, фольклора, музыки, этнографии, лингвистики, искусствоведения, социологии¹. Результаты многолетних комплексных работ показали, что Верхокамье является эталонным районом для изучения подобного материала других мест, а также для выработки перспективных методов исследования народной культуры.

Достижением, каждого народа является создание календаря трудовых, праздничных и ритуальных циклов. Формируется календарь под воздействием как исторических, хозяйственных, этнических, так и природных факторов. У народов, населявших земледельческие районы Среднего Урала, – русских, татар, башкир, марийцев, удмуртов более всего преобладала календарная обрядность, связанная с земледелием и скотоводством². У северных охотников и рыболовов – русских, коми-пермяков, манси предпочтение отдавалось тем святым и духам (Власий, Егорий, Флор, Лавр, Илья, Христофор и др.), которые являлись покровителями животного мира и удачной охоты³.

В зависимости от климатических условий исполнение одних и тех же обрядов происходило по-разному. Например, в Егорьев день, приходившийся на 23 апреля, первый выгон скота на

Пермской области и Коми АССР (по новым экспедиционным материалам) // Традиции и современность в фольклоре. – М., 1988. – С. 22–35.

¹ Агеева Е.А. и др. Итоги и перспективы организации комплексных археографических исследований МГУ // Археографический ежегодник за 1886 год. – М., 1987. – С. 173–174; Русские письменные и устные традиции и духовная культура. – М., 1982. – С. 40–71, 91–150; Димухаметова С.А., Чагин Г.Н. Изучение культуры и быта старообрядческого населения Верхокамья // Музеи в атеистической пропаганде. – Л., 1986. – С. 5–18; Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1992.

² Скалзубов Н.Л. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. – Пермь, 1893. – Вып. V. – С. 3–22; Тезяков Н. Вотяки...

³ Белицер В.Н. Очерки... – С. 325–326; Чагин Г.Н. На древней Пермской земле. – С. 150, 159; Белдыцкий Н.Л. Ныробский узник, древности и окрестности села Ныроба Чердынского уезда. – Пермь, 1913. – С. 36; Кривошеков И.Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. – Пермь, 1914. – С. 225, 311.

пастбище в южных уездах Среднего Урала ежегодно проводился по полному, издавна заведенному циклу. В северных уездах, где 23 апреля часто стояла еще холодная погода и отсутствовала зеленая трава, обряд выгона скота носил лишь символический характер. Домашних животных выводили из двора, прогоняли вокруг деревни, «показывали» Егорию и заводили опять в хлев. В Чердынском уезде известны случаи, когда этот символический обряд переносили на время, совпадающее с пастбищным периодом. На севере обряды, совершаемые при начале и окончании пахоты, сева, жатвы, не всегда четко приурочивались к дням святых. Локальные варианты сохранялись в проведении известного летнего обряда в честь домашнего скота в день Флора и Лавра (18 августа) и в день грозного, щедрого распорядителя сил природы Ильи-пророка (20 июля). Устраиваемый молебен на юге всегда сопровождался купанием скота и людей, а на севере в холодное лето ограничивались окроплением святой водой у церкви и часовен¹. В затяжную весну крестьяне не всегда могли исполнить в Троицу древний обычай поставить березки перед домом, так как к этому времени они еще не распускались².

Ввиду несовпадения времени наступления теплой погоды в разных зонах Среднего Урала крестьяне выбирали разные сроки для поминовения умерших на кладбищах с проведением трапезы. В северных уездах, где весна была затяжной, на кладбища ходили в семик и Троицкую субботу, в южных – значительно раньше, в Радуницу (второй вторник после Пасхи), когда принято было не только плакать, устраивать трапезы, но и поздравлять покойников с Пасхой. Северно-русские крестьяне Пермской губернии, которые не ходили в Радуницу на кладбище, накануне топили баню для покойников.³ Этим они выражали свою благожелательность предкам.

Известно, что для каждой местности в календарной обрядности важное значение приобретали престольные, храмовые праздники в честь патрона местной церкви. Разработанность всех составных компонентов этих праздников оставалась достаточно глубокой. В дни их проведения вели торжественные службы, в домах принимали съехавшихся гостей, в центрах приходов проводили ярмарки, на встречах обсуждали насущные дела, происходили

¹ Полевые материалы автора, собранные в 1975–1992 гг.

² Змеев И.В. Еще о Богородских сельских ярмарках // ПГВ. – 1865. – № 45.

³ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 357.

новые знакомства людей. Престольные праздники являлись отголосками старой общинной коллективной трапезы. На Среднем Урале их отмечали по приходам с учетом природного окружения¹. Праздник собирал из округи много людей, некоторые ехали с ярмарочным товаром. И добраться до места проведения праздника нужно было в удобное время, когда устанавливались дороги, замерзали реки, когда у жителей появлялось время для отдыха после выполнения хозяйственных работ.

Местная природа давала богатую основу для развития устной культуры. В таежной зоне, где приходилось с трудом выращивать урожай, вести охотничий промысел, заниматься скотоводством, в отношении человека к природе было больше таинственности и первозданности. Поэтому не случайно, как утверждают фольклористы, только крестьяне Северного Прикамья и верховьев Туры знали легенды о лесном царе и лешем, властвовавшими над всем, что находилось в лесу. В рассказах эти демонические персонажи всегда близки людям. Иногда они помогают на охоте, в различных домашних работах, а порой и защищают от беды². На Вишере знали предание о Пеле-охотнике, соперничавшем с лешим³. Известны примеры, когда русские и коми-пермяки заключали письменные договоры с лешим в целях сохранения домашнего скота во время пастьбы. В случае, если животное терялось, к лесному духу обращались с письменным прошением на бересте – «кабалой» – отпустить животное хозяину, а иногда для более действенной магической силы на дереве рисовали и самого лесного духа⁴. В народном сознании северных крестьян существовало немало представлений по поводу того, как уберечься человеку от козней лешего⁵. Фольклорно-этнографические исследования в Северном Прикамье показывают, что культ лешего не забыт в наши дни. В прозаическом жанре широко бытуют

¹ Змеев Н. Декабрьская Никольская ярмарка в Красноуфимске // ПГВ. – 1865. – № 5; Он же. О Богородских сельских ярмарках // ПГВ. – 1865. – № 29, 45.

² Белицер В.Н. Очерки... – С. 320; Макашина Т.С. Традиционный фольклор... – С. 31–32; Ончуков Н.Е. Северные сказки. – СПб., 1908. – С. 493; Чесноков А. Среди кержаков // ПЗН. – 1908. – № 11.

³ Белдыцкий Н.П. О Вишерском крас // ПЗН. – 1908. – № 13.

⁴ Теплоухов Ф.А. «Кабала», или прошение лесному царю // Пермский край. – Пермь, 1895. – Т. 3. – С. 291–299; Обороин В.А., Чагин Г.Н. Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль. – Пермь, 1988. – С. 32–33.

⁵ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – С. 414, 415.

былички и бывальщины о различных встречах с лешим и его проделках¹. В безлесных районах Осинского, Красноуфимского, Екатеринбургского, Ирбитского уездов иная ситуация. О лешем знали всегда мало, здесь наибольший интерес сохраняли к сказке. В южных земледельческих уездах Среднего Урала мифологическая традиция связана с другими демонологическими персонажами – полудницей (дух полдня), овинником (дух овина), полевиком (дух поля). Людей, проживавших у рек, озер, прудов, окружали образы водяного и русалок. Рыбакам наиболее близким был водяной, признававшийся хозяином водного мира.

Д.К. Зеленин, изучавший в начале XX в. устную культуру Среднего Урала, пришел к выводу, что наиболее богат сказками Екатеринбургский уезд. Причину этого исследователь увидел в характере местности². Таинственность мира, порождавшего интерес к волшебной сказке, определяли многочисленные отроги Уральского хребта и горные долины, покрытые дремучими лесами. Даже действия многих сказок происходят в горах. Широкому читателю они стали известны по сборнику уральских сказок, названному «Малахитовая шкатулка», писателя П.П. Бажова.

Устойчивая хозяйственная направленность крестьянских хозяйств, заложенная природным началом, сказалась на своеобразии других жанров народного творчества. Так, заговоры, пословицы, поговорки, устные рассказы, отражающие полеводство и пчеловодство, знали преимущественно в южных уездах, а не в северных³. На севере подобные жанры отражали охотничье-промысловый быт⁴.

Частью народных знаний являются приметы, основанные на наблюдениях за окружающей средой – атмосферой, животными, растениями, явлениями природы и т.д. Вишерские охотники

¹ Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. – Пермь, 1991. – С. 7–8; Макашина Т.С. Традиционный фольклор... – С. 31–32.

² Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. – М., 1991. – С. 7–8.

³ Кондаков Б.В. Фольклор села Бырма Кунгурского района Пермской области (по материалам экспедиции 1983 г.) // Изучение народного творчества на современном этапе. – Пермь, 1985. – С. 7, 8.

⁴ Белицер В.Н. Очерки... – С. 355–356; Некрасов П.А. Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 гг. // Зап. УОЛЕ. – Екатеринбург, 1901. – Т. 32. – С. 118–223.

строили предположение о предстоящей зиме по тому, как к ней подготовятся белки. Если с осени они устраивают гнезда на деревьях низко, то жди холодной зимы, а высоко – теплой¹. Жители Ирбитского уезда по поведению журавлей и гусей судили о продолжительности времени года: высокий полет предвещал долгую осень, а низкий – короткую². В северных уездах предугадывали будущее лето по прилету трясогузки. Замечали, если только что появившиеся птицы летают высоко – ожидай теплой весны и лета, а низко – холодной. По случаю их прилета в Чердынском и Соликамском уездах устраивали специальный обрядовый праздник, известный у русских под названием плишка, а у язьвинских коми-пермяков – сарчик³. Узнав о прилете первых трясогузок, жители с пирогами, шаньгами, печеньем, квасом собирались на окраине деревни, жгли костры, прыгали через огонь, устраивали веселые игры, пели обрядовые песни. Оставшуюся пищу закапывали в землю, чтобы птицы и земля обеспечили теплое лето. По случаю такого обряда в домах пекли для гостей фигурное печенье в виде птиц и животных. В южных уездах погоду узнавали по поведению других птиц: если в конце лета казарки летают низко, то осень должна быть плохой, а высоко – хорошей. Когда казарки прилетят весной с красными зобами спереди, будет хороший первый сев, если красной окажется задняя часть – плохой. Полевые утки весной жирные, то и год окажется сытым⁴.

В Камышловском и Кунгурском уездах считали, что появление зайцев и тетеревов у кладей со снопами предвещает голодный год, лед останется таять на берегу – к плохому урожаю, большие шишки на осинах – к хорошей ярице, а на березах – к хорошей пшенице. Если летом зацветет вершина ивы – будет хороший

¹ Клинберг А. Белка и заяц и лесование за ними // Журнал Министерства государственных имуществ. – 1860. – Июнь. – С. 33–35.

² Булычев Н.П. Сборник примет, поверий, пословиц и поговорок и загадок, записанных в Ирбитском уезде // Зап. УОЛЕ. – Екатеринбург, 1876. – Т. 3, вып. 2. – С. 111.

³ Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура... – С. 160; Лобанов М.Д., Чагин Г.Н. Сарчик приносит весну // Звезда. – 1990. – 28 янв.

⁴ Первушин П.Ф. Песни, святочные гадания, поговорки и суеверия, собранные в Катайской волости Камышловского уезда Пермской губернии // Зап. УОЛЕ. – Екатеринбург, 1895. – Т. 15, вып. 1. – С. 82–83.

урожай, в средней части – средний, внизу – плохой¹. У жителей Красноуфимского уезда были такие приметы: если сосняк зеленый, то будет урожай овса; если кукушка куковала первый раз на голый лес, год будет голодным, на опушившийся – урожайным; журавли прилетели на снег – год неурожайный; много рябины – к ненастной осенней погоде и хорошему льну².

У каждого народа природные символы являлись важной составной частью знаковой системы культуры. То, что окружало человека – звери, птицы, растения, возводилось в разряд сакрального. Так, у северных русских и коми-пермяков, занимавшихся охотой, символическое значение имели образы медведя, оленя, лося, лебедя, утки, позднее быка³. У земледельцев марийцев жертвенными признавались жеребенок, бык, баран, гусь⁴. У удмуртов Буя ритуальную значимость имели жеребенок, теленок, гусь⁵, у манси – медведь, конь⁶. Древнее знаковое содержание животных и зверей отражалось в ритуальных обрядах, танцах, изобразительном искусстве. Сакральность образов составила богатую почву для украшения жилища, посуды, орудий труда, одежды⁷.

Таким образом, многолетний жизненный опыт народов Среднего Урала формировался под активным воздействием природного окружения. Влияние на человека географических условий и природных богатств было разным по степени

¹ Там же; Кулыгин Г. Из народных примет // Сборник Кунгурского общества краеведения. – Кунгур, 1925. – Вып. 1. – С. 39.

² Скалозубов Н.Л. Народный календарь... – С. 20–22.

³ Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. – М., 1975. – С. 53–91; Малахов М.В. Быковой в д. Большая Коча Чердынского уезда у пермяков в день св. Флора и Лавра // Зап. УОЛЕ. – Екатеринбург, 1887. – Т. 11, вып. 1. – С. 85–96; Шмаков П. По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. – Оса, 1916. – С. 22, 23.

⁴ Малахов М.В. Жертвоприношение у черемис // Зап. УОЛЕ. – Екатеринбург, 1887. – Т. 11, вып. 1. – С. 84; ГАЛО. Ф. 680. Оп. 1, Д. 289. Л. 69.

⁵ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников // Новое слово. – 1896. – № 4. – С. 5, 7.

⁶ Носилов К. Д. У вогулов: Очерки и наброски. – СПб., 1904. – С. 53, 54, 238; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1965. – С. 195.

⁷ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство коми. – М., 1980. – С. 12–145; Обороин В.А., Чагин Г.Н. Чудские древности... – С. 9–48; Чагин Г.Н. Народное искусство художественной обработки дерева в Верхнем Прикамье в XIX – начале XX в. // Из истории демократической культуры на Урале (XVIII – начало XX в.). – Пермь, 1986. – С. 56–70.

отражения. Хозяйственные занятия развивались с учетом наличия лесов, плодородия земли, лесных богатств, продолжительности теплого периода, количества осадков. Природным началом определялась материальная культура (жилище, одежда, орудия труда, средства передвижения, утварь, пища). В каждом регионе, а порой и у каждого народа складывались свои нормы взаимодействия с природой, а также свои традиции, регламентирующие сроки охоты, рыболовства, сбора лесных даров, размеры добычи, порядок земледельческих циклов.

Позональные природные различия в рамках Среднего Урала способствовали сложению общих культурно-бытовых черт у нескольких народов. В горно-таежных районах русские и обрусевшие манси Чердынского и Верхотурского уездов имели срубное жилище одного типа, одинаковое устройство интерьера, сходные способы охоты, рыболовства, разработки подсеки, однотипную меховую одежду. У северных русских и северных коми-пермяков Чердынского уезда были идентичное по планировке, устройству, наружным украшениям жилище, похожие охотничьи и рыболовные принадлежности, а также одежда (сарафанный комплекс с кокошником знали только косинско-камские и язвинские коми-пермяки), посуда и хозяйственная утварь. Много общего (тип жилища, костюм, транспорт, пахотные орудия, порядок проведения сабантуя) сложилось у татар и башкир Южного Прикамья и Зауралья. Близкими им стали и удмурты Осинского уезда.

Под воздействием природного окружения находилась и духовная жизнь народов. Все подмеченное в естественно-биологическом мире наполняло сознание, быт, заставляло рационально решать практические задачи.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ ЧЕРДЫНСКОГО И СОЛИКАМСКОГО МУЗЕЕВ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ

Северное Прикамье в этнической истории Урала и сопредельных территорий имеет далеко не узколокальную значимость. Здесь с IV в. начинается зарождение коми-пермяков – коренного этноса Приуралья. В VI-XV вв. коми-пермяцкая этническая общность охватывала обширное пространство верховьев Камы. Из 7 больших этнотерриториальных групп коми-пермяков 4 располагались в Северном Прикамье – верхнекамская, косинская, гайнская, чердынско-язвинская. Впоследствии коми-пермяки, проживавшие по Каме ниже впадения р.Косы, обрусели, а другие консолидировались в самостоятельные этнические группы – косинско-камскую (северную) и язвинскую – со своими локальными особенностями языка, культуры и быта. При образовании Коми-Пермяцкого национального округа в 1925 г. косинско-камская группа вошла в состав единого этнического образования (вместе с южными, иньвенскими коми-пермяками), а коми-язвинцы ввиду удаленности от основной коми этнической территории остались за пределами округа (в настоящее время они проживают в Красновишерском районе Пермской области).

Этническая ситуация у коми-язвинцев образовалась достаточно сложная¹. Значительная часть населения в XX в. стала называть себя русскими (таковыми их записывают после 1926 г.). Но многие знающие родной язык не отождествляют себя с русскими и даже с коми-пермяками, так как осознают специфику языка и традиционной культуры. Себя они называют *пермяками*. Мы склонны считать, что современные коми-язвинцы сохраняют древнее локальное самосознание². И так как они не относят себя к коми-пермякам, их следует рассматривать самостоятельным

¹ Сморгунова Е.М. Старобрядцы Верхней Язвы: особая языковая ситуация // Традиционная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.157-162.

² См.: «Проявления самосознания коми-язвинцев в ситуации «свое – чужое» в настоящей книге.

этносом. Кстати говоря, В.И.Лыткин квалифицировал коми-язьвинское наречие как особое среди всех других коми языков¹.

С V в. в коми-пермяцкой среде появилось угорское население западно-сибирского происхождения. Впоследствии угры в равнинной местности растворились среди коми-пермяков и русских, а в предгорной части Урала консолидировались в несколько самостоятельных групп манси, из которых компактной была вишерская группа².

Как отмечают археологи, в Северном Прикамье появляется с XIV в. славянское население, но под значительное влияние русского народа коми-пермяки и манси попадают после официального подчинения их Москве в 1472 г.³

С XIV в. территория проживания коми-пермяков и манси официально именовалась Пермью Великой. Центром ее являлся г.Чердынь, но в начале XVII в. приоритетным становится г.Соликамск. В середине XVII в. русские в Северном Прикамье стали преобладающим населением. В XVI-XVII вв. шло активное взаимопроникновение русских, коми-пермяцких, мансийских элементов культуры и быта. В этом процессе большая роль гидрографии, природных ресурсов, хозяйственной деятельности и православия, впервые принятого чердынскими коми-пермяками в 1462 г., а вишерскими манси в 1751 г.

Северное Прикамье дает репрезентативный материал для характеристики культуры русского народа, с одной стороны, на региональном уровне, а с другой – на межрегиональном, поскольку Северное Прикамье очень рано оказалось перевалочным пунктом в русском колонизационном движении из Северо-Двинского бассейна в Сибирь. Русские первопоселенцы и их потомки распространили сначала в Северном Прикамье, а затем и на других уральских территориях присущие им черты материальной и духовной культуры севернорусского варианта. Традиционная народная культура Северного Прикамья, какой она

¹ Лыткин В.И. Коми-язьвинский диалект. М.,1961. С.24.

² Глушков И. Чердынские вогулы. СПб., 1900; Ончуков Н.Е. На горной Вишере // Новое дело. 1902. №12; Федорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб., 1994. С.6-42; Чагин Г.Н. Этнокультурные взаимодействия русских и манси Северного Урала в XVIII-XIX вв. // Взаимодействие древних культур Урала. Пермь, 1990. С.73-78.

³ Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. Иркутск, 1990. С.61-95.

сложилась к началу XX в., была результатом длительного исторического развития народов и их взаимодействия.

Этнографический материал Северного Прикамья успешно исследовался с применением метода сравнительного этнорегионального анализа¹. Однако такой научный поиск не завершен и его необходимо продолжить с применением как можно широкого круга новых источников, в том числе музейных.

Тема нашей статьи до сих пор не привлекла внимание этнографов, хотя к коллекциям музеев обращались разные исследователи. Этнографическое собрание музеев комплектовалось с разными подходами. Часто экспонаты собирали не специалисты, без какой-либо системы и в этом случае они оказались без достаточно полной аннотации. Однако значительная часть собрания, причем имеющая хорошую атрибуцию, сформирована из поступлений 1970-1980-х гг. Камской этнографической экспедиции Пермского университета, когда она работала под руководством автора на большой территории Северного Прикамья. Этнографы видели немало заброшенных домов с оставленным в них вещевым материалом, из которого и выбирали типичные и хорошо сохранившиеся предметы быта. Кроме того, формирование собрания шло путем включения в его состав частных коллекций.

В целом анализируемый музейный фонд дает сравнительно полное представление о своеобразии культуры четырех народов Северного Прикамья – русских, коми-пермяков, коми-язвинцев, манси. Он состоит в основном из орудий труда, инструментов, обстановки дома, утвари, одежды, украшений. Этнографическое собрание в Чердынском музее насчитывает 6580 экспонатов, Соликамском – 2096. Оно преимущественно отражает среду крестьян, занятых земледелием, лесными и домашними промыслами. Экспонаты дают представление о позднем варианте традиционной культуры, но в то же время они хранят следы ранней этнической истории народов. Наибольшим числом предметов представлены русские.

Этническое взаимодействие русских, коми-пермяков и коми-язвинцев хорошо демонстрирует крестьянское жилище. В музейном собрании его характеризуют описания наблюдателей,

¹ На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989; Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – в первой половине XIX в. Пермь, 1995; Русские. М., 1997.

рисунки, планы, фотографии. Не только материал, строительная техника, орудия труда, но и планировочная структура, обустройство интерьера оставались однотипными. Как и на Европейском Севере, жилая часть и двухъярусный двор представляли собой единый комплекс. В условиях затяжной зимы и большого выпадения осадков они соединялись по наиболее рациональному типу однорядной связи.

Жилище русских, коми-пермяков, коми-язьвинцев длительное время строилось только трехкамерным. В раннем варианте оно включало избу, сени, клеть, а в позднем на месте клетки ставилась вторая изба. Кстати говоря, клеть являлась обязательной частью жилища тех мест Европейского Севера, откуда шел в Северное Прикамье значительный поток русского населения. Процесс замены клетки на избу, как и внедрение стропильной крыши вместо самцово-слеговой (безвоздевой), развивался у коми-пермяков слишком медленно. Среди документальных описаний коми-пермяцкого жилища, имеющих в Чердынском музее, особый интерес вызывает рукопись священника Н.Попова с.Гайны, подготовленная им в 1848 г. Признавая типологическое сходство жилища коми-пермяков и русских, Н.Попов отмечает лишь незначительные признаки различия: удаление дыма через отверстие в потолке, а не через окно в стене, как у русских, и встроенную ручную мельницу с двумя каменными жерновами в кухонной части избы. Причем большую ценность имеет указание о способе удаления дыма, признанном этнографами этническим маркером. Способ удаления дыма, характерный для коми-пермяцкого жилища, типичен для финно-язычных народов.

Показателем этнокультурных влияний русских и коми народов служит интерьер жилища. В Северном Прикамье он везде севернорусского варианта: печь и красный угол располагаются по диагонали, лавки и полки – вдоль стен, полати – над входом. Печь, как правило, устьем обращается к стене, противоположной входной двери.

В Северном Прикамье получил широкое распространение расписной крестьянский дом. Из многих мест в Чердынский и Соликамский музеи привезены детали печных окладов, шкафы, полки, расписанные в XIX – начале XX в. Авторами этих живописных работ были вятские мастера, которые приходили в составе артелей, бравших подряды на строительство домов. Искусство декоративной росписи по дереву привлекло внимание

исследователей как явление художественной культуры¹, но оно же служит источником изучения этнокультурных связей народов Северного Прикамья.

Роспись в доме получила наибольшее распространение у русских и коми-язвинцев. По своим стилистическим признакам, исполнению она близка к росписям Европейского Севера, Поволжья и даже Зауралья. Но в то же время предметы музейного собрания показывают, что вятские мастера в Северном Прикамье следовали не только своим традициям. Они создавали произведения с учетом интереса тех людей, для которых предназначали свои росписи. Вместе с цветами и породами местных птиц они запечатлевали картины местного быта – охоту, извоз, торговлю, гуляния.

Жилище Северного Прикамья сближается с жилищем севернорусских областей не только планировкой, интерьером, но и традицией украшения крыши. Этнографы собрали скульптурные фигуры коней, птиц, фантастических животных, в которых прослеживаются отголоски языческих верований. Фигуры коней, снятые с крыши домов в деревнях Нижние и Верхние Ворцева Чердынского района в 1975 г. и в д. Низовая Соликамского района в 1977 г., выполнены в северной традиции, помогающей проникнуть в мировоззрение народа. Крыша, как верхняя часть жилища, виделась границей земного мира и космического. И эту границу стоило маркировать зооморфными фигурами, прежде всего конем в различных вариациях, которым издавна человек приписывал идею плодородия и защиты.

Наличники домов Северного Прикамья декорировались скупой, но если декорировались, то обязательно трехгранновыемчатой (преимущественно на раннем этапе) или пропиленной резьбой, чаще всего с элементом солнца. Традиция эта опять же является северной. Имея это в виду, этнографы приобрели в д. Сим для этнографического собрания Соликамского музея три наличника, на верхних досках которых вырезаны сходные между собой полусолнца. Эти наличники – одни из множества им подобных у русских Северного Прикамья и Европейского Севера. Они несут не только эстетический, но и этнический знак.

Если обратиться к орудиям труда, используемым при обработке льна, конопли и шерсти, которых в каждом музее собрано в

¹ Народная роспись по дереву. Пермь, 1987; Барадулин В.А. Народные росписи Урала и Приуралья: Крестьянский расписной дом. Л., 1988.

большом количестве, то можно увидеть в них преобладание элементов севернорусских традиций, также как и их названий.

Происхождение русских Северного Прикамья и контакты их с коми-пермяками и коми-язьвинцами оставили след, например, в прялках, особенно в копыльных, то есть вырезанных цельными из ствола дерева и корневища. Эти прялки по форме и декору имеют абсолютное сходство с северодвинскими, к тому же совпадают и их названия – *пресницы, пряшницы, прясницы*.

Наиболее ценными являются две коллекции копыльных прялок, собранные у русских в диаметрально находящихся районах Северного Прикамья – первая в контактной зоне с коми-пермяками, расположенной по Каме в Чердынском районе, вторая в верховьях р.Яйвы на пути из Северного Прикамья в Зауралье. Чердынские прялки (№3838) имеют продолговатую гладкую лопасть, а верх-яйвинские (№3293) – массивную лопасть, которая, как правило, декорирована резьбой, двумя сережками внизу и семью головками вверху. В украшениях верх-яйвинских прялок самой распространенной из традиционных мотивов является солнечная розетка, заполненная внутри трехгранномычатой резьбой. По центру внешней стороны лопасти чаще всего вырезана большая розетка с четырьмя меньшими розетками внутри, которую сверху и снизу окружают шесть розеток. Внизу лицевой стороны лопасти нанесено еще три розетки. Кроме того, на одной прялке из с.Верх-Яйва декорированы розетками все семь головок.

В музеях наиболее многочисленно собрание одежды. В нем представлены как в полном виде, так и фрагментарно все виды мужской и женской одежды. Традиционный костюм русских, коми-пермяков, коми-язьвинцев был севернорусского типа: у мужчин туникообразная рубаха и штаны из полосатой холщовой ткани; у женщин – туникообразного покроя рубаха и сарафан (дубас). Обычная верхняя одежда – понитки, шабуры, зипуны, шубы. Промысловые виды одежды – лузаны, запоны, совики, малицы.

В коллекции Соликамского музея имеются прямые полосатые шерстяные юбки-сукманки из деревень, расположенных по р.Уролка (№3241). В начале XX в. они являлись неотъемлемым элементом женского костюма-парочки (юбки и кофты) в деревнях по Каме. На Европейском Севере такие юбки больше всего носили в верховьях Северной Двины, куда они, по мнению Г.С.Масловой,

были занесены переселенцами из западно-русских земель¹. Пример бытования таких юбок в Северном Прикамье известен и по письменным источникам, но причины концентрации их только в одном регионе остаются пока невыясненными.

Из общей массы музейного собрания одежды выделяются головные уборы. В обоих музеях их насчитывается более сотни. Некоторые из них приобретены в 1930-е гг., когда население еще помнило способы их изготовления и приемы ношения.

Особый интересны для нас представляют кокошники и шамшурь, указывающие на общность культуры русских, коми-пермяков и коми-язьвинцев. В Чердынском музее уникальными являются 28 кокошников, из которых 22 происходят из коми-язьвинских деревень (№404-420,438,523-525,3079,4027). Они были изготовлены главным образом в середине XIX в. Кокошники коми-язьвинцев с закругленным верхом, острыми углами (поэтому их называют еще рогатыми) признаются древнейшим типом, занесенным русскими на этапе раннего освоения Северного Прикамья. Но сами русские на рубеже XIX-XX вв. от кокошников такого вида отказались. По коллекциям, поступившим от населения д.Амбор (р.Кама), с.Губдор (р.Вишера), видно, что русские женщины одевали с сарафаном кокошники другого вида – с пологим верхом, притупленными концами и очельем, сплошь украшенным золотым шитьем. Обладателями русских кокошников стали не только коми-язьвинцы, но и косинско-камские коми-пермяки, предки которых рано попали под влияние русской культуры. Иньвенские (южные) коми-пермяки, имевшие несколько иную культурную традицию, чем косинско-камские (северные), такого заимствования не допустили. У них сарафанный комплекс дополнялся шамшурой. Кстати, шамшурь знали и русские Северного Прикамья. Наравне с другими головными уборами они представлены в коллекции музеев. Основываясь на них, можно считать, что русские женщины носили шамшурь с трапециевидным верхом, такого же вида, какие знали иньвенские коми-пермяки.

Особо следует остановиться на мужских колпаках, которые носили не только коми-пермяки, но и русские Северного Прикамья. В Чердынский музей они были доставлены из деревень по р.Лупья, где проживали коми-пермяки, испытавшие сильное

¹ Маслова Г.С. Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна в XIX – начале XX в. // Фольклор и этнография Русского Севера. Л.,1973. С.78-85.

влияние северных соседей – коми-зырян. Об истоках происхождения колпаков, очевидно, знало население, так как называло их зырянскими. Колпаки шили из цельного куска серого сукна домашней выработки, верх четырехугольным, а низ круглым. Низ колпака обшивали черной лентой с зубчатым бордюром, а верх украшали пришитым крестом (№4064,4065).

В комплексе девичьей одежды Чердынского музея выделяется праздничная налобная повязка XVIII в. из с.Вильгорт (№4062). Наличие в орнаменте лицевой части изображений солнца и растений нельзя считать случайным. Эти символы выражали пожелание благополучия и плодородия девушке в годы супружества. Кроме того, символику повязки усиливает материал, использованный для ее украшения: серебряные нити, жемчуг, бисер. Значимость этой повязки повышается благодаря тому, что она позволяет расширить этнокультурные аналогии. Ее можно смело отнести к тем девичьим головным уборам, которые бытовали у населения Вологодской, Олонецкой и Архангельской губерний¹. Аналогичный вывод позволяет сделать еще один предмет из коллекции Чердынского музея – *начельник* (по-чердынски) или *кружок девичий* (по-архангельски) с лентами, золотым и серебряным позументом, бисером, приобретенный в д.Семино (№456).

Источником для освещения этнокультурных связей народов Северного Прикамья служат орнаментированные пояса, которые готовили женщины в домашних условиях. В настоящей статье мы не ставим задачу рассмотрения всех видов орнамента музейных поясов. Орнаментальные мотивы могут стать предметом особого изучения. Укажем только на те особенности, которые позволяют увидеть характер взаимосвязей народов.

У народов Северного Прикамья много общего имеется в декоре поясов, хотя, тем не менее, у каждого народа наблюдаются свои особенности. Среди поясов заслуживает коллекция из 26 поясов, собранная Камской этнографической экспедицией в 1975 г. у русских 5 деревень Ворцевого сельсовета Чердынского района, живущих по соседству с коми-пермяками. В Ворцевской коллекции выявлено 22 орнаментальных сюжета, которые свойственны орнаменту коми-пермякам. У русских и коми-пермяков пояса известны под общими названиями *кушак*, *покрэмка*, *тельник*. Естественно, эти примеры свидетельствуют о

¹ Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX – начало XX в.). М., 1971. С.151.

давних взаимосвязях, существовавших между народами Северного Прикамья и одновременно об этнических особенностях каждого из них. Возможно, эта близость объясняется тем, что узорное тканье поясов сложилось на местной культуре финно-язычных племен. Не случайно, например, русские ворцевиных деревень называют узоры своих поясов словом *радзек*, которое явно является фонетическим вариантом коми-пермяцкого слова *радзюк* – крест-накрест.

Во многих местах Северного Прикамья русские и коми-пермяки считали своими один и тот же вид тканых поясов с продольными полосками разной расцветки. Распространение их сопровождалось вытеснением поясов со сложным геометрическим орнаментом и, очевидно, этот процесс происходил под влиянием городского костюма.

В местах совместного проживания русских, коми-пермяков, коми-язьвинцев, как мы видели на ряде примеров, развивалось немало общих черт культуры, но одновременно некоторые культурные явления составляли специфику своей традиции. Так, например, при исследовании взаимодействия русской и нерусской культур на границе Косинского и Усольского районов этнографы обратили внимание на стойкость форм лаптей, которые также представлены в фондах музеев. Русские плели лапти с косым носком и в этом случае различали лапоть правый и левый, а коми-пермяки – с круглым носком и надевали их на любую ногу.

О севернорусской основе культуры русских старожилов Северного Прикамья можно судить, анализируя узоры рукавиц (*исподки*) и чулок, доставленных в Чердынских музеев из деревень верхней Колвы. Как отмечает коми этнограф Г.Н.Климова, узорное вязание верхней Колвы едино с художественной спецификой вязания русского населения верхней Печоры¹. Такую же преемственность можно установить по названиям узоров. Мастерицы двух близлежащих регионов – колвинского и печорского – называют их только по-русски: *сорочья лапа, метляк, зубчик, пила, мусник, мусник рогатый, мусник в ящике*.

Немало аналогий имеется в традиционной культуре русских и манси. Если мы возьмем предметы быта, обстановку жилища, одежду обрусевших манси, то найдем в них много русских элементов. Например, сарафаны, которые манси называли *верхницами*, зигуны, русские ткани, полученные в обмен на пушнину и оленьи кожи. Точно также можно установить у русских ряд заимствованных видов промыслового костюма манси, в

¹ Климова Г.Н. Текстильный орнамент коми. Сыктывкар, 1984. С.48-49.

частности, кожаную обувь *уледи*, широко применяемую русскими охотниками при ходьбе на лыжах. Помимо *бродней*, похожих на русские, манси носили *няры*, которые являлись исключительно их собственным изобретением. Одна пара такой старинной обуви имеется в коллекции Чердынского музея. Они сшиты из оленьей шкуры, верх – из меха, опушни – из холста.

Близко стоит к нярам еще один экспонат Чердынского музея – заплечный мешок *киса*, сшитый из оленьей шкуры мехом наружу. Киса сверху затягивалась ремнем, надевалась на плечи и использовалась для переноски мяса и рыбы. В ней удобно было не только перенести на дальнейшее расстояние продукты, и сохранить их в течение длительного времени. Такой редкий экспонат был получен нами в 1982 г. в д.Дий в верховьях Колвы, жители которой постоянно общались с вишерскими манси и от них он попал в русскую деревню. В качестве примера бытования русских вещей у манси назовем кованые изделия – топоры, скобы, гвозди, крюки, петли, которые манси приобретали у русских кузнецов и использовали при возведении срубного жилища, также заимствованного у русских.

К сожалению, в этнографическом собрании Чердынского и Соликамского музеев экспонатов, характеризующих специфику мансийской культуры, слишком мало, так как этнографы не организовывали их целенаправленный сбор.

Все рассмотренные материалы дают основание для выводов о существовании этнокультурных связей народов Северного Прикамья, хотя, естественно, предлагаемый обзор не исчерпывает все богатство музейного этнографического собрания.

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ОБРАБОТКИ ДЕРЕВА В ВЕРХНЕМ ПРИКАМЬЕ В XIX – НАЧАЛЕ XX В.

На Урале издавна получили развитие многие виды художественных ремесел и промыслов. К сожалению, не все из них достаточно изучены, в большей степени те, которые связаны с заводским и фабричным производством – чугунное и медное литье, гравюра на стали, роспись металлических изделий, резьба по камню. Незаслуженно забыто крестьянское изобразительное творчество, за которым стоит особый мир отношения человека не только к своей деятельности, но и ко всему окружающему.

Материальный быт крестьян – жилые и хозяйственные постройки, предметы внутренней обстановки жилища, орудия обрабатывающих промыслов, средства передвижения, одежда, домашняя и дорожная утварь, детские игрушки и музыкальные инструменты – явился самой реальной и доступной основой для проявления накопленных в веках не только технических навыков, но и высокого художественного мастерства. Подлинные предметы крестьянской жизни, сохранившиеся в музейных собраниях или, как показывают последние экспедиции¹, в естественной среде бытования, дают нам возможность судить о выдумке, наблюдательности, художественной одаренности, идеалах и устремлениях самых широких народных масс.

Изобразительное творчество русских крестьян Прикамья наиболее широко проявлялось в художественной обработке дерева – самого доступного и дешевого материала.

Цель настоящей статьи – показать характерные и типичные виды художественной обработки дерева в крестьянском творчестве Верхнего Прикамья – регионе самого раннего заселения русскими Урала. Пластика и декор деревянных предметов будут интересовать нас и в плане познания крестьянского мировоззрения.

Нами были широко изучены коллекции музеев Пермской области, Государственного музея этнографии народов СССР (Ленинград), привлечены экспедиционные и изобразительные материалы, а также письменные документы и литературные сведения.

¹ Народное искусство Соликамского края. Каталог выставки / Сост. Е. Я. Золотарева, Г. Н. Чагин. Соликамск, 1981.

На основе письменных источников XVI–XVII вв. можно заключить, что искусство деревообработки было широко разбито у русских крестьян с самого начала заселения ими верхнекамских земель. Уже тогда среди простых умельцев были и талантливые мастера. Поэтому в писцовых книгах Чердынского и Соликамского уездов 1579 и 1623 гг. наряду с именами людей записаны и их прозвища, полученные по наиболее распространенным профессиям: Ведерник, Бочарник, Кадошник, Коробейник, Плотник, Токарь и др.

Творчество мастеров Верхнего Прикамья опиралось на многовековые традиции художественной культуры Русского Севера. Но в нем есть немало местных особенностей¹.

В условиях натурального хозяйства почти все крестьяне занимались обработкой дерева. Они создавали рационально приемлемую конструкцию жилища, его обстановку, орудия труда и необходимую утварь. Для многих вещей предполагалась долгая жизнь, их изготовляли к важнейшим жизненным событиям, поэтому мастера стремились создавать не только удобные, но и красивые предметы.

Русские крестьяне Верхнего Прикамья владели навыками всех известных видов резьбы по дереву: объемной, контурной, трехгранномычатой и пропильной. Обточка дерева применялась ограниченно, лишь при изготовлении веретен и точеных прялок. С середины XIX в. в крестьянском быту получило развитие искусство свободных кистевых росписей по дереву. К сожалению, небольшой объем статьи не позволяет нам остановиться сейчас на этом подробно.

Высокого искусства обработки дерева добивались мастера в создании внешнего декора жилых и хозяйственных построек. Крестьянские избы всегда возводились срубными и на высоком подклете. На протяжении длительного времени крестьяне выработали не только целесообразные, отвечающие местным природно-географическим условиям, строительные приемы, но и устойчивые формы и размеры построек.

Прикамские усадьбы не выделялись ажурной декоративностью. Но резные украшения крыши, наличников, крыльца и ворот в сочетании с бревенчатыми стенами создавали выразительный и надолго запоминающийся облик постройки.

¹ Барадюлин В.А. Уральская народная живопись по дереву, бересте и металлу. Свердловск, 1982. С. 11–13, 45; Уханова И.Н. Этнографические наблюдения в Верхнем Прикамье // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 67–70.

Древними формами крыш крестьянских изб являлись двускатные, возводимые не на стропилах, а на самцах – бревенчатых фронтонах. Безвоздевая конструкция крыши требовала применения типичных севернорусских приемов. На врубленных во фронтоны слезах закреплялись так называемые курицы – обработанные стволы елей вместе с корневищами. Свисавшие по боковым стенам курицы-крюки поддерживали желоба, в которые упирались тесины. Верхние концы тесин на князьковой слезе закрывали охлупным бревном с желобом по нижней стороне.

Охлупни и курицы являли собой интересную особенность народного жилища, поэтому их устройство нередко специально оговаривалось в письменных договорах с плотниками¹.

Силуэт высокой двускатной крыши крестьяне акцентировали скульптурными украшениями. Комлевый конец охлупного бревна, подобранный вместе с корневищем, часто вырезали в виде коня и, реже, птицы. Объемная фигура коня с крутой грудью и гордо вскинутой головой венчала фронтон избы, а иногда и амбара. При отсутствии корневища концу охлупного бревна придавали скругленную форму, иногда также напоминающую фигуру животного или птицы (с. Чигироб, Д. Толстик, Дуброво Чердынского уезда).

Скульптурно обрабатывались и наружные загибы куриц. Им тоже придавали форму объемных коней или птиц.

Резные изображения коней и птиц на крыше появились не случайно. К крыше крестьяне проявляли особое отношение не только потому, что она практически необходима. Крыша являлась верхней частью жилища и воспринималась как граница между земным миром людей и небом. Поэтому верх жилища, через который осуществлялась связь земного мира с космическим, украшался зооморфной и солярной символикой.

Культ коня занимал особое место в мифологии северных крестьян. Ему приписывали идею плодородия, благополучия, сохранялось представление о связи коня с солнцем, богиней земли, богатырской силой. Поэтому нередко исследователям приходилось слышать от старожиллов, что резной конек считался хозяином жилища².

¹ РГАДА. Ф. 1278. Оп. 2. Д. 8993. Л. 11, 13, 35, 36.

² Сыропятов А.К. Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С. 37–51; Чагин Г. Н. За охлупнями и утицами // На Западном Урале. Пермь, 1969. С. 245.

Крестьяне Верхнего Прикамья в каждом случае создавали индивидуальный образ коня. Его пластическая форма зависела не только от выбранного материала, но и от навыков художественного видения мастера.

Многообразие форм коньков на крышах наблюдал краевед А.К. Сыропятов не только в глухих местах Прикамья, но и в центральном Пермском уезде (д. Березняки, Кленовая, Зобаны, Касимова)¹. Конь всегда вырезался с удлиненной головой и двумя торчащими ушами. Усадьбы с коньками, вырезанными в 1870 – 1920-х гг., нам пришлось обследовать во время экспедиционной работы в 1960 – 1980-х гг. Наиболее выразительные коньки сохранились в д. Сим, Тетерино, Ульва, Сорвино Соликамского района, Гунно, Петухи, Загизга Усольского района, а также в д. Медведице, Ньюземе, Нижних Ворцевах, Демино, Усть-Уролке, Бигичах Чердынского района.

Резные деревянные фигуры коней и птиц являются не единственными украшениями крыши. Торцы слег по фронтоны закрывали досками – причелинами с резными зубчато-волнистыми опушками. Верхний стык причелин под охлупным коньком прикрывался короткой вертикальной доской – полотенцем, чаще с резным кругом.

Большие свесы крыши поддерживались по фронтонам полами – кронштейнами, образованными выступающими вперед двумя или тремя венцами боковых стен. В Верхнем Прикамье большинство таких павалов имело скругленную форму с украшениями на нижних сторонах бревен в виде ритмически организованных зарубок или валикообразных завитков. Нередким было, когда на одной усадьбе две избы трехмерного связевого жилища имели разную конфигурацию павалов. За счет резных павалов создавался плавный переход от бревенчатого сруба к кровле. Коньки на крышах, причелины и павалы усиливали динамичность всего крестьянского жилища.

В то время, когда избы отапливались по-черному, крестьяне превращали в декоративный элемент и выступающий над крышей деревянный дымник. Украшения его были просты и очень традиционны для Русского Севера. Так, в с. Лимеж и д. Москали Чердынского уезда у жилых изб первой половины XIX в. расширенный верх дымника-трубы имел со всех сторон сквозные отверстия для равномерной вытяжки дыма и закрывался небольшой двускатной крышей.

¹ Сыропятов А.К. Указ. раб. С. 41–44.

Крестьянские избы на подклетах требовали устройства высоких крылец. В Верхнем Прикамье они всегда располагались по фасаду, обращенному в улицу. Поэтому в конструктивном решении жилища крыльцу уделялось особое внимание. Наиболее выразительными были крыльца на столбах прирубом и висячие. В основном украшали верхнюю часть крыльца. Площадку-рундук прикрывали с двух сторон стенками, над которыми широкий горизонтальный проем завершался резными полуовальными арками. Арочный подзор явился самым распространенным и устойчивым элементом декора крыльца (д. Зуево, Сороковая, Кокуй Соликамского уезда, Д. Мелехино, Зелвы, Амбор Чердынского уезда). Многообразной резьбой оформлялись и столбы-колонки, удерживающие крышу над площадкой и лестницей. На них чаще всего можно было увидеть граненые цилиндры, усеченные и ступенчатые пирамиды, округлые выступы, сплюснутые кубы и др. В деревнях по р. Лысьве в Соликамском районе до сих пор сохраняются редкие для Прикамья резные витые колонки. Резьба колонок и арочных подзоров на фоне бревенчатой стены придавала яркую выразительность всему крыльцу.

Крупная силуэтная резьба крыши, павалов и крыльца дополнялась у северных крестьян всегда скромным украшением наличников. В ранних постройках украшался только карниз наличника. Излюбленным мотивом оставалась солнечная розетка, нанесенная по верхней доске древним трехгранновыемчатым способом. Розетка наличника никогда не была полной, обычно не более двух третей круга. Она находилась по центру над окном и поэтому глубокая резьба воспринималась как лучи восходящего солнца.

Разнообразнее, но намного упрощеннее по технике исполнения выглядит декоративное убранство поздних построек конца XIX – начала XX в. В стропильных крышах, сменивших самцовые, карниз выделялся накладными досками с геометрической пропиленной резьбой. Воротные столбы-верей дополнялись накладными сквозными или глухими деталями. Из простых и резных досок собирались наличники.

При поверхностном знакомстве может создаться впечатление, что в поздних украшениях жилища мало интересного. Однако это далеко не так. В них встречаются растительные мотивы, накладные и прорезные многолепестковые солнечные розетки, графический и рельефный жучковый орнамент, столь характерный для каменного зодчества Прикамья XVII – начала XVIII в. На

верхних досках наличников накладными деталями имитировали приподнятый занавес и даже древний местный узор «рогатый мусник». Все это свидетельствует не о механическом воспроизведении рисунка, а о его творческой переработке. Например, в украшениях наличников «рогатый мусник» встречается там, где его знали и в вязаных изделиях (с. Покча, Вильгорт, Камгорт, Искор Чердынского уезда), накладные фигуры уток преобладают в деревнях по верхней Колве Чердынского уезда (д. Орловка, Ньюзим, Тиминская, Петрецово, Русиново), где жили охотники, а занавес, как свидетельство городской моды, получил распространение исключительно в торговых селах Чердынского уезда (Губдор, Покча, Вильгорт, Искор, Ныроб, Мошево).

Резные зооморфные фигуры были не только на жилых и хозяйственных постройках. В Верхнем Прикамье издавна было принято устанавливать возле жилой избы высокий шест с объемной фигурой птицы. А.К. Сыропятов в 1916–1923 гг. видел таких птиц на усадьбах русских крестьян в Чердынском, Соликамском и Пермском уездах¹. Фигуры птиц собирали из разных частей, им чаще придавали форму лебедя, реже – утки. Очевидно, это было вызвано устойчивым образом лебедя в народном искусстве, с которым севернорусское крестьянство связывало свое представление о счастливой жизни. Фигуры часто раскрашивались. Так, в д. Ляды Пермского уезда у резного лебедя на черном фоне туловища выделялись красные пятна, а высокий, поднимающийся выше головы хвост был раскрашен многоцветно.

Бывали случаи, когда хозяин дома укреплял на одном шесте не одну, а две фигуры птиц. Птиц на шестах могли легко превратить и в сказочных всадников. Достигалось это самым простым способом. Фигура насаживалась на шест через сквозное отверстие так, что слегка обработанный выступающий сверху конец и казался издали скачущим всадником. На севере Чердынского уезда, в бассейне верхней Колвы и Печоры, у русских крестьян было принято устанавливать возле жилого дома не только шесты с резными птицами, но флюгеры – ветряки в виде фигуры человека. Один такой флюгер, вырезанный из нетолстой осины в д. Волосница, нам удалось обнаружить в 1983 г. и передать в Пермскую художественную галерею. По словам старожил, не только этот, но и другие подобные флюгеры делал на всю округу местный житель И. Г. Девятков на рубеже XIX–XX вв.

¹ Сыропятов А.К. Указ. раб. С. 47.

Флюгер из д. Волосница является интересным образцом уральской деревянной антропоморфной скульптуры. В нем трактовка черт человека очень реалистична: пропорциональное тело, расчлененные ноги, голова со шлемовидным убором, выступающий лоб; небольшими срезами выделен нос, рот, глаза. Вместо рук – вращающиеся лопасти-крылья.

Художественной обработке подвергались и детали интерьера жилища. Большой строгостью и монументальностью отличались лавки, полати, полицы, грядки, опечье. Из встроенных деталей чаще всего декорировались обращенные к центру избы печные столбы-коники. Верхняя часть их обычно завершалась крупными резными завитками, отдаленно напоминающими голову коня (д. Семунино, Андреево Соликамского уезда). В конце XIX – начале XX в. вертикальные припечные доски декорировали многоцветной кистевой росписью, для которой характерно ярусное расположение цветов с птицами.

Несложной резьбой украшали ножки и опушки лавок, приступки – лесенки у печи, грядки, киоты-божницы. В обстановку избы входили разнообразные шкафы и залавки. Их декоративные элементы были сосредоточены на лицевых сторонах, в большинстве случаев на дверцах. Лучшим образом может служить, например, шкаф середины XIX в. из д. Ескиной Соликамского уезда, хранящийся в собрании Соликамского музея¹. Он имеет привычную традиционную форму двухъярусных поставных шкафов и украшения в виде резных солнечных розеток на дверцах и горизонтальной наклонной доске, прикрывающей нишу в средней части. Некоторые залавки состояли не только из низкого шкафчика, но и открытого верха. В этом случае верхние боковые стенки, на которых дополнительно крепились полки, обязательно имели фигурные вырезы.

Почетное место в избе занимал обеденный стол. У русских крестьян Верхнего Прикамья ранние формы столов по конструктивному решению и пропорциям близки тем, которые широко были распространены в северных губерниях². Несколько таких однотипных столов представлено в собраниях Чердынского, Соликамского музеев и Пермской галереи.

Массивное подстолье собиралось из брусков и крепилось при помощи пазов и деревянных нагелей. Расчет и плотная пригонка

¹ СКМ, кол. 4376.

² Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 105–106.

требовали большого опыта. Верхняя часть подстоля использовалась как ящик – ларь для посуды. Стенки ее были глухими, со вставленными прямоугольными или арочными филенками. Открытая нижняя часть всегда разделялась фигурно вырезанными брусками, вставленными в проножки. Интерес вызывают столы и такой подробностью. Концы верхних продольных брусьев, далеко выступающие от подстоля, вырезались в виде стилизованных голов коня¹. Благодаря концам-свесам столы имели длинные столешницы, изготовленные из цельной доски. Сохранившиеся столы конца XIX в. из д. Бигичи, Клепиково, Ратегово Чердынского уезда имеют и символическую раскраску. На темно-синем или зеленом фоне нарисованы не только цветы, но и лучевые розетки красного или желтого цвета, напоминающие солнце.

Непременной принадлежностью крестьянского быта была посуда, изготовленная деревенскими мастерами ручным долблено-резным способом. Посуда местного производства издавна ценилась на рынках Прикамья. Ее высокие качества отметил еще А.Н.Радищев, когда в 1790 г. находился в Перми. В своем дневнике он записал, что на базаре города наряду с хлебом, мясом, рыбой продавали «посуду деревянную, крашеную и рисованную»². Известно, что крестьяне из уездов постоянно привозили деревянную посуду на ярмарки Чердыни и Соликамска³. Среди различных предметов крестьянского искусства посуда экспонировалась и на ряде выставок. Так, из Чердынского уезда она была представлена в 1887 г. на Сибирско-Уральской промышленной выставке в Екатеринбурге, а в 1923 г. – в Москве на первой Всероссийской сельскохозяйственной выставке⁴.

В деревянной посуде так же, как и в жилище, проявилась высокая культура обработки дерева. Крестьяне особое внимание уделяли форме предмета, бережно относились к природному материалу и изготавливали чашки, ковши, солонки, ложки, корыта, жбаны на высоком художественном уровне.

Наиболее тщательно готовилась праздничная посуда. У русских крестьян Верхнего Прикамья, как и во многих других местах Европейского Севера, она дольше всего сохраняла древние

¹ СКМ, кол. 2058, 3384/145.

² Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М., 1952. Т. 3. С. 256.

³ Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804. Ч. 2. С. 263, 269.

⁴ Ончуков Н.Е. Поездка в Чердынский край летом 1923 г. // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С. 29–32.

формы. Ковш-скобאר для напитков, как обычно, вырезался в виде пльвущей птицы. Для него мастер подбирал березовый нарост-кап и, следуя за направлением слоев древесины, постепенно придавал ему сходство с птицей. Вырезанные голова и хвост превращались в удобные рукояти. Форма таких скобкарей, очевидно, самая древняя, так как подобные ковши, датированные второй половиной III–II тыс. до н.э., были обнаружены на Среднем Урале при раскопках Горбуновского торфяника¹. К тому же изображение водоплавающей птицы является древним символом в искусстве народов Восточной Европы.

Крестьяне Прикамья такими ковшами пользовались еще в 1920-е гг. Часть их сохранилась в музейных собраниях. Чтобы иметь о них полное представление, достаточно сказать хотя бы о двух, хранящихся в Чердынском музее.

Ковш из д. Яборово Чердынского уезда вырезан в 1887 г. местным жителем Т. Д. Ждановым по форме древнерусского судна – ладьи². Сама чаша округлая, глубокая, рукояти в виде вытянутой лебединой головы и хвоста. Снаружи туловище и шея расписаны. Белые и красные пятна по сине-голубому фону имитируют оперение птицы. Большие размеры ковша свидетельствуют о назначении его не иначе как для большого праздничного стола. Другой ковш-скобкарь середины XIX в. из с. Искора меньше по размерам, без раскраски, имеет форму пльвущей птицы с рукоятями в виде головы и хвоста утки. Типичные для Верхнего Прикамья ковши в виде ладьи и водоплавающей птицы аналогичны архангельским и вологодским³.

К ковшам-скобкарям близки по форме солоницы-уточки. В раннее время они имели более широкое бытование, чем в начале XX в. Дольше всего и причем в наиболее реалистичной форме вырезали солонички охотники Северного Прикамья. Очевидно, эта традиция характерна для народов, занимавшихся охотничьим промыслом. Среди крестьян Чердынского уезда по Вишере и Колве проживало немало талантливых резчиков, вырезавших солоницы не только для себя, но и для жителей соседних деревень. Некоторые из них для этих целей находили время и в лесу на охоте.

¹ Мошинская В. И. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976. С. 13.

² ЧЖМ, кол. 325.

³ Бежкович А.С., Жегалова С.К., Лебедева А.А., Просвиркина С.К. Хозяйство и быт русских крестьян. М., 1959. С. 192.

Солоницы-уточки как в музейных собраниях, так и те, которые нам приходилось видеть еще в домах, свидетельствуют о традициях, богатстве творческой фантазии мастеров. Некоторые имеют реалистическую форму утки, ребе, лебедя. Внутреннее углубление солоницы всегда закрывалось сверху сдвижной крышкой, украшенной нередко одной, двумя, тремя, а иногда и до десяти скульптурно вырезанными фигурками утят (д. Пачгино Чердынского уезда). Некоторые мастера украшали его и геометрической резьбой, наносили древние знаки солнца – дуги, ромбы, косые кресты, вписанные в квадраты (д. Ксенофонтово, Семь Сосен Чердынского уезда). Хвост вырезался остроконечным или закругленным.

Каждая солонка обладала индивидуальными особенностями. Помимо утилитарного назначения она выполняла и охранительную функцию. Утица в доме воспринималась покровительницей семейного очага. Поэтому солонку постоянно держали на обеденном столе в переднем углу избы.

Нам хорошо знакомы работы талантливого резчика А.Ф. Собянина из д. Талово Чердынского уезда. Его небольшие по размерам солонки всегда в форме плывущей уточки-чирка реалистично передают не только силуэт птицы, но и детали: голову, шею, оперение, разрез клюва. Одухотворенной такая солонка становилась и от удачного показа глаз: в круглые углубления вставлялись не только капсулы от охотничьих патронов, но и аккуратно вырезанные стеклянные кружки. В большом количестве А.Ф. Собянин изготавливал и деревянные ложки, которым также были присущи традиции севернорусских мастеров: овальная лопасть, плоский черенок с приподнятой шейкой и резным концом, напоминающим сложенный хвост птицы. Все работы этого мастера отличаются тщательной отделкой и плавностью линий. Старожилы до сих пор берегут их как память о талантливом мастере-земляке.

Древняя традиция есть из общей посуды заставляла иметь в каждой семье и большую деревянную чашку. Нередко для удобства пользования такие чашки имели по две рукоятки в виде птичьих голов. Скульптурное украшение чашек также является древней традицией. Подобные образцы кухонной утвари были выявлены во время экспедиционной работы в д. Ньюзим и Нижние Ворцева Чердынского района¹. Обе чаши вырезаны из березового нароста-капа в конце XIX в., имеют глубокую овальную форму и

¹ ЧКМ, кол. 3838/44.

по две рукояти в виде птичьих голов. С большим профессионализмом выполнена чаша из д. Ньюзим местным жителем Р. И. Пашиным. Птичьи головки у нее разные по форме и трактовке, одна смотрит спокойно вперед, а другая, с вытянутой шеей, – вверх.

Произведением народного искусства являются и многие другие предметы повседневного крестьянского быта. Деревянные ступы, бондарные жбаны и кадки, коромысла, ночьвы, мутовки, лопатки – все эти и другие предметы крестьянского творчества удивляют гармонией конструкции.

Немало остроумия проявляли крестьяне Верхнего Прикамья и в приемах украшения многих популярных изделий из бересты и корня: туесов, солониц, пестерей, пешшорок, крошней, ставцев, корноватиков, кузовов, пастушских труб и др.

Туеса делали из двух цилиндров – цельного внутри и сшивного снаружи, с деревянным дном и крышкой с дугообразной ручкой. Туеса были украшены в первую очередь в местах соединения наружного цилиндра. Края вертикального разреза сшивали корнем или соединяли в «замок». В последнем случае по одну сторону вырезали полуовальные или треугольные отверстия, а по другую – фигурные выступы-язычки, закрепляемые в отверстиях противоположного края. Иногда корнем сшивали всю окружность верхнего края туесов. Все описанные приемы оставались очень простыми. Но, варьируя конфигурацию вырезаемых отверстий, длину стежек корня и их расположение, мастера добивались выразительной декоративности предмета.

В Верхнем Прикамье известны и специальные украшения берестяных туесов. Давним центром производства туесов, украшенных тисненым орнаментом, являлась Чусовская волость Пермского уезда. По сведениям 1865 г. здесь работало около 90 мастеров, которые за зиму делали до 100 тыс. туесов¹. Чусовские туеса расходились не только по Уралу, их вывозили и на ярмарки Нижнего Новгорода, Вятки.

Орнаментацию Чусовских туесов достаточно полно представляют как сохранившиеся подлинные образцы, так и костяные чеканы, хранящиеся в Пермском областном краеведческом музее². На чеканах обычно обозначены названия; «Дорожник», «пирожок», «ягодка», «косая змейка», «скобка» и др., а на трех

¹ Пермская губерния. Список населенных мест по сведениям 1865 г. СПб., 1875. С. СССХХV.

² ПОКМ, кол. 5454/1–15.

указаны и места изготовления: «Дорожник. Чусов. волости дер. Сычи. 18 – 79», «Пирожок. Чусов. волости дер. Сычи. 18 – 79»; или еще более точно: «Мас. Зах. Пр. Якунц. Перм. губ. Перм. уез. Чусов. вол. д. Гол». Геометрический и растительный орнамент подбирался на стенках разными чеканами, он шел сплошь в шахматном порядке или же горизонтальными наклонными рядами. Тисненный орнамент органически сливался с формой туеса и еще ярче подчеркивал красоту природного материала.

Повсеместно в Верхнем Прикамье были известны и плетеные берестяные изделия. Из узких полосок бересты прямым и косым способом плетения изготавливали лапти, ступни, утварь и даже некоторые орудия труда. Например, в быту крестьяне пользовались различными по форме берестяными солонками, от плоских до объемных. Цилиндрические солонки всегда украшали снаружи резными зубчатыми полосками бересты, обращенными к середине тулова, а овальные, наоборот – от середины кчизу и кверху. Зубчики преобладали треугольные. При наложении полосок они точь в точь напоминали чешуйчатую еловую шишку.

Во время лесных и полевых работ, на охоте и рыболовстве крестьяне пользовались берестяными плетеными солонками в виде уточки. Они обладали удобными свойствами: небольшие по размерам, не ломались и соль в них не промокала. Тулово солонки овальной формы заканчивалось с одной стороны в виде хвоста, а с другой – горловины, в которую вставлялась деревянная пробка, напоминающая голову птицы. Фигурно вырезанная пробка органически сливалась с солонкой, отчего она и приобретала вполне законченную форму¹.

Узорное плетение в Верхнем Прикамье применялось ограниченно. Оно лишь дополняло прямое плетение пестерей, пешшорок, кузовов. Чаще всего выплетали узор типа «косички»².

Полосками бересты обертывали постуши трубы и глиняные сосуды. Для этих целей бересту осторожно снимали с дерева непрерывной узкой полосой и перед употреблением распаривали в воде. Такой декор был очень прост, но выразителен. Создать красивое плетение удавалось не каждому жителю деревни.

Наше представление о резьбе по дереву значительно расширяет знакомство с орудиями труда, особенно теми, которые необходимы были для обработки льна, конопли, шерсти и ткачества. В каждой избе можно было увидеть трепало, рубель,

¹ ЧКМ, кол. 3838/48, 151.

² Там же, кол. 3838/117.

валек, швейку, прялку, веретена и ткацкий станок. Эти вещи берегли, передавали по наследству, дарили. Достоинство каждого предмета зависело от мастера. Он мог сделать его простым, более сдержанным по характеру декора в расчете на каждодневное пользование, а мог и украсить сложным орнаментом. Поразительно красивы прялки, рубели, вальки в районе с. Усоля, Орла, д. Романово Соликамского уезда. Многие уникальные предметы из этих мест представлены в музеях Прикамья.

Наиболее распространенным украшением массивных копыльных прялок, вырезанных из монолитного куска ели с корневищем, является древняя трехгранномычатая и контурная резьба. На Яйвинских прялках она наносилась по всей лицевой стороне широкой лопасти, в нижнем ярусе оборотной стороны и по граням ножки¹. Главным элементом орнаментального декорирования лопасти была солнечная розетка с четырьмя квадратами по середине. Ее опоясывали концентрические зубчатые окружности, имитирующие солнечные лучи. Мастера верхней Яйвы, о которых мы располагаем более полными сведениями, по-разному подходили в использовании одних и тех же геометрических элементов. Так, В. Т. Байбаков из д. Шубино солнечную розетку вырезал крупномасштабно, во всю лопасть, а П.К.Старцев из д. Ерзовка и В. Н. Туснин из д. Осинники дополнительно окружали ее небольшими розетками, по три снизу и сверху, а иногда и по семь в верхнем и нижнем ярусе. Такая композиция несет следы древнего символа. Декор лопасти гармонично дополнялся фигурной резьбой боковых граней и семью верхними головками, превращенными иногда в солнечные розетки. Все отмеченные приемы оформления сохранялись на верхней Яйве до конца 1920-х гг.

Другим не менее распространенным украшением прялок была резьба в виде сетчатых квадратов и кругов, а также распускающихся деревьев и кустов или скромных елочек, что, несомненно, является отголоском давнего культа дерева.

Солнечные розетки оставались непременным украшением рубелей и вальков в с. Усолье, Орле, Пыскоре Соликамского уезда. Их верхняя сторона, обрамленная зубчатым бордюром, разделялась на несколько квадратов, в которых вырезались розетки не только с радиальными, но и вихревыми лучами².

¹ СКМ, кол. 3293/17, 19, 20, 21.

² БКМ, кол. 2080, 2081, 2907, 2979.

Не обходили вниманием и такой предмет обработки льна, как трепало. Ему придавали форму ножа, меча и украшали лицевую сторону зубчатым бордюром, розетками, а иногда и сквозными узорами, подчеркивающими легкость и изящество предмета. Наиболее тщательно декорировали трепала, предназначенные для подарков. Самые красивые опять же были обнаружены экспедициями на верхней Яйве в д. Ерзовка, Гашково, Замельничная¹.

Художественной обработке подвергались и детали домашнего ткацкого станка. В нем декорировали обычно набелки, берда, блоки-векошки, подножки. Рабочим краем набелок могли придавать и форму конских голов. По середине лицевой стороны вырезали сетчатые круги-розетки, елочки, кресты или даже парные головки коней, напоминающие медно-бронзовые коньковые подвески из археологических памятников Прикамья VIII–XIV вв.² Эстетически бережно относились мастера к оформлению блоков-векошек. Их вырезали чаще плоскими, с круглым основанием и стержнем, нередко превращенным в фигуру дерева или даже человека. Боковые стороны украшали зубчатыми розетками, мелкими насечками или контурными изображениями дерева. У подножек выделять могли только верхние концы. Они имели завитки, отдаленно напоминающие птичьи головы.

Предметами художественного творчества являются пряничные и набойные доски. На протяжении многих веков пряникам отводилась особая эстетическая роль. Ими угощали гостей, дарили в знак уважения. В Верхнем Прикамье предпочтение отдавалось печатным пряникам. Для их изготовления мастера вырезали специальные доски-формы. Сегодня они в большом количестве хранятся в музеях и по ним достаточно полно можно судить о пряничном искусстве³. Опираясь на местные традиции художественной культуры, опытные мастера вырезали доски разной величины и орнаментации. К числу лучших образцов следует отнести пряничные формы из г. Чердыни, Соликамока, с. Усоля, Орла, Пыскора. Они отличаются разнообразием, насыщенностью орнаментальной композиции. Трехгранновыемчатой, рельефной и скобчатой резбой на них наносили геометрические узоры: лучевые розетки, квадраты, ромбы, а также различных птиц с веерообразными хвостами и приподнятыми крыльями, львов, лошадок и рыбок.

¹ СКМ, кол. 3293/3–5.

² Оборин. В.А. Древнее искусство народов Прикамья. Пермский звериный стиль. Пермь, 1976. С. 30.

³ СКМ, кол. 725; ЧКМ, кол. 741; БКМ, кол. 498, 1074.

Распространенным мотивом было и распускающееся дерево с плодами. В резном декоре некоторых досок нетрудно заметить сходство с орнаментацией других произведений народного искусства, в частности, с местными изразцами XVII – XVIII вв.

Популярными в народе были пряничные доски с крупными и мелкими клеймами. С их помощью выпекали так называемые пряники «разгони», которые удобно было разрезать и раздать гостям, подав тем самым вежливый знак об окончании торжества. Пряничные доски привлекали внимание и своими надписями, оставленными мастерами. Приятно было, например, прочитать слова: «Вяземские пряники усольского произведения» или «На радость пряник с доски Семена Верецагина».

Немало изобретательности вкладывали мастера и в набойные доски, с помощью которых наносился узор на холщовую ткань домашнего производства. Узор досок был геометрическим или растительным, вырезались птицы, круги-розетки, рыбки, а иногда и сюжетные картины из народной жизни: сцены гуляний, охоты. В селах и деревнях существовали специальные мастерские по изготовлению набойных тканей. Одежда из них всегда выглядела нарядной и праздничной.

Примеров художественной обработки дерева можно приводить еще немало. Изложенный выше материал убеждает нас в многогранности изобразительного творчества русских крестьян Верхнего Прикамья. За эстетической функцией предметов, которая, несомненно, доминировала на позднем этапе, прослеживается глубокая символичность деревянной пластики и орнаментальных украшений. Традиционному декору деревянных предметов крестьянского быта присущи анималистические, антропоморфные и геометрические мотивы, выражающие языческие и мифологические представления народных масс. Художественная резьба по дереву ярко выражает и этническую специфику русского населения Прикамья.

РОСПИСИ ПО ДЕРЕВУ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ

Вопрос о необходимости изучения крестьянских росписей Прикамья серьезно поднимался уже в 1920 годы¹. Тогда же были предприняты практические меры по их выявлению. Во время сбора материала для Всероссийской сельскохозяйственной выставки 1923 года фольклористом Н.Е.Онучковым в Чердынском уезде была приобретена коллекция расписной деревянной и берестяной кухонной посуды, расписные прялки и швейки². Обезжая с этой же целью населенные пункты Пермского и Чердынского уездов, первый заведующий Пермским художественным музеем А.К.Сыропятов счел важным обратить внимание научной общественности края как на яркую цветочную роспись наличников, так и на скромно раскрашенные в черный (преимущественно дегтем) и красный цвета резные фигуры птиц, установленные на шестах возле домов, и на детали кровли: куриц, поддерживающих желоба-потоки³.

К сожалению, начатое дело не было продолжено, музеи ограничивались лишь случайными поступлениями, которые не получали достаточной атрибуции.

Активное изучение народной росписи по дереву Северного Прикамья начинается со времени работы комплексной экспедиции Института истории искусств АН СССР и Государственного исторического музея, проведенной под руководством архитектора И.В.Маковецкого в 1951 году⁴. Эту работу продолжили участники Северовосточного (Приуральского) отряда русской экспедиции Института этнографии АН СССР в 1954 году⁵, а еще позднее – в

¹ Богословский П.С. Об изучении Пермского края в лингвистическом и этнографическом отношениях // Север. Орган научного северного краеведения. Вологда, 1924. № I. С.133-143; Пермский художественный музей в 1922-1923 г. Пермь, 1924. С. 7-11.

² Онучков Н.Е. Поездка в Чердынский край летом 1923 г. // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С.29.

³ Сыропятов А.К. Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. // Пермский краеведческий.... С. 39-45.

⁴ Маковецкий И.В. Памятники народного зодчества Русского Севера. М., 1955. С.46; он же. Архитектура русского народного жилища. Север и Верхнее Поволжье. М., 1962. С. 76-78.

⁵ Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья XIX-начало XX в. //

1963 году экспедиция Научно-исследовательского института художественной промышленности под руководством В.А.Барадудина¹. В результате этих исследований на территории Северного Прикамья впервые был выявлен крупный очаг домовой росписи севернее Соликамска (бывший Чердынский уезд).

С 1975 года в Северном Прикамье систематически занимается выявлением и сбором произведений народной живописи по дереву Камская этнографическая экспедиция Пермского государственного университета под руководством автора, в которой участвуют и сотрудники местных музеев².

За это время было обследовано 225 сел и деревень Чердынского, Соликамского, Усольского, Александровского, Красновишерского районов Пермской области и 10 деревень Троицко-Печорского района Коми АССР (до 1950 года относились к Пермской области). Почти во всех поселениях зафиксировано бытование расписной утвари и различных орудий труда, а в 103 – полностью или частично были расписаны интерьеры жилых изб. Свыше 200 предметов с росписью поступили в фонды Соликамского, Чердынского и Пермского музеев. Многие предметы дошли до нас в хорошей сохранности. В 27 деревнях росписи взяты на учет.

Во время приобретения предметов народного искусства участники экспедиций стремились получить от старожилов как можно более полные сведения о мастерах и тех условиях, в которых они выполняли живописные работы. Но первых домохозяев давно не было в живых, а последующие поколения не всегда располагали точными сведениями.

Особую ценность для изучения народной росписи по дереву представляют расписные интерьеры и различные конструктивные детали построек, так как они в отличие от возможно привозных предметов домашнего обихода (прялки, швейки, утварь) всегда выполнялись на месте.

Полевые исследования показали, что домовую роспись надо рассматривать в едином комплексе с жилищем, с его внутренней

Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. Труды Института этнографии АН СССР, новая серия. М., 1960. Т.37. С. 91-92, 162-163.

¹ Барадудин В.А. Отхожий малярный промысел на Среднем Урале (вятские мастера рубежа XIX-XX веков). // Сообщения Государственного Русского музея. М., 1976. Вып. II. С. 44-49.

² Народное искусство Соликамского края. Каталог выставки / Сост. Е.Я.Золотарева, Г.Н.Чагин. Соликамск, 1981.

планировкой, отделкой и назначением отдельных частей. Поэтому, чтобы яснее представить домовые росписи, мы хотя бы вкратце дадим характеристику крестьянского жилища Северного Прикамья и некоторых его конструктивных особенностей.

Крестьянские усадьбы всегда возводились срубными. На протяжении XVII-XX вв. здесь преобладало трехкамерное жилище на высокой подклети. Первоначально оно состояло из одной жилой избы, сеней и холодной клетки. Начиная с 1870-1880 годов в трехкамерной связи клеть преобразовывалась в горницу, за счет чего появлялась вторая жилая изба. Окончательно в Северном Прикамье этот тип стал преобладающим в начале XX в¹. Кроме того, в начале XX в., в первую очередь среди зажиточных крестьян, появляется новый тип жилища – пятистенок.

Планировка изб Северного Прикамья была традиционного северно-среднерусского варианта. Русская печь стояла справа или слева в углу и устьем всегда была обращена к противоположной стене от входа. Место перед печкой отводилось для кухни, передний угол с божницей и обеденным столом всегда находился по диагонали от печи, а над входом устраивались полаты. В связи с заменой курных (черных) изб на белые, что приходится на 1870-1890 годы², а также с общим подъемом культуры населения во второй половине XIX в. происходят некоторые изменения в интерьере крестьянского жилища, хотя основа его принципиально не менялась. Эти изменения выразились в следующем: вместо пристроенного у печи со стороны входной двери шкафа-гольца устраивали низкую западню, через которую спускались по лестнице в подполье; грядку из двух брусьев, отделяющую передний угол от кухни, заменяли широкой полкой, ниже которой могла быть и дощатая заборка. В сельской местности в таком виде интерьер жилища сохраняется до наших дней. Знание особенностей интерьера позволяет глубже рассмотреть назначение и характер росписи, а по времени появления тех или иных деталей интерьера хотя бы приблизительно ее датировать.

Ранние домовые росписи, обнаруженные экспедициями, относятся к 1880-м годам. Хронологически это совпадает со временем массового появления белых изб. Поэтому можно считать, что росписи в интерьерах получают распространение лишь в чистых белых избах, к тому же в первую очередь в новой

¹ Чагин Г.Н. Усадьбы русского населения Северного Прикамья XVII-начала XX в. // Советская этнография. 1978. № 6. С. 95-97.

² Там же. С. 97.

второй избе или горнице. Последнее подтверждается не только полевой информацией, но и, к примеру, описанием посещения в 1917 году деревни Бахари фольклористом и этнографом П.С. Богословским: «...пустили в чистую половину с предупреждением. Гладкие стены расписаны яркими цветами, узорами и драконами»¹. Поздние домовые росписи датируются рубежом 1920-1930 годов, когда в селах и деревнях Северного Прикамья, в связи с изменением хозяйственного уклада жизни и начавшимся распадом больших семей, прекращается строительство традиционного сельского жилища.

О появившейся потребности у крестьян украшать новые белые избы говорит и такой пример. Начиная с 1870-х годов, жители села Вильгорт Чердынского уезда окрашивали специально приготовленной желтой глиной стены, потолок, двери, а также ворота и резные элементы наружных украшений домов. Для этих целей глину брали возле села в осыпи правого берега реки Колвы под названием «Наволоку» с глубины свыше 2 метров. Для удаления ила (его было 15-20%) темно-желтую глину кипятили, а затем растирали на олифе с добавлением клеевого вещества (картофельный крахмал, сыворотка или столярный клей). Если глину перед смешиванием с олифой пережигали на огне, то получали краску темно-коричневого цвета, если добавляли мел, то светло-желтого, а красную краску – оранжевого. Олифа придавала окраске глянец. Окрашенные таким способом стены и ворота до сих пор сохраняются в селе Вильгорт.

Обнаруженные в Северном Прикамье домовые росписи по своим стилистическим признакам, художественным приемам и техническому исполнению имеют много общих черт. В первую очередь объясняется это тем, что создавали их мастера одного художественного центра – из Вятской земли, где с середины XIX в. широкое развитие получил отхожий малярный промысел на Урал².

Вятские мастера приходили в Прикамье целыми артелями, одни нанимались возводить сруб, другие выполнить внутреннюю и наружную отделку, а третьи раскрасить и расписать. В селах и деревнях Северного Прикамья еще и сегодня могут указать немало

¹ ГАПО. Ф. 973. Оп. 1, Д. 1121. Л. 6 об.

² Архангельский И.И. Этнографические очерки горнозаводского населения Урала. Пермь, 1891. С. 12; Барадулин В.А. Отхожий... С. 44-49; Матвеев И. Село Покровское и его приход (Котельничский уезд) // Вятские губернские ведомости. 1902. Приложение № 125.

домов, построенных вятскими артелями: у них однотипные орнаментальные мотивы на наличниках, подзорах, единые формы встроенных в интерьер грядок, залавков, шкафчиков, заборок.

Росписи Северного Прикамья не выглядят обособленными, они имеют аналогии с росписями Поволжья, Русского Севера, а также Западной Сибири и Алтая и составляют единое направление в развитии народной росписи по дереву.

Их выполняли по красочному фону без грунтовки. Живописцы работали в свободной кистевой манере и не прибегали к предварительному контурному рисунку-наброску. К тому же декорируемые вещи ни в одной избе не были стандартными и всегда имели разные размеры. Именно эти обстоятельства и порождали многообразие мотивов и масштабов композиций. Пребывая в таких условиях, мастера творчески подходили к выполнению росписей в интерьерах жилища, на предметах домашнего обихода.

Сохранившиеся до наших дней росписи по дереву показывают, что вятские мастера в новых местах следовали не только своим традициям. Они работали с учетом интересов тех людей, для которых предназначали свои росписи. Поэтому изучение их творчества составляет одну из важнейших исследовательских задач.

Домовые росписи встречаются в Северном Прикамье почти повсеместно. Но в результате проведенного сплошного обследования можно выделить районы их наибольшего бытования, в которых росписи имеют ряд особенностей.

Крупный и интересный центр домовой росписи выявлен между древнейшими уральскими городами Соликамском и Чердыню, включая как сухопутный путь вдоль старинного тракта, так и водный путь по Каме и Вишере. Расписные детали интерьеров были обнаружены в 25 селах и деревнях, больше всего по тракту.

Росписи в интерьерах этого района относятся к двум периодам – 1880-м годам и к началу XX в. В деревне Кузнецове найден кухонный шкаф, большие дверцы которого по красному фону сплошь украшены отдельными цветами. Цветы выполнены тонкими зелеными мазками с белыми оживками. Внизу дверцы сохранилась дата «1887 фев.10» и две буквы «ВП». Аналогичная роспись была обнаружена в этой же деревне на обеденном столе, зыбке, а также в деревне Ратегово – на печечной доске.

Наибольшее распространение в этом районе получила роспись по дереву в начале XX в. Отсюда вывезены в музей Соликамска, Чердыни, Перми расписные детали 37 интерьеров. Причем при обследовании деревень установлено, что в Ратегово было 11

расписных интерьеров, в Филиппево – 4, Никитник – 4, Кузнецово – 4, Дуброво – 3, Мелехино – 3, в других – по одному-два. Росписи 10 интерьеров были датированы и в 5 из них оставлены автографы.

Отсюда ясно, что росписи выполнялись в период 1905-1909 годов вятскими мастерами высокой квалификации Иваном Павловым и Яковом Залещиковым. Имя Ивана Павлова уже давно известно исследователям народного творчества Урала, его автографы 1905, 1907 годов были обнаружены в деревнях Кузнецове и Дуброво в 1963 году В.А.Барадулиным¹. В 1981 году два интерьера Ивана Павлова с автографом 1909 года были обнаружены в соседней деревне Ратегово. Тогда впервые стало известно, что вместе с ним работал и второй вятский живописец Яков Залещик. В Ратегово он поставил свой автограф вместе с Иваном Павловым в одном и том же интерьере, расписанном в 1909 году.

При внимательном изучении художественных сторон всех датированных и подписных работ, нетрудно заметить, что все остальные росписи этого района принадлежат тоже И.Павлову и Я.Залещикову.

Небезынтересно отметить, что Иван Павлов в отличие от Якова Залещикова оставлял автографы только печатными буквами, редко приводя полное имя и фамилию. Отчество его так и осталось неизвестным. Кроме имени и фамилии, он указывал год работы, свою профессию (буквы «КР» означали красил или красильщик) и место жительства «Вят» или «Вятский». Употребление только печатных букв и написание иногда с ошибками слова «вятский» наводит на мысль, что Иван Павлов, будучи способным живописцем, оставался малограмотным.

Росписям Ивана Павлова и Якова Залещикова присущи очень красивые и гармоничные композиции из букетов цветов, многоярусных симметричных кустов с птицами и гирлянд. У мастеров существовала определенная система приемов росписи. Сначала писали крупные цветы-розаны. Для этого брали на одну кисть две разные краски и одновременно наносили сам цветок и лепестки. Цветок имел разделки и оживки чаще всего белого цвета. Затем вокруг розанов рисовали листочки с такими же белыми оживками и соединяли ветками, благодаря чему цветочные композиции выглядели завершенными.

Работая в Северном Прикамье, вятские мастера не могли не обратиться к окружающей крестьянина действительности, его

¹ Барадулин В.А. Отхожий С. 45.

быту и миропониманию. В интерьерах расписывались самые видные места: припечные доски, лицевые стороны грядок, залавков, шкафов, входные двери, божницы (иконницы), полатные брусья и дощатые перегородки-заборки. Яркими красками выделялись в избе торцы оконных и дверных косяков.

Припечные доски и заборки чаще всего украшались многоярусными гирляндами или высокими цветущими кустами с птицами, напоминавшими крестьянину древо жизни. Иван Павлов и Яков Залещиков любили рисовать не только местных, но и райских птиц – попугаев, павлинов, фазанов (д.Ратегово, Дуброво, с.Чигироб), которые в представлениях крестьян сопоставлялись со сказочной, возвышенной жизнью, полной таинственности. Из животных Иван Павлов больше всего рисовал коней и львов. Поражает умение мастера передавать красоту и движение животных. В его росписях они всегда выглядят добрыми. Размещал их Иван Павлов как по отдельности, так и вместе, объединяя в композиции, когда оба животных стоят друг перед другом (Ратегово). Конь мог быть нарисован в разных частях интерьера – на грядках, подшесточных досках, на стамике. Лев же находился почти всегда возле входа в нижнее подвальное помещение. В Дуброво он написан на двери, прикрывавшей голбечную лестницу, а в Ратегово – на стамике у западни. Все это было не случайным. В представлениях многих людей лев, как грозное и сильное животное, был их заступником. Северному крестьянину он и нужен был у входа в подпол, чтобы оттуда не проникали в дом злые духи.

Особое мастерство живописцы вкладывали в оформление грядок. Очевидно, этого требовал сам декорируемый предмет. Грядка всегда являлась видным местом в интерьере. Если боковые стенки грядки имели сверху двускатное завершение, то букет-куст размещался компактно в центре, а справа и слева от него шли птицы и звери (д.Ратегово, Дуброво, с.Чигироб). В том случае, когда грядка прикрывалась прямоугольной доской, роспись наносилась почти во всю ее длину в виде отдельных цветов или гирлянд (д.Филиппево, Верх-Боровая, Никитник).

Ивану Павлову и Якову Залещикову принадлежит богатая роспись и в д.Никитник на Каме. На воротах одного из трех домов с росписью мастер поставил: «Я.З.Вят.1909 г.» Этим мастером мог быть не кто иной, как Яков Залещиков. По стилю и композиции роспись очень близка той, что выполняли оба мастера в деревнях по тракту из Соликамска в Чердынь. Совпадает она и хронологически, к тому же выполнена в домах пятистенках, выстроенных в это же время.

В двух домах (д.Никитник) роспись была обнаружена и на потолках. В одном из них по светло-серому фону у печи возле входа в голбец нарисовано солнце – яркая красная розетка, обведенная волнистыми кругами зеленого, желтого, красного и синего цвета. В переднем (красном) углу над обеденным столом нарисована птица в полете, окруженная многочисленными завитками. Вся композиция в отличие как от круга-солнца, так и от расписной грядки этой же избы выполнена в графической манере. По композиции и технике исполнения рисунок напоминает щепных деревянных птиц, которых еще не так давно население не только Европейского Севера, но и Прикамья подвешивало на нитках к потолку над обеденным столом¹.

Обычай помещать птиц в красном углу имеет давнее культовое значение. При раскопках жилых построек в Новгороде находили черепа животных и посуду с изображением птиц². У крестьян Прикамья был обычай вносить в новый дом петуха. После того как петух пропоет, в избу переходили жить³. Этот обычай сохраняется до сих пор.

В другом доме также возле печи у входа в голбец нарисовано солнце – в кругу крупные цветы и такие же цветы в трех кругах вдоль передней стены. В обоих домах потолки выглядят своеобразными нарядными плафонами.

Иван Павлов и Яков Залещиков рисовали цветы на наличниках, подкраской выделяли резьбу карнизов, а иногда красили и расписывали возле домов массивные въездные ворота. В д.Савино, по рассказам старожилов, на воротах были нарисованы букеты цветов, кони и львы. Двое таких ворот пришлось видеть и в д.Никитник. Крупные букеты цветов покрывали всю поверхность трех верхних филенок (две из них в 1976 году вывезены в Пермскую галерею). На одной был автограф Я.Залещикова.

Для росписей данного района характерны и жанровые композиции. В д.Яшино были нарисованы сцены народных гуляний, ярмарок, в д.Верх-Боровая – человек с конем, в д.Пеняхино – невеста с женихом, в с.Верхнее Мошево – пастух со стадом. К сожалению, часть таких интерьеров утрачена.

¹ Дмитриева С.И. Народное искусство русских Мезени (в связи с этнической историей края) // Советская этнография. 1983. № 5. С. 26-28; Чекалов А.К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 123.

² Чекалов А.К. Народная деревянная ... С. 13.

³ АГО. Р. 29. Оп.1. Д.20. Л. 18.

Второй центр домовой росписи расположен на запад от Соликамска и Усолья, в бассейнах правых притоков Камы – Уролки, Вильвы, Лысьвы, Кондаса. Здесь роспись выявлена в интерьерах 38 изб, причем в поселениях, находящихся в стороне от Камы, встречается больше.

Автографов вятских мастеров здесь не обнаружено, а выявлены только такие подписи: на припечной доске в д.Чузево – «Вятские» (изба построена в 1912 году), на расписной заборке из этой же деревни – «красил Кстининской вол. Вят.губ».

О вятских мастерах старожилы и тут рассказывают немало. Так, в д.Малая Вильва приходили зимой со своей краской три вятских красильщика, которые расписали три интерьера. В д.Гунино сообщили, что один из вятских мастеров навсегда остался здесь жить, продолжая выполнять заказы жителей.

Наличие большого круга росписей, широкая география их бытования в правобережной части Камы, а также разнообразие ее вариантов заставляют думать, что здесь в начале XX в. работало немалое число мастеров.

Росписи в поселениях в бассейне Вильвы, Лысьвы, Сири больше тяготеют к тем, что выявлены в районе Соликамска (круг работ И.Павлова и Я.Залещикова). Здесь часто встречается цветок-розан, хотя заметно отсутствие фантастических птиц и так любимых И. Павловым коней и львов.

Росписи, обнаруженные в Щекинском и Сороковском сельсоветах Усольского района (бассейн Кондаса), отличаются от всех тем, что цветы здесь выполнены разрозненно в торопливой, спешной манере, они не всегда соединены ветками и стеблями, для некоторых не характерен широкий мазок. Здесь декорировалась не только вертикальная припечная доска, но и обе горизонтальные (д.Сороковая, Гунино, Сырчаги, Загизга, Петухи). Особая рука мастера видна в росписях д.Петухи. Не только окружающая крестьян среда, но и название самой деревни побудили мастеров в трех интерьерах на припечных досках выполнить одну и ту же роспись: по красному фону среди зеленой травы и белых ромашек расхаживают парами петухи и курочки. Этот же сюжет повторяется на наличниках одного дома.

Некоторые мастера создавали не сложные, но очень крупные по размерам композиции в виде цветочного куста в вазоне, рассчитанные на обозрение с дальнего расстояния. В д.Чузево ветвистые кусты с цветами нарисованы на пяти досках заборки и на припечной стенке. Аналогична роспись и в д.Высоково – один

куст нарисован на заборке из пяти досок, другой – из двух досок. Они придают избам большую нарядность.

В росписях домов этого района встречаются не только цветочные композиции с птицами, но и своеобразные крестьянские календари. В д.Лызиб такой календарь был нарисован на матице избы-зимовки, а в д.Сырчаги – на припечной доске. В первом случае весь календарный цикл размещен по длине матицы, а в другом – по кругу. Расписной календарь обнаружен и в д.Карандашево Усольского района.

Домовой росписи близка по художественным приемам роспись бытовых вещей. Так, в д.Малая Вильва в одном из домов были обнаружены две прялки, у которых на лицевой стороне лопасти нанесены те же самые цветы-розы, что и на припечных досках и залавке.

На прялке из д.Комино нарисованы такие же цветы и куст с птицами, как на заборке в с.Щекино. А в д.Трезубы дуга по верхнему краю сплошь украшена ярким волнистым орнаментом, которым часто обрамляются по периметру декорированные двери, доски, полотняные брусья.

В росписи, обнаруженной в отдаленных деревнях, нетрудно иногда бывает разглядеть руку одного мастера. Так, в деревнях Сороковая и Малая Вильва, расположенных в бассейнах разных рек и не связанных к тому же дорогой, экспедициями найдены совершенно аналогичные по композиции и расцветке цветочные росписи на дверях заборок. Такие факты позволяют выявить маршруты мастеров.

Во время экспедиционного обследования в 1983 году деревень Усольского района стало известно, что здесь выполняли росписи и местные живописцы. В д.Росохи на припечной доске был обнаружен автограф, оставленный самим хозяином дома: «1905 года апреля 25 дня красил Сергей Григорьев Савин». Старожилы рассказывали, что С.Г.Савин учился мастерству у вятских красильщиков, он выполнял столярные и живописные работы, охотно откликался на просьбы жителей всей округи.

Третий центр домовой росписи выявлен в бассейне р.Яйвы (левой приток Камы, южнее Соликамска). Здесь обнаружено 23 расписных интерьера. Наибольшая концентрация памятников домовой росписи наблюдается в верхнем течении реки (Верх-Яйвинский сельсовет) и в нижнем (Романовский сельсовет), всего в 16 населенных пунктах.

В д.Замельничная в верховьях Яйвы обнаружена роспись, выполненная в 1880-е годы. В 1915 году она была записана, но через

поздние слои живописи можно разглядеть цветы, солнечные розетки, крупные круги.

Наибольший интерес вызывают росписи начала XX в., часть которых датируется 1915 годом. Они выполнялись на оранжево-красном и реже на светло-коричневом фоне в свободной живописной манере. Мастера любили изображать на вертикальных припечных досках, на боковых стенках шкафов многоярусные цветущие кусты с розанами, крупными зелеными листьями, ягодами, напоминающими кисти винограда, птицами. Эти композиции предстают в огромном богатстве художественных приемов.

Цветы-розаны размещались обычно в центре, вокруг них – опущенные книзу листья (чаще крупные), ягоды, кисти винограда.

Наверху – изображения птиц местных пород – утки, курицы, петуха, вороны. Цветы писались широкими мазками с разбелом, плоско, форма листьев, их объемность подчеркивались тонкими пробелами.

Росписи верхней и нижней Яйвы почти идентичны и принадлежат, без сомнения, одним и тем же мастерам. По датированной росписи нижней Яйвы (д.Опросино, 1915 год) удалось установить время создания прекрасно выполненных росписей интерьера верхней Яйвы (д.Замельничная). В композиции, стиле и техническом исполнении декора наблюдается полное сходство.

Автографов здесь не обнаружено. Но от старожилов верхней Яйвы можно услышать немало рассказов об артели вятских мастеров, возглавляемой Иваном Казаковым. Среди них были столяры, резчики по дереву и живописцы. Чем занимался сам Иван Казаков, пока установить не удалось.

С севера к верхней Яйве примыкает группа деревень, расположенных в бассейне р.Глухая Вильва. В прошлом они соединялись дорогой. Обнаруженные здесь расписные детали интерьеров близки яйвинским. Среди них особый интерес вызывает заборка (д.Низовая). Лицевую сторону трех вплотную поставленных плах, вытесанных из кедра шириною до 80 см, мастер окрасил яркой краской и разделил волнистыми линиями белого и синего цвета на пять равных вертикальных полос. На одном уровне на каждой из полос нарисованы симметричные цветочные гирлянды с птицами.

Среди росписей, выявленных в Северном Прикамье, несколько особняком стоят домовые росписи сел Искора, Ныроба и деревень Демино, Оралово, Большое Поле, Карпичево, расположенных на

северо-восток от Чердыни, в водоразделе Вишеры и Колвы, по тракту, связывающему кратчайшим путем два бассейна этих рек.

Здесь обнаружена роспись в 22 интерьерах. Большинство из них сконцентрировано в деревнях Демино и Оралово (в первой – 12 интерьеров, во второй – 3). Некоторые из них датированы 1893 годом, другие по стилю и композициям близки датированным. Кроме того, в Демино был обнаружен автограф: «1905 года 24 февраля маляр Иван Емельянов Буторин». Здесь старожилы также рассказывали о вятских мастерах.

Большинство росписей этого района имеют общие черты и принадлежат кругу одних и тех же мастеров. Чаще всего они выполнены по синему или голубому фону с преобладанием цветочных мотивов, птиц местных пород, солнечных розеток. Однако здесь почти отсутствуют наиболее распространенные во всех ранее описанных районах цветы-розаны, плотные букеты.

Наряду с размашистой живописной манерой письма наблюдаются элементы графичности. Широкими мазками с разбелом выполнены цветы, гирлянды, птицы, а стебли и листья чаще всего переданы тонкими мелкими и крупными прорисовками. Композиции характеризуются крупными размерами без плотного заполнения.

Своеобразные росписи деревень Демино и Оралово выполнялись на такой архаичной конструктивной детали интерьера, как пристроенный сбоку у русской печи голбец-шкаф. Во всю длину голбечной двери изображали цветущее дерево, кусты, а иногда по синему или голубому фону в волнистых кругах – красные солнечные розетки с расходящимися лучами. На некоторых дверях стебли кустов проходят по середине таких розеток, и создается впечатление, что они прорастают через них. Очевидно, в такие сюжеты вложен определенный смысл.

Большого мастерства живописцы достигали и в росписи боковых стенок голбцев-шкафов, которые были обращены к самому темному и низкому помещению избы – дверному подполотному углу. Боковая стенка таких голбцев всегда состояла из рамы с тремя вставленными филенками. Брусья рамы красили в один цвет, края филенок выделяли другим, а середину расписывали. Чаще всего здесь рисовали цветы, но выявлено несколько интерьеров, в которых филенки имели сплошную разделку под мрамор, что явно отвечает характеру не крестьянского, а городского быта. Такими декоративными приемами живописец зрительно объединял конструктивно

расчлененную стенку и создавал удивительно цельную деталь в интерьере.

Северный район бытования домовой росписи включает села и деревни, расположенные в верхнем течении рек Колвы (от с.Корепино) и Печоры (до д.Волосница) – на северо-востоке Пермской области и юго-востоке Республики Коми. Население этих мест имеет общую историческую судьбу (верхнюю Печору русские заселили с Колвы) и на протяжении длительного времени развивавшиеся единые художественные направления¹.

Обнаруженные здесь росписи в 20 интерьерах обладают также рядом особенностей. Некоторые из них выполнены очень тщательно. На оранжево-красном фоне припечных досок, шкафов, залавков-шкафов (судниц), голбцах нарисованы цветы-розаны, букеты, птицы и кони.

В одном расписном интерьере д.Светлый Родник по р.Унья (левый приток Печоры) сохранился автограф Ивана Павлова и Якова Залещикова 1905 года. Это позволяет с документальной точностью определить как маршруты, так и масштабы работ вятских живописцев, которые, как упоминалось выше, много писали в 1905-1909 годах в районе Соликамска и Чердыни. Путь вятских живописцев лежал на Печору через Колву. Это подтверждается как сходством росписей верхней Колвы с печорской, так и устными рассказами старожилов, которые помнят, что мастера чаще всего приходили с Колвы вдвоем.

Второй круг росписей этого района выполнен на более низком уровне, чем первый. Таких росписей сохранилось еще немало. Старожилы до сих пор рассказывают, что по верхней Колве и Печоре в 1910-1920 годах работала артель живописца Ивана Агеевича Трапезникова, в которую входили еще три человека – Мартын, Касьян, Катаула. Артель выполняла разные заказы населения: строила дома, вела их отделку, вырезала наличники, рисовала и красила, точила прялки, швейки и веретена. Все члены артели были с Вятки. Сначала они работали на небольшом Лукьяновском заводе в д.Бердыш по р.Унья, а после закрытия завода поселились в деревнях на Колве. И.А.Трапезников жил в отдаленной деревне Сурья. Со слов очевидцев ясно, что он был наиболее способным мастером. Любил рисовать на припечных

¹ Климова Г.Н. Узорное вязание русского населения Печоры // Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 64-77; Чагин Г.Н. Этнографический уклад верхней Колвы // Этническая история народов Урала и Поволжья. Уфа, 1976. С. 27-28.

досках, грядках, заборках и потолках по красному фону цветы, птиц, цветочные гирлянды и обязательно коня.

Росписи артели И.А.Трапезникова представляют особый интерес еще и потому, что по ним ясно видно, что вятские мастера откликнулись на запросы местного населения, хорошо знали быт и отражали его в своих живописных произведениях.

Вместе с цветами на сохранившихся заборках в деревнях Тиминская и Орловка (р.Колва) изображены лесные глухари и кони у верстовых столбов. Очевидно, не зря рисовали мастера на видном месте коня. С Колвы на Печору с давних пор шел волоковой путь. Конь и верстовой столб напоминали об извозе – ответственном занятии крестьян, со своей лошастью нанимавшихся к купцам перевозить грузы с Колвы на Печору и обратно.

В с.Тулпан сохраняется дом с четырьмя расписными наличниками (первоначально он стоял в д.Нюзим). В центре их верхних досок под карнизом нарисовано по одному крупному цветку с многочисленными мелкими листочками, а по сторонам справа и слева – белые лебеди, рябчики, тетерев и тетерка. По словам жителей, И.А.Трапезников рисовал и сцены охоты (охотника, прицеливающегося в лося и птиц).

Все полученные за последние годы материалы показывают, что искусство домового росписи в Северном Прикамье получило наибольшее распространение в конце XIX – начале XX в. Оно предстает в огромном богатстве народных образов, запечатлевших сложный мир жизненной действительности.

ОЛЕНЬ ЗОЛОТЫЕ РОГА

В воскресенье, в заговенье перед Петровским постом, на полях у д. Камень, что была на берегу Камы возле с. Новое Усолье Соликамского уезда Пермской губернии (ныне Усольский район Пермской области), собирались жители деревень и устраивали гулянье под названием «Олень золотые рога».

Первоначально, как пишет в 1892 году известный исследователь народной культуры Прикамья Ф. А. Теплоухов, сюда приходили молодые и взрослые люди и устраивали «хождение кругом» – хоровод. Начиналось с того, что группа девушек, взявшись за руки, вставала в круг и пела песни. Двигались на одном месте, то влево, то вправо. Чуть позже в хоровод заходили парни и взрослые.

В наблюдениях Ф. А. Теплоухова отмечено: «Так как в празднике стал участвовать промысловый люд (т. е. жители с. Новое Усолье, бытовые условия которых были ближе к городским – Г.Ч.), то праздник получил оттенок, напоминающий подгородные гулянья. Насколько это гулянье далеко от первоначального значения, показывает мнение большинства его участников, что под названием олень золотые рога подразумевался бочонок с водкой (!), который во время откупов привозился для публики из Усолья вместе со стеклянной посудой»¹.

Праздник с таким названием возник на основе древнего языческого обряда, известного в разных местах Европейского Севера². В основе его – жертвоприношение, сопровождаемое обрядом. Судя по легендам, записанным у русского и финно-угорского населения Архангельской, Вологодской, Новгородской и Пермской (у коми-пермяков) губернии, в Петров или Ильин день из лесу выбегали олени. Одного обязательно убивали и варили для жертвоприношения богам и духам. Мясо сообща ели. Однажды, когда олень не появился в ожидаемое время, закололи быка. С тех пор и начали устраивать быкобой. Он сохранялся и в начале XX века, например, у коми-пермяков в д. Большая Коча и у русских в

¹ Ф.А. Теплоухов. Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда // Пермский край. Пермь, 1892. Т. II. С. 140.

² Малахов М. Ф. О доисторических эпохах на Урале // Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1887. Т. II, вып. 1. С. 85-96; Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1993. С. 114-115.

с. Нырб Чердынского уезда¹. В основе обряда – магия плодородия и охотничья, забота не только о дне сегодняшнем, но и завтрашнем, о том, чтобы создавать условия для дальнейшего размножения животных. Совершаемый обряд с убитым животным должен был, по мнению древних людей, обеспечить воскрешение убитых животных и размножение поголовья, а вместе с этим обеспечить людям благополучие в жизни.

Не случайно этот обряд был приурочен ко дню Петра и Павла. Время праздника и поста, предшествующего ему, было наполнено у крестьян важной хозяйственной работой – сенокосом, оно приходилось на период созревания будущего урожая. В это время особенно была нужна хорошая погода. Чувствуя страх перед неурожаем, а возможно и голодом, крестьяне искали помощи у добрых святых и духов. А поскольку из святых у крестьян первым помощником считался Николай Чудотворец и апостол Петр, то и служили летом молебен Петру и приносили ему жертву. В некоторых местах животные приносились в жертву и пророку Илье.

Таким образом, в обряде с оленем (позднее чаще с быком и реже с коровой) отразились древние реликты верований. Олень, причастный к обряду, получил широкое распространение в сказках и песнях. Так, в хороводной песне, распространенной в Чердынском уезде, олень обещает молодцу прийти на свадьбу:

*По воле олень
Золотые рога!
Мимо оленя, мимо оленя
Молодец проезжал.
– Я тебя оленя, я тебя оленя, и я подстрелю!
– Не стреляй, добрый молодец,
Не стреляй, добрый молодец.
Будешь жениться, будешь жениться,
На свадьбу приду,
Золотыми рогами, золотыми рогами
Весь двор освещу,
Песню спою, песню спою –
Всех гостей взвеселю,
Пуще того, пуще того – я невесту твою.*

¹ Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 209-223.

Олень фигурирует еще в одной песне, приведенной П. И. Мельниковым-Печерским в романе «В лесах»:

*Не стучит, не гремит,
Ни копытом говорит,
Каленой стрелой летит
Молодой олень!*

Припев:

*Ты, Дунай ли, мой Дунай!
Дон Иванович Дунай!
Молодой олень!*

У оленя-то копыта

Серебряные.

У оленя-то рога

Красна золота!

Припев.

*Ты, олень ли, мой олень,
Ты, Алешенька!*

Ты куда-куда бежишь?

Куда путь держишь?

Припев.

Я бегу ли побегу

Ко студеной ко воде...

Мне копытцом

ступить,

Ключеву воду

студить!

Припев.

Возможно, отражением обрядового праздника явились нарисованные фигуры оленей, которые в 1875 г. видел Вас. Ив. Немирович-Данченко в доме с. Новое Усолье, в котором ему пришлось ночевать: «Горница оказалась с петухами, разрисованными на потолке, и оленями, глубокомысленно всматривавшимися в розовые кусты, точно решая, съедобны ли они или нет – на стенах»¹.

Название праздника «Олень золотые рога», бытовавшего в сильно измененной форме (не было жертвоприношения, привозили бочонок вина и называли его оленем), все же дает повод говорить о существовании архаической формы обряда в д. Камень на берегу Камы, где издавна жили аборигены края – коми-пермяки. От них обряд перешел к русским крестьянам и бытовал уже как праздник длительное время, вплоть до 1920-х годов (естественно, не в давней форме). А то, что праздник в д. Камень справлялся не в сам Петров день, как у многих крестьян Европейского Севера, а в заговенье, до поста и Петрова дня также является отражением смысловой трансформации его содержания. Для жителей д. Камень и с. Новое Усолье он оставался только развлекательным, а не ритуальным.

В наши дни, когда наблюдается большой интерес к духовным ценностям национальных культур, праздник с красивым названием

¹ Немирович-Данченко Вас. Ив. Кама и Урал (очерки и впечатления). СПб., 1904. С. 150.

может быть возрожден и наполнен новым содержанием. Тем более, что у жителей усольских деревень представление о нем не забыто. Основными атрибутами праздника должны стать хороводы, игры, развлечения, исполнявшиеся ранее песни, в том числе про оленя.

Например, на празднике может получить признание популярная в прошлом игра «оленем», которая по описанию очевидца 1869 года проходила в таком виде: «Посередине избы ставится скамья, на скамью, в олени, садится парень. Девушки ходят кругом и поют:

*Сидит олень
Под корнем,
Под дубовым.
Што тепло ли те, олень?
Студено ли те, олень?
Мне не так студено.
Приоденьте меня,
Приокутайте.
Ты сорви, сорви, оленюшко
Со девушки платок,
Со молодушки венок,
Со малова со ребенка
Рубашку с плеч.*

*Куда хошь, туды спречь –
Хоть сам износи,
Хоть в придано понеси.
Олень маленькой,
Олень бассинькой
По вечерочкам ходил,
Ручки, ножски ознобил.
Не надо ли на ножски
Сапожки сафьяновые,
А на ручки перчаточки
шелковые?*

При словах: «сорви, оленюшко» парень срывает с девушек – с кого платок, с кого пояс, ленточку, колечко и пр. Потом девушки поочередно выкупают свои вещи следующим образом: «Олень, олень, отдай мое колечко (или мой пояс, то, что у кого взято). «Выкупи», – говорит олень. «А какой тебе надо выкуп?» Олень приказывает что-нибудь делать, например, посылает дверь лбом открывать или перецеловать всех парней, присутствующих на посиделках)¹. Игра заканчивалась исполнением проговорных песен, но чаще всего такой:

*Я часту, белу капусту поливала,
Я с правой руки колечко потеряла.*

¹ Кокосов А. Я. Круговые игры и песни в селе Ушаковском (Пермской губернии, Шадринского уезда) // Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. СПб., 1896. Т. II. С. 411-412.

*Укотилось колечко под крылечко,
Нелюбимая подружка находила,
Моей мамоньке объявила.
Не за то ли моя мамонька бранила,
Не за то ли государоня журила?
Доставайся колечко любезному,
Я которого навеки полюбила,
Золотым колечком подарила,
За колечушко целовала,
Ко сердечушку прижимала¹.*

На возрожденном празднике возможны также и театрализованные представления с сюжетами из древнего обряда. Не заново придуманный, а взятый из местного быта праздник может иметь красивую символику с изображением оленя в костюме, угощении, игрушках, изобразительном творчестве.

¹ Кокосов А. Я. Указ. раб.

ТАМГИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Специального исследования, посвященного тамгам коми-пермяков, до сих пор не появилось, несмотря на их важную роль в культуре народа. На городищах Анюшкар (Кыласово), Кудымкарском, Родановском, Вакинском селище VIII-XIV вв. обнаружено несколько десятков керамики и костяных изделий с тамгами и это дает основание считать тамги древним изобретением коми-пермяков.

Тамги – это различные изобразительные знаки, которые служили для обозначения родовой, семейной, личной собственности, семейного положения, а иногда и для передачи информации. Известны случаи, когда тамги были необходимы для удостоверения личности.

В коми-пермяцком языке тамги называются словом *нас*, но коми-пермяки знали их и русские названия *пятно, тавро, метка* и тюркское по происхождению слово *тамга*.

Тамги коми-пермяков впервые привлекли внимание П.А.Вологодина. На заседании этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете в 1869 г. он отметил: «Знаками, вырубленными на деревьях, неграмотный пермяк изстари обозначал пределы назначенного в лесу уголья, свои борти и чурки (ульи), деревья, нужные для хозяйства, и прочее. Те же знаки, начертанные вместо подписи и печати, можно встретить на расписках и документах»¹. П.А.Вологдин составил карту бассейна р.Иньва и тамгами обозначил территорию 6 «очень старых древних родов»². К сожалению, эта карта не сохранилась.

В.А.Оборину, пермскому археологу, удалось при помощи тамг реконструировать родовые отношения коми-пермяков на этапе их разложения. Он выделил 7 групп тамг среди тех, которые были обнаружены на 32 предметах городища Анюшкар, и посчитал их за знаки родов, представители которых здесь жили. Причем в каждой типологической группе он увидел еще по 8 вариантов тамг, которые принадлежали семьям родов³. Результат научных

¹ Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1877. Кн. IV. С. 97.

² Там же. С. 98.

³ Бадер О.Н., Оборин В.А. На заре истории Прикамья. Пермь, 1958. С. 210-212.

разысканий В.А.Оборина, основанный на редком археологическом источнике, придает уверенность в том, что подобным методом можно реконструировать многие процессы общественного развития коми-пермяков.

По наблюдениям этнографов коми-пермяки пользовались тамгами еще в 1950-е гг. В частности, тамги вырезали на жердях изгороди полей с целью обозначения принадлежности того или иного ее участка конкретному жителю деревни. Кстати говоря, жители многих деревень могли даже реконструировать достаточно архаичные формы знаков. В середине 1960-х гг. добросовестно изучала и описала тамги студентка Пермского университета Т.К.Светлакова. И это единственный пример специального обращения к тамгам, бытовавшим у коми-пермяков на этапе их позднего применения. Воспользуемся материалами Т.К.Светлаковой и покажем значение тамг как источника по истории и верованиям коми-пермяков.

У коми-пермяков, как и у других народов, самыми древними являлись родовые тамги. С разложением рода более значимыми становились семейные знаки. Были ли тамги изобразительной формой родового предка-тотема, судить невозможно из-за отсутствия каких-либо убедительных данных.

Процесс сужения функций родовых знаков и расширения применения семейных знаков был вызван распадом родовой и ростом семейной собственности. К сожалению, определить временные рамки этого процесса у коми-пермяков по тамгам не представляется возможным, но некоторые его черты в виде пережитков наблюдались еще перед коллективизацией. Так, в Гайнском районе однотипные знаки ставились на охотничьи ловушки, принадлежавшие одной артели охотников.

О семейных тамгах, имеющих общую, естественно, родовую основу имеются более убедительные примеры. В 25 деревнях Юсьвинского района удалось зафиксировать в 1960-е гг. 87 семейных тамг, называвшихся *юсь* или *юсь лапка* (рис.1) (слово *юсь* в коми-пермяцком языке означает лебедь). Причем в каждой деревне тамги имели свою основу, очевидно, идущую от родового знака. Естественно, эти тамги принадлежали родственным семьям, так как при общей основе они различались только некоторыми деталями. Как сообщали старожилы, наследник отцовского дома, а им чаще становился младший сын, сохранял отцовскую тамгу в прежнем виде, а отделившиеся сыновья частично ее видоизменяли.

В 1920-е гг. коми-пермяки старались максимально сохранить и такие черты, свойственные традиции наследования тамг.

Мужчина, принятый в дом жены, пользовался тамгой ее отца. На него распространялось право пользоваться тамгой и в том случае, если он оставлял дом свекра и заводил свое хозяйство. По наблюдению В.Н.Белицер, женщины имели свои тамги, но, в отличие от мужчин, они не передавали их по наследству¹, поскольку они символизировали не общее семейное хозяйство, а конкретное занятие женщин. В основном, женщины ставили их на гончарную посуду.

Особые тамги использовались для обозначения семейного положения. Так, в д.Кыласово Юсьвинского района 58-летний глава семьи рассказывал в 1965 г., что его тамга имела форму круга с отходящей вниз линией, заканчивающейся на конце утолщением. По мере рождения детей к кружку добавлялись новые линии – длинные и короткие. Линия, символизирующая рождение сына, обязательно заканчивалась утолщением (рис.2). Каждый сын, ухודивший из родительского дома жить на сторону, получал свою тамгу в виде кружочка только с его линией.

Описываемый вид тамги оказался очень схожим с рисунком литейной формы, найденной на городище Анюшкар XII-XIV вв. (рис.2), расположенном недалеко от д.Кыласово. Именно здесь была получена информация о тамге, отражающей семейное положение. Если заглянуть в содержание рисунка формы, следуя тому же методу, какой изложен в устной информации, то становится очевидным, что ее владелец имел двух сыновей (две линии заканчивались утолщением), одну дочь (одна линия без утолщения), четырех внуков (такое количество коротких черт, расположенных параллельно кругу), одного правнука (маленький кружок поставлен под черточками, символизирующими внуков).

Наличие семейного знака на литейной форме из городища Анюшкар чрезвычайно интересно. Формой, возможно, пользовались в металлургическом центре, принадлежавшем главе рода или большой патриархальной семьи. Сам рисунок, а он полностью соответствует литейной форме, указывал не только на принадлежность отлитых предметов, но и на взаимоотношения его владельца с людьми, которые жили в его окружении, возможно еще и его рода, и пользовались отлитыми предметами.

Широко применялись тамги для указания имущественного положения людей. В этом случае, как правило, их начертание не связывалось с отцовскими тамгами (рис.3).

¹ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. М., 1958. С.287.

Много интересного открывается в сопоставлении изобразительных форм тамг, их названий и мест бытования (рис.4, 5). На основе материала, полученного в 1960-е гг., тамги коми-пермяков по предложенным показателям можно разделить на три группы: 1) тамги, запечатлевшие человека, животных, птиц, растения, 2) тамги, символизирующие бытовые предметы и солярные знаки, 3) тамги, формы которых часто не соотносятся с реальными предметами, и к тому же они без названий.

Наиболее распространенными названиями тамг первой группы являются следующие: в Кудымкарском районе – *кань* (кошачья) лапка, *ошпель* (медвежье ухо), *инька* (женщина); в Юсьвинском районе – *юсь* (лебедь), *кай* (птица), *кок* (нога), *дзодзог кок* (лапка гуся), *кõш кок* (лапка волка); в Кочевском районе – *кõч* (заяц), *пель* (ухо), *змея*; в Косинском районе – *варыш* (коршун), *шкурка горностая*; в Гайнском районе – *кай* (птица), *поз* (гнездо), *птенец*, *листок*. Из названий второй группы чаще встречались следующие: в Кудымкарском районе – *пиня пинь* (зуб бороны), *шор* (ручей); в Юсьвинском районе – *ректан* (орудие для ткачества), *гыр* (ступа), *челнок*, *кузница*; в Кочевском районе – *куран* (грабли), *капкан*, *кляпцы* (орудия охоты); в Косинском районе – *пыж* (лодка), *нюр* (болото), *шонди* (солнце), *стрела*; в Гайнском районе – *ю* (река), *стрела ядовитая*, *солнце*, *лук*.

Коми-пермяки еще в недавнем прошлом знали тамги, которые играли заметную роль в их верованиях. Рассказывая о тамгах, пожилые люди в деревнях Белоуково, Петрунино Юсьвинского района, д.Чажегово Гайнского района приводили такие примеры. Семейный знак вырезался на доме, чтобы в нем счастливо жилось людям, а также на ружье, чтобы охота стала удачной, и на лодке, ручке сака, чтобы рыба лучше ловилась. Верили, что знак, поставленный на лодке, спасет от напастей *культыяна* – водяного, а костер, если в него положить кряжи с тамгами, защитит охотничье становище от вредных духов.

Старожилы с.Архангельское, деревень Савино и Сивашор Юсьвинского района помнили, что в прошлом семейные знаки ставились на крестах для ограждения могилы от нечистой силы и предотвращения вылета души умершего из могилы. В гроб клали инструменты, например, *кодочик* с деревянной ручкой, используемый для плетения берестяных изделий, а также чашки и ложки с семейными знаками, чтобы они «помогали душе благополучно жить на том свете».

Соблюдались и такие обычаи, связанные с верованиями. Старались нанести семейные знаки на домашних животных для

предохранения их от болезней. Чтобы больной человек скорей поправился и не заразил других, его кормили из чашки, отмеченной семейным знаком (д.Гаинцово Кочевского района). Девушка, полюбившая парня, рисовала углем знак его семьи на своих предметах, используемых при обработке льна, конопли и прядении. Затем загадывала желание, чтобы любимый приснился. После исполнения желания знак убирала. Был и такой обычай: парень вырезал на дощечке тамгу отца любимой девушки и клал ее под подушку. Увидав девушку во сне, он тут же посылал к ней сватов (д.Быково Юсьвинского района).

Интересны представления о знаках как о заместителях богов и духов. Жители Кочевского района изображали знак на межевом столбе и называли его *богом земли* (рис.6 а). Вырезанный знак на ловушках охотники называли *богом зверей* (рис.6 б).

Как известно, у коми-пермков бытовали разнообразные и очень яркие анимистические представления о духах, связанных с лесом и полями. Чтобы невидимые существа не принесли людям неприятности, их необходимо было умилостивить жертвой и знаком, соответствующим их виду. Лешего, хозяина леса, изображали человекообразным (рис.6 в) на земле возле грибного места, дров или около покоса. К руке часто прикладывали сено, щепку, гриб, ягоду (д.Пахомово Юсьвинского района). Полевики – духи полей – находились в подчинении бога земли. Их обычно изображали в виде идущей фигуры, образованной ломаной линией (рис.6 г).

Коми-пермяки возводили в ранг сакрального значения знаки, напоминающие животных и рыб. Так, в Гайнском районе осенью на земле, а зимой на снегу возле входа в лесную избушку рисовали белку, чтобы нечистая сила не разогнала дичь (рис. 7 а). Для избежания встречи с медведем на деревьях оставляли зарубки, которые назывались *ош* (медведь) (7 б). Перед рыбалкой на бересте вырезали челюсть щуки. Верили, что в этом случае рыбалка станет удачной, так как щука издавна считалась священной (рис. 7 в). Охранительную функцию выполнял знак, называемый в Юсьвинском районе *рука матери* (рис. 7 г). Чтобы ребенок не болел и вырос послушным, этот знак наносили на деревянные игрушки.

Жители д.Заречный Пешнигорт Кудымкарского района, когда уходили из дома, оставляли знаки на стенах, дверях, воротах, так как с ними они олицетворяли присутствие защитительной силы (рис.8 б-е). В этом случае люди не испытывали какой-либо страх.

Описание сакрального значения знаков содержится в воспоминаниях Е.И.Кудымова, жителя д.Яшкино Юсьвинского района, записанных в 1964 г.: «Пятно-то бог нам дал, чтобы наши вещи, наша земля не были тронуты нечистой силой. Около столба у входа на наш покос отец на землю знак наносил, хранителем его называл. Говорил, что от этого трава вырастет хорошая, ее не выкосит чужой человек. А если кто-либо наступит на знак, обязательно заболит». Вместе с воспоминаниями исследователи зафиксировали и сам знак, который почитался в д.Яшкино (рис.8 а).

По мнению многих исследователей, тамги – знаки родовой и семейной собственности – служили одним из источников геометрического орнамента коми-пермяков. Прямые указания на использование тамг хорошо показала Л.С.Грибова¹. Необходимость в использовании тамг в качестве орнамента исходила, очевидно, из стремления иметь оберег на одежде.

Тамги коми-пермяков чрезвычайно интересны для науки еще и тем, что при помощи их передавалась и закреплялась разнообразная информация. Этот вопрос заслуживает особого изучения, поскольку коми-пермяки не имели в прошлом письменности на родном языке.

¹ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство коми. М., 1980. С.155-169.

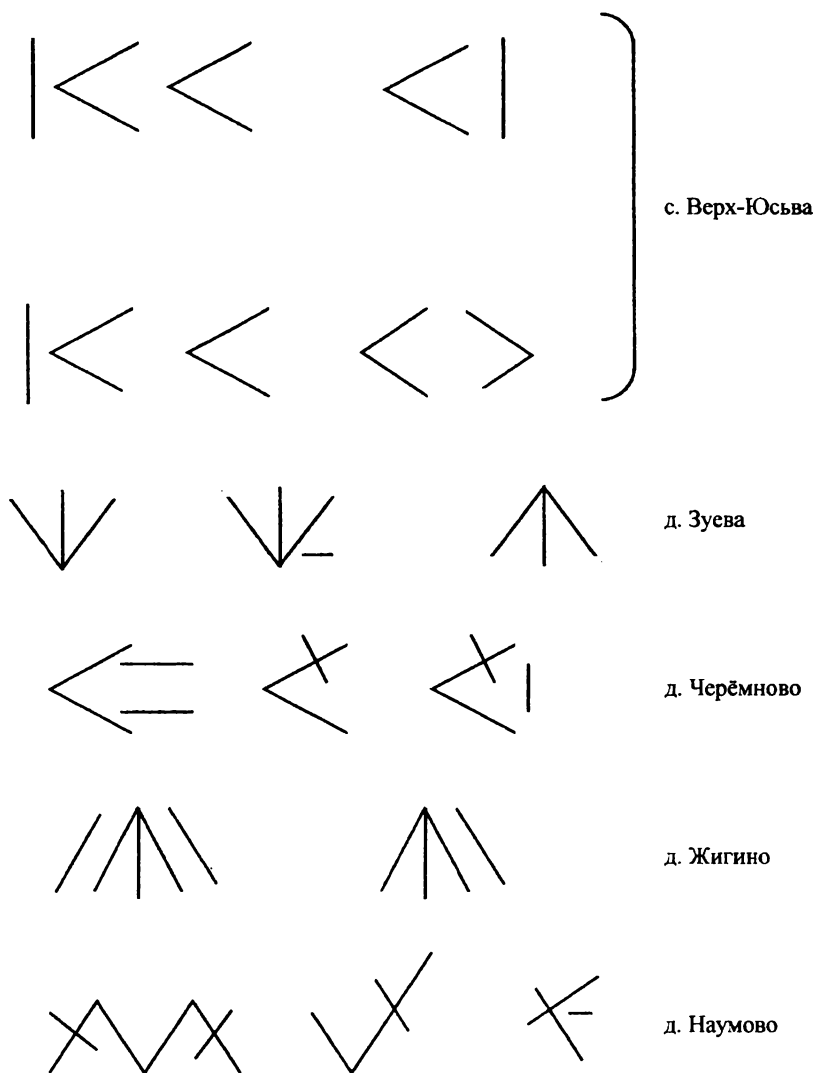


Рис. 1.
Тамги собственности «лапка лебедя».
Юсьвинский район

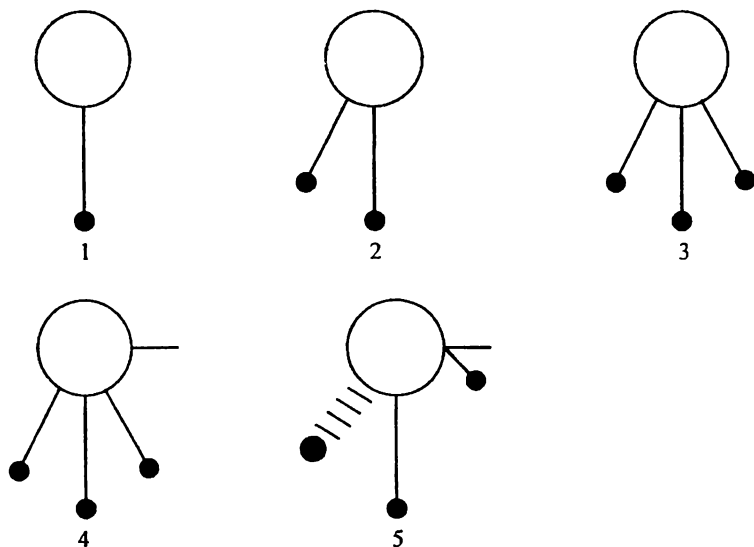


Рис. 2.

Тамги семейного положения В.И. Кыласова.

Юсьвинский район:

1. Тамги отца В.И. Кыласова
- 2,3. Тамги после рождения сыновей
4. Тамга после рождения дочери
5. Тамга литейной формы из городища Алюшкар

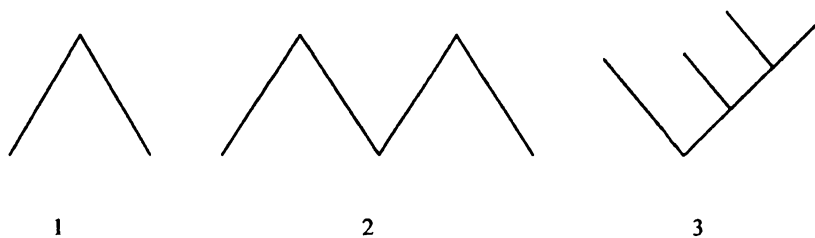


Рис. 3.

Тамги имущественного положения.

Д. Пызагорт. Юсьвинский район:

1. Тамга владельца одного дома
2. Тамга владельца двух домов
3. Тамга владельца дома, гумна, овина

Кудымкарский район

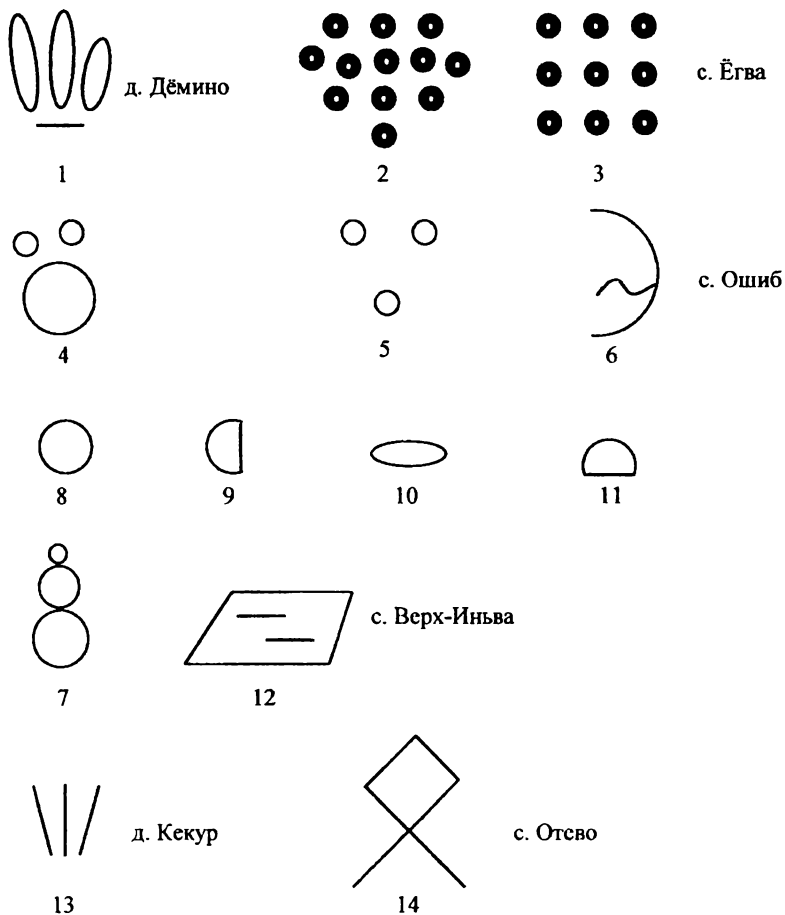


Рис. 4.
Тамги собственности, имеющие названия человека,
животного, птицы, растения

Юсьвинский район



15



16

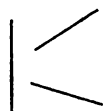


17



18

с. Юсьва



19

д. Капилино



20

д. Мелюхино



21

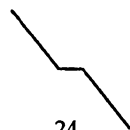


22

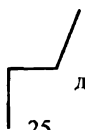


23

д. Слудино

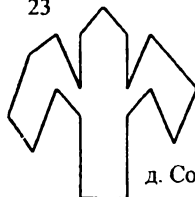


24



25

д. Пахомово



26

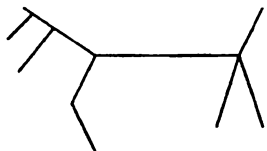
д. Соболево



27



д. Бажино



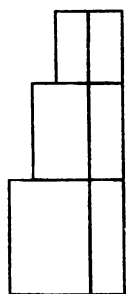
28

д. Тарабаево

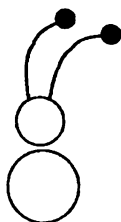
Рис. 4 (продолжение).

Тамги собственности, имеющие названия человека, животного, птицы, растения

Кочевский район



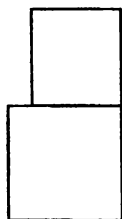
29



30

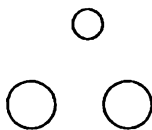


31



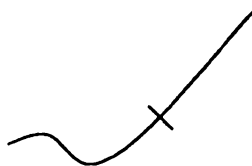
32

с. Кочев
с. Большая Коча



33

с. Юксеево
д. Зайцево



34

д. Усть-Янчер



35

д. Москвино

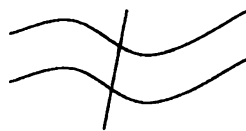


д. Отопково

Косинский район

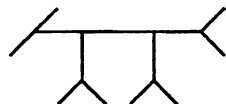


37



38

с. Пелым



39

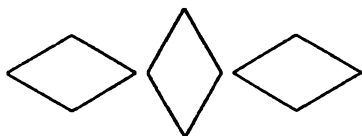


40

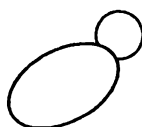
д. Варыш

Рис. 4 (продолжение).

Тамги собственности, имеющие названия человека, животного, птицы, растения

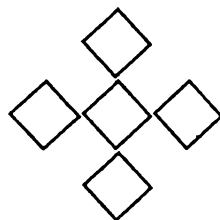
Гайнский район

41



42

п. Гайны



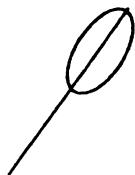
43

д. Сойга



44

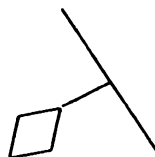
д. Верх-Лушья



45



46



47

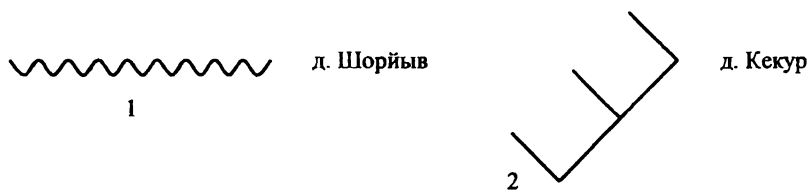
д. Давыдово

Рис. 4 (продолжение).

Тамги собственности, имеющие названия человека, животного, птицы, растения:

1 – кошачья лапка; 2-3 – вошь; 4 – большой медведь; 5 – маленький медведь; 6 – медвежье ухо; 7-11 – женщина; 12 – береза; 13 – лапка; 14 – баба; 15 – лебедь; 16-18, 21-23 – лапка лебедя; 19-20 – след волка; 24 – змея; 25 – ядовитая змея; 26 – шкурка соболя; 27 – хвост; 28 – лошадь; 29-32 – заяц; 33 – след зайца; 34 – змея; 35 – птица; 36 – ухо; 37 – шкурка горностая; 38 – птица; 39-40 – коршун; 41 – птица; 42 – птенец; 43 – птица; 44 – ольха; 45 – листок; 46 – елка; 47 – гулька

Кудымкарский район



Юсьвинский район

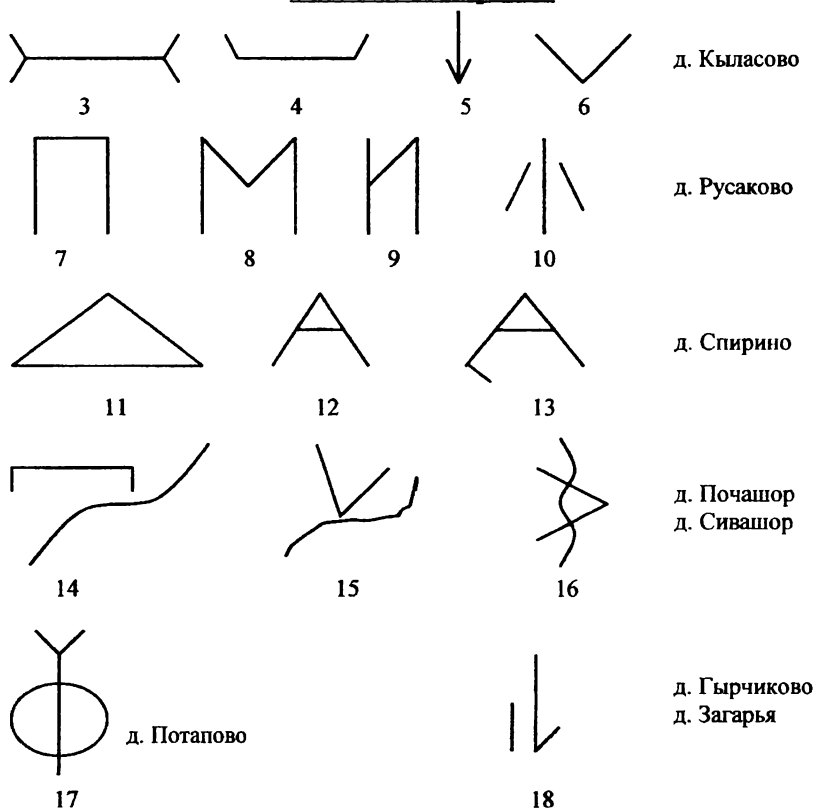
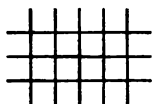


Рис. 5.

Тамги собственности, имеющие названия предметов и соляных знаков

Юсьвинский район

19

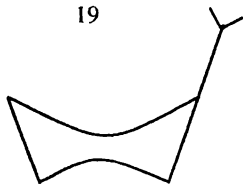


20

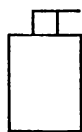


21

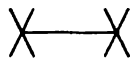
д. Доронькино



22



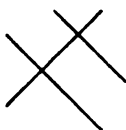
23



24

д. Чубарово
д. ТарабаевоКочевский район

25



26

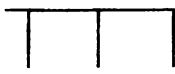


27

д. Ой-Пожум



28



29



30

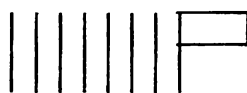


31

д. Кышка



32



33

с. Юкссво



34



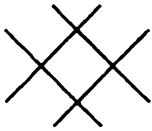
35

д. Янчер
д. Усть-Янчер

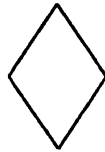
Рис. 5 (продолжение).

Татми собственности, имеющие названия предметов и солярных знаков

Косинский район



36

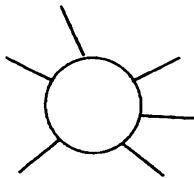


37



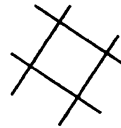
38

с. Коса



39

с. Пельым



40

с. Чураки

Гайнский район



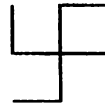
41



42

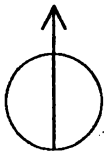


43



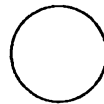
44

д. Бадья



45

д. Чажегово



46

д. Мысы

Рис. 5 (продолжение).

Тамги собственности, имеющие названия предметов и солярных знаков:

1,34,35 – ручей; 2 – зуб бороны; 3 – ректан; 4 – сельница; 5 – мутовка; 6 – зуб; 7 – ворота; 8 – ворота приоткрытые; 9 – ворота открытые; 10 – ворота сломанные; 11 – дом с крышей «конем»; 12-13 – сажень; 14 – мост; 15,16,45 – лук; 17 – расколывшаяся двойня; 18 – ступа; 19 – холст; 20 – челнок; 21 – чивчи; 22 – кузница; 23 – наковальня; 24 – козлы; 25,26,36,40 – капкан; 27 – кляпцы; 28,29 – грабли; 30 – вилы; 31 – коса; 32 – изгородь; 33 – частокол; 37 – лодка; 38 – болото; 39,46 – солнце; 41 – река и солнце; 42 – стрела ядовитая; 43 – меч; 44 – загребущие пальцы

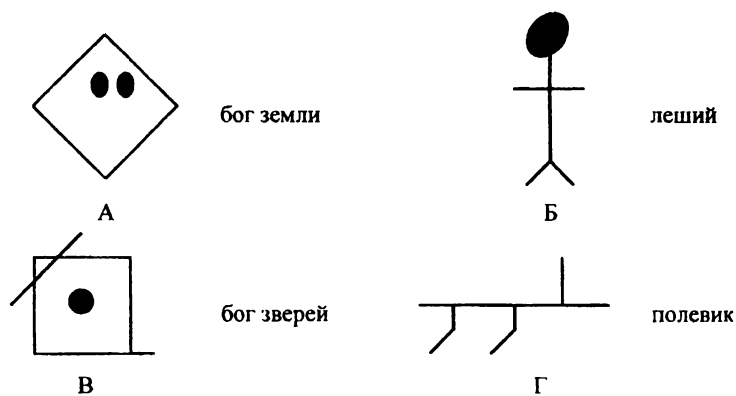


Рис. 6.
Знаки богов и духов

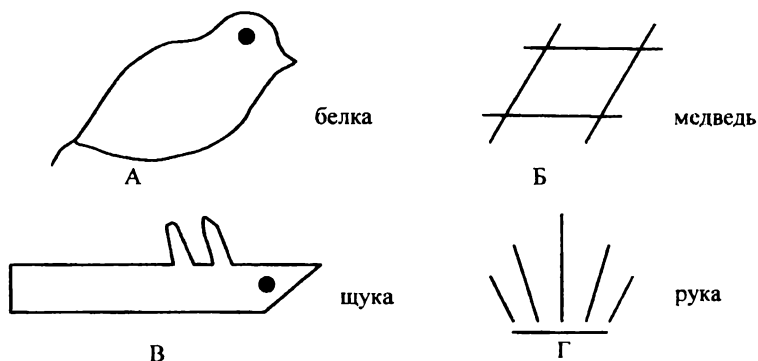


Рис. 7.
Сакральные знаки

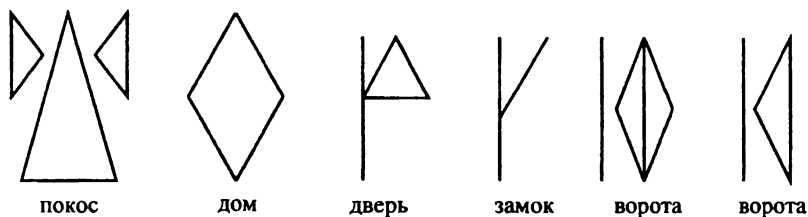


Рис. 8.
Тамги, охраняющие семейную собственность

КУЛЬТ ПРЕДКОВ УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ В XIX-XX ВВ.

Предки уральских мари́йцев пришли из Среднего Поволжья в XVI – начале XVII в. Одной из причин переселения явилась насильственная христианизация нерусского населения после вхождения Среднего Поволжья в Русское государство. Хотя на Урале многие мари́йцы приняли христианство, однако значительная их часть оставалась с языческими верованиями. Сохранение мировоззренческих представлений своих предков, бережное отношение к священным рощам и обрядам, проводимым жрецами-картами, способствовали выживанию мари́йцев как этноса на вновь освоенных землях и в иноэтническом окружении. Известны примеры, что в советские годы преследования за религиозные обряды жрецы-карты тайно вели службы и поэтому народ не утратил древнюю систему молений, к которой в наше время возвращается все большее число людей.

В наши дни у уральских мари́йцев исключительно языческими являются похоронно-поминальные обряды, которые, как и прежде, никогда не замыкаются рамками одной и даже нескольких семей. В их проведении всегда участвует большая группа людей, имеющая родственные связи. В похоронно-поминальном обряде следует видеть одну из форм семейно-родового культа. В дом, где совершается обряд, любой житель деревни может не только прийти, но и пригласить для общения, как это принято у мари́йцев с давних пор, души родных и близких умерших людей. Общение, которое устанавливается между людьми и предками, является, как правило, основой для духовной преемственности и этнического восприятия своей культуры. Священная атмосфера становилась одновременно и праздничной, поскольку у народа сохранялось изначальное убеждение, что на встрече с духами предков нужно быть чистым душой и телом, в красивом традиционном костюме, веселым, петь песни, принимать вкусную пищу. Праздничная обрядовая атмосфера более всего создается и выполняет роль этнообъединяющего символа не столько во время похорон (в эти дни человек больше испытывает страх перед покойным), сколько в поминальные дни, которые наполнены ритуалами общения с близкими и дальними предками, заботливым отношением к умершим. В прошлом у мари́йцев культ предков заметно проявлялся еще в одном виде обрядов – общедеревенском

поминовении покойных, во время которого общение с древними предкам было нацелено на избавление от всеобщих несчастных случаев. Эти традиции также стали возрождаться в последние годы в ряде мест Урала.

В предлагаемой статье на основе архивных, опубликованных и полевых источников, а также личных наблюдений автора раскроем содержание языческих верований марийцев на примере устойчиво сохранявшегося культа предков, тесно связанного с другим, также не менее важным, аграрным культом.

Религиозно-мифологическая картина мира марийцев предстает достаточно сложной и развитой системой. Марийцы одухотворяли явления и таинственные силы природы и вся природа в их представлениях служила жилищем божеств благодетельных или вредных для человека. У них удерживалась вера в 41 богов и духов. В рукописи, составленной уроженцем марийской д.Бабаевой Бирского уезда А.Изибаевым в 1914 г., сохранились имена божеств и духов¹. Великим или большим Богом был *Куго Юмо*, творцом мира – *Тунга Пуюршо Юмо*, Богом мира – *Мир Юмо*, Ангелом- хранителем – *Шукчо*. Различались Боги старшие и младшие, и в зависимости от этого устанавливался порядок и размеры жертвоприношений во время обрядовых праздников. Высшим существом в ряду нечистых, злых духов считался *керемет*, имеющий человеческое происхождение. Этим словом называли и огороженную рощу, в которой жил *керемет*. К *керемету* не обращались как к богам, а только просили, чтобы он, приняв жертву, исцелил человека.

Марийцы верили, что смерть человека наступала вследствие ухода его души. На представлении о душе, как двойнике человека, развилась похоронно-поминальная обрядность. После смерти человека родные приглашают на похороны родственников и соседей, при этом в дом не заходят, разговаривают с хозяином через окно. Умершего моют в бане и даже на улице независимо от времени года – зимы или лета, поливают водой, хлещут и трут венником. Если обмывали мужчину, то воду приносили мужчины, а женщину – женщины. Специальной погребальной одежды марийцы не знали, так как изначально было принято хоронить в лучшем традиционном костюме. Обязательно одевали на покойного шерстяные рукавицы, которые готовили заранее. В записках очевидца 1860-х годов отмечается: «Когда уложат тело в избе на лавке, и прикроют холстом, родственники и домашние

¹ ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.9-11.

пьют и закусывают; никто не думает плакать, в уверенности в будущую загробную жизнь умерших»¹. Возможно, запрет плакать и хоронить в праздничном костюме вызывались древним представлением людей о избежании смерти путем ее игнорирования². Осознанием вечности круговорота жизни были вызваны обряды, совершаемые в момент нахождения умершего в избе. Жена или сноха покрывали умершего холстом с головы до ног и произносили слова: «Вот теперь тебе (имя рек) этот холст пусть будет покрывалом тела». Родственники и соседи приносили свой холст и клали его на лицо умершего со словами: «Вот этот холст пусть будет покрывалом лица». В честь покойника ставили на стол деревянную чашку и свечку. Каждый из присутствующих бросал в чашку куски блинов, которые накануне были испечены в печке. При этом произносили: «Пусть этот блин дойдет до тебя, не пивши, не евши не ходи». После этого три блина заворачивали в тряпку и клали покойному в пазуху со словами: «Эти блины пусть будут тебе дорожной пищей». Шили кошелек и клали в него деньги со словами: «Эти деньги пусть будут тебе на покупку земли»³. Умершему при прощании высказывались разные пожелания в зависимости от его возраста и рода занятий: ребенку желали вырасти, юноше – жениться, взрослой девушке – найти хорошего жениха, охотнику – богатую добычу и т.д.

У сылвенских марийцев еще в начале 1950-х годов были случаи захоронений без гробов. Тело умершего на лубе или войлоке опускали на дно могилы, устланное пихтовыми или березовыми ветками, и с четырех сторон обкладывали досками. Раскладывание веток в могиле, возможно, выполнялось в связи с древним представлением о переходе жизненных сил умершего на деревья. На правой доске, напротив глаз, вырубалось окно, вероятно, для того, чтобы умерший наблюдал за оставленным им земным миром. В 1990 г. в д.Сызганка Суксунского района автор был свидетелем такого случая. В 40-й день после смерти женщины родственники пришли на кладбище и один из присутствующих мужчин пилой-ножовкой вырезал в могильном холме, справа от головы, прямоугольное углубление, вставил в него заранее

¹ Городский Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1864. Вып. IV. С. 32.

² Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 166.

³ ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.124-125.

приготовленную небольшую рамку со стеклом и сверху засыпал ее землей. На мой вопрос: «Зачем это было сделано?» последовал ответ: «Во время похорон не успели вырезать окно на правой стороне гроба и сейчас, в день прощания с душой умершей, это еще не поздно выполнить».

Для продолжения обряда один из присутствующих спускался в могилу. Он клал в гроб ветку шиповника для отпугивания змей, табакерку или трубку, лапоть, кочедык и другие вещи, которыми пользовался умерший в жизни. Затем убирал с лица холст, чтобы покойный последний раз посмотрел на белый свет. Зажигал свечу, клал на землю три блина и произносил: «Вот эта свеча, эти блины пусть до тебя дойдут, оставайся, не сердись на нас, живи в раю». В более давние времена ставили в могилах по три свечи и молитвенно просили хозяев подземного мира защитить умершего от злых сил. Только после этих действий гроб закрывали крышкой и засыпали землей. По окончании похорон заметали могильный холм пихтовой веткой со словами: «Держи свой дом в чистоте», показывали дорогу на речку и говорили: «Вон туда будет тебе дорога ходить за водой».

Участники похорон возвращались в дом умершего, где, по словам очевидца, «всех угощают, пляшут и веселятся, поминая тем самым покойника»². Соседям и родственникам раздавали по три нитки. Если нитки клали в гроб, то, судя по представлениям марийцев, они являлись проводником души умершего человека в потусторонний мир. Раздача ниток на первом поминальном обеде исходила, видимо, из другого представления. Здесь они символизировали нити жизни, которые человек получал при рождении для поддержания связей с окружающим миром. Во время трапезы для покойного клали в маленькую чашку часть той пищи, которую принимали. Причем, делали это до 40 дня смерти во время завтрака, обеда и ужина. На другой день, утром отправлялись на кладбище, на могилу клали блины и ставили свечку, к умершему обращались со словами: «Наверно, есть захотел, вот эти блины пусть дойдут до тебя, живи в раю»³.

Аналогичный обряд проводился в третий и седьмой день. Каждый раз выставлялась пища и зажигались свечи, так как люди были уверены в том, что умерший присутствует и может пить и закусывать. На третий день ездили на кладбище и звали умершего

¹ ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.125-127.

² Городский Г. Указ. раб. С.33.

³ ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.127-128.

домой. Обычай этот проходил следующим образом. У могилы произносили: «Вот теперь наступил третий день твоей смерти, приехали за тобой, айда, садись с нами». Когда возвращались с кладбища, то кто-нибудь выходил из дома встречать умершего и произносил: «Наверно, приехал к нам на третий день, иди и зайди в избу». Потом встречающий клал в избу на лавку подушку и говорил: «Айда сюда, садись на эту подушку, будь гостем». В чашку клали блины для покойного, ставили рядом свечку и говорили: «Вот уж наступил третий день, зажигаю эту свечку, пусть дойдет до тебя, не живи в темном мире, а живи в светлом, будь в раю». После того, как свечи тухли, все блюда, предназначенные для покойного, выносили на улицу и отдавали собакам. Поминки в седьмой день проводились таким же образом, как в третий.

Полное поминовение устраивалось на 40-й день после смерти. В наши дни третий и седьмой дни не отмечаются, но в 40-й день проводится самый торжественный обряд – так называемые *сорочины*. Накануне варили пиво, покупали вино, закалывали барана, гуся, богатые даже корову или быка. Собравшиеся в доме умершего пили пиво, веселились и под вечер, до заката солнца отправлялись на кладбище приглашать покойного. Группа людей шла пешком, но кто-нибудь ехал на лошади, взяв с собой подушку для умершего. В наше время на кладбище ходят до обеда и обряд совершают вскоре по возвращении в дом.

На могилу ставили пиво, зажженные свечи, крошили блины, олады. Трижды по солнцу обходили могилу, пели молитвы с обращениями к умершим, *киамат тора* (по-русски хозяин того света) и *киа-мат сяусь* (помощник хозяина того света): «Вот теперь настал твой 40-й день. Дедушки, бабушки, хозяин того света и помощник его, приехали за вами, айда на сорочины, садитесь с нами вместе». По исполнении молитв принимали пиво и направлялись в деревню. У дома организовывалась встреча людей, возвратившихся с кладбища, и приглашенных умерших родственников. Тот, кто ездил, говорил: «Вот мы привезли в гости того-то (имя рек), дедушек, бабушек, всех родственников». Вышедший навстречу называл имя покойного и говорил: «Айда, войди в избу, наверно приехали дедушки, бабушки в гости, заходите в избу все». Затем брал подушку, заносил ее в избу и клал на то место, на котором была поставлена еда покойному. Во время этого действия говорил: «Иди сюда, садись на эту подушку, настал 40-й день, будь гостем».

У богатых марийцев Красноуфимского района начало 40 дня поминовения умершего дополнялось еще таким обрядом. Когда люди возвращались с кладбища, один из родственников отправлялся на самой дорогой лошади верхом звать покойного. Он несколько раз объезжал могилу и на большой скорости ехал к дому покойного. При подъезде к дому кричал поджидавшим его людям: «Идет, идет!». В этот момент из толпы выходил мужчина и закалывал ножом лошадь. Мясо лошади тотчас варили в котлах посреди двора, угощали им гостей, а кожу развешивали над могилой умершего, надрезав ее предварительно ножом.

Поминки и ритуальная трапеза происходили в доме, в котором, как считали марийцы, присутствуют души умерших родственников. А.Изибаев, автор этнографического повествования о марийцах Красноуфимского и Бирского уезда, описал их в 1914г. следующим образом: «Приглашенные на похороны приносят их по одной свечке. Когда все соберутся, начинаются поминки. Все прилипают свои свечи к порожней чашке. Зажигая свечу, каждый говорит: «Вот теперь настал у тебя 40^й день, зажигаю тебе свечу, пусть дойдет до тебя, живи в раю, сердитым не уходи от нас». Прежде умершим родителям, родным и близким тоже зажигали свечи, думали, что и они пришли на эти сорочины. Когда зажгут свечи, каждый бросает по куску блина в чашку, наливает понемногу пива и вина со следующими словами: «Вот теперь этот блин пусть до тебя дойдет, вот пиво и вино пей, не пивши, не евши не ходи, не говори, что ушел не евши и не пивши». Когда помянут все и свечи догорят, берут чашку покойного с разными набросанными кушаньями, ведро пива, бутылки две вина, приготовленную одежду и с песнями, играя в пузырь, все выходят на улицу. Вынесенную чашку ломают, бутылку с пивом и вином тоже ломают. Одежду, приготовленную для покойного, кто-либо из присутствующих надевает на себя. Потом все заходят в избу, начинают пировать и плясать до полуночи»¹.

Во время пребывания в марийских деревнях Красноуфимского и Суксунского районов нам неоднократно приходилось быть свидетелями *сорочин*, а иногда и участвовать в них. Наши наблюдения позволяют внести некоторые дополнения к описанию обряда, составленному А.Изибаевым. Во время проведения *сорочин* действительно создавалась атмосфера праздничная, а не печальная. Обстановка дома, еда, ритуалы, костюмы, причитания и эмоциональные моменты воспроизводили живые образы ма-

¹ ГАПО.Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.132-133.

рийской культуры. Все в целом говорило об особом, изначально ритуальном смысле действий.

В деревнях Тукманы, Тебеняки, Сызганка Суксунского района в передний угол ставили деревянный чурбачок с зажженной свечой оригинального вида. Свечу, предназначенную для умершего человека, изготавливали из пакли и пропитывали воском. Ее скручивали в спираль и укладывали на чурбачок, но один конец приподнимали над чурбачком и зажигали. По мере сгорания свеча вытягивалась кверху и продолжала гореть. Вплотную к чурбачку ставили чашку с супом, в котором обязательно находилась нога гуся. Возле чашки клали оладьи. Все собравшиеся на *сорочины* приносили стряпню, огурцы, пиво, вино и по очереди, обращаясь молитвенно к своим предкам, души которых приглашены в дом, крошили еду на постеленную на стол скатерть и сливали пиво в общую банку. Но перед тем, как приступить к этому ритуалу, каждый по очереди ставил свои свечи в большой таз с насыпанной пшеницей. Свечи для этих целей делали из живых веток дерева. На верхний конец наматывали паклю, пропитанную воском. Сгорала только верхняя часть свечи. При виде множества зажженных свечей над пшеницей невольно останавливаешь себя на мысли, что этот обряд марийцы сохраняют из глубины веков. Откуда же еще взяться солярному символу вечности, вестнику света и плодородия, как не из тех времен, когда человек все происходящее в жизни ставил в зависимость от окружающей природы.

По окончании поминального обряда скатерть с едой выносили в огород, и все присутствующие трижды обходили ее по солнцу. В хороводе пели молитвы и из рук в руки передавали одежду умершего человека, которая с момента смерти в связанном виде висела на наружной стене дома. После хоровода возвращались в дом, начинали трапезу и всеобщее веселье с песнями, частушками и прибаутками, которое продолжалось весь вечер.

Утром в доме вновь собирались все участвовавшие в поминальном обряде. Угощали покойных по такому же правилу, как накануне, а потом открывали прощальную трапезу. По ее окончании выходили на улицу, вставали в хоровод и исполняли молитвы, в которых просили *киамат тора* и *киамат сяусь* обеспечить предкам всякое благополучие. Прощанием с душами умерших заканчивался поминальный обряд.

В прошлом прощание с умершими включало несколько церемониальных действий. Например, по наблюдению очевидца, в Бирском уезде в начале XX в. запрягали трех – четырех лошадью с

колокольчиками, клали на телегу подушку и приглашали покойного: «Сорочина твоя теперь кончилась, иди и садись на телегу, мы тебя свезем. Сердитым не уходи, скотины не порти». По дороге на кладбище пели песни, играли на пузыре. На кладбище выпивали бутылки две вина. Перед тем, как пить, каждый на могилу выливал из своей рюмки немного вина и говорил: «Пусть дойдет». Окончательно прощались с умершим все вместе. Стоя у могилы, произносили: «Ну, теперь сердитым не оставайся, живи в раю, чтоб дом был у тебя чистым. Начальник того света и помощник его, держите его крепче, не пускайте его домой»¹.

Приведенные примеры убеждают, что смерть человека мари́йцы воспринимали не окончанием, а продолжением земной жизни. Погребальный обряд наполнялся многими действиями, обеспечивавшими сохранение жизненных сил в потустороннем мире. Известны случаи проведения похорон с развлекательными и даже праздничными действиями. Во время экспедиционной работы нам рассказывали, как в 1940-е годы в д.Тукманы Суксунского района хоронили молодого мужчину, любимого всеми гармониста. Умершего одели в традиционный костюм, вставили в руки гармонь. И двое мужчин «помогали» покойному играть, остальные провожающие плясали. По дороге на кладбище покойный сидел на телеге. В приподнятой руке был вложен платок – и усопший словно прощался таким образом с родной деревней. В д.Сызганке Суксунского района вспомнили и такой случай, произошедший в 1953 г. Муж заставил жену взять на руки умершего ребенка и плясать с ним под аккомпанемент гармошки, на которой сам играл. И в наши дни похороны с гармошкой, балалайкой и песнями остаются еще частым явлением.

Поминальные обряды мари́йцев были достаточно многообразными и совершались не только в 3,7,40 дни, но и в годовщину смерти человека. Поминование покойных являлось частью главного праздника *Куго-Кече* (большого дня года, по значимости равного христианской Пасхе). В полночь великого четверга хозяин открывал дверь и приглашал покойных войти в дом: «Дядюшки, дедушки, наверно, пришли, заходите в избу». Утром хозяйка пекла блины *колшо мелла* (по-русски – блины покойников). Хозяин топил баню и приглашал покойных мыться. Со словами: «Айда со мной, дедушки и дядюшки, париться в баню» – уходил в баню. По возвращении указывал место

¹ ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.134-135.

покойным на лавке, покрывал его скатертью, ставил чашку с чаем, клал блины и произносил: «Пейте чай, ешьте блины». Затем хозяин готовил небольшой длины (с вершок) свечи из воска и насаживал их на палочки. Количество свечей должно было быть равно числу поминаемых в этом доме умерших родственников. Свечи расставлял в лукошке с зерном. Часов в 10 утра в доме собирались все родственники. Хозяин зажигал свечи и говорил: «Начальник (*киамат тора*) того света и помощник его (*киамат сяусь*) пусть дойдет все это до вас». Потом называет имена тех покойных, которые умерли в этом доме: «Вот теперь (имя рек) пусть дойдет до тебя, наверно на праздник *Куго-Кече* пришел, ешь, пей, не евши и не пивши не уходи». По окончании берет блин, ломает на части и бросает их в чашку со словами: «Вот этот блин ешьте, голодными не ходите, не евши не уходите». Затем действия, которые совершает хозяин, повторяют все присутствующие. Когда свечи прогорят, еду, предназначенную для покойных, выносят на улицу и отдают собакам. При этом замечают: если собаки едят спокойно, то покойные живут хорошо, а если дерутся – то плохо. По окончании поминовения переходят в другой дом и повторяют все ритуальные действия. Совершив обход, провожают покойных до кладбища¹. В этих поминках участвуют только пожилые.

Поминовение покойных ежегодно устраивалось еще в Семик – перед православной Троицей. Прежде, а кое-где и теперь, оно длилось три дня. Сначала отправлялись на кладбище, обходили могилы и приглашали души умерших в деревню. В д.Красный Луг Суксунского района до сих пор по возвращении с кладбища зажигают костер и устраивают вокруг него общую трапезу. Жители дают этому такие объяснения: пусть души наших людей согреются, поедят с нами и посмотрят, что мы веселые. В Семик в д.Курки Артинского района мы наблюдали пожилых женщин, которые в красивых традиционных костюмах расхаживали по деревне. Они говорили, что Семик – это важный праздник для них и умерших родителей. В эти дни все должны показываться присутствующим предкам только в праздничной одежде.

Марийцы верили, что человек в потустороннем мире приобретает знания, навыки и даже сверхъестественные силы, которых у него при жизни никогда не было. Если не ублажать человека на том свете, то приобретенные способности он может употребить на пользу или во вред живущим людям, может унести

¹ ГАПО.Ф.680. Оп.1. Д.289. Л.2-7.

с собой все, что пожелает. По отношению к людям покойные могут быть добрыми только до той поры, пока люди «используют свои обязанности (к предкам. – Г.Ч.) честно, не забывая заветов старины»¹. Из духов предков особенно мстительными считались *утумы*. Марийцы верили, что именно они являлись главными виновниками больших несчастий. С этими представлениями связаны обряды, уходящие еще к более глубокой древности.

Следуя мифологическому рассказу, предки марийцев делились на ближних, то есть недавно умерших (о том, как их поминали и чтили, мы уже рассказали), и древних, которых никто в жизни не видал и не помнит. Последние сильно отличались от первых. Они жили отдельно от ближайших умерших родственников, в «следующем подземном мире», в котором, говоря языком марийцев, их «похоронили покойники»². Здесь они попадали в число забытых, лишних *утумов* (*уто* – по-марийски ненужный, лишний). Не получая ничего от оставшихся в живых потомков, *утумы* жили исключительно за счет подношений недавних покойников. Доведенные до бедственного состояния, *утумы* могли невидимо явиться к живым людям и причинить бедствие, даже опустошить поля. Бедственному положению *утумов* сочувствовали боги. Они могли позволить *утумам* распоряжаться по своему усмотрению «достоянием живых людей»³.

У марийцев Бирского уезда, отмечал П.Ерусланов в конце XIX в., «старики, толкователи религии, в неурожайе усмотрели двоякое наказание: от богов за несоблюдение заветов старины и от *утумов* за пренебрежение своим обязанностям»⁴. Поэтому, чтобы избежать бедствия и «обратить гнев и силу богов в милость людям и силу *утумов* в пользу, черемисы повсеместно приносят жертву, но не богам, а главным виновником неурожая – *утумам*»⁵.

Почитание *утумов* оказалось более устойчивым среди марийцев Бирского уезда. Свидетельства об этом находим в ряде записок наблюдателей⁶. Здесь общины поминования покойных справлялись в начале XX в. с перерывом в 5-6 лет в конце сентября

¹ Ерусланов П. Жертвоприношения черемис Бирского уезда по случаю неурожая // Известия Оренбургского отдела Русского географического общества. Оренбург, 1894. С. 11.

² Там же. С. 11

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.289. Л. 138

⁶ Ерусланов П. Указ. раб. С. 10 – 18.

или начале октября. По-марийски обряд назывался *утумулан тумаш*, а по-русски *старинные умершие*.

Накануне жители деревни сообща варили пиво и собирали деньги, на которые покупали черного быка. Местом проведения обряда служила поляна возле кладбища. В назначенный день пожилые марийцы приводили через кладбище быка, привозили котлы, корыто, а черпаки и ложки успевали сделать на месте. Быка связывали веревкой и сваливали так, чтобы горлом он оказался к кладбищу. Только в таком положении можно было зарезать быка, причем принято было резать левой рукой. На место поминования приезжали все жители села, дети – верхом на лошади, а взрослые – на телегах. Запрягали пару, а то и тройку лошадей, обязательно с колокольчиками. Мясо варили в котлах и раздавали присутствующим. Затем в бульоне варили кашу, которую тоже предназначали присутствующим. Лучшие куски мяса клали в корыто и говорили: «Старинные умершие дедушки, пусть дойдет до вас. Уродите хлеб, живите в раю». По окончании трапезы кости собирали и заматывали в кожу. Кости и кожа считались священными предметами. Два человека уносили узел на кладбище и закапывали в землю. После этого в течение часа все присутствующие ездили вокруг кладбища и одновременно играли на пузыре, барабане, пели песни. Затем возвращались в деревню и на издавна принятом месте устраивали до полуночи веселье: пили пиво, плясали, играли на пузыре, скрипке, гармошке.

Полнее же всего обряд в честь *утумов* марийцы Бирского уезда совершали с перерывом 20-30 лет. Так же, как и в предыдущем варианте, готовили общественное пиво, на кладбище варили мясо молодого быка, огонь разводили трением палок. Перед тем как раздать присутствующим мясо старший жрец обращался к *утумам*. Вот образцы таких обращений-молитв: «Деды и внуки *утумы!* Мы вам принесли красивого, здорового теленка, пусть он дойдет до вас. Будьте довольны, посеянные хлеба храните», «деды, бабки, внуки, дяди, тетки *утумы!* Пусть дойдет до вас. Вот теперь мы сделали ваш праздник. Не евши, не пивши не ходите. Идите пировать и угощаться вместе с нами. Дайте нам здоровье, силу, богатство и прибыль хлеба, скотины. Нам и скотине не вредите. Посеянный хлеб хорошо уродите, из одного зерна сделайте сто зерен, из одного корня – тысячу корней. Берегите хлеб от дурных ветров, храните от злодеев. И после нам угощать бы вас. Будьте теперь довольны. *Киамат тора* и *киамат сявусь!* И вам пусть дойдет и вы будьте довольны, *утумов* держите крепко». Нетрудно заметить, что молитвы имели заклинательный характер, в них не

только *утумы*, но и духи – хозяева мира мертвых людей *киамат тора* и *киамат сявусь* – призывались обеспечить благополучие живущим людям.

Далее общее поминовение древних предков проходило в таком виде. Люди располагались группами по могилам своих родственников. Перед каждой могилой вставлялась березовая палка с зажженной свечой. Тут же расставлялась посуда с мясом и напитками. Жрец, изображая *утумов*, пришедших с того света на праздник, обходил все могилы и первым пробовал пищу. Считалось, что в этот момент древние предки собравшихся людей принимают угощение. Только после этого присутствующие начинали есть мясо, пить напитки и одновременно поливать могилы пивом, медом, водкой. Начинался всеобщий пир. Очевидец такого праздничного обряда в конце XIX века писал: «По кладбищу сначала робко, потом все смелее раздаются звуки пузыря, заунывные песни в честь *утумов*. Песни распеваются особым мотивом (*колю-сем* – мотивы мертвых). От песен переходят к пляскам. Играют на пузыре, скрипке, глухих барабанах, гусях, гармошке»¹. Веселье продолжалось до вечера.

Из страха перед *утумами* перед закатом солнца устраивались им торжественные проводы. Все люди покидали кладбище, садились на лошадей и объезжали деревню. Затем возвращались, но на кладбище не заходили. Перед собравшимися жрец вновь обращался к *утумам*: «Принесенные угощения пусть дойдут до вас. Мы вас потчевали и теперь с честью провожаем. Идите домой, не евши, не пивши не ходите. Пусть будет довольно у вас хлеба, скотины, пчел. Живите в довольствии»². После этого жрец обращался к *киамат тора* и *киамат сявусь* и просил их держать *утумов* крепко и не позволять им вредить живым людям. Характерно, что и этот обряд заканчивался через 2-3 дня после всеобщего гулянья в деревне.

Таким образом, основываясь на приведенных фактах религиозных представлений, можно говорить, что в поминальном обряде уральских марийцев значительными были ритуалы, связанные со стремлением сохранить связь живущих на земле людей с теми предками, которые, как им казалось, пребывают в вечном мире. Истоки этих обрядов лежат в том времени, когда человек еще не выделился из мира природы и жил в условиях патриархально-родового строя. У марийцев Среднего Урала по

¹ Ерусланов П. Указ. раб. С. 17.

² Там же.

мере обособления семьи культ предков принял и семейные формы, однако, как показывают приведенные материалы, полного отделения не произошло: древние предки – *утумы* – считались общими для жителей деревни и почитание их организовывалось сообща. Мы убеждались на ряде примеров из современных верований, что у марийцев духи предков покровительствуют не только семье, но и всему обществу, которое они осознают в первую очередь на уровне своей деревни, а затем и группы близлежащих деревень, связанной родством.

Хотя в похоронно-поминальном обряде уральских марийцев в середине XX в. произошли изменения, прежде всего в направлении упрощения и сокращения ритуалов, но нельзя не отметить, что в нем сохранилось немало народных представлений, направленных на поддержание жизненных сил тем, кто ушел в иной мир, ибо от них зависит благосостояние живущих на земле людей.

ПУТИ РАЗВИТИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ И МОБИЛИЗАЦИИ ЭТНИЧНОСТИ ВО ВНУТРИРОССИЙСКИХ ДИАСПОРНЫХ ГРУППАХ: ИЗ ОПЫТА УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ

В наше время имеется много оснований, убеждающих нас в том, что в России идет активный процесс актуализации этнической идентичности. Эти же основания не дают повода для ожидания в недалеком будущем завершения или свертывания данного процесса, поскольку развитие демократизации общества находится на начальном уровне.

Дефиниции «идентичность» и «этничность» трактуются в отечественной и зарубежной литературе достаточно широко. Мы же поддерживаем тех авторов, которые определяют идентичность как человеческую потребность отождествлять себя со всей этнической общностью или ее внутренними подразделениями – этнографическими группами как первого порядка, возникшими в результате территориальной аннексии, так и второго, сформировавшимися главным образом из мигрантов. Общности второго порядка и принято считать диаспорой.

Личностная идентичность может выражаться ответом на вопрос: «Кто я», а коллективная – «Кто мы такие?». Обе стороны идентичности взаимосвязаны и обеспечивают выживание общности. Самоидентификация личности и коллектива для достижения идентичности развивается на основе этничности – объективных явлений, которые присущи только данному сообществу людей: язык, менталитет, материальное и духовное наследие, знание об этногенезе и особенностях этнокультурного развития и др. Этничность, используемую для достижения идентичности, можно выделить в категорию мобилизованной этничности.

Необходимым условием для мобилизации этничности является расширение сферы проявления культурной самобытности этносов и его внутренних структур и поддержка ее на общественном и государственном уровнях при понимании объективности и реальности потребности. К сожалению, в этой области допускается немало негативных моментов, порой приводящих к конфликтным ситуациям.

Формирование марийского населения на Урале началось с конца XVI в. Из Среднего Поволжья за пределы коренной этнической территории мигрировали луговые марийцы.

По данным переписи 1989 г. всех марийцев в Пермской, Свердловской областях и в Республике Башкортостан проживало 143641 чел., что составляло 21,4% всех марийцев России. Из них 88632 чел. (61,7%) проживало в сельской местности и 55009 чел. (38,3%) – в городской. Наибольшее число марийцев имеет Республика Башкортостан. Там их в 1989 г. насчитывалось 105768 чел. (66,8% сельских и 33,2% городских). Присутствие марийцев наиболее выражено в районах Калтасинском (76,0% всего населения), Мишкинском (69,3%), Бирском (40,3%), Краснокамском (37,4%). В Свердловской области традиционные места проживания марийцев сосредоточены в юго-западных районах: Артинском (5630 чел.), Красноуфимском (5395 чел.), Ачитском (1559 чел.), Нижнесергинском (1100 чел.). Всего марийцев в этой области по данным 1989 г. насчитывалось 31297 чел. (15351 чел. в сельской местности и 15946 чел. в городской). В Пермской области по данным 1989 г. из общего числа марийцев 6676 чел. в Суксунском районе проживало 1687 чел. (их удельный вес в населении района составлял 7%), Октябрьском – 518 чел. Отдельные деревни с марийским населением находятся в Чернушинском и Кишертском районах. Из всех марийцев Пермской области доля сельских составляла в 1989 г. 39,8% (2659 чел.), городских – 60,2% (3917 чел.).

Приведенные этнодемографические показатели убеждают, что уральские марийцы образуют представительную по численности и компактности проживания диаспорную группу марийского этноса. Несмотря на удаленное расселение от основной части этноса и давнюю тенденцию сокращения этничности в результате процессов аккультурации и языковой ассимиляции, уральские марийцы обладают значительным внутренним потенциалом для самосохранения, хотя на их развитие, как и на другие российские народы, негативно воздействует современный экономический кризис.

На основе метода включенного наблюдения, позволившего вести изучение уральских марийцев во всем многообразии в 1990-е гг., и метода анкетирования, обеспечившего получение объективной характеристики этноса, мы имеем разнообразный материал о современной этнокультурной ситуации уральских марийцев. За четыре полевых сезона анкетированием было охвачено около 1,5 тыс. чел. Основная часть анкеты из 71 вопроса

предназначалась для опроса любого человека, но если респондент оказывался представителем интеллигенции, то ему предлагалось заполнить приложение к анкете из 25 вопросов. Все вопросы сориентированы на фиксацию современного состояния и видения перспективы языка и традиционной культуры, знания истории народа, но более всего на выяснение самооценки места и роли уральских марийцев во всей марийской этнической общности, в финно-угорском мире и среди окружающего населения.

Важнейшим фактором идентификации уральских марийцев выступает языковое сознание. Почти каждый респондент на вопрос: «Согласны ли Вы с утверждением, что каждый мариец должен знать марийский язык?» ответил: «Безусловно согласен». Из числа опрошенных 99,3% марийцев считают родным марийский язык. Он употребляется не только представителями старшего и среднего возраста, но и большинством людей молодого поколения как в домашнем, так и общественном общении. Результаты опроса показали, что 68% респондентов считают, что им удобно говорить на марийском языке, 25% – на марийском и русском в равной степени, 7% – на русском. На вопрос: «Почему именно марийский язык Вы считаете родным?» респонденты чаще всего отвечали так: «Это язык моего народа», «Это язык, на котором я начал говорить», «Это язык, который я лучше всего знаю».

Уровень знания родного языка остается разным. В основном он используется в устной форме во всех сферах жизни. Функция его как языка чтения значительно сократилась в 1960–1970-е гг. в связи с прекращением изучения языка во многих общеобразовательных школах. Но в последние годы все активнее внедряется изучение родного языка как предмета, хотя для полного освоения его количество выделяемых часов в учебной программе остается недостаточным. В наши дни свободно читают и пишут на родном языке те марийцы, которые его изучали в школе. Материалы опроса показали, что 88% респондентов считают, что в школах марийских населенных пунктов все дети должны обязательно изучать родной язык.

В ходе многолетнего общения с населением пришлось убедиться в том, что определенными ориентировочными установками население считает этничность не пережитком прошлого, а органической частью самосознания и возможностью социально-психологического самоутверждения в современном обществе. У уральских марийцев установка на сохранение и развитие родной культуры намного выше, чем у соседнего

русского населения, у которого в большей мере наблюдается ориентация на ценности общегражданские. Это следует связывать с полнокровным бытованием традиционного костюма (его имеют почти все жители сельской местности, налажено шитье новых костюмов, костюмы включаются в состав приданого, без них не обходится ни один общественный и семейный праздник, набор украшений костюма соотносится не только с эстетикой, но и с представлениями о модели мироздания), хорошим знанием музыкально-поэтической и хореографической культуры, сохранением семейной обрядности, осмыслением прошлого народа.

Особое этнокультурное поле создают возрожденные праздники с многочисленными обрядовыми действиями: сабантуй и семок у марийцев Башкортостана, ага-пайрем у марийцев Свердловской области.

Известно, что проявление этничности происходит и на уровне семьи. У уральских марийцев доля этнически смешанных супружеских пар увеличивается медленно, по-прежнему межэтническими браками являются марийско-русские, а в дер. Верхний Бугалыш Красноуфимского района – марийско-удмуртские. Семьи марийско-татарские или марийско-башкирские создаются слишком редко. По нашим данным во многих семьях сохраняются элементы этнической специфики в этикете, воспитании детей, хотя идет активное приобщение семей к общероссийской культуре. Материалы опроса показали, что во многих марийских семьях Башкортостана важным средством приобщения к родной культуре являются наравне с художественной литературой аудио- и видеозаписи марийских народных и эстрадных песен, а также видеозаписи семейных обрядов – свадьбы, проводов в армию, встречи гостей и др.

О росте интереса к марийской культуре говорит тенденция к созданию фольклорных коллективов. Уже около 20 ансамблей заявили о себе на профессиональном и общественном уровнях. Ансамбли «Эрвел» (Мишкинский район), «Эр ужора» (Суксунский район), «Сарсаде» (Красноуфимский район), «Муро помаш» (Артинского района) и др. успешно представляли марийское искусство на международных и региональных фольклорных фестивалях. Выступления коллективов стали канонами многих общественных мероприятий, устраиваемых на уровне республики, области, района и отдельного населенного пункта. В репертуар коллективов все заметнее входят произведения, созданные местной творческой интеллигенцией. В дер. Иванково

Суксунского района Ю.Евдокимов (Тойварс) создал несколько песен, в т.ч. о родной деревне, которые исполняет ансамбль «Урал сем». Кстати, он же является автором музыки гимна Республики Марий Эл. Гимном с.Тавра Красноуфимского района признана песня, слова которой написал В.Газетов. Среди жителей с.Сарсы Красноуфимского района популярной стала песня о священной горе Сюремда на слова С.Николаева. В Башкортостане заслуженно гордятся своим земляком С.Шакировым – признанным эстрадным артистом марийского народа.

В последние годы заметно возрос интерес марийцев к своей религии – язычеству, которая во многом являлась символом сплочения народа. На Урале, который стал их второй родиной, они противостояли христианизации и сохранили в подлинной чистоте моления с жертвоприношениями в рощах и многие семейные обычаи и обряды. В дер.Красный Луг Суксунского района марийцы никогда не забывали обряд сюрем ужо – изгнание весной злого духа из деревни. На вопрос анкеты: «Какую религиозную традицию Вы ощущаете наиболее близкой для Вас в культурном отношении?» мы получали только один ответ: «Марийскую языческую веру». Также все положительно высказывались по поводу стремления возродить марийскую веру.

Уральские марийцы вновь стали проводить моления в рощах (кюсё) в Красноуфимском, Мишкинском, Калтасинском районах. Легализована деятельность около 10 жрецов – картов. Обряды, которые они проводят, объединяют марийцев священной атмосферой и впечатляющей зрелищностью. В Бирском районе Башкортостана каждый будущий солдат приходит по издавна заведенному ритуалу на священную гору у д.Акуди и во время моления просит у богов предков доброе здоровье, чтобы хорошо служить в армии и обязательно вернуться домой.

Всплеск язычества во многом обусловлен альтернативным поиском противостоять в духовной сфере разрушению этничности и выразить убеждение об уникальности и неповторимости родной культуры. Действительность, которую мы наблюдали, служит ярким подтверждением мнения учителя Г.Ефремова, высказанного в пору его активной миссионерской деятельности среди уральских марийцев в 1913 г.: «Черемисское язычество, уничтожившись в голове черемис, остается в сердце их, уничтожившись в сердце, останется в языке, уничтожившись в языке, останется в поэзии – пении».

Большую роль в мобилизации этничности играют национально-культурные центры и средства массовой информации. В

Башкортостане создано в 1989 г. Марийское республиканское общество. По его инициативе открыто немало специальных классов в марийских деревнях, увеличились передачи на марийском языке по радио и телевидению, проводятся фестивали марийской культуры и др. В г.Нефтекамске издается марийская республиканская газета «Чолман» (Кама), в Бирском пединституте открыто русско-марийское отделение, на котором обучается около 80 студентов. В Благовещенском педучилище готовят учителей марийского языка и литературы. Свердловское областное марийское общества и марийский центр народного творчества (расположены в с.Тавра Красноуфимского района) ведут широкую культурно-образовательную программу: организуют фестивали, приглашают в марийские деревни профессиональные и любительские коллективы из Республики Марий Эл, приобретают и распространяют научную, учебную и художественную литературу, поддерживают морально, а иногда и материально людей с творческой инициативой. В настоящее время общество занимается созданием в дер.Андрейково Артинского района мемориального музея писателя-романиста А.Эрыканова (А.Семенова). При содействии Центра марийской культуры «Суий» Пермской области (находится в дер.Иванково Суксунского района) восстановлено преподавание родного языка и литературы в Васькинской школе, в дошкольном образовательном учреждении дер.Сызганка успешно воплощается программа воспитания детей средствами марийской традиционной культуры. Здесь же создан музей народного творчества. Центр марийской культуры предпринял ряд мер по культурному объединению всех марийцев, проживающих в Пермской области.

Современный процесс мобилизации этничности уральских марийцев имеет глубокие корни. Население хорошо осведомлено о тех значительных мероприятиях, которые были направлены на развитие языка и культуры марийцев. В г.Бирске в июле 1917 г. состоялся Всероссийский съезд марийского народа, а в г. Красноуфимске в октябре 1920 г. – первый областной съезд уральских марийцев. Оба форума выработали верную стратегию по развитию самобытности народа. В 1920–1930-х гг. в г. Красноуфимске издавалась газета «Социализм корно», а в с.Мишкино Республики Башкортостан – газета «Коммун корно». В селах и деревнях шли спектакли на родном языке.

Начало изучению марийского языка на Урале было положено еще в 1892 г., когда в 18 км от г.Красноуфимска (возле с. Юва) на так называемом миссионерском хуторе была открыта

второклассная учительская школа. В ней обучали детей, которые принимали православие. В 1919 г. на базе школы открыли педагогические курсы. В 1921 г. школу перевели в г. Красноуфимск и преобразовали в Урал-Марийский педагогический техникум. Такое название техникум сохранял до 1939 г., впоследствии он был соединен с русским педтехникумом. В нем учились дети не только уральских, но и вятско-камских марийцев. До сих пор в марийских деревнях можно услышать имена учителей, которые по окончании техникума плодотворно трудились в школах, обучая детей родному языку и литературе.

В наши дни марийская общественность увековечивает подвижников родной культуры. Проводятся творческие вечера в честь писателей, поэтов, открываются мемориальные доски, создаются народные музеи. Большой популярностью у марийской общественности пользуется Музей имени писателя и ученого-этнографа Я.Ялкайна, созданный в с.Чураево Мишкинского района Республики Башкортостан. В Суксунском районе Пермской области на родине учителя, писателя И.Васильева (В.Кук-Ильуш) заложен парк. Правительство Республики Марий Эл высоко оценивает благородный труд учителей, присваивая им республиканские почетные звания и премии.

Итак, этнокультурное развитие уральских марийцев имеет сложный характер. Очевидно, и впредь будет протекать эрозия этнического самосознания, но она, как показывает современная действительность, никогда не поднимется до дестнизации диаспорной группы. Марийцы любят свои деревни, считают земледельческий труд основой существования. В отличие от русских они не покинули места проживания в пору объявления неперспективности деревень. Возрождение языка и культуры, переживающее обнадёживающий успех, остается залогом хорошего будущего.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ НА РУБЕЖЕ 1910-х – 1920-х гг. КАК ПРИМЕР РЕШЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В РЕГИОНАХ

Национальное движение и национальные идеи уральских мари́йцев, как и всего мари́йского этноса, получают широкое развитие после февраля 1917 г., когда буржуазно-демократическая революция провозгласила гражданские и политические свободы всем народам России. Нарастающий подъем общественного движения стал еще более ярче проявляться после того, как в г.Бирске Уфимской губернии состоялся 15-25 июля 1917 г. первый Всероссийский съезд народа мари¹.

Уральские мари́йцы, представлявшие собой исторически сложившуюся на Среднем Урале диаспору численностью более 30 тыс. человек, на повестку дня поставила актуальный вопрос о самоопределении и признании государством. Для достижения цели мари́йцы имели достаточный духовный потенциал, реальность которого достигалась хорошим знанием родного языка, соблюдением обычаев и обрядов, высоким уровнем самосознания.

Мари́йцы высоко ценили положительные результаты работы миссионерских и церковно-приходских школ, которые работали на Среднем Урале с 1870-х гг. по системе Н.И.Ильминского, обучая народ на родном языке². Учителей для церковно-приходских школ готовили в учительской школе, открытой в 1892 г. на миссионерском хуторе возле с.Юва Красноуфимского уезда. Осенью 1919 г., когда шло восстановление местных органов советской власти, при уездном отделе народного образования Красноуфимского уезда открывается секция мари, ставшая первым государственным центром организации национального образования и культуры уральских мари́йцев. Тогда же происходит восстановление учительской школы, закрывавшейся на период гражданской войны, но уже как семинарии. В 1921 г. учительскую семинарию преобразовывают в педагогический

¹ Ибулаев Г.И. Мари́йцы Уфимской губернии и национальное движение // Этническая мобилизация во внутренней периферии: Волго-Камский регион начала XX в. Ижевск, 2000. С.78-87.

² Черных А.В. Миссионерство среди народов Прикамья // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры. Пермь, 1997. Т.1. С.С.83-86.

техникум с названием Урал-Марийский и переводят из-под с.Юва в г.Красноуфимск. Педагогический техникум быстро превратился в центр развития марийского образования и подготовки национальных кадров. Таковым он оставался до закрытия в нем марийского отделения в 1940 г.

По замыслу секции мари, структурно выделенной в подотделе национальных меньшинств Красноуфимского уездного отдела образования, созданном в июле 1920 г., началась подготовка к съезду уральских марийцев. Предполагалось, что он необходим для объединения марийцев, защиты их национальных интересов, оказания помощи в адаптации населения к новым условиям, когда развернулась масштабная работа по воплощению в жизнь революционных идей.

Прошедший в Красноуфимске с 18 по 22 октября 1920 г. первый областной съезд уральских марийцев оказался не декларативным, а сугубо деловым мероприятием. Он проходил без каких-либо политических амбиций региональных лидеров. На нем присутствовало 87 делегатов, избранных во всех марийских селах и деревнях Красноуфимского, Екатеринбургского, Кунгурского уездов и северо-восточной части Башкирской республики. Открытие съезда было ознаменовано пением Интернационала и национального марийского гимна «Призыв к свету». С приветствиями выступили руководители местных органов власти, управления и общественных организаций и специально прибывшие представители основных групп поволжских марийцев – от краснококшайских, чебоксарских луговых и козьмодемьянских горных мари¹. Пример этот подчеркивал стремление уральских марийцев сохранить духовную связь с материнской частью этноса и в дальнейшем иметь программы сотрудничества с ней.

Председателем съезда избрали Г.Е.Ефремова – выпускника Казанской учительской семинарии Н.И.Ильминского, длительное время работавшего в марийских учебных заведениях на Среднем Урале. Состоялось пять пленарных заседаний, на которых рассматривалось 13 вопросов. Положение грамотности на родном языке и социальные проблемы явились объектом пристального внимания делегатов. Об этом докладывали делегаты из 25 сел и деревень. Итогом съезда стало принятие резолюций по всем

¹ Так было принято называть внутренние подразделения марийского этноса в момент проведения I областного съезда уральских марийцев.

рассматриваемым вопросам. Обратимся к наиболее значимым решениям съезда.

Делегаты съезда анализировали состояние образования на родном языке и высказались за его развитие как «основы материального благосостояния и духовной жизни народа, и культурного его возрождения»¹. В отчете о работе секции мари отмечалось, что просвещение среди мари имеет еще весьма печальную картину, в частности, не хватает школьных работников и литературы на родном языке, в ветхом состоянии пребывают здания школ, изб-читален. На таком уровне, записано в резолюции, «не в состоянии подготовить сознательных граждан, требуемых современной жизнью»².

Образование среди мари рассматривалось весьма дифференцированно. Зачитывались доклады о школьном и внешкольном образовании, просвещении среди мари и, в частности, среди женщин, о школьном самоуправлении и самообслуживании. Звучал призыв не только создать новую школу, но и «заниматься в школах на родном языке по методу трудового свободного воспитания и старую школу приблизить к трудовой»³. Большие надежды делегаты съезда возлагали на педагогические курсы, на которых начали готовить учителей. Под педагогическими курсами в то время понималась учительская семинария, созданная на базе учительской школы. Курсы задумывались как культурно-просветительский центр для уральских марийцев, который в ближайшее время предполагалось превратить в «очаг света и знания для 30-ти тысячного населения»⁴. Съезд призвал делегатов провести широкую разъяснительную работу среди марийцев о значении и важности курсов. Обсуждение дошкольного образования завершилось предложением открывать детские сады и площадки, но эту работу посчитали начинать с проведения курсов дошкольных работников. Докладчик по этому вопросу призвал работников просвещения быть на местах популяризаторами идеи дошкольного воспитания.

Делегаты съезда не оставили без внимания вопрос о ликвидации безграмотности. Они рекомендовали преподавать родной язык с обязательным переводом с русского языка на

¹ Государственный архив в г.Красноуфимске. Ф.395. Оп.1. Д.26. Л.7.

² Там же.

³ Там же. Л.8.

⁴ Там же. Л.9.

марийский. И только после этого объяснять грамматические термины и правила.

Докладчик по вопросу внешкольного образования видел его развитие путем создания библиотек, музея, народного дома с кружками: музыкальный, литературный, театральный. Но эту работу не мыслили без распространения литературы на русском и марийском языках. В этом направлении, как отмечалось на съезде, уже имелись хорошие результаты. В частности, в торжественные праздники учащиеся и взрослые несколько раз ставили спектакли на родном языке. Перед их началом проводились митинги, на которых «публике объяснялся весь процесс движения советской власти, какую свободу она дала народу, а в особенности мелким национальностям... из всего сказанного становилось ясно, в каком положении мари были раньше и теперь»¹.

Рассуждали на съезде об эстетическом воспитании, но отсутствие инструментов для развития пения и материалов для рисования не позволяло в то время заняться им всерьез. Рисование в школах не было введено, но пение «в некоторых школах упражнялось, как например, в изучении революционных песен и песен национальных марийских»². Задачи эстетического воспитания, как записано в резолюции, понимались весьма актуально: «Эстетическое воспитание, собственно говоря, есть воспитание человека в чувстве красоты, изящества в любви к прекрасному высокому, и не только в любви, но в постоянном, деятельном стремлении к прекрасному, в стремлении к нравственному идеалу. Оно имеет в виду наслаждением искусством, восприимчивость к художественным отражениям»³.

На съезде решались организационные вопросы. Делегаты избрали двух инструкторов – школьного и внешкольного, в обязанности которых вменялось инструктирование работников школ по вопросам просвещения. Также на основании письма Народного комиссариата по делам национальностей от 5 октября 1920 г. съезд избрал инструктором Центрального отдела мари Г.Е.Ефремова и командировал его в Москву за получением литературы и руководящих указаний. Институт инструктора делегаты съезда воспринимали как возможность решения своих насущных проблем на государственном уровне. Признавая политическое воспитание и политическую грамотность

¹ Государственный архив в г.Красноуфимске. Ф.395. Оп.1. Д.38. Л.68.

² Там же. Л.68 об.-69.

³ Там же. Л.68.

фундаментом, «на котором должна процвести социалистическая, коммунистическая жизнь», делегаты выразили «полную готовность встать на защиту К.С.М (Коммунистического союза молодежи. – Г.Ч.) и быть проводниками идеи коммунизма»¹.

Обсуждались на съезде вопросы здравоохранения и религии. Докладчик особенно подробно остановился на трахоме и чахотке, которые определил как «наследственные болезни... и специально марийские»². Для достижения чистоты, отсутствие которой являлось главной причиной болезней, эффективной мерой признавалось открытие фельдшерских пунктов. Моления марийцев, как известно, сопровождалось жертвоприношениями, для чего требовался домашний скот. Но согласно продовольственной политике государства, отмечалось в резолюции, «весь домашний скот состоял на учете» и использование его для богослужений было нежелательно. Доклад по этому вопросу был принят к сведению, но каких-либо запретов по поводу религиозных обрядов в резолюции не записали.

Внешним проявлением самоидентификации уральских марийцев явилась постановка на съезде двух взаимосвязанных вопросов – об административном выделении территории проживания и именовании народа. Судя по протоколам съезда, эти вопросы большой дискуссии не вызвали, что несомненно свидетельствует о единстве их понимания. Съезд единогласно постановил «для наибольшей продуктивности работы среди мари... иметь одно общее административное управление в г.Красноуфимске и для чего необходимо выделение из Башреспублики (населенных пунктов с марийским населением. – Г.Ч.) в Красноуфимский уезд»³. Для ускорения решения этого вопроса съезд командировал своего представителя в Наркомнац⁴. По сути, постановкой такого вопроса съезд инициировал создание национально-культурной автономии уральских марийцев с центром в г.Красноуфимске. Кстати, процесс консолидации территории, на которой проживала коренная часть марийского этноса, находился на стадии завершения, в ноябре 1920 г. была образована Марийская республика.

Делегаты съезда самоидентифицировали свой народ как «урал мари», поскольку они ощущали объективное проявление его

¹ Государственный архив в г.Красноуфимске. Ф.395. Оп.1. Д.26. Л.12.

² Там же.

³ Там же. Л.11.

⁴ Там же.

однородной этнической специфики: народ владел общим языком, осознавал свое происхождение, сохранил традиции, признавал общность территории проживания. Причем этнические признаки выглядели стабильными, поскольку марийцы Среднего Урала давно прошли стадию становления. Вследствие этого в резолюции съезда появилось краткое, но емкое по значению определение: «Наименовать мари, живущих в Красноуфимском уезде Екатеринбургской губернии, Кунгурском уезде Пермской губернии и Башкирской советской республике одним общим названием «урал-мари»¹.

В связи с именованьем народа обращает внимание одно очень важное обстоятельство. Как в выступлениях делегатов, так и во всех документах съезда не употреблялось название черемисы, под которым был известен народ на официальном уровне. Как известно, это название не являлось самоназванием народа и поэтому оно не звучало на съезде.

В целом съезд определил приоритетные меры защиты и сохранения этнокультурной самобытности уральских марийцев и указал оптимальные варианты взаимодействия их с государственными институтами. Язык и культуру, не утраченные марийцами в условиях длительного проживания на Среднем Урале в иноэтническом окружении, делегаты съезда заслуженно рассматривали как основу решения задач национальной политики и государственного строительства.

¹ Государственный архив в г.Красноуфимске. Ф.395. Оп.1. Д.26. Л.12-13.

ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ СРЕДНЕГО УРАЛА В «ТОПОГРАФИЧЕСКОМ ОПИСАНИИ ПЕРМСКОГО НАМЕСТНИЧЕСТВА 1786 г.»

Фиксация этнографического материала о народах Среднего Урала активно развернулась в середине XVIII в. Причем многие авторы обращали внимание на этническую консолидацию и контакты нерусских народов. Рубежом в истории этнографии Среднего Урала мы считаем работу Н. С. Попова «Хозяйственное описание Пермской губернии», первое издание которой состоялось в Перми в 1804 г. Этому сочинению предшествовала еще одна обобщающая работа с солидным этнографическим разделом, которая выполнялась по программе Вольного Экономического общества в 1780-е гг., – «Топографическое описание Пермского наместничества». К сожалению, описание остается неопубликованным. В полном виде рукопись хранится в фондах Российского государственного военно-исторического архива¹. Некоторые сюжеты этнографического характера описания обнаружены в Государственном архиве Пермской области – в фондах Пермского наместничества (316) и Пермской казенной палаты (111)². Очевидно, последние являлись рабочими записями для подготовки окончательного варианта описания.

Материалы, попавшие в рукописи, до сих пор сохраняют историческую ценность, поскольку к началу профессионального изучения этнографии народов Урала многие явления традиционной культуры и быта были уже забыты. Этнографический раздел «Топографического описания Пермского наместничества» привлек внимание этнографов и лингвистов, но в научный оборот ими введена лишь незначительная часть материала³.

В описании Пермского наместничества содержатся сведения обо всех исторически сложившихся народах Среднего Урала, но наиболее обстоятельные и точные – о башкирах, вогулах (манси), черемисах (мари). Источниками описания служили собственные наблюдения авторов, так как каких-либо сочинений, посвященных народам Среднего Урала, до середины XVIII в. не существовало. Происхождение и ранняя этническая история народов целиком

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920.

² ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78; Ф. 111. Оп. 3. Д. 362.

³ Пермские татары. Казань, 1983; Чагин Г. Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – середине XIX в. Пермь, 1995.

построена на впервые записанных у населения этногенетических преданиях. Кроме передачи фактов, встречаются и некоторые обобщения, что позволяет отнести рассматриваемый источник к категории не официального документа, а повествовательного историко-культурного сочинения. Этнографические сведения, за отдельным исключением, можно считать правильными и не противоречащими современным представлениям о народах.

С большим интересом воспринимается этнографическое описание тюркских народов башкир, татар, мещеряков, поскольку их этногенез до сих пор не имеет в науке завершеного обобщения из-за противоречивости, а иногда и отсутствия ряда источников. К тому же, письменные материалы XVIII в. позволяют увидеть некоторые причины сложности и незавершенности этнической консолидации обособленных групп тюркских народов Среднего Урала, в большей степени проживающих на юге Пермской области.

Авторы описания Пермского наместничества не распределяют народы на историко-лингвистические группы, хотя в середине XVIII в. уже применялась система группировки народов по языку. Но принятый порядок описания народов позволяет считать, что знания об этом у авторов имелись. В первую группу попали башкиры, мещеряки, татары (тюрки), во вторую – черемисы, пермяки, вотяки, манси (финно-угры).

Наблюдатели были наиболее осведомлены о башкирах, численность которых составляла 22871 чел. О численности татар, проживающих в Пермском наместничестве, авторы точных сведений не имели и показали ее вместе с численностью черемисов. Этих народов насчитывалось 13097 чел. Рассмотрим этнографические сведения о тюркских народах, которые составляют не только потенциальный источник познания народов, но и создают представление об уровне систематизации знаний о народах в середине XVIII в.

С большим интересом авторы описания отнеслись к башкирам, так как считали их самым древним из нерусских народов Красноуфимского, Осинского, Екатеринбургского уездов.

Башкиры сами себя называли башкурт и выводили свой род от ногайских татар, от поколения тарханов, так как считалось, что их предками управляли ногайские ханы¹. Предки башкир до переселения в Приуралье, «по собственным их преданиям», «в исходе XII

¹ РГВИА. Ф.ВУА. Д. 18920. Л.20.

столетия» обитали в Булгарской области»¹. Подобный факт, но в более уточняющей форме, запечатлен в рукописи, сохранившейся в фонде Пермского наместничества: «Предки их перешли и поселились в Урале в 1199 году из области Булгарской, из города называемого на их языке Шагер Булгар, которой переименован и называется Казанью»².

Подданными Российского государства башкиры стали «по взятии Казани царем Иваном Васильевичем». Но, несмотря на это, они продолжали вести кочевой образ жизни, совершали набеги на русские села и деревни, «особливо же в 1736-78 годах во время их бунта ... увозили с собой имение, лошадей и отгоняли скот». Для защиты от набегов башкир были выстроены крепости Красноуфимская, Ачитская, Грабовская и др. Кроме того, «по сей же причине многие села огорожены были деревянными стенами, снабжены башнями, рогатками, некоторым числом пушек и ружей. Таковые укрепления и поныне видеть можно во многих селах, которые для того и называются острожками»³.

В XVIII в. большинство башкир вели кочевой и полукочевой образ жизни, но часть башкир Красноуфимского и Екатеринбургского уездов «в новое время, оставив кочующую жизнь, избрала род постоянной жизни и упражняется в земледелии, а часть их только зимою живет в постоянных домах»⁴. По поводу последней категории башкир сообщаются такие подробности: «При наступлении же весны, а именно в месяце мае, оставив зимние юрты и вышед со своими стадами и всем семейством на луга или степи, располагается каждая деревня в особенном месте, где от перемен воздушных защищают их кибитки, делаемые из войлока наподобие конуса, которые называются кошами (от чего, конечно, произошло слово кошую или кочую и народы, ведущие такой род жизни, названы кочующими)»⁵. По мере истощения пастбища осваивали новые места. Таким образом кочевали до наступления осени и только к октябрю месяцу возвращались к зимним жилищам.

Башкиры Пермского и Осинского уездов вели оседлый образ жизни. Они строили «постоянные дома», которые имели русский тип застройки: «...белые с клетями... к которым не пристраивали

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 20.

² ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 24.

³ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 20.

⁴ Там же. Л. 20-20 об.

⁵ Там же. Л. 20 об.

скотских дворов»¹. О их занятии наблюдательные авторы сообщили следующее: «...все упражняются в земледелии прилежно, от которого и получают главное пропитание, содержат умеренное число лошадей, коров, овец, коз и всех домашних птиц. Частью ловят зверей и стараются о пчеловодстве. Некоторые от искивают в своих землях руды, которые и отдают на казенные заводы за обыкновенную цену с пуда»².

Так как башкиры владели большой земельной собственностью и «на те все земли, в которых живут башкирцы, с принадлежащими к ним лесами, лугами, степями, рыбными ловлями имеют жалованные грамоты»³, они разрешали другим народам селиться на своей земле на арендных условиях. В свою очередь народы оказывались в зависимых отношениях от более сильных владельцев, но они вынуждены были принимать эти условия, чтобы обеспечить свое существование. Авторы описания знали об этой ситуации и о проникновении на башкирские земли русских оставили следующее наблюдение: «...а, владея многими землями, отдает она за знатную сумму на несколько лет русским мужикам, которые там поселившись, упражняются в земледелии, которое столько прибыточно, что с овина ржи вымолачивается от 10 до 12 мешков, овинов же с каждого переезда или пространства, имеющего 40 квадратных сажень, в самой хорошей выходит по три. От чего так же от рыбных ловлей, от наволоков, в которых сам собою в великом множестве растет хмель, и приобретают знатные богатства»⁴.

Специфика хозяйственной деятельности башкир нашла отражение в питании. Башкиры Екатеринбургского и Красноуфимского уездов, у которых было налажено земледельческо-животноводческое хозяйство, «имеют свое пропитание частью от хлебопашества и от рыбной ловли», но у кочующих летом «все их богатство состоит в скотоводстве. В пищу употребляют по большей части мясо своих стад; пьют коровье и кобылье молоко; из последнего делают некоторой пьяной напиток, кумыз называемой, заквашивая кобылье молоко в большом кожаном мешке, терсук называемом. Сей же напиток при всех их веселиях занимает место сивухи и других пьянственных

¹ РГВИА. Ф.ВУА. Д. 18920. Л.20 об.

² Там же. Л.24 об.

³ Там же. Л. 23.

⁴ Там же. Л 25 об.

напитков. От пчеловодства получают довольно знатную прибыль»¹.

По поводу одежды авторам описания бросились в глаза такие различия: «Мущины верхние платье носят больше из белаго сукна и длинное по азиатскому обычаю, но богатые делают оное из хороших сукон или шелковые так же по азиатски сшитое»². Авторы имели представление и о мужских головных уборах башкир: «...не терпят волос на голове и всем теле, кроме бороды, почитая оную сотворенную в месте с первым человеком. На выбритой своей голове носят так называемые на их языке тебетки, вышитые иногда золотом, серебром и проч. или простые; летом на оные надевают шляпы, а зимой шапки»³.

Авторы описания знали об исторической близости языка башкир и татар и об этом в этнографическом описании оставили довольно содержательное рассуждение: «Башкиры говорят своим языком, которой только следует с татарским, что почти невозможно сказать, чтоб оныя были два особливые языка, ибо только некоторые в оном слова разиствуют отличным произношением. Так, например, *один* по-башкирски *бер*, по-татарски *брав*; *два* по-башкирски *ика*, по-татарски *икан*; *семь* по-башкирски *зита*, по-татарски *зида*; *девять* по-башкирски *тогыс*, по-татарски *токуз*. Напротив того большая часть слов как у тех, так и у других равно произносятся: *отца* те и другие называют *отай* и проч. Для чего башкирцы и татары не учась одни языку других могут говорить между собой»⁴.

Осознание близости языков позволило авторам высказать чрезвычайно важное обобщение, касающееся происхождения народов: «Из всего сего видно, что татары одного происхождения с башкирцами, что не меньше доказывается сходством их лиц, нравов, обычаев и проч.»⁵

Кстати, языковая близость татар и башкир сохраняется и в наши дни. На ней, как и прежде, основывается самоидентификация народов. Так, во время переписи населения Пермской области в 1989 г. 30,4 тыс. башкир назвали родным языком татарский, а это 58,3% общей численности башкир области⁶.

¹ РГВИА. Ф.ВУА, Д. 18920. Л. 25 об.

² Там же. Л.21.

³ Там же. Л. 21 об.

⁴ Там же. Л. 20 об-21.

⁵ Там же. Л. 21.

⁶ Чагин. Г.Н. Народы Прикамья // Материалы по Пермской области к Уральской исторической энциклопедии. Пермь, 1994. Вып. I. С. 40-41.

Башкиры и татары владели арабской письменностью, но некоторые из них писали по-русски «по причине частого обращения с россиянами». О степени распространения русского языка обнаруживаем в источнике такую запись: «Некоторые говорят хорошо по-русски, из женщин редкая разуместь может говорящего россиянина»¹.

Из всех записей бесспорно самыми замечательными являются описания религии, общественных и семейных обрядов и праздников, хотя они и не все систематичны.

Башкиры закон исповедывали «махометанской». В селениях мечети стояли только деревянные, их строили «иждивением всего того селения, в котором они находятся». Службу в мечетях и во время других обрядов вели муллы, «избираемые миром и определяемые ахуном (первосвященником их) в сию должность». Ахунов так же избирали голосами нескольких селений и утверждали «в сем достоинстве по аттестату оных от светского правления». Мечеть посещали только мужчины. Женщины молились дома или же в ограде мечети.

Обязательным являлось соблюдение поста, называемого на языке башкир Ураза. Продолжительность поста составляет 30 дней и «их месяц именуется Рамазан»: «В течение сего времени начинается оной, увидев новую луну, и оканчивают как скоро покажется другая новая луна. Есть мусульманы, как и башкирцы. ничего не пьют и не едят, но вместо того показывают свое проворство над пищей и питием по захождении и до восхождения солнца, когда им сие позволяется»².

По окончании поста проводится праздник, называемый аит или байрам. Обычно он продолжался три дня «со всяким весельем». Во время праздника «достаточные люди по заведенному издревле обряду собирают от имения, какое кто имеет, по 5-и денег с рубля и сии собранные деньги дают бедным своим единоверцам»³. «После сего времени в третьем месяцу десятого дня начинается опять праздник, называемый Кубан аит, который празднуют так же по три дня с равным первому веселием. При сем есть обыкновение у башкирцов колоть скот, какой у кого случится, как-то коров, овец, коз, кроме лошадей и птиц. Оныя к сему избираются самая здоровыя и жирныя. Бык или корова полагается на 4 человека, овца или баран 4 месяцев так же, коза или козел годовые на

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д.18920. Л.21.

² Там же. Л. 22.

³ Там же. Л. 22 об.

человека; что должны исправлять достаточные люди. Все сие мясо, сварив, употребляют, собравшись всем селением, в пищу; оставшееся раздают неимущим мусульманам, а шкуры, с упомянутых животных снятые, отдают их духовным, то есть ахуну или мулле. Сверх сих более праздников не бывает, а недельным праздником почитают пятницу»¹.

Церемония заключения брака была архаичной и традиционной. Мусульманство, как главенствующая форма религии, оказывало существенное влияние на формирование свадебного обряда. Вот, например, характерный отрывок из этнографического раздела описания Пермского наместничества: «По Алкарану может каждый башкирец иметь вдруг по четыре жены и естли умрут первая, то опять столько же вдруг других взять за себя ему позволяется. Оставшуюся по смерти какого-нибудь мусольмана вдову имеет право, если хочет брать его, по прошествии четырех месяцев и десяти дней, естли она не зачнет от прежняго мужа младенца, взять за себя, заплатив ей опять калым.

Вознамерившийся башкирец женится и спрашивает, во-первых, у своих родителей, ежели есть на то позволение, потом, пригласив из посторонних двух первостатейных человек, а наиболее одного из них муллу, с которыми и со своим отцом ходит в дом будущего своего тестя, где с ним они делают сговор, согласится ли отдать свою дочь в замужество за такого-то жениха, и, естли согласится, то, договорясь о цене за невесту или за калым, утверждают в том оную, отца ея и жениха; и чрез вопросы от свидетелей с обеих сторон: первая согласна ли вытти за такого-то жениха, второй отдаст ли дочь свою за назначенной калым, последний возмет ли невесту за положенной калым? Сии вопросы повторяют каждому из сих трех особе по три раза. В сие время невеста жениху не кажется, а сидит за занавесою. Спрашивающие же свидетели ея согласия туда к ней приходят. Калым достается весь не отцу, а невесте.

Таким образом, когда обе стороны в сем утвердятся, тогда и почитается сей сговор, так сказать, заобрученье. В следующий день жених опять приходит к невесте с теми же людьми, дабы совершить брак. Тогда мулла, прочитав приличные из Алкорана молитвы, соединяет их чрез то навсегда. В некоторых башкирских деревнях прежде, нежели мулла прочитает молитвы, наблюдается следующий забавной обряд: по прибытии жениха с его свитою в дом тестя невесту из онаго выводят в провожании ея

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д.18920. Л.22 об.

родственников и соседей обоего пола на двор, ставят оную в трехстенную калитку к задней стенке, перед нею становится вся ея свита и протягивает на месте третьей стены от одного столба до друтова веревку, за которою стоящие родственники и соседи жениха стараются чрез оную перепрыгнуть и, пробравших чрез толпу людей, защищенных руками и ногами невесту, коснуться оной. Когда сия хотя одному удастся, тогда с великим веселием, особливо держашие сторону жениха, входят в дом тестя и мулла читает, как сказано, молитвы.

После чего начинается свадебное торжество между собранными с обеих сторон родственниками и соседями, причем жених платит часть калыма невесте и называет ее своею женою. Однако в свой дом не может ее взять до тех пор, покуда не доплатит всего калыма. Но между тем, как она живет у своего отца, позволяется жениху ходить, как они говорят, на пазуху. Сие иногда продолжается столько долго, что невеста рождает несколько детей, которых по выплачении калыма берет так, как и невесту, к себе в дом. Причем вторично бывает такой же обряд и после онаго так же веселие между родственниками и соседями. Впрочем, жених, имеющий столько достатка, что в состоянии заплатить калым при сватаний невесты, может увести оную домой после свадьбы»¹.

Приведенные в описании Пермского наместничества родинные обряды укладываются в общую схему обрядов тюркских народов. Когда родится ребенок, отец приглашал муллу, который, «взяв младенца на руки, читает к правому уху молитву, азан называемую, и к левому другую, камат именуемую, и дает оному имя по желанию родителей. После чего, прочитав окончательную молитву, отходит. День, в который наречено имя младенцу и почитается днем его тезоименитства, а больше никогда в его жизни онаго не бывает. По прошествии двух, трех или десяти годов от рождения всякого младенца мужескаго полу обрезывают. Обрезание совершает человек из природы обрезываемаго младенца, называемой на их языке уава науннячи, а не мулла. Для родившей женщины нет никаких духовных обрядов, но она выздоровев и прочитав сама обыкновенную молитву, принимается за свои дела»².

В основе похоронно-поминальной обрядности лежит мусульманский ритуал. Мулла приходил к больному человеку, если ему исполнилось 15 лет, и читал молитвы до самой его кончины. Он

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д.18920. Л. 22 об. – 23 об.

² Там же. Л. 23 об.

должен был закрыть умершему глаза, выправить, как надлежит, руки и ноги. После этого три человека обмывали покойного: «Один из оных мертвого держит, другой льет воду, третьей моет, во-первых, всю правую сторону, потом и левую»¹. «Напоследок или завертывают мертвого в широкия наподобие простын полотна, или надевают три одежды, называемые на их языке кафин, по достатку шелковые и бумажные или простые. Потом приносят две жерди палок, покрывают ковром и, на оный положив мертвого, выносят из дома. И на половине дороги, ведущей к кладбищу, останавливаясь, приносят за умершаго молитвы. После чего, пришед на кладбище, кладут в могилу без гроба лицом к югу. Кладбища их находятся поблизости селений и огораживаются заплотом или жердями. Провожают мертвых одни мужчины, а женщинам сие запрещается. В третий, седьмой и сороковой день после погребения чинят по нем поминки. Женщин так же погребают, исключая только то, что на них одевают по пяти кафтанов и провожают так же одни мужчины. При сем случае раздаются неимущим деньги и муллы чрез 40 дней по утрам и вечерам читают за усопшим молитву»².

В «Топографическом описании Пермского наместничества» обнаруживаем письменные сведения о празднике сабантуй, связанном с культом земледелия, хотя подлинная основа его, как показывает запись, лежит еще глубже – в культе предков.

Приведем полное описание праздника, так как подобного наблюдения в XVIII в. никто не оставил в письменной форме: «Когда придет время, в которое им должно обрабатывать землю (что на их языке называется сабан), тогда, совершив, обыкновенные молитвы, ходят на могилы одни мушчины и поминают усопших. Потом по близости своих жилищ собираются на поля как мушчины, так и женщины, куда приносят с собой кушанья и свои напитки: мед и брагу, которыми удовольствовавшись, остальное раздают бедным. Молодые жены башкирцов, которые того году вышли замуж, сюда же выносят по несколько шелковых и бумажных платков, так же мужских рубашек. И, склавши все в одно место, поручают над оными смотрение муллам или другим верным людям. Потом из молодых вострых мушчин садится несколько на лошадей и, отъехав от того места за две или три версты, скачут обратно. И когда трое из оных всех объезжают, то перваго из них

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 24.

² Там же.

дарят лучшим платком, а двух других посредственными, протчих же, сколько бы их ни было, сего не удостоивают.

После чего начинается борьба: победивший в оной всех или по крайней мере, многих, таким же образом награждается. В начавшемся после того бегании до назначенного места, тот получает подобную первым награду, кто всех или многих превзойдет в оном. Из снесенных башкирцами вещей, ежели несколько останется, то раздают оныя отличившимся в играх малым ребятам, которых они после больших по приказанию начинают. Собравшиеся для сих игр молодые жены башкирцов и девки стоят тихо и смотрят, по окончании же оных расходятся по домам. А муллы после того поминают усобших, читая над ними молитвы и праздновавши после сего дни два или три за медом и брагою, выезжают на поле пахать, к чему употребляют такие же сохи, как и российские мужики. Прежде нежели выедут для сего на поле, ходят к муллам, прося оных, дабы молились о благополучном посеве, к сему стараются побудить их денгами и хлебом, которые тогда в подарок им приносят»¹.

Во второй половине XX в. тюркоязычные народы Среднего Урала сабантуй стали праздновать по окончании сева.

Кроме того, по сведениям рассматриваемого источника, башкиры особым обрядом отмечали окончание весенних полевых работ: «После посева таким же образом собираются вблизи своей деревни одни мужчины, и по количеству народа, зарезав две или одну корову, варят, потом прочитав молитву, в которой просят о хорошем урожае, все едят, а оставшееся раздают своим бедным, наконец расходятся в дома. Деньги на покупку скота при сем случае употребляемого дают богатые люди»².

Из тюркских народов авторам «Топографического описания Пермского наместничества» были знакомы мешчеряки. О них сведения не столь полные, как о башкирах, но интересные.

Мешчеряки в 1780-е гг. проживали «между татарами и башкирцами» в Екатеринбургском, Далматовском и Красноуфимском уездах. Для выяснения этногенеза этого народа очень показательны предания, приведенные в описании Пермского наместничества. Они «суть потомки, вышедших из Крыма и переселившихся в Шатер Булгар в 1481 году. По взятии Казани царем Иваном Васильевичем выбрано было из мешчеряков 100 человек в конные казаки, которые, служивши при дворе его 40 лет,

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 25-25 об.

² Там же.

по отпуске получили грамоту на уральские места, поселившись мешеряки в сих странах, особливо на реке Белой. Построили первую деревню на реке Борлан, назвав оную Мулла. Потом на реке Белой застроили город и назвали оной Уфою. После сего многие народы к ним присоединились, как-то: черемиса, чуваша, мордва и вотяки. Но в царствование Петра Алексеевича все они были из сих мест выгнаны нарочно для того присланным туда некоторым графом. В местах, где ныне обитают, поселились, оставив жилища их предков, около 150 годов до сего времени»¹.

В культурно-бытовом развитии мешеряки походили на башкир, так как по заключению наблюдателей «говорят своим языком, которой весьма немногими словами, отлично произносимыми, разнится от башкирского, пишут такими же буквами, как и башкирцы, и имеют так, как и они, народные училища, в которых в юношество обучают муллы читать, писать и петь. Закон исповедуют так же махOMETанской, почему во всех духовных обрядах совершенно сходствуют с башкирцами. Но и в строении домов, нравах, одежде и почти во всем чрезвычайно малая видна разность, потому наиболее, что они всегда живут в соседстве с башкирцами»².

Точных данных о татарах авторы описания Пермского наместничества приводят мало, хотя территория, освоенная ими, была обширной. Они расселялись в Пермском, Осинском, Кунгурском Красноуфимском, Екатеринбургском, Далматовском, Шадринском и Ирбитском уездах.

Заслуживают особого внимания сведения об их появлении в указанных уездах: «Происходят от казанских татар и поселились сюда, как и башкирцы, по покорению Казани, а в Екатеринбургской обитающие суть потомки татар, составляющие Турамское царство, покоренное России Ермаком Тимофеевичем»³. Таким образом, авторы описания сравнительно правильно определили места выхода татар – Среднее Поволжье и Западная Сибирь – и размежевание татар по местам поселения.

Судя по записям авторов описания Пермского наместничества, у татар и башкир активно проявлялось этнокультурное взаимовлияние. Этнические различия народов были настолько сглажены, что авторы вынуждены были записать следующее обобщение: «Они все вообще живут в постоянных домах,

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 25 об. – 26.

² Там же.

³ Там же.

построенных на образе башкирских, и пропитание имеют от таких же промыслов, от каких получают оное башкирцы, ведущие постоянной род жизни. Язык их, как уже сказано, почти сходствует с башкирским, платье так же носят с ними сходное, веру содержат одну, и не только в духовных образах, но и во всех обычаях им подобны. Итак все то, что в разсуждении всего сказано о башкирцах, можно разуметь и о татарах»¹.

Культурно-бытовая общность башкир и татар, которая наблюдалась в середине XVIII в., сохранилась до наших дней. Так, в Бардымском районе Пермской области, территория которого издавна осваивалась башкирами, доля башкир составляет 85,1 %, а это 83,5 % всех сельских башкир области². Однако башкиры говорят на местном диалекте татарского языка, 98,2 % из них владеют татарским³. По этому критерию многие башкиры Бардымского района так и не могут определить свою этническую принадлежность: по документам они башкиры (и это ближе к исторической реальности), а по самосознанию – татары. С учетом современной языковой и этнокультурной ситуации тюркоязычного населения Бардымского района в научной литературе принято называть это смешанное в этническом отношении население как тулвинские башкиры и татары (Тулва – главная река, в бассейне которой они проживают).

Итак, сведения, которые приведены в «Топографическом описании Пермского наместничества 1786г.» в большинстве своем близки к действительности. Более поздним наблюдателям уже не удавалось получить подобную информацию и поэтому первую сводную этнографическую работу можно считать в полном смысле уникальной. В этом, нам кажется, будет убежден любой человек, который познакомится хотя бы с теми отрывками неопубликованного описания народов, которые мы привели в небольшом обзоре.

¹ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 25 об. – 26.

² Дубова Н.А., Комарова О.Д., Ямсков А.Н. Русские башкиры и татары южных районов Пермской области (демографическая и социально-экономическая характеристика) // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 230.

³ Там же. С. 252.

ПЕРМСКИЕ БАШКИРЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ

Согласно преданиям, записанным в «Топографическом описании Пермского наместничества 1786 г.», предки башкир, поселившиеся в бассейнах рек Тулва, Буй, Танып, покинули «область Булгарскую» в 1199 г.¹ Продвижение их в это время было вызвано приходом в юго-западную Башкирию кочевников кипчаков. Но ранние письменные источники, которые фиксируют проживание башкир в бассейне р. Тулва, а это Северная Башкирия, относятся к 1596 г.² В течение второй половины XVI – XVII в. земли по Тулве, как и остальные территории Северной Башкирии, закреплялись царскими указами за башкирскими племенами и родами. Вотчинное владение признавалось башкирами еще в начале XX в. На своих землях они селили по припуску татар, удмуртов, марийцев.

Крупным племенным объединением в Северной Башкирии было племя *гайна*. Оно занимало земли по обоим берегам Тулвы и по левобережью Сылвы³. От него ведет свою этническую историю современное башкирское население Бардымского района Пермской области. Поэтому справедливо его самоназвание *гайнинские башкиры*. В литературе их называют не только гайнинскими, но и тулвинскими башкирами⁴. Гайнинские башкиры длительное время находились под влиянием татар, в том числе и тех, которые селились на их землях. Взаимосвязи народов нашли отражение не только в культуре, но и самосознании. Для современного населения Бардымского района по-прежнему остро стоит вопрос этнического определения: кто мы? башкиры или татары?

¹ РГВИА. Ф.ВУА. Д.18920. Л.20; ГАПО. Ф.316. Оп.1. Д.78. Л.24.

² ГАПО. Ф.597. Оп.1. Д.15. Л.5об.

³ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. Пермь, 1995. С.51-52.

⁴ Кулбахтин Н.П. Из истории гайнинских башкир. Уфа, 1996: Хотинец В.Ю. Этнопсихологический анализ особенностей развития гайнинских башкир. Барда, 1999; Моргун Д.Ф. Похоронная и поминальная обрядность тулвинский татар и башкир // Проблемы культурогенеза народов Волго-Камского региона: Матер. межрегион. конф. Уфа, 2001. С.151-156; Черных А.В. Особенности традиционного календаря тулвинских башкир и татар в конце XIX – начале XX в. // Там же. С.276-278.

Первые точные сведения о расселении башкир в современных южных районах Пермской области привел кунгурский бургомистр Юхнев за 1725-1726 гг. В Гайнинской волости Уфимского уезда в 654 дворах проживало 1962 человека мужского пола¹. По сведения бургомистра, «в волости Гайнинской люди зажиточные, не так как протчие башкиры»². Они вели оседлый образ жизни, занимаясь преимущественно хлебопашеством, скотоводством, лесными промыслами.

Более точная картина расселения башкир в первой половине XVIII в. восстанавливается по данным других источников. В 1739 г. башкиры проживали в 5 волостях, расположенных в бассейне Тулвы и по верховьям Буя³. В Гайнинской волости, охватывающей низовья Тулвы, башкиры имели 214 дворов, в Ирехтинской (правобережная Тулва) – 183, Уранской (междуречье Камы и Тулвы) – 572, Уванышской (по р.Буй) – 106, Тазларской (ближе к р.Бирь) – 52. Во всех 5 волостях находилось 1127 дворов и насчитывалось 4489 человек мужского пола. По наблюдению П.И.Рычкова 1740 г., в 3 волостях было несколько иное число дворов: в Гайнинской – 562, Ирехтинской – 148, Уранской – 218⁴. Различие в количестве дворов трех волостей по этим источникам небольшое: в 1739 г. – 969, а в 1740 – 928. Но соотношение дворов по волостям изменилось существенно: в Гайнинской волости вместо 214 дворов стало 562, в Ирехтинской – не 183, а 148, Уранской (самой южной из трех) из 572 осталось 218. Причиной такой ситуации являлась миграция населения из-за постоянных поземельных конфликтов.

По данным второй ревизии 1745-1747 гг., на территории нынешних районов Пермской области численность башкир достигла 11200 человек, а по пятой ревизии 1795 г. – 26000 человек. В уездах Осинском, а это и есть бассейн Тулвы, и Пермском башкир-гайнинцев насчитывалось 4031 человек⁵.

В XIX в. шло дальнейшее увеличение башкирского населения. В 1869 г. в интересующем нас Осинском уезде проживало 19814 башкир, а в Пермском – 2169. Среди нерусского населения южных

¹ РГАДА. Разряд XVI. Д.993. Л.2.

² Там же. Л.Зоб.

³ Дмитриев А.А. Пермская старина. Пермь, 1890. Вып.8. С.57.

⁴ Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. СПб., 1762. Ч.1. С.99-100.

⁵ Чагин Г.Н. Указ. раб. С.73, 75.

уездов башкиры оставались на первом месте после татар, татар было 11919 человек¹.

По данным первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. предстает более полная картина расселения башкир в Пермском Прикамье (этим названием мы обозначает территорию современной Пермской области) (см. табл. №1).

Таблица 1
Распределение башкир в Пермском Прикамье в 1897 г., чел.

Пермский уезд	3677
в т.ч. г.Пермь	45
Кунгурский уезд	312
в т.ч. г.Кунгур	25
Осинский уезд	24407
в т.ч. в г.Осе	69
Оханский уезд	60
Соликамский уезд	348
в г.Чердыни	2
Всего:	28806
из них в городах	141 (0,48%)

Расчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Пермская губерния. СПб., 1904. Т.ХХХI. С.94-97.

По данным 1897 г. самой высокой была доля башкир в Осинском и Пермском уездах – 97,49% общего числа башкир Пермского Прикамья. Башкиры в основном проживали в сельской местности, доля городских башкир составляла 0,48% общего числа. Даже в г.Осе, в центре Осинского уезда, в котором издавна и в самом большом количестве проживали башкиры, число городских башкир было минимальным – 69 человек.

Обращают на себя внимание численность и размещение башкир, зафиксированные в переписи 1920 г. (см. табл. №2).

¹ Пермская губерния: Список населенных мест по сведениям 1869 года. СПб., 1875. С.ССLI; СХСII-СХСIII.

Таблица 2

Распределение башкир в Пермском Прикамье в 1920 г., чел.

Пермский уезд	3605
в т.ч. в г.Пермь	4
Кунгурский уезд	2
Осинский уезд	44737
в т.ч. в г.Оса	59
Усольский (Соликамский) уезд	1
в т.ч. в г.Соликамске и г.Усолье	82
Всего:	48427
из них в городах	145 (0,29%)

Расчитано: Статистический сборник на 1923 г.: Издание Пермского губисполкома. Оханск, 1923. С.38-39.

Данные 1920 г. имеют существенные различия от предыдущей, 1897 г. переписи. Наблюдался значительный рост численности башкирского населения, в результате он достиг 48427 человек. Особенно велик прирост башкир в Осинском уезде, на 19685 человек (40,6%).

Своеобразно размещение городских башкир, хотя их общее число в 1920 г. оставалось почти таким же, каким было в 1897 г. (соответственно, 145 и 141, см. табл. №1, 2). По данным 1920 г. сократилось число башкир в городах Перми, Кунгуре и даже в Осе. Вновь башкиры стали проживать в Усольском (Соликамском) уезде, причем здесь они все были только городскими жителями. Появление 83 башкир в северных городах Соликамске и Усолье, возможно, связано с миграцией населения после революции и гражданской войны в поисках работы, на соляные заводы.

Сравнение данных 1897 и 1920 гг. по Кунгурскому уезду показывает, что в нем резко сократилась численность башкир – с 312 человек до 2. Очевидно, это обстоятельство вызвано не исчезновением населения, а переходом его в состав татарского этноса. Переписные материалы этого не отражают, но экспедиционные, полученные в 1980-е гг., такой процесс подтверждают.

В целом, как в конце XIX в., так и в первой четверти XX в., в сельской местности Пермского Прикамья башкирское население проживало компактно.

Во второй половине XX в. наблюдался рост численности башкир. По данным Всесоюзных переписей населения, в Пермской области в 1959 г. проживало 39577 башкир, 1970 г. – 47812, 1979 г. – 48752, 1989 г. – 52326 (1,7% от населения области). В то же время доля другого тюркского народа – татар упала со 165829 человек (1959 г.) до 150460 человек (1989 г.).

Своеобразен показатель распределения башкир по языковой принадлежности. К 1989 г. возросла доля башкир, считавших родной язык татарский. Таких башкир в 1989 г. насчитывалось в Пермской области 30477 человек. Они составляли 58,1% всех башкир области. Этот процесс в течение последних лет является источником межэтнической напряженности, поскольку в любом случае смена языка ведет к этнической переориентации.

В 1989 г. большая часть башкир проживала в Бардымском районе – 24952 человека. В населении области их доля составляла 85,1% от общего числа башкир. Бардымский район признается как самый башкирский среди районов Пермского Прикамья общественностью и государственными органами Пермской области и Республики Башкортостан.

Вторым районом по численности башкир в 1989 г. была Пермь – 11200 человек (1,0%), третьим – Чернушинский район – 3280 человек (6,5%), четвертым – Куединский район – 1954 человек (5,9%), пятым – Пермский район – 1430 человек (1,6%), шестым – Осинский район – 1363 человек (3,9%). Кроме того, башкиры были представлены в составе населения всех других административных районов Пермской области. Но несмотря на это, позиции старожильческих районов проживания башкир не менялись. По-прежнему башкиры сосредотачивались в южных районах области – Бардымском (а это бассейн Тулвы), Чернушинском, Куединском, Осинском. Башкиры этих районов не проявляли склонность к перемене мест проживания. Поэтому во второй половине XX в. здесь не шел процесс исчезновения сельских населенных пунктов и не происходила миграция населения за пределы своих административных районов.

Новые данные о демографическом развитии башкир были получены в результате научного исследования 2001 г. «Межнациональное взаимодействие народов Прикамья в современных условиях»¹. Было опрошено 120 человек, из которых в г.Перми проживало 30 человек (25,0%), в городах Березники,

¹ Руководитель исследования Г.Н. Чагин. Полученные материалы находятся в стадии обработки.

Соликамск, Чайковский – 5 человек (4,2%), в Бардымском районе – 67 человек (55,9%), Куединском, Чернушинском, Октябрьском, Уинском районах – 17 человек (14,2%), в том числе 84 человека (70%) в местах компактного и исторического расселения.

На момент опроса 58,3% респондентов проживали в местах своего рождения. Из тех, кто родился в другой местности, 50,0% респондентов отметили, что они приехали из другой местности Пермской области, 23,0% – из другой области (республики), 19,2% – из соседнего населенного пункта, 7,7% – из республик ближнего Зарубежья. 41,7% респондентов назвали родственников за пределами Пермской области, с которыми они поддерживают связь.

Уровень образования респондентов выглядит таким образом: среднее специальное образование имеют 34,2%, высшее и незаконченное высшее – 25,8%. По сравнению с родителями уровень образования респондентов был более высоким. Родители по уровню образования предстают таким образом: 18,3% матерей и 9,2% отцов были неграмотными, 18,3% матерей и 26,7% отцов имели начальное образование, 30,0% матерей и 21,7% отцов оставались с неполным средним образованием. Высшее образование и среднее специальное получили, соответственно, 7,5%, 10,8% матерей и 6,7%, 20,8% отцов.

Социальная стратификация респондентов выглядит таким образом: работающих по найму – 51,7%, владельцев собственного дела – 2,5%, студенты дневного отделения – 6,7%, пенсионеры – 20,8%, работающие пенсионеры – 2,5%, инвалиды – 2,5%, безработные – 7,5%, домохозяйки – 4,2%. Сфера деятельности предприятий и учреждений, на которых трудятся респонденты: промышленность – 11,7%, добыча полезных ископаемых – 5,0%, транспорт, связь, энергетика – 6,7%, строительство – 3,3%, торговля – 4,2%, образование, наука, здравоохранение – 15,9%, органы управления – 1,7%.

Ответы на вопрос «Испытываете ли Вы гордость за свою национальность?» распределились следующим образом: 80,9% респондентов очень гордятся или в целом гордятся, 13,3% – не гордятся, 5,8% респондентов затруднились с ответом. Для большинства респондентов национальность коллег не имеет значения – 50,0%, имеет значение для 7,5%. К вступлению в брак своего ребенка с представителем другой национальности относятся положительно 17,5% респондентов, отрицательно – 9,1%. При вступлении в брак национальность не имеет значения

для 24,2% респондентов. Но этот вопрос оставили без ответа 46,7% респондентов.

Высок показатель национальности родителей лиц, относящих себя к башкирскому этносу: он составил 86,7% матерей и 90,0% отцов. Встречаются браки, заключенные с представителями других этносов: татарского (9,2% матерей и 5,8% отцов) и русского (1,7% матерей и 1,7% отцов).

Научное исследование 2001 г. охватило языковую ситуацию у башкир Пермской области. Башкирский язык назвали родным 20,7% респондентов, татарский – 64,2%, русский – 23,3%. Из этих данных и из показателей переписи 1989 г. (их мы уже приводили) прослеживается падение уровня сохранения башкирского языка, поскольку снижалась доля лиц, сохранивших башкирский язык своей национальности в качестве родного. В целом уровень языковых предпочтений современных башкир предстает в следующем виде (см. табл. №3).

Из приведенных данных видно, что среди башкир наибольшее распространение имеют два языка – русский и татарский. Положение татарского языка среди башкир выглядит таким же, каким его фиксировала перепись 1989 г. – тогда его признавали родным 58,1% башкир Пермской области. Неудивительно, что влияние татарского языка более сильное, чем башкирского. Это является следствием прежде всего того, что школьное образование среди башкир Бардымского и Пермского районов уже давно ведется на татарском языке¹.

На вопрос «Должны ли дети нерусской национальности изучать родной язык?» положительно ответили 59,2% респондентов; но при этом 28,3% респондентов считают, что данный вопрос необходимо решать индивидуально. Отрицательно ответили на поставленный вопрос 6,7% респондентов, безразличным он оказался для 5,0% респондентов.

¹ Подюков И.А., Черных А.В., Четина Е.М. Концепция содержания национального образования в Пермской области. Пермь, 2000. С.10-11.

Таблица 3

Употребление языков представителями башкир в 2001 г., %

Язык	Пишу, читаю, говорю	Читаю, говорю, но не пишу	Плохо говорю	Понимаю, но не говорю
Башкирский	8,3	10,8	5,0	9,2
Русский	90,0	1,7	2,5	2,5
Татарский	58,3	17,5	0,8	4,2
Украинский	0,8	-	-	0,8
Немецкий	3,3	2,5	0,8	3,3
Удмуртский	-	-	-	0,8
Узбекский	-	-	1,7	-
Казахский	-	-	0,8	-

В целом за рассматриваемый период пермские башкиры представляли собой в подавляющем большинстве сельский народ. В то время как башкиры численно увеличивались, у них продолжалась тенденция перехода на татарский язык. Тем не менее, надо признать, башкирское этническое самосознание не исчезает. Ученые, занимающиеся изучением башкир главного сельского очага – Бардымского района, находят у башкирского этноса много уникальных черт культуры и быта. И это вселяет уверенность в будущее народа.

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ УРАЛЬСКОГО ГОРОДА

В этнографическом изучении города и рабочего класса этапными стали 1950-е – 1960-е гг. В наибольшей степени это направление отечественной этнографии получило развитие в трудах В.Ю.Крупянской, Н.С.Полищук, О.Р.Будиной, М.Н.Шмелевой. Л.А.Анохиной, С.Б.Рождественской, М.Г.Рабиновича, Н.В.Юхневой. При этом заметим, что городская этнография неизбежно перерастала в исследование различных социальных категорий населения, но более всего рабочего класса и интеллигенции.

Из работ, характеризующих культуру и быт городского и заводского населения Урала, можно назвать монографию Д.В.Гаврилова (1987г.) и двухтомное исследование о Нижнем Тагиле (1971, 1974 гг.). Последняя работа была результатом длительного этнографического изучения коллективом сотрудников Института этнографии Академии наук старейшего промышленного центра Урала. Одновременно в ходе полевого и камерального исследования отработывалась неизвестная ранее методика изучения городского и заводского населения. Можно констатировать, что с поставленными задачами авторы справились успешно, и труд стал крупным историографическим событием. Таким образом, целесообразность изучения этнографии города осознана уже давно. Например, ясно, что бытовая культура горожан наделена этнической спецификой, потому как они всегда участвовали в создании национальных традиций.

Изучением города и рабочего класса Урала занимались и другие авторы. Хотя их публикации не носят непосредственного этнографического характера, тем не менее, ими много сделано по реконструкции тех или иных культурно-бытовых традиций населения, проживавшего в условиях не сельской, а городской среды. Наиболее интересные результаты получены В.Шалаевым по Лысьвенскому заводу (1858 г.), З.Говорливых – по Чермозскому заводу (1870 г.), И.И.Архангельским – в обобщающем очерке по горнозаводскому населению (1891 г.), А.В.Копаловым – по Алапаевску и его округе (1904 г.), Е.И.Киселевской – по Пожевскому заводу (1932 г.), В.С.Верхоланцевым – по Перми (1913 г.), Т.К.Гуськовой – по Нижнему Тагилу (1958 г.), Г.С.Масловой и Т.В.Станюкович – по заводскому населению Приуралья (1960 г.), Г.Н.Чагиным – по

Соликамску (1980, 1986 гг.), О.Н.Варнаковой – по Соликамску и Дедюхину. Публикации названных авторов вызывают большой интерес, но не дают обобщающей оценки по проблематике этнографии города. Поэтому с большим огорчением приходится констатировать, что непосредственно этнографией уральского города исследователи занимались мало, чаще всего обращались к теме фрагментарно.

На Урале объектом современных этнографических исследований по-прежнему остается крестьянство. Крестьянство действительно составляло основную массу населения, но в начале XX в. городское население увеличилось, и его доля достигла 17% среди всех жителей Урала. К середине XX в. городское население возросло до 75%. Актуальность изучения городского населения Урала определяется не только его численным возрастанием, но и той значимостью, которую города всегда имели как центры национальной культуры.

Исходя из опыта отечественных исследователей и результатов собственного этнографического изучения народов Урала, обозначим ту группу проблем в этнографии уральского города, которая нам видится наиболее актуальной.

При пристальном внимании к тем или иным сторонам жизни города в первую очередь возникает вопрос об этнической принадлежности населения. К сожалению, в историографии городов Урала этнодемографическая ситуация в целом не реконструирована и не подвергнута анализу, за исключением нашей работы (1995 г.) касательно лишь городов Прикамья по одному периоду – концу XIX – первой четверти XX в. Без решения этого вопроса невозможно определить специфику традиций городской культуры. В сферу изучения должны попасть все слои населения как по этнической, так и социальной принадлежности. Исходя из собственного опыта выявления этнического состава городского населения хочется напомнить о тех трудностях, которые могут возникнуть у любого исследователя при обращении к данной теме, и о методах, которыми следует воспользоваться в решении данного вопроса.

Во-первых, в переписных материалах конца XIX в. указывается не этническая принадлежность, а родной язык жителей (до первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. такую задачу никогда не ставили), поскольку считалось, что он является более точным этническим показателем. Во-вторых, часть населения, в отличие от сельского, обладала неустойчивым этническим самосознанием, так как в городских условиях при

этнической мозаичности и наличии смешанных браков активно шли процессы межэтнической ассимиляции и аккультурации. В среде крупного русского этноса уральских городов растворялись малочисленные нерусские группы. В такой ситуации нерусские жители часто объявляли родным языком русский, и их истинная этническая принадлежность не находила отражения в переписях. Например, процесс языковой ассимиляции у евреев шел намного быстрее, чем у татар. Этническое самосознание и язык, как правило, чаще всего совпадали в сельской, а не в городской местности.

Некоторые выводы об этнической принадлежности населения могут дать сведения о вероисповедании населения, так как при стирании различий в языке конфессиональное сознание сохранялось более длительное время.

Конфессиональный фактор особенно удобен для этнического определения людей, когда этническое и конфессиональное самосознание слиты воедино (русские – православные, татары, башкиры – мусульмане, евреи – иудаисты и т.д.). В тех ситуациях, когда вероисповедание не выступает точным этническим маркером, оно может быть использовано хотя бы для выделения русского населения. Например, сообщение, что в городе столько-то семей католических, мусульманских означает, что это семьи нерусские.

Наравне с этнической принадлежностью важно знать и сословную специфику населения. В городах Урала жили представители всех известных сословий России: дворяне потомственные и личные, почетные граждане потомственные и личные, купцы, мещане, близкие к мещанам «цеховые», военные, крестьяне и др. Соотношение их в каждом городе выглядело по-разному. Так, в конце XIX в. в Оханске крестьяне находились на первом месте, а в других городах, например в Чердыни и Соликамске, – на втором. В Чердыни и Соликамске первые места занимали мещане. В Осе в середине XIX в. первое место было за крестьянами, а второе – за мещанами. В Кунгуре в середине XIX в. мещане стояли на первом месте, а к концу XIX в. произошло увеличение крестьянского сословия до уровня мещанского.

В переписных материалах сословная принадлежность населения всегда отмечается достаточно точно, но часто без указаний такого важного показателя, какими этносами представлены эти сословия. Но становится известно, что подавляющую часть городских крестьян и мещан составляли русские. В крестьянском сословии из нерусских народов во всех

городах на первом месте находились татары, башкиры, коми. Только в Перми к крестьянскому сословию относилась значительная часть поляков и украинцев. Крестьяне имели однородный этнический состав, а мещане – более сложный. Мещанами могли быть евреи, татары, поляки.

Подавляющая часть дворян была русской. Из нерусского населения дворянами больше всего были поляки (например, в Перми в 1897 г. они составляли 41,7%). Единицы дворян насчитывались среди евреев и татар. Таким образом, приведенные примеры убеждают, что этническая принадлежность была взаимосвязана с сословным положением человека.

Из различий сословного состава населения вытекает еще не менее важный вопрос: изучение отдельных не только в этническом, но и социально-профессиональном отношении групп городского населения, своеобразии которых всегда обусловлено экономическим и административным развитием города. Отличительные черты этих групп могли проявиться не только в трудовой деятельности, но и в семейной и в общественной жизни. В связи с этим необходимо проследить особенности формирования населения и установить, откуда могло прийти первое поколение городских жителей и что впоследствии с ним стало: растворилось ли оно в среде еще какого-нибудь пришедшего населения или надолго пустило прочные корни и послужило основой для всех будущих городских поколений. Рассмотреть обозначенные вопросы можно разными путями, в том числе по фамильному составу населения, родословным жителей, личным наблюдениям исследователя.

Во время проведения непосредственных полевых наблюдений необходимо помнить, что в советские годы в городах произошли резкие изменения в этническом и социальном составе населения. Появилась значительная доля жителей, не связанная своим происхождением с этим городом. Причем типично это не только для новых, но и для исторических городов.

Приведем примеры по Чердыни, ситуация в которой нам более известна. В начале XX в. в Чердыни проживало 4 тыс. человек. Из них 10% – крестьяне, 75% – мещане, остальные – лица других сословий. Причем все горожане, за исключением небольшой группы служащих, были старожилками. Поэтому в их деятельности постоянно проявлялось заботливое и уважительное отношение к Чердыни, которая воспринималась ими не только родиной, а землей своих близких и далеких предков. К середине 1990-х гг. ситуация сложилась совершенно другая: численность населения дошла до

6,5 тыс. человек, прямых потомков старожилов города – потенциальных носителей традиционной культуры – в числе современных жителей осталось не более 20%. Значительную часть горожан – до 65% – составляет чаще первое и реже второе поколение выходцев из сельской местности Чердынского района. Остальная доля жителей образовалась из тех, кто приезжал в город или район на работу по окончании учебных заведений. Кстати, аналогичная картина наблюдается в таком старинном городе, как Верхотурье, в котором мы смогли провести этнографические исследования в 1990-1991, 1997 гг. В постановке проблем этнографии уральского города возникает чрезвычайно важный вопрос о влиянии города на деревню и деревни на город. Этнографы разрабатывают его уже давно, но в своих исследованиях они чаще всего обращают внимание на те новые проявления в культуре и быту, которые заимствовали крестьяне из города. Что же собой представляла городская культура, какие факторы ее определяли, как уживались традиции и новации – все это остается еще непознанным. Например, давно уже реконструирован крестьянский цикл календарных обычаев и обрядов и много выяснено из символики проводимых ритуалов. В системе культурных традиций города календарные обычаи и обряды составляли такой же насыщенный и продуктивный слой, как и в сельской, но в то же время они значительно отличались. Так, в городе, в котором население земледелием занималось мало, обычаи и обряды оказывались в большей степени наполненными не аграрной символикой, а развлекательными мероприятиями. Поэтому, например, в отличие от деревни городская масленичная неделя сопровождалась спектаклями. Культура и быт городского населения всегда различались значительной дифференцированностью и систематической обновленностью, так как на них постоянно влияли различные нивелирующие факторы. Столь же важен вопрос о механизме взаимосвязи городских и сельских традиций.

В литературе большое внимание уделено социально-экономической истории и профессиональной культуре города и совсем забыта народная культура: жилая и хозяйственная застройка, одежда, пища, утварь, семья, семейный и общественный быт, знания и суеверия, народно-медицинская практика, прикладное искусство и др. Обратиться к изучению этих тем на примере всех уральских городов невозможно по причине их многочисленности и той большой роли, которую города играли в истории, экономике, культуре и административном устройстве

Урала. Поэтому обобщать опыт городов необходимо дифференцированно, с учетом их исторической значимости. Например, старые и новые города различаются не только по численности и социально-профессиональному составу населения, но и по проявлению общественного уклада жизни.

Исходя из исторических условий формирования, развития и многовариативности городской культуры, более глубокий подход к решению обозначенных проблем обеспечит сравнительно-исторический анализ начальных форм и динамики конкретных компонентов культуры. Применение этого метода на современном этапе стало более совершенно благодаря появлению специальных и обобщающих работ по этнографии сельского населения Урала. Для получения реальной картины необходимо иметь как можно больше фактического материала, чтобы добиться типологического обобщения этнокультурных явлений, при котором появится возможность выделения их локальных вариантов. Такой путь исследования станет более результативным, когда удастся определить время и ареалы бытования конкретных культурных явлений. Для более точного воспроизведения хода этнокультурных процессов необходимо применять метод опросных листов, который, как известно, дает массовый и хорошо сравнимый материал. Только для этого надо выбрать, прежде всего, представительных информаторов разных социально-профессиональных групп населения. При изучении города, помимо полевых и опубликованных источников, необходимо шире привлекать письменные материалы, особенно по тем периодам, в которые уже невозможно проникнуть путем непосредственных наблюдений.

По нашему мнению, реализация высказанных нами предложений позволит полнее представить этнографическую урбанистику и в целом этнокультурную историю Урала.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА УРАЛЬСКИХ КРЕСТЬЯН И АКТУАЛЬНЫЕ ЗАДАЧИ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ

Многонациональное уральское крестьянство является создателем и носителем культурных ценностей, вобравших в себя как общие формы и явления, свойственные основной части этносов, так и специфические черты, обусловленные историей формирования населения, природной средой, хозяйственной деятельностью и конфессиональным фактором.

Знания о духовной культуре крестьян нам необходимы для теоретического осмысления развития народных традиций в историческом аспекте, восстановления нравственных идеалов, на которых воспитывалось не одно поколение наших предков, а также для дальнейшего развенчания мифа об отсталости и невежественности крестьянства в сочетании с трактовкой крепкого крестьянина (кулака) как отрицательного явления социальной жизни.

Производственная деятельность уральских крестьян отличалась глубокой связью с бытом, поскольку ее основу составляло сельское хозяйство в сочетании с лесными и домашними промыслами. Устойчивый трудовой ритм был закреплен длительной традицией и находился под контролем общины, артели и семьи. Ему во многом были подчинены этические представления, нормы поведения и трудовое воспитание детей. Состояние источников позволяет всесторонне изучить быт крестьян в сфере хозяйственной деятельности, приемы которого могут оказаться рациональными в современной практике развития деревни¹.

Исследователи должны ставить задачу углубленного познания круга проблем, связанных с таким сложным явлением, как семья. Изучение семьи должно идти и в социальном плане (семья как первичная ячейка общества), и в культурологическом (семья как часть народной культуры). Жизненные устои семьи напрямую

¹ Зеленин Д.К. Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России. 1700–1910. СПб., 1913; Он же. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского Географического общества. Пг.. 1916. Вып.3; Чагин Г.Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века (этнические традиции материальной жизни). Пермь, 1991.

связаны с ее формой (структурой), проявляющейся во множестве вариантов под воздействием конкретной социально-бытовой и конфессиональной среды. Особенно важным является выявление объединительных и разделительных тенденций в семейном быту на прошлых и нынешних этапах развития семьи и вместе с этим сочетание общесемейных интересов с интересами отдельных членов семьи.

К сожалению, во времена запретов на религию было привычным рассматривать духовную жизнь крестьян без должного проявления церковных приходов. Для восстановления исторической действительности следует обращаться не только к архаической языческой обрядности (кстати, это направление составляло исключительное преимущество в науке, идущее как из идеологических посылок советского времени, так и от понимания этнографии как науки, изучающей пережитки прошлого), но и к мировым формам религии (на Урале христианство и мусульманство), пронизывавшим все сферы народной жизни. Указанная проблема может быть решена с использованием археологических, этнографических, фольклорных и письменных источников.

У православного народа (исповедовавшего православие в официальной и старообрядческой форме) культура и быт могут изучаться по следующим направлениям: 1) история и современное состояние приходов, 2) православные традиции в нормах общения и формах поведения крестьян, 3) церковный календарь и праздничная культура крестьян, 4) взаимосвязь церковной жизни с устным, музыкальным и изобразительным народным творчеством, 5) религиозно-нравственные основы и системы воспитания, 6) православные традиции в народной свадьбе, 7) обет (добровольно принятое обязательство) в религиозной жизни народа.

Представляется особенно важным раскрытие функций, роли и места фольклора в системе духовной культуры народа на разных этапах его исторического развития. Перспективно использование фольклора как источника для раскрытия этнического самосознания крестьянства. Сопоставление исторических преданий и песен даст возможность реконструировать исторические знания крестьян о своем народе и других народах, об общенациональных интересах, а также о народной оценке исторических деятелей и событиях с позиций национальных интересов.

В системе культурных традиций крестьян Урала достаточно насыщенный и продуктивный слой занимали календарные обряды

и праздники¹. Они были призваны формировать общественное сознание, создавать условия для общения между людьми, регламентировать поведение членов коллектива, осуществлять преемственность поколений. На рубеже XIX – XX веков праздники календарного цикла утратили многие архаические моменты, но сохранили народный колорит. Значительная часть обрядов приобрела местную специфику. Часть праздничных традиций сохраняет свое значение и в настоящее время (например, гостеприимство, приготовление ритуальной пищи, шитье праздничного костюма).

Без глубоких знаний деталей традиционно-бытовой культуры крестьянства невозможно составить правильное представление об этнической специфике населения Урала. Но они могут быть полными лишь тогда, когда мы будем характеризовать наравне с особенностями праздничного поведения оформление места проведения праздника (жилища, площади, луга, реки, мест зимних катаний и выездов), материальные атрибуты праздничных действий (посуда, ткани, упряжь, бубенцы, колокольчики, дуги, сани, качели, костры, антропоморфные фигуры), праздничное меню и знаковую функцию пищи, особенно обрядовой, а также традиционный праздничный костюм.

К сожалению, в последние десятилетия в нашей стране была постепенно утрачена такая важнейшая часть прежней духовной жизни как игры и развлечения детей и взрослых. Возможно, из-за кажущейся «несерьезности» темы они очень слабо описаны даже в специальной этнографической литературе². Вместе с тем в них необычайно ярко были выражены нравственные идеалы, этические традиции и многие виды народного искусства: драматическое, музыкальное, изобразительное, танцевальное. Игры, забавы, шутки, розыгрыши, состязания на ловкость, сообразительность, выносливость были полны глубокого смысла, порой идущего из давних веков. Вместе с представлением о серьезном и смешном игра в народном восприятии всегда была чрезвычайно важным занятием.

Естественно, к началу 1930-х годов магический смысл многих игр оказался забытым. Впоследствии сузился круг их исполнительства. Но практика полевого сбора материала по

¹ Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1993. С.81–121.

² Исключение составляет работа Д. Петухова «Горный город Дедюхин и окольные местности». СПб., 1864. С.122-142.

игровой культуре, проводимая в некоторых регионах России (Вологодская область, Удмуртская Республика¹), показала, что возможности получения репрезентативных источников еще не утрачены. На Урале такую работу следует начать незамедлительно. Интересные возможности использования народного опыта открываются в изучении связей трудовых занятий и развлечений в единых комплексах (помочи, сенокос, возвращение из отхожих промыслов и пр.). В план научных разработок можно поставить задачу составления свода народных игр и развлечений.

Важнейшей задачей современных гуманитарных наук остается постижение закономерностей соотношения стабильности и динамичности в обществе. Такое направление теоретических исследований вполне прослеживается на примере традиционной народной культуры уральского крестьянства.

¹ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Святки и Масленица. М., 1993, Ч. 1; Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е.Н. Игры и развлечения удмуртов: История и современность. М., 1995.

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАРОДОВ ПРИКАМЬЯ В АСПЕКТЕ ВНЕДРЕНИЯ В СОЦИАЛЬНУЮ ПРАКТИКУ КУЛЬТУРЫ ТОЛЕРАНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ

В полиэтничной среде Прикамья исторически сложившимися народами являются русские, коми-пермяки, манси, башкиры, татары, удмурты, марийцы. Среди них русские стали преобладающим этносом в середине XVII века. В XIX-XX веках этнический состав населения Прикамья усложнился за счет украинцев, белорусов, поляков, немцев, евреев, эстонцев, литовцев, латышей и других народов.

Действительность показывает, что культура этносов Прикамья слагалась из явлений и элементов, имеющих различное происхождение и значение. Она не была статичной и предстает синтезом новаций, инноваций и традиций. Причем одним из путей образования этого синтеза являлось взаимодействие этносов. В XX веке не только малочисленные, но и крупные этносы утратили существенные достижения своей традиционной культуры, но наши исследования и деятельность национальных общественных объединений показывают, что полного ее забвения не наступило.

Первостепенное значение для самосохранения этносов – это возрождение традиционной культуры, религии, языка, а также, что очень существенно, механизма передачи новому поколению традиционных навыков, естественно, таких, которые разумны и приемлемы в современных условиях. Занимаясь проблемами традиционной культуры, необходимо осознавать, что какое-нибудь замкнутое возрождение и развитие традиций в настоящее время невозможно и, наверно, никому не нужно, хотя сегодня и существует в тайне души людей прочное убеждение не забывать то, что было разумным у предшественников.

В области изучения взаимодействия народов Прикамья имеются успехи – определена степень их проявления в масштабе всего этноса или в пределах его внутренних структур, установлены зоны активного соприкосновения этносов, выявлены факторы, которые ускоряли их взаимодействие. В большей степени удалось проследить взаимодействие этносов на примерах материальной культуры – поселений, жилых и хозяйственных построек, костюма, предметов домашнего обихода и орудий труда. В

меньшей мере исследования коснулись духовной сферы, которая в наше время становится все более востребованной.

Назовем темы, которые, с точки зрения науки и практики, являются приоритетными: этнические стереотипы в семье и семейных отношениях, этикетные нормы поведения в производственной, праздничной, конфессиональной, будничной сферах, отношение к флоре, фауне, собственному традиционному костюму и изобразительному творчеству, степень знания родного фольклора, представление о народном календаре.

Чтобы разобраться в сложных путях заимствований культур, необходимо знать истоки элементов культур и добиваться их систематизации по трем направлениям: что является результатом собственного развития, что заимствовано у других народов и каким было поведение заимствованных традиций – вошли ли они в этнокультуру народа, который их заимствовал, деформировались ли они, изменив целостность и самобытность, развились ли они во взаимодействии с собственными достижениями. Для решения поставленных задач необходимо получить как можно больше репрезентативного фактического материала методом включенного наблюдения с применением анкетного опроса населения и привлечением сведений из опубликованных и архивных источников.

К обозначенным аспектам изучения взаимодействия этносов необходимо подходить с позиций этнической психологии, особенно той, которая оценивает обыденное сознание как важнейший фактор восприятия чужого через призму собственных представлений по поводу хорошего или плохого, правильного или неправильного. При этом эталоном оценки всегда будет выступать собственная культура и сохраняющаяся ее естественная потребность.

В наше время, когда современную систему ценностей стали определять национальные общественные объединения, средства массовой информации, органы образования и культуры, этнический фактор должен быть не самоцелью, а средством культурно-образовательных программ. И нужны не поверхностные рассуждения о традициях, самосознании, психологии этносов, а глубоко эмоциональные характеристики взаимных контактов этносов с акцентом на их мировоззренческую основу.

В последние годы у народов Прикамья плодотворно развивается традиционная праздничная культура. Кроме общих календарных праздников, каждому народу хочется иметь исключительно свой праздник. И в этом кое-кому удалось уже

достичь хороших результатов. Русские в Прикамье особенно торжественно отмечают Рождество Христово, Троицу, День славянской письменности и культуры, коми-пермяки – день Фрола и Лавра, коми-язьвинские пермяки – Сарчик, татары и башкиры – Сабантуй, в Кунгуре – Кунгурскую ярмарку, в Усолье – Олень золотые рога и др. В этих и других праздниках достигается особое состояние полноты жизни. Ведь праздники заставляют нарядно одеться, вести приятные разговоры, принять гостей. Долг исследователей – помочь возродить тот или иной старый праздник на региональном уровне, не упустив в нем идею межэтнического общения, если она в нем присутствовала, или же ввести ее достаточно органично с учетом местной традиционной специфики. Стилизация старого варианта праздника неизбежна, но его традиционная основа должна быть обязательно сохранена.

Итак, проблемы взаимодействия этносов остаются постоянными, меняются лишь формы и масштабы их проявления. Решение их никогда не будет полным без конкретно-теоретических разработок. К сожалению, необходимых работ с фактическим материалом, обобщениями и рекомендациями имеется слишком мало. Создание специальной литературы о различных народах, хрестоматий, альбомов, видеофильмов, содержащих информационный и методический материалы, как и научно-популярной книги о народах Пермской области, должно рассматриваться первоочередной задачей программы, направленной на гармонизацию межэтнического общения, а в итоге – на сохранение всей культурной панорамы Прикамья.

ЭТНИЧНОСТЬ В САМОСОЗНАНИИ И КУЛЬТУРЕ: ПРИМЕР НАРОДОВ ПРИКАМЬЯ

В современном обществе идет процесс возрождения национальных культур. И это отрадно, так как без национальной культуры и родного языка не бывает народа. Это явление очень сильное, поскольку через культуру осуществляется связь настоящего с прошлым и будущим.

Для начала разберемся в содержании понятий, которыми будем пользоваться и без которых в наше время не обходится рассмотрение национальных проблем и развитие науки, изучающей своеобразие народов – этнографии, этнологии.

Этнос – греческое слово народ, в которое принято вкладывать представление об общности людей, имеющей не количественный показатель (много народа в автобусе, магазине...), а одинаковость явлений, признаков, целостность, устойчивое объединение. Со словом этнос образовано много других терминов и понятий, в том числе этническая общность и этничность.

Этнос, этническая общность – понятия тождественные. В самом широко употребляемом значении этнос или этническая общность – исторически сложившийся (то есть закономерно, не по воле и желанию какой-то группы людей) устойчивый коллектив людей, обладающий общим языком, стабильными культурно-бытовыми признаками (чертами), осознающий и выделяющий себя от всех окружающих подобных образований.

Таким образом, из приведенного определения видим, что этническая общность обладает специфическими интегрирующими и дифференцирующими признаками. Ими являются – этноним (самоназвание), историческое прошлое и обязательно общее происхождение, язык, общность территории проживания (обязательно на стадии формирования для всего этноса), обязательные черты культуры и быта (специфика чаще проявляется и сохраняется в традиционной народной культуре – жилище, одежде, орудиях труда, пище, утвари, орнаменте, обычаях, обрядах и праздниках, в представлениях об окружающей среде, нормах повседневного поведения (даже черты вежливости и приветствия у каждого народа свои), характер психики (общая направленность в характере людей – в отношении к трудовой деятельности, во взаимоотношении личности и коллектива, даже трудолюбие, аккуратность, пунктуальность, храбрость и юмор разные народы выражают по-разному), а также этническая

общность непременно должна обладать в итоге – самосознанием (называть себя – обладать этнонимом, отчетливо противопоставлять себя окружающим народам).

Отличающееся объективное своеобразие (специфичность), неповторимые качества этнической общности (причем устойчивые – повторяющиеся в нескольких поколениях людей) в современной этнологии (этнографии) называются этничностью.

На основе этничности развивается этническая идентичность (идентитет) – человеческая потребность отождествлять себя со всей этнической общностью или ее внутренними подразделениями – этническими группами как первого порядка, возникшими в результате территориальной аннексии (например, поволжские мари горные и луговые), так и второго, сформировавшимися главным образом из мигрантов (компактные группы в Сибири, материнская часть этносов которых сложилась на территории Европейской России). Общности второго порядка принято называть еще диаспорами. Личностная идентичность выражается ответом на вопрос: «Кто я?», а коллективная – «Кто мы такие?» Обе стороны идентичности взаимосвязаны и обеспечивают выживание этнической общности.

Из приведенного рассуждения несложно сделать важный вывод: без этничности не может быть этноса, этнической общности; многообразие специфических отличительных и в то же время интегрирующих и дифференцирующих признаков этнической общности служит источником, базой этничности.

Чтобы этничность реально служила будущему этнической общности, ее не только нужно иметь в наличии, но и необходимо, прежде всего, чтобы она осознавалась людьми данной общности и реализовывалась в их самосознании.

Самосознание обязательно предусматривает потребность не только в самоуважении, но и в наличии представлений о различных явлениях жизни другой этнокультурной среды (других этносов) – соотношении своего к иным этносам. Этническая общность существует до тех пор, пока осознает свою этничность, пока выделяет себя от окружающих подобных образований.

Таким образом, этничность – важный феномен развития человеческого общества, реальный в далеком прошлом и реальный в наше время. Реальным этот феномен останется и в будущем. Но только степень проявления этничности – в реальности как совокупность отличающихся признаков, в сознании – как память об этничности – будет выглядеть по-разному. У одних этносов

ярче, у других слабо, а у третьих – в виде рудиментов, иногда забытое и второстепенное станет главным.

Этничность – явление чрезвычайно сильное, оно способно устанавливать и поддерживать определенные связи, соотношения между прошлым и настоящим, выделять для себя нечто устойчивое, постоянное в историческом опыте, а затем реализовать его в настоящем, связать настоящее с будущим, проецировать настоящее на будущее.

Проблема этничности и самосознания – одна из самых востребованных в современном российском обществе в связи с актуализацией национальных отношений, но, к сожалению, еще мало изучаемая не сама по себе (лишь на уровне, чем она наполнена), а в контексте социально-нравственной оценки современного российского общества.

Исходя из многоаспектности этничности, рассмотрим проявление ее у народов Пермской области в двух сферах – в культуре и самосознании, которые, как уже отмечали, наиболее ярко аккумулируют особенности этнической общности. Но прежде чем начать такой анализ, напомним кратко, как выглядит современная этническая карта области.

Эта карта формировалась в течение длительного времени, начиная с V века н. э., когда на верхней Каме из местных племен было положено начало финно-угорской коми-пермяцкой народности. Вскоре на верхней Каме складывается еще одна финно-угорская общность – мансийская (вогульская). С коми-пермяками и манси – основными народами Верхнего Прикамья – стали знакомиться, входить в контакты русские на ранних этапах колонизации Урала – в XV-XVI вв. В первой половине XVII в. русские предстают преобладающим по численности этносом Северного Прикамья и на протяжении всего последующего времени русские определяют многие основные направления этнокультурной истории Прикамья. Из Северного Прикамья они мигрировали вниз по Каме и в XVII-XVIII вв., а кое-где и позднее, заселили земли, на которых сегодня находятся южные районы Пермской области. На интеграцию этнической среды русских и финно-угров с конца XV в. оказывало православие.

С конца XVI в. в южные районы переселяются группы марийцев и удмуртов. Там, где они поселились компактно – по р.Сылва и по р.Буй, потомки их проживают и в наше время. Это так называемые сылвенские марийцы в Суксунском районе и буйские удмурты в Куединском районе. Важнейшими факторами, поддерживавшими их этничность, являлись родные языки и

древнее языческое мировоззрение. В истории народов имеется немало примеров, как мусульманские и православные миссионеры стремились обратить небольшие по численности народы в свою веру, но в результате иноверие на них не распространилось, поскольку свои жрецы тщательно оберегали население и его древнее мировоззрение. В наше время, когда языческая обрядность не является такой всеобщей, как прежде, у марийцев и удмуртов Прикамья этническую функцию в большей степени выполняют язык, национальный костюм, устно-поэтическое и музыкальное творчество. Поэтому столь ярко представлено фольклорное искусство народов в их современном творчестве. Кстати, подобная картина характерна и для некоторых других народов Прикамья.

Тюркские народы Пермской области – татары и башкиры – сложились в результате миграций их предков с XIII в. на территорию современных южных и юго-восточных районов Пермской области – в бассейны рек Тулва, Ирень, Сылва, Шаква, Танып. Здесь образовалось постоянное население – сначала больше башкир и меньше татар, а с конца XVIII в. – наоборот: татар стало больше, чем башкир.

Между этими народами, объединенными историческими судьбами, татарским языком и исламом, рано начались ассимиляционные и аккультурационные процессы, которые не завершились в XX веке и продолжают развиваться в наше время. Наследием этих сложных процессов явилось двойственное этническое самосознание большой внутренней группы пермских башкир и татар Бардымского района – по традиции им можно называть гайнинскими башкирами (от племени *гайна*) и татарами. Большинство населения Бардымского района и в наше время ставят вопросы: «Кто мы?», «Мы башкиры или татары?» Поэтому здесь постоянно чувствуется дискомфорт, окрашенный этничностью. Отсюда и сохраняющаяся до нашего времени невозможность определения этнического своеобразия культуры и быта конкретного народа – костюм какой? татарский или башкирский?

В сложных этнических процессах большую роль играет политика местной администрации и национально-культурного центра, направленная в большей степени на Татарстан, а не на соседний Башкортостан. Творческие встречи населения Бардымского района и Татарстана, гастроли театральных и филармонических коллективов, радиовещание, распространение учебной, художественной и научной литературы из Татарстана способствуют дальнейшему утверждению татарского

самосознания. Процесс этот будет идти долго, но, очевидно, все в одном направлении – с упрочением татарского самосознания.

Суммируя даже кратко высказанные мысли по поводу формирования основной (древней) этнической карты Прикамья и основных направления взаимодействия народов несложно заметить, что давно сложившиеся народы – русские, коми-пермяки, мари, удмурты, татары и башкиры будут и дальше определять этнокультурное своеобразие Пермского края, ибо каждый народ не утратил его многих достоинств и обладает им в той или иной степени в наше время.

Остановимся на основных факторах этничности у народов Прикамья, востребованных в наше время.

На первом месте фактором этничности является язык и языковое сознание, хотя уровень знания языка и уровень проявления языкового сознания остаются разными. В 1990-е гг. у каждого этноса Прикамья происходит осознание важности родного языка как гаранта существования и развития национальной культуры и этноса в целом и необходимости, как уже было в давней традиции нерусского населения, обоюдного двуязычия как условия формирования благоприятных межэтнических отношений и вхождения этноса в общепермское и общероссийское культурное пространство.

Как показывает научное исследование «Межнациональное общение и взаимодействие народов Прикамья в современных условиях», проведенное осенью 2001 г., основная часть этносов считают, что язык является главным признаком этноса и его необходимо изучать и развивать, чтобы этнос сохранился.

Ответы респондентов на вопросы о распространении и степени владения родными языками дали следующий разброс мнений: 98,4% русских считают русский язык языком своего народа, из них 96,7% пишут, читают и говорят на русском языке, 1,7% – читают, говорят, но не пишут; 42,5% марийцев назвали марийский язык языком своего народа, хотя 66% респондентов на нем говорят; 46,7% респондентов ответили, что дети нерусской национальности должны изучать родной язык, но при этом многие отмечали, что изучать необходимо по индивидуальному выбору; 35% удмуртов назвали удмуртский язык языком своего народа, хотя 40% респондентов в полной мере владеют им – пишут, читают, говорят и еще 15% – понимают, но не говорят, 6,7% – говорят, но не читают, 6,7% читают, говорят, но не пишут, 3,3% – говорят плохо; 65% удмуртов назвали родным языком русский.

Судя по переписи 1989 г., 58,1% башкир Пермской области, а это в основном население Бардымского района, считали родным татарский язык. Этот процесс в течение последних лет является источником межэтнической напряженности, поскольку в любом случае смена языка ведет к этнической переориентации. Он подтвердился и в 2001 г., когда проводился опрос башкир по программе научного исследования: башкирский язык назвали родным 20,7% респондентов, татарский – 64,2%. Неудивительно, что влияние татарского языка более сильное, чем башкирского. Это является следствием прежде всего того, что школьное образование у башкирского населения на протяжении длительного времени ведется на татарском языке.

По данным научных исследований 1990-х гг., межэтнические контакты у коми-пермяков чрезвычайно усложнили характер этничности и в том числе самосознание. Однозначная этническая идентификация, то есть восприятие себя только представителями своего этноса свойственна 40% коми-пермяков. Двойной идентичности – коми-пермяцкой и русской – придерживаются 20% коми-пермяков. У коми-пермяков значительно большая доля не определившихся со своей этнической принадлежностью. Очевидно, что длительные и очень активные процессы этнической эрозии коми-пермяков находят свое отражение и в сфере этнической психологии. Только 40% коми-пермяцких респондентов заявили, что они безусловно гордятся своей национальной принадлежностью (среди горожан таких 30,5%, среди селян – 45%).

Необходимо добиться, чтобы принадлежность к коми-пермяцкому этносу воспринималась как одна из значимых ценностей. Надо, чтобы звучало твердое определение: «Я – пермяк», а не сомнительное выражение: «Мы же с тобой пермяки, не так ли?» Но для достижения коми-пермяцкой этничности прежде всего требуется выполнение большой культурно-образовательной программы.

В реальной ситуации все народы Прикамья имеют возможность использовать русский язык полнокровно и многофункционально в любой сфере жизнедеятельности. Начиная с 1930-х гг., в условиях языковой политики значительно сократились социальные функции родных языков всех народов Прикамья, кроме русских. Развивалась тенденция вытеснения языков в сферу семейно-бытового общения, зачастую в форме смешанной русско-татарской речи. Массовый опрос населения этнографами из Сыктывкара в 1992 г. показал, что 67,7% коми-пермяков назвали родным языком

коми-пермяцкий язык, 27,1% – русский, при этом эти показатели в городской и сельской среде выглядели по-разному. Соответственно, в городе – 43,8% и 48,6%, а на селе – 79,2% и 16,0%.

Языковая компетенция, безусловно, влияет на речевое поведение. Однако существенным фактором вплоть до середины 1990-х гг. был также психологический дискомфорт, испытываемый даже знающими родной язык в русскоязычном окружении. Во второй половине 1990-х гг. ситуация несколько изменилась. Сейчас родная речь коми-пермяков, татар, марийцев, удмуртов слышна практически повсюду. В семейно-бытовой сфере она стала использоваться значительно шире.

Наша действительность такова, что языковая ориентированность в сфере СМИ в большей степени направлена на русский язык. Это объясняется не только недостатком языковой компетенции или большим объемом информации на русском языке, но, безусловно, и тем, что она более социально значима.

После языка, вторым по значимости компонентом этничности и этнической идентификации является культура. Уровень ориентации на собственную национальную культуру – один из важных показателей этнокультурной и этнической устойчивости. Культура становится значительным компонентом этнического самосознания еще в том случае, когда понимается ее специфика, когда в сознании она четко выделяется среди другой этнической среды.

Но обращение к художественной литературе на родном языке, нежели к классике на русском языке, всегда выглядит невысоким. Это еще раз подтверждает справедливость замечания, что только те «нации, которые располагают развитым фондом национальной культуры, имеют больше возможностей оказывать культурное воздействие. При менее развитом культурном фонде нация активно воспринимает инонациональную культурную информацию».

Важнейшей причиной происходившей переориентации этнокультурных интересов у татар, коми-пермяков, удмуртов, мари являлось снижение языковой компетенции. Особенно это заметно в сферах, связанных с языком, например, в чтении художественной литературы. В музыкальном и хореографическом искусстве, в основном, воздействующем на эмоциональное состояние, связь с языком несколько меньше и уровень ориентированности на родную (нерусскую) музыку выше.

Значительную роль в этнокультурной ориентировке играют и другие явления, так или иначе связанные с языковым фактором: язык обучения в школе, языковая среда. Языковая среда, особенно периода социализации личности, является фактором, определяющим направление этнокультурных интересов.

Яркое этнокультурное поле создают праздники с многочисленными обрядовыми действиями. Как элемент этничности, обычаи и обряды, воспроизводимые в каждом последующем поколении людей, служат важным компонентом этнической (национальной) идентичности и фактором ее развития.

У православного населения Прикамья – русских, коми-пермяков, коми-язьвинцев – важную сторону общественной и семейной жизни составляли календарные праздники. Праздник считался обязательным для всего населения. Он понимался как слияние повседневной жизни с божественной, как приобщение к Священной истории и сакральным ценностям народа.

Сюда относятся и народные праздники – Сабантуй у татар и башкир, Сарчик у коми-язьвинцев, Олень золотые рога у русских Северного Прикамья, ярмарки в Кунгуре и Оханске и различные формы молодежных развлечений.

Реальную ситуацию в сфере национальной культуры также показывают материалы научного исследования 2001 г., на которые мы уже ссылались. По их данным 57,5% русских проявляет интерес к национально-культурным мероприятиям, но о наличии национально-культурных общественных организаций осведомлены только 14,2% опрошенных. 32,5% респондентов считают, что таких организаций нет, 52,5% – затруднились ответить на данный вопрос, что показывает плохую информированность населения, а может и пассивность такой организации. 52,5% удмуртов проявляют интерес к национально-культурным мероприятиям и 15,8% – принимают участие, а 21,7% – не принимают участие. 60-80% респондентов считают, что необходимо развивать культурные связи между народами своей местности. В частности, 85% русских респондентов отмечают, что необходимо развивать культурные связи между разными народами и только 4,2% опрошенных считают, что делать этого нельзя.

Развитием культурных связей, по мнению большинства респондентов, должны заниматься местные органы власти – 23-30% опрошенных, на второе место они ставят общественные организации – 18-22%. Для улучшения отношений между людьми разных национальностей респонденты предлагают: 1) –

совместные культурные мероприятия, 2) – праздники, 3) – конкурсы и фестивали.

50-70% респондентов считают, что у них отношения к языку и культуре своего народа не изменились, 15-18% – изменились. 40-45% респондентов заявили, что у них нет проблем в сохранении языка и культуры, 13-15% – они имеются, но высок процент респондентов (35-45%), которые затруднились ответить на данный вопрос.

Часто в качестве национальных воспринимаются религиозные обычаи, обряды, праздники. Религия как элемент культуры и этнического сознания называется не более чем третью респондентов (2001 г.). Рост религиозного сознания наблюдается у всех народов и во всех их социальных группах.

По данным научного исследования русских Прикамья (2001 г.), 50,8% респондентов верят в Бога, причем 20,8% из них верят не просто по привычке, по традиции, а убежденно. Колеблются между верой и неверием – 27,5%, считают себя неверующими – 18,3%. У марийцев современная религиозная ситуация такая: 47,5% респондентов отнесли себя к православию, 5% – к язычеству, 2,5% – к исламу, 1,7% – к старообрядчеству, 42,5% респондентов не ответили на данный вопрос. У удмуртов 42% респондентов – православные, 10,8% – язычники, 1,7% – мусульмане.

Но не следует столь резко за последнее время увеличение числа людей, признающих себя верующими, однозначно интерпретировать как стремительный подъем религиозности, как показатель глубоких перемен в мировоззрении современных народов. В значительной степени это реакция на изменение с середины 1980-х гг. государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль стали заменять демократическими нормами, в том числе и в вопросах вероисповедной практики.

Другим фактором, определившим изменение отношения к религии в массовом сознании является специфика переходного периода, переживаемого обществом. В условиях социальной и экономической нестабильности, неуверенности в будущем, разочарованности в прежних идеалах, люди пытаются найти в религии моральную опору.

Особой притягательной силой для людей является место рождения. Оно всегда полно волнующих воспоминаний. Поэтому у каждого народа не случайно сложено много песен о родном доме, родной деревне, родной природе. Уехавшие из родных мест, а часто и их дети стараются посетить свою малую родину,

навещать могилы предков, встретиться с родными или просто с людьми, кто помнит их и их родителей. В последние годы в Прикамье получает распространение феномен землячества. Так, образован клуб «Земляки» в Верхне-Чусовских городках, в Перми – землячество коми-пермяков и уроженцев г.Чермоз. В Соликамске много лет работало краеведческое общество уроженцев д.Косолапово, много сделавшее по увековечению памяти земляков.

Существенным компонентом этнического самосознания и культуры являются также представления об общности исторического прошлого народа. Связь самосознания и исторических представлений всегда развивается в двух направлениях. Во-первых, исторические сведения служат источником этнического самосознания, во-вторых, наличие исторической памяти является показателем определенного уровня развития этнического самосознания. В том виде, как поставлена проблематика, можно получить представление о месте исторических знаний представителей конкретных слоев общества и их избирательности в общем процессе этнического самосознания.

Осознание исторического прошлого народа через преломление его в судьбе своей семьи, своего рода всегда носило в народной среде постоянный характер. Этот процесс продолжается в наше время и ему, безусловно, не будет конца. В нем вызывает интерес объяснение причин происходящих событий и фактов, что неизбежно становится примером того, как проявлялось этническое самосознание в конкретной социальной среде общества и у конкретного народа.

Таким образом, язык, культура и вся остальная этничность – важнейшие компоненты этнической идентичности, они же одновременно являются и факторами этничности.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ УДМУРТОВ ПРИКАМЬЯ

(по результатам научного исследования)

По гранту администрации Пермской области в 2001 г. впервые выполнялось научное исследование «Межнациональное общение и взаимодействие народов Прикамья в современных условиях». Задачи исследования – анализ этнокультурных факторов, этнических стереотипов и межкультурного понимания, разработка рекомендаций, направленных на обеспечение толерантности в Пермской области.

Основные принципы исследования выработаны С.В. Сергеевой, В.А. Бурко, Г.Н. Чагиным, В.В. Петуховой. В связи с предложенными задачами была составлена анкета с набором основных показателей, на которые отвечал каждый опрошиваемый представитель народа. Опрашивалось по 120 человек каждого народа – русские, татары, башкиры, марийцы, удмурты, немцы, евреи, азербайджанцы, грузины. Определены были базовые пункты для опроса населения, а также численность, возраст, пол, социальное положение людей, подлежащих обследованию. Представим мнение удмуртского населения по поводу их современной этнокультурной ситуации.

Из опрошенных 120 чел. в г.Перми проживало 48 чел. (40,0%), в городах Березники, Соликамск, Чайковский – 27 чел. (22,5%), в Куединском, Октябрьском, Чернушинском районах – 45 чел. (37,5%), в т.ч. 44 чел. (36,7%) в местах компактного и исторического расселения – в Куединском и Чернушинском районах.

65% респондентов не родились в местах проживания на момент опроса, а 34,2% являются жителями данной местности. 34,2% респондентов живут в данной местности более 20 лет, 14,2% – живут 10-20 лет, 5,8% – живут 5-10 лет, 7,5% – живут 1-5 лет, 2,5% – живут менее года. 39,2% респондентов приехали из другой области (республики) 13,3% – из соседнего населенного пункта (из этого же района). 10,8% – из другого района (города) Пермской области, 2,5% – из республик ближнего Зарубежья. 34,2% респондентов места выезда не указали.

Среди опрошенных мужчин – 59 чел. (49,2%), женщин – 61 чел. (50,8%). Возрастной состав респондентов трудоспособных составил 87 чел. (72,5%), в возрасте 55 лет и старше – 33 чел. (27,5%).

По роду занятий 50,8% респондентов работали по найму, 1,7% – владельцы собственного дела, 18,3% – пенсионеры, 5% – работающие пенсионеры, 11,7% – учащиеся, студенты дневного отделения, 5,8% – инвалиды, в т.ч. 0,8% – работающий инвалид, 1,7% – временно не работающих, 3,3% – безработных.

Социальная стратификация респондентов выглядит следующим образом: рабочих – 29,2%, сельскохозяйственных рабочих – 6,7%, специалистов с высшим образованием – 13,3%, служащих из числа технического персонала – 3,3%, руководителей – 5%, не захотели назвать свое отношение к какой-либо группе работников – 41,7%.

Сфера деятельности предприятий и учреждений, на которых трудятся респонденты: 13,3% – промышленное производство, 3,3% – добыча полезных ископаемых, 4,2% – строительство, 3,3% – транспорт, связь, энергетика, 2,5% – оптовая и розничная торговля, 5% – сфера бытовых услуг, коммунальное хозяйство, 8,3% – сельскохозяйственное производство, 11,7% – образование и наука, 4,2% – здравоохранение, 0,8% – охрана общественного порядка, военная служба, охранные фирмы, 0,8% – органы управления. 42,5% респондентов (51 чел.) отказались указать сферу деятельности своего предприятия.

По образованию респонденты распределяются следующим образом: высшее и незаконченное высшее имеют 23,4%, среднее и среднеспециальное – 66,7%, неполное среднее – 16,6%, неграмотный один (не учился в школе) – 0,8%. На вопрос: «Интересует ли Вас нынешнее состояние образования?» положительно ответили 78,7% респондентов, отрицательно – 20%. При этом на «отлично» учились в школе 4,2% опрошенных респондентов, на «хорошо» – 38,3%, средне учились – 48,3%, плохо – 2,5%, неровно – 5%. У 27,5% респондентов родители следили за их учебой, у 26,9% – следили время от времени, у 26,9% – почти не следили.

Уровень образования родителей респондентов выглядит таким образом. 17,6% матерей и 11,2% отцов были неграмотными. Высок процент имеющих начальное и неполное среднее образование: соответственно 23,35% и 20% у матерей и 20% и 17,5% у отцов. Высшее образование, среднее профессиональное и среднее получили соответственно 4,2%, 12,5%, 14,2% матери, 6,7%, 20%, 10,8% отцы. Из показателей видно, что уровень образования был выше у отцов.

Воспитание национальности родителей лиц, относящих себя к удмуртскому этносу: он составил 89,2% у матерей и 82,5% у отцов. Встречаются браки, заключенные с представителями

славянских (русские матери составляют 6,7%, русские отцы – 9,2%, 0,8% белорус), тюркских (1,7% матерей татарской национальности, 0,8% отцов чувашской национальности), финно-угорских (матерей – 0,8% коми-пермячкой и 0,8% марийской национальностей, отцов – 1,7% марийской национальности) народов. Среди отцов 2 аварца.

На вопрос «Какую национальность имеет Ваша супруга/Ваш супруг?» 78,3% респондентов ответили таким образом: 36,7% русский (русская), 32,5% удмурт (удмуртка), 4,2% татарин (татарка), 1,7% украинец (украинка), по 0,8% белорус (белоруска), коми-пермяк (коми-пермячка), чуваш (чувашка), другие национальности – 0,8%.

Для 46,7% респондентов не имеет совсем никакого значения национальность коллег по работе и для 8,3% почти не имеет значения. И всего лишь для 1,7% опрошенных имеет очень большое значение и для 0,8% имеет некоторое значение. 41,7% респондентов оставили данный вопрос без ответа.

Для 27,5% респондентов национальность не имеет значения при вступлении сына или дочери в брак. К вступлению сына или дочери в брак с человеком другой национальности относятся положительно 10,9% респондентов, скорее отрицательно – 2,5%, затруднились ответить – 1,7%, не ответили на данный вопрос 56,7% респондентов.

С целью выяснения к какой группе соотносит себя респондент в первую очередь и во вторую были предложены ответы на выбор. Ответы на данные вопросы выглядят следующим образом: в первую очередь удмурты соотносят себя: гражданином России – 26,7%, жителями своего города (района) – 23,3%, жителями Пермской области – 23,3%, жителем Урала – 15,3%, представителем своей национальности – 5%, жителем Земли – 4,2%, затруднились ответить – 0,8%. Во вторую очередь удмурты ощущают себя жителем Пермской области – 23,3%, гражданином России – 23,3%, жителем Урала – 15%, жителем своего города (района) – 13,3%, представителем своей национальности – 10%, жителем Земли – 9,2%, европейцем и азиатом – по 0,8%, затруднились с ответом – 1,7%.

99,2% респондентов ответили на вопрос «Испытываете ли Вы гордость за свою национальность?» 61,6% респондентов очень гордятся или в целом гордятся, 20% – не очень гордятся, 9,2% – совсем не гордятся, 8,3% затруднились ответить на данный вопрос.

Разнообразные вопросы задавались респондентам по поводу владения языками. 40% опрошенных удмуртов в полной степени

владеют родным (удмуртским) языком (пишут, читают, говорят), 15% – понимают, но не говорят, 6,7% – говорят, но не читают, 6,7% – читают, говорят, но не пишут, 3,3% – говорят плохо, 28,3% респондентов не дали ответа на данный вопрос.

Удмуртский язык языком своего народа назвали 35% респондентов, 11,7% опрошенных начали говорить на этом языке с детства, 5% опрошенных указали, что этот язык я лучше всего знаю. 6,7% опрошенных считают удмуртский язык родным, потому что на этом языке говорят все в местности, где они проживают. 38,3 респондентов не ответили на данный вопрос.

На вопрос «Как Вы владеете русским языком?» получены такие ответы: пишут, читают, говорят – 97,5% респондентов, читают, говорят, но не пишут – 1,7%. Русский язык респонденты назвали свои родным потому, что на этом языке начали говорить в детстве – 20% и на этом языке говорят в моей местности – 14,2%. Для 17,5% опрошенных русский язык родной, потому, что этот язык лучше всего знают и 4,2% указали, что это язык моего народа. Затруднились ответить на данный вопрос 1,7% опрошенных. 41,7% оставили данный вопрос без ответа.

71,7% респондентов считает, что у них отношение к языку и культуре своего народа не изменилось, а 18,3% – изменилось, 10% – затруднились ответить. 45% респондентов заявили, что у них нет проблем в сохранении языка и культуры, а 15,8% – они имеются, 39,2% – затруднились ответить.

Среди респондентов оказались такие, которые владеют не только родным удмуртским и русским языками, но и другими языками, как например, 25% – татарским (из них читают, пишут и говорят только – 5%, понимают, но не говорят – 12,5%), 6,7% – башкирским, 1,7% – армянским, 1,7% – чеченским, 0,8% – узбекским, 0,8% – марийским, 0,8% – чувашским, 0,8% – ивритом, 0,8% – казахским, 0,8% – киргизским, 0,8% – марийским, 0,8% – немецким, 0,8% – таджикским.

На вопрос «Должны ли дети нерусской национальности изучать родной язык?» получены такие ответы. 40,8% ответили, что это индивидуальный выбор, 32,5% – должны обязательно изучать, 19,2% – не должны изучать, 5% – все равно, 0,8% – затруднились ответить.

Вероисповедание респондентов предстает в следующем виде: 42,5% – православные, 10,8% – язычники, 1,7% – мусульмане, 0,8% – старообрядцы. 44,2% опрошенных не отнесли себя ни к какому вероисповеданию.

Убеденными верующими в Бога посчитали себя 17,5% опрошенных, верующими в Бога по привычке и по традиции – 35%, колеблющимися между верой и неверием – 16,7%, посчитали себя неверующими в Бога – 27,5%, затруднились ответить – 2,5%.

39,2% респондентов удмуртской национальности оценили отношения между людьми разных национальностей в своей местности как хорошие, 10% – как очень хорошие, 41,7% – как удовлетворительные, 5% – как плохие, 3,3% – затруднились ответить.

На вопрос «Что Вам нравится в отношениях людей разных национальностей в Вашей местности» 25% респондентов выбрали ответ «отношения людей между собой, есть взаимопонимание», 13,3% – «все нравится, я люблю всех, мне все одинаково», 5,8% – «нет ссор, обид, конфликтов, открытой вражды», 4,2% – «есть взаимопомощь, дружба, сочувствие», 3,3% – «нет национализма», 3,3% – «есть терпимость, толерантность», 1,7% – «черты характера и образ жизни своего народа», 1,7% – черты характера или образ жизни других народов», 0,8% – «равноправие людей разных национальностей», 0,8% – у людей есть интерес к культуре других народов». Но при этом 30% респондентов затруднились выбрать ответы на поставленный вопрос.

А больше всего респондентам не нравится национализм (12,5%), отношение основного населения к малочисленным (7,5%), отсутствие терпимости (3,3%), неравноправие народов (2,5%), ссоры и оскорбления людей (2,5%), наплыв людей с Кавказа (2,5%), черты характера и образ жизни других народов (1,7%).

Для улучшения отношений между национальностями респонденты предложили: проведение совместных культурных мероприятий – 9,2%, праздников, общих праздников – 5%, различные клубы – 3,3%, концерты – 1,7%, конкурсы и фестивали – по 0,8%. 15,8% респондентов затруднились ответить, 63,3% – оставили вопрос без внимания.

Чтобы улучшить отношения между людьми разных национальностей, живущих в их местности, 6,7% респондентов предложили жить дружно, уважать друг друга, 6,7% – соблюдать принципы человеческого общежития, 3,3% – уважать обычаи и нравы других народов, 3,3% – больше общаться, 2,5% – поддерживать работу всех национальных организаций, 2,5% – развивать отношения добрососедства, 0,8% – бороться с проявлением национализма, 0,8% – больше заниматься просвещением и подключать к этому СМИ, 0,8% – заниматься

воспитанием детей. 1,7% респондентов считают, что нужна нормальная жизнь: рабочие места, достойная оплата, 5% – ничего не надо делать, итак все хорошо. Затруднились предложить какие-либо программы и действия 26,7% респондентов, 39,2% респондентов не отвечали.

Для улучшения отношений между национальностями респонденты предложили: культурные мероприятия – 5%, общие праздники – 5%, совместные мероприятия – 4,2%, различные клубы – 3,3%, концерты – 1,7%, конкурсы – 0,8%, фестивали народов – 0,8%. Затруднились ответить 15,8% респондентов, оставили вопрос без внимания – 63,3%.

25,8% респондентов ответили, что у них много свободного времени, у 24,2% – оно появляется время от времени, у 27,5% мало свободного времени, а у 22,7% нет свободного времени.

Респондентам задавался вопрос о степени проявлении их интереса к национально-культурным мероприятиям. Так, 26,7% респондентов проявляют интерес очень большой, 25,8% проявляют интерес, но не сильный, 10,8% к чему-то интерес есть, а к чему-то и нет, 14,2% не имеют никакого интереса, 4,2% не знают ни о каких мероприятиях.

Невысок показатель респондентов, принимающих участие в культурных мероприятиях своего народа: 15,8% принимают участие почти во всех мероприятиях, 2,5% чаще принимают, чем не принимают, 12,5% иногда принимают, иногда нет, 5% чаще не принимают, 21,7% совсем не принимают участия. 0,8% затруднились ответить на данный вопрос, 0,8% не знают о таких мероприятиях, 2,5% убеждены, что культурные мероприятия не проводятся. 38,3% респондентов оставили данный вопрос без внимания.

Также невысок показатель респондентов, участвующих в культурных мероприятиях других народов – 8,3% принимают участие во всех мероприятиях, 3,3% чаще принимают, чем не принимают, 17,5% иногда принимают, иногда нет, 9,2% чаще не принимают, 19,2% совсем не принимают участия. Затруднились ответить, не знают о таких мероприятиях, считают, что такие мероприятия не проводятся – по 0,8% опрошенных. 40% респондентов оставили данный вопрос без внимания.

14,2% удмуртам нравятся мероприятия славян, 5% – тюркских народов, 1,7% – финно-угорских, 1,7% – народов Кавказа, 0,8% – евреев, 7,5% – всех народов. 69,2 респондентов на данный вопрос не отвечали.

Респонденты отдали предпочтение религиозным праздникам – 13,3%, национальным праздникам – 8,3%, концертам самодеятельности – 2,5%, национальному искусству – 1,7%, отметили, что им все нравится, – 2,5%. Затруднились ответить 5% респондентов, не участвовали в ответе на данный вопрос – 66,7%.

82,5% опрошенным утверждают, что нужно развивать культурные связи между народами своей местности, отрицательно отнеслись к развитию культурных связей – 3,3%, затруднились ответить – 9,2%, не знают, что такое культурные связи – 5%.

Развитием культурных связей, по мнению 23,3% опрошенных, должны заниматься местные органы власти, 22,5% респондентов высказались за общественные организации, 19,2% – за простых людей, 3,3% – за национальную интеллигенцию, 5% – за органы власти национальных республик. 9,2% респондентов затруднились ответить, 17,5% – на вопрос не ответили. 45% респондентов считают, что проблем в сохранении языка и культуры своего народа нет, а 15,8% – что проблемы существуют.

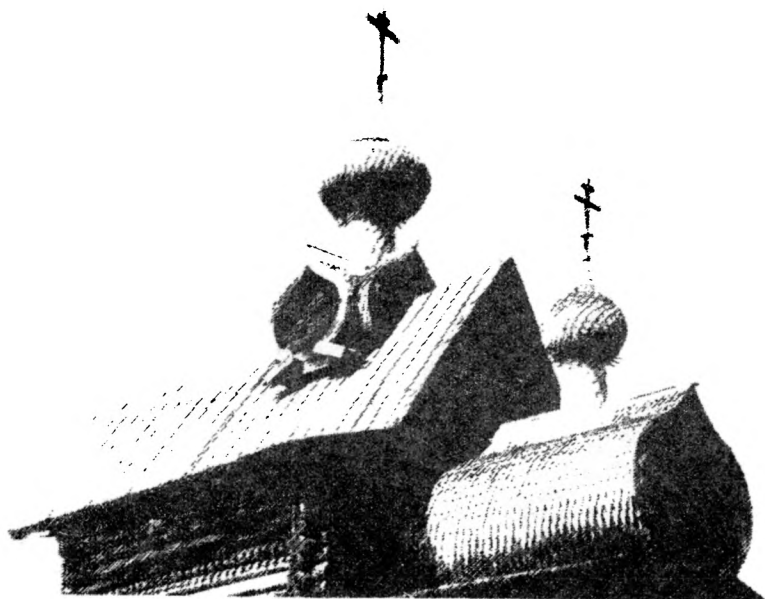
38,3% респондентов ничего не знают о деятельности местной национально-культурной общественной организации, 35% – затруднились ответить, 26,7% – знают о таких организациях. 10,8% респондентов считают, что такой организацией является удмуртский национальный центр, 8,3% – учреждение культуры, 5% – не помнят название, 75,8% – не участвовали в ответе на данный вопрос.

16,6% респондентов оценили работу местной национально-культурной организации очень хорошо и скорее хорошо, 8,3% – удовлетворительно, 1,7% – затруднились с ответом, 73,3% – не участвовали в ответе на данный вопрос.

1,7% респондентов отметили, что отношение к их народу со стороны местных властей стало лучше, 3,3% – хуже, 80% – считают, что отношение местных властей к их народу выглядит таким же, как и к другим народам, 10% – затруднились с ответом и 5% – не обращались в органы власти.

В целом собранные данные дают представление о том, как удмурты идентифицируют себя в контексте этничности и современных культурно-исторических трансформаций. Надеемся, что последует понимание причин возникновения и проявления тех или иных позиций удмуртов.

Глава III.
МИР ПРОВИНЦИИ



ШВЕДЫ В СЕВЕРНОМ ПРИКАМЬЕ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII В.

Пребывание шведов в Северном Прикамье остается фактом достаточно известным, но до сих пор не освещенным в литературе. Длительное время основным источником сведений о шведах являлся «Соликамский летописец», в котором, очевидно, современником событий за 1710 г. было записано: «Прислано в Соликамск завоеванных шведов, полковников и обер-офицеров, 100 человек»¹. Существенно дополнить летописное сообщение о размещении и условиях проживания шведов в Северном Прикамье мы можем по другим источникам – недавно выявленным архивным документам, составленным в официальных учреждениях, которые еще не привлекали внимания исследователей.

В ведомости Сибирского приказа², направленной в 1711 г. в только что учрежденный Правительствующий Сенат, сообщалось, что в 1710 г. в Вятку прибыло 132 пленных шведа (97 офицеров, 34 урядников, рядовых и хлопцев, 1 конюший), Соль Камскую – 97 (93 офицера и 4 лекаря), Верхотурье – 84 (56 офицеров, 5 пасторов, 23 урядников, рядовых и хлопцев)³. Всего на Урале и Вятке в 1710 г. оказалось 313 пленных шведов, из которых 78,6% было офицеров, 18,2% – урядников, рядовых и хлопцев, 1,6% – пасторов, 1,3% – лекарей, 0,3% – конюших⁴. Из дозорной книги 1710 г., взявшей на учет все население Соли Камской, узнаем, что 97 шведов были «поставлены» на посаде в пустые дома владельцев солепромыслов А.В. Ростовщикова, Ф. Мячина, А. Бабушкина и во «двор мирской»⁵. Впоследствии в Соли Камской продолжали оставлять следовавших в Сибирь шведов, особенно больных, плохо одетых или у которых были дети.

За проживанием шведов на Урале и в Сибири следил сам сибирский губернатор М.П. Гагарин. Так, в апреле 1711 г. он дал указание соликамскому воеводе И.И. Щербатову, «чтоб шведам,

¹ Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. – СПб., 1821. – С. 216.

² В ведении Сибирского приказа находилась не только Сибирь, но и Приуралье (в т.ч. Северное Прикамье), входившее с 1708 г. по 1727 г. во вновь учрежденную Сибирскую губернию.

³ РГАДА. Ф. 248 (Сенат). Оп. 4. Кн. 156. Л. 366-366 об.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Ф. 214 (Сибирский приказ). Кн. 1538. Л. 141 об – 142.

которые привезены будут с Вятки... давать корму по две денги на день и хлеба, только б их не поморить»¹.

Известно, что в июне 1711 г. в Соль Камскую прибыло с Вятки «унтер-офицеров, рейтар, драгунов и солдат 462 человека, да по осмотру сверх того числа явилось женского полу 26 человек», для кормления которых по приказу воеводы было выдано «из остального солдатского хлебного запаса... для печения хлебов осемьнатцеть четвертей муки ржаной... пока шведов не отправят от Соли Камской в дорогу до Верхотурья»².

В рапортах соликамского воеводы в Сибирский приказ содержатся сведения и о других шведах, проследовавших из Вятки в Сибирь через Соль Камскую. Так, в 1711 г. явился к соликамскому воеводе И.И. Щербатову офицер Петр Ермолаев «и подал с Вятки от стольника от Герасима Плещеева отписку, а в той отписке написано: послано с ним в Тобольск с Вятки шведских полоняников обер-офицеров 184, жен и их детей 14, унтер-офицеров и драгунов 286. И всего тех чинов 484 человека»³. Вскоре после них в июне этого же года через Соль Камскую везли «посланных с вятчанином Иваном Хохряковым в Верхотурский уезд на железные заводы в отдачу к Тихону Беляеву шведских полоняников в работу... к прежним 502 человека»⁴.

Для многих шведов долгий путь в Сибирь представлял тяжелое испытание, заканчивавшееся порой трагически. В пути оставались без хорошей одежды, болели и умирали. Так, однажды в 1711 г. в Соли Камской оказалось больных 17 человек. Они вынуждены были обратиться за помощью не только к соликамскому воеводе И.И. Щербатову, но и к Петру I, так как «дальше идти не могли»⁵. В фонде Сибирского приказа⁶ сохранилось большое число шведских челобитных Петру I.

Указ Сената о возвращении шведов в Санкт-Петербург, а затем на родину последовал лишь в конце 1721 г. В места проживания шведов он был разослан в печатном виде. В момент его получения в Соли Камской «шведов было на лицо 186 человек»⁷. Соликамскому воеводе указ давал детальные указания по проведению столь важного правительственного мероприятия.

¹ РГАДА. Ф. 248 (Сенат). Оп. 4. Кн. 1554. Л. 40.

² Там же. Л. 40 об.

³ Там же. Л. 43.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 45 об – 49.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Кн. 155. Л. 1058.

Оказалось, что к этому времени некоторые шведы приняли православие, обзавелись новыми семьями и не желали возвращаться на родину. Данные об этом имеются в тех рапортах соликамского воеводы, которые поступали в Сенат. Например, «Карл Шедал воспринял благочестивую православную веру греческого вероисповедания и поженился российскому народу на свободной девке и в нынешнем 1721 г. оной военнопленной з женою от Соли Камской взят в Сибирь на Уктусские заводы»¹.

Архивные материалы дают основание заключить о продуманной организации отправки шведов. Составлялись поименные списки с указанием чинов, подбирались люди для сопровождения, выделялись подводы и «прогонные деньги». Из Соли Камской шведов отправляли группами до Кайгородка² с декабря 1721 г. по февраль 1722 г. на 74 подводках и выделяли «прогонных денег на каждую подводку по 23 алтына по 4 денги – итого 644 рубля»³.

Имеющиеся документальные свидетельства убеждают, что Соль Камская явилась как перевалочным пунктом в продвижении шведов в Сибирь, так и местом их проживания. К сожалению, мы располагаем ограниченной информацией о жизни шведов в Северном Прикамье. Судя по характеру уже прочитанных документов, еще предстоит более тщательное изучение дел Соликамской воеводской канцелярии, особенно приходо-расходных книг денежной казны и таможенных сборов. Специальных жизнеописаний шведов, видимо, никто не составлял.

Денежного и натурального пособия, получаемого шведами из городской казны, явно не хватало, и они, как показывают документы, вынуждены были заниматься ремеслом, торговлей, работать по найму. Некоторые создавали мастерские по изготовлению женских украшений из кости, меди, серебра, золота. Значительное число шведов привлекалось к реконструкции и обустройству храмов и на работы по поддержанию городского благоустройства.

¹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 4. Кн. 155. Л. 1058.

² Кайгородок находился на Верхней Каме. Через него шел путь из Соликамска в Великий Устюг. Ныне – село Кай Кировской области.

³ РГАДА. Ф. 248. Оп. 4. Кн. 155. Л. 1061.

Были случаи, когда шведам для организации ремесленного дела выдавались из городской казны так называемые «подъемные деньги». Например, «швецкому полонянику полковнику Гастверу пятьдесят рублей» было дано в 1717 г.¹ Сумма эта для того времени была не такой уж и малой, если сравнить, что одновременно из денежной казны Соли Камской выдавалось «в Чердынь в монастырь на церковное каменное строение прикащику Льву Колотилову 250 рублей»².

Известный пермский историк и археограф В.Н. Берх, трижды побывавший в Чердыни в 1810-е годы, слышал предание, что здесь «шведские пленники окончили здание каменной церкви Иоанно-Богословского монастыря в 1718 г.»³ Осмотрев храм, он заключил: «Искусство шведских мастеров очень приметно в отношении к прочим зданиям, но плохая деревянная крыша доказывает, что она русской работы»⁴.

Подобное предание знали жители старинного села Ныроб Чердынского уезда, где скончался боярин Михаил Романов, доставленный в 1601 г. из Москвы по указу Бориса Годунова. В нем утверждалось, что шведы были причастны к возведению Никольской церкви. Но храм, как документально известно, был освящен еще в 1705 г. Если доверять преданию, то шведы приглашались, скорее всего, для каких-то отделочных работ.

В преданиях говорится и об изготовлении шведами полихромных изразцов для жилых домов и храмов. Из них более мотивированным является предание о сохранившейся до наших дней изразцовой печи в деревянном доме г. Соликамска, принадлежащей в начале XVIII в. посадскому человеку (ул. Набережная, 102). Печь, облицованная 66 гладкими синими изразцами, украшала гостиный зал. В росписи большинства изразцов воспроизведены библейские сюжеты из альбома гравюр Пискагоро, изданного в Голландии в середине XVII в. Такая печь придавала необычную парадность залу. В Соликамске подобной ей никто не видел. По мнению археологов, в Соликамске имелось свое изразцовое производство. Изделия его сохранились на храмах и в собрании местного музея. Многие его остатки обнаружены археологами в последние годы. Не исключено, что шведы выработывали и расписывали изразцы в одной из местных

¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 2336. Л. 22.

² Там же. Л. 21 об – 22.

³ Берх В.Н. Указ. раб. – С. 76.

⁴ Там же.

мастерских. Кстати, факт привлечения пленных шведов к производству изразцов, несущих приметы нового времени, был известен в это время и в других городах России¹.

Среди шведов, проживавших в Соли Камской, имелось немало образованных людей. О встрече с одним из них (имя его осталось неизвестным) в 1720 г. писал В.Н. Татищев, занимавшийся тогда организацией уральской горнозаводской промышленности. У пленного шведа он купил «изящное издание Библии на французском языке»². Среди прибывших на Урал пленных шведов находился специалист в области горнорудного дела Юхан Берглин, представленный В.Н. Татищевым на должность начальника Егошихинского медеплавильного завода³, которым он руководил 15 лет – с 1723 г. по 1738 г.

Как военнопленный, на Урале оказался и капитан шведской армии, будущий известный шведский историк Филипп Иоганн Табберт фон Страленберг (1676-1747). Летом 1711 г. он был в Соликамске, но основную часть ссылки, до 1723 г., провел в Тобольске. Ф.И. Страленберг проявил большой интерес к прошлому Урала и Сибири. В Тобольске он познакомился с русским резидентом шведом Лоренцем Ланге, ездившим в Пекин за произведениями китайского искусства для строившегося Петергофского дворца, общался с В.Н. Татищевым, Г. Новицким (автором «Краткого описания о народе остяцком») и картографом Сибири С.У. Ремезовым, у которого получил карту Кунгурской пещеры, копии наскальных рисунков по Пышме и Ирбиту. Ф.И. Страленберг участвовал в сибирской научной экспедиции Д.Г. Мессершмидта, организованной Петром I. Д.Г. Мессершмидту передал часть собранного им материала – рукопись о сибирских татарах, чертеж и описание Кунгурской пещеры, рисунки «чудской» (наскальной) живописи, планы некоторых сибирских городов.

В Стокгольме в 1730 г. Ф.И. Страленберг опубликовал на немецком языке книгу «Das Nord-und Ostliche Theile von Europa und Asia» (Северная и восточная части Европы и Азии), которую позднее переиздал еще на трех языках – английском, французском, немецком. Книга приобрела известность в странах Западной

¹ Маслих С.А. Русское изразцовое искусство XV—XIX веков. – М., 1983. – С.23.

² Чупин Н.К. Библиотека В.Н. Татищева // Московские ведомости. – 1860. – № 203. – С. 52.

³ В 1781 г. заводской поселок Егошиха был переименован в г. Пермь.

Европы; благодаря ей, многие исследователи имели возможность глубже знакомиться с историей и культурой Урала и Сибири.

Узнав о находках в Северном Прикамье сасанидской и византийской серебряной посуды, Ф.И. Страленберг решил, что именно здесь существовала легендарная страна Биармия, которую описывали древние скандинавские саги. Он отождествлял Биармию с Пермью Великой, имевшей связи со Средней Азией, Индией и через Печору и моря Ледовитого океана со Скандинавией.

С именем Ф.И. Страленберга связано начало научного изучения древних памятников Урала. Он побывал в верховьях р. Вишеры и в своей книге впервые рассказал о наскальных изображениях эпохи неолита и средневековья Писаного камня: «Надписи, находящиеся в Великой Перми, недалеко от города Чердыни, либо выжженные, либо написанные нестираемую красною краскою на скале (может быть таким же образом, как некогда в Исландии писали на костях)»¹. К описанию был приложен рисунок писаниц, который, несмотря на неточную передачу изображений, оставался до середины 50-х годов XX в. единственным воспроизведением уникального памятника древнего искусства². В связи с возросшим интересом к прошлому Перми Великой рисунок Ф.И. Страленберга в конце XIX в. перепечатывался в Финляндии и России³.

В заключение отметим, что небольшой экскурс в историю пребывания шведов в Северном Прикамье позволяет увидеть тот значительный след, который они оставили на Уральской земле. О шведах рассказывается до сих пор в исторической народной прозе Северного Прикамья.

¹ Цит. по : Радлов В. Сибирские древности. – СПб., 1891. Т. 1. Вып. 2.

² Снятие точных копий с наскальных изображений Писаного камня было впервые выполнено в 1948–1949 гг., о чем см.: Генинг В.Ф. Наскальные изображения Писаного камня по р. Вишере // Советская археология. – М.; Л., – 1954. – Т. XXI. – С. 259-280.

³ Aspelin I.R. Antiquities du Nord Finno-Ougren, livr. II.- helsingfors, 1877; Радлов В. Указ. раб.

ФИННЫ О НАРОДАХ УРАЛА В XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Пробуждение этнического самосознания и включение Финляндии в 1809 г. в Российскую империю вызвало у финских ученых стремление осознать свою этническую общность, свое место в историческом времени среди родственных по языку и происхождению народов¹.

Зачинателями поиска истоков финской культуры и путей, которыми финно-угорские народы пришли из мест древнего обитания на современную территорию, явились выдающиеся лингвисты и этнографы А.Й.Шегрен (1794-1855) и М.А.Кастрен (1813-1852), исследовательская деятельность которых связана с Петербургской академией наук. Во время своих долгих и трудных путешествий они посетили финно-угров Европейского Севера, Среднего Поволжья, Западной Сибири и не обошли вниманием народы Урала.

А.Й.Шегрен 9 сентября 1828 г. достиг г.Перми, но до этого по пути следования останавливался в городах Елабуга, Сарапул, Оса, Оханск. В г.Перми он изучал документы о статистике населения, побывал на приеме у губернатора и епископа, разработал план поездок по Прикамью с чисто лингвистическими целями².

Первым местом работы А.Й.Шегрен избрал с.Ильинское, куда приехал 27 ноября 1828 г. Остановился у местного врача Лейхтфельда, который дал ему рукопись «пермяцкого словаря и перевод Евангелия святого Матфея». 13-15 декабря 1828 г. А.Й.Шегрен пребывал в с.Юсьва, а 15-17 декабря – в с.Коса. Здесь он видит, что «пермяки (коми-пермяки. – Г.Ч.) отличаются от русских маленьким ростом и женщины красивее у них, чем мужчины»³.

20 декабря 1828 г. А.Й.Шегрен прибыл в г.Чердынь, но в пути останавливался в деревнях Лекмортово и Анисимово. В д.Анисимово он намеревался поговорить со священником, который был пермяком. В Чердыни А.Й.Шегрен пробыл две недели. В конце декабря совершил краткую поездку в с.Ныроб, чтобы «посмотреть остатки чуди». Из Ныроба 29-30 декабря 1828

¹ Шлыгина Н.В. История финской этнологии 1880-1980 гг. М., 1995. С.17-33, 60-70.

² Branch M. A.J.Sjögren studies of the North. Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia. 152. Helsinki, 1973. S.173-180.

³ Там же. С.173-174.

г. выезжал в стойбище вогулов (манси). 2 января 1829 г. переехал из Чердыни в Соликамск, где проработал три недели.

В Соликамске А.Й.Шегрен имел возможность собрать ценный материал о пермяках и их языке. Священник, имя которого не названо в том документе, которым мы пользуемся, передал А.Й.Шегрену свою собственную грамматику местного диалекта. И хотя эта работа была составлена на основе зырянской грамматики Флорова, А.Й.Шегрен считал ее ценной¹. Он был удивлен тем, что этот священник был единственным представителем духовенства, который пытался изучать пермяцкий язык. Имея его рукопись, А.Й.Шегрен получил возможность сравнить ее с материалом о пермяках, собранным Озлоповским, с которым встречался в с.Ильинском.

1 февраля 1829 г. А.Й.Шегрен возвратился в Пермь. Он намеревался из Соликамска переехать в г.Верхотурье, но из-за болезни отказался от экспедиции в Зауралье и через г.Оханск уехал в г.Вятку.

В путевых заметках А.Й.Шегрена много ценных наблюдений о коренном народе Прикамья коми-пермяках, которые в то время называли себя пермяками. Очень важно его описание географии и степени распространения родного языка народа, к чему он отнесся очень добросовестно и в целом подготовил первую сводную работу на указанную тему. Впрочем, в отечественной науке еще долго не было повторения подобной попытки.

На основе топонимии А.Й.Шегрен сделал вывод, что самым южным районом распространения пермяков являлся район г.Оханска, но ни одного носителя пермяцкого языка он не встретил южнее с.Ильинского по р.Обва. Пермяцкое население стало ему встречаться в 12 милях к северу от с.Ильинского. Особо отметил, что в 14 милях к северу от с.Юсьва находилась д.Кудымовская, в которой русское население почти полностью превалировало над пермяцким. В 65 милях на северо-восток влияние пермяцкого населения являлось преобладающим. Русские, которые недавно селились на этой территории, женились на пермяцких женщинах. К северу от с.Юксеево А.Й.Шегрен слышал пермяцкую речь все реже, а за д.Москалевой, в 44 милях от Чердыни, он никого не встретил со знанием языка².

¹ Branch M. A.J.Sjögren studies of the North. Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia. 152. Helsinki, 1973. S.174.

² Там же. С.178-179.

Большой интерес вызывают наблюдения А.Й.Шегрена в Соликамске. «В районе Соликамска, – пишет он, – гораздо больше пермяцких черт». Тот священник, который дал ему свою грамматику, сказал, «что за 50 лет до данного момента религиозные службы в местных церквях велись на пермяцком языке»¹. Важным наблюдением надо считать и то, «что местный диалект был не чисто пермяцким, а имел общие черты с языком зырян»².

М.А.Кастрен как первый исследователь уральских языков в 1845 г. сделал остановку в Перми, когда ехал из Казани в Западную Сибирь для изучения живущих по Иртышу и Оби остяков (хантов) и самоедов (ненцев). Но чем занимался в Перми М.А.Кастрен, остается пока невыясненным.

Научный интерес М.А.Кастрена к народам Урала был и он ставил вопросы, которые касались их быта и природной среды проживания. Об этом говорится в письме от 13 мая 1845 г.: «Я поднимался на высоты Урала с радостным чувством. Меня радовала приятная весенняя погода... жизнь на дорогах, возделанная страна. Я проезжал через Урал в трех местах: при Обдорске, Верхотурье и Екатеринбурге... при Обдорске маститый исполин (Уральский хребет. – Г.Ч.) стоял, скрыв в облаках свое обнаженное темя; при Верхотурье я видел его широкую вершину; при Екатеринбурге только нагие кости его пальцев. При Обдорске скакали олени, при Верхотурье бегали сохатые, при Екатеринбурге паслись стада рогатого скота. При Обдорске все была тундра, при Верхотурье – лес, при Екатеринбурге – большей частью возделанные поля. При Обдорске я видел остяков и самоедов, при Верхотурье – вогулов, при Екатеринбурге – башкир. При Обдорске были юрты, при Верхотурье – избы, при Екатеринбурге – высокие дома...»³

Финскую науку последней четверти XIX – начала XX в. невозможно характеризовать, не останавливаясь на творчестве А.Генетца (1848-1915). Крупнейший лингвист, профессор Императорского Александровского университета в Гельсингфорсе (Хельсинки) он совершил в 1887 г. первую, а 1889 г. вторую экспедицию на Урал. А.Генетц стоял на позициях сравнительных

¹ Branch M. A.J.Sjögren studies of the North. Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia. 152. Helsinki, 1973. S.180.

² Там же. С.179.

³ Цит. по: Обрезкова А.П. Казанский краевед К.Ф.Фукс и его финский гость Магиас Александр Кастрен. Казань, 1998. С.7.

финно-угорских исследований и считал язык основой изучения родственных по происхождению народов.

В г. Екатеринбурге он посетил проходившую в июне-сентябре 1887 г. Сибирско-Уральскую научно-промышленную выставку. Особый интерес финского ученого вызвала этнографическая экспозиция, в которой размещались жилища пермяков (коми-пермяков), вогулов (манси), остяков (хантов), черемис (марийцев), самоедов (ненцев), башкир, казахов вместе с их обитателями. А.Генетц заинтересовался пермяками, черемисами, вогулами, остяками. Встречи с ними происходили в пригороде Екатеринбурга, куда «присылали инородцев для работы»¹. Вогульский язык А.Генетц предложил изучать сопровождавшему его студенту А.Ф.Рингваллу, а сам сосредоточился на черемисском (марийском) языке. Черемисы (марийцы) пригласили финских исследователей в д. Нижний Потам Красноуфимского уезда (ныне Ачитский район Свердловской области). Здесь они работали три месяца и язык уральских марийцев изучили достаточно основательно. Из общения с населением А.Генетц сделал вывод, что «черемисы по уровню образования на несколько столетий отстали от остяков». По полученным материалам А.Генетц издал в 1889 г. в трудах Финно-угорского общества фундаментальную работу (181 страница) о восточно-черемисском языке².

Вторую экспедицию А.Генетц совершил в Чердынский уезд к обособленной этнической группе коми-язвинских пермяков, которую прежде никто не изучал, хотя в научном мире о ней было известно. Локализация этой группы населения получила отражение на первой этнографической карте Европейской России, составленной П.И.Кеппеном и изданной в 1851 г. Императорским Русским географическим обществом. В пути следования и в работе с населением А.Генетцу помогал журналист С.Нормаа, из воспоминаний которого, опубликованных в 1918 г., узнаем немало подробностей о пребывании известного финского лингвиста в 1889 г. в Северном Прикамье.

Изучением языков родственных народов А.Генетц занялся уже в пути следования на Урал. На пароходе по Волге и Каме в течение одного дня ему удавалось общаться с людьми на десяти языках. Он часто повторял, что плохо слышит, спрашивал снова,

¹ Arvid Genetz – Frvi Jannes – Elämänvaiheet ja elämäntyö. Porvoo-Helsinki, 1949. S.217.

² Genetz A. Ost-Tscheremissische sprachstudien. Suomalais-Ugrilaisen seuran. Aikakauskirja. Journal de la societe finno-ougrienne. VII. Helsingissa, 1889.

чтобы уточнить какие-то фонетические особенности говора и результаты тут же записывал. Пермский край оставил у финнов яркое впечатление. В воспоминаниях С. Нормаа писал: «Пермь – ворота Сибири. Это очень красивый город, с церквями и театром, в котором шла опера «Отелло». Здесь уютные парки. В порту целый небольшой город, белые корабли. В гостинице дают пельмени. Сделали покупки и поехали на север. Путь туда живописный. Соловьи поют, теплая ночь. Поэтическую красоту прерывают солеварни. Здесь много источников соли и поэтому имеются такие названия как Соликамск, Усолье. В Каму впадает Вишера и в Вишеру Колва»¹.

Конечным пунктом плавания стал уездный г.Чердынь. Основная часть северных пермяков проживала в западной части Чердынского уезда, но А.Генетц избрал для изучения небольшую дисперсную группу пермяков в верховьях р.Язьва (приток Вишеры). Из Чердыни пришлось ехать на лошадях почти 100 верст в восточном направлении, в предгорья Урала. 21 мая 1889 г., на 14 сутки после выезда из Гельсингфорса (Хельсинки), проделав путь на поезде и пароходе почти в 4 тыс. верст, А.Генетц и С.Нормаа достигли д.Паршакова (ныне Красновишерский район Пермской области).

Для изучения языка методом непосредственных наблюдений д.Паршакова была выбрана не случайно². Он являлась главным поселением в одном из трех древних очагов формирования коми-язьвинских пермяков. В конце 1880-х гг. в д.Паршакова и ее ближайшем окружении насчитывалось 140 крестьянских хозяйств с населением 827 человек³. Расположенная рядом д.Антипина являлась центром прихода старообрядцев-беглопоповцев, обосновавшихся в верховьях р.Язьва с конца XVIII в. Район полевых исследований А.Генетца представляет интерес для ученых и сегодня, так как здесь население по-прежнему хорошо знает родной язык.

¹ Jännes A. Muistoja ja toiveita. Helsinki, 1918. S.XXX.

² 21 мая 1995 г. в д.Паршакова Красновишерского района на доме, в котором жили финские исследователи, в присутствии делегации из Финляндии была открыта мемориальная доска с текстом: «Арвид Генетц – профессор из Финляндии. Жил в деревне Паршакова в 1889 г. Изучал и открыл миру язык и фольклор язьвинских пермяков». В 1996 г. главной улице д.Паршакова присвоено имя А.Генетца.

³ Сборник статистических сведений по Чердынскому уезду Пермской губернии. Пермь, 1889. С.744-745.

Время, которое выпало для работы А.Генетцу, было далеко не лучшим. Немало трудностей создавали бытовые условия. Для проживания финнам отвели небольшую избу, принадлежащую дьякону (или старосте) старообрядческого молитвенного дома. Семья хозяина жила в избе, находящейся по другую сторону от сеней, из которых был выход во двор и к домашним животным.

На А.Генетца и С.Нормаа произвела впечатление обстановка избы. Им надолго запомнились первые дни пребывания в ней. Впоследствии С.Нормаа писал, что в избе находились широкие лавки для сидения, какой-то худой стол, печь, полати для сна и дверь под полатями. Стульев и кровати не было. Первую ночь путешественники спали крепко, так как в пути на лошадях не имелось достаточного времени для отдыха. А.Генетц расположился на лавке, а С.Нормаа на полатях, усталых соломой. После двух ночей А.Генетц вынужден был перебраться на полати, так как в избу постоянно днем и ночью приходили жители деревни. Им хотелось посмотреть не только на новых людей, но и познакомиться с вещами, которых они никогда в жизни не видели: часы, книги, зонтики, обувь и пр. Значительное неудобство причиняли насекомые. Порошок, которым отпугивали их, не действовал. Приходилось несколько раз спускаться с полатей, раздеваться и встряхивать свою одежду...

Язвинские пермяки, по заключению С.Нормаа, жили «за пределами европейской цивилизации: они почти не использовали железные предметы, землю пахали деревянной сохой. Разделение суток на часы не знали и печатное слово было почти никому не знакомо¹. Чай варили из каких-то растений, пили его без сахара... в домах было не совсем опрятно, но А.Генетц на грязь не обращал внимания»².

Но самым тяжелым, с чем пришлось встретиться А.Генетцу и С.Нормаа, явились предрассудки населения. Среди старообрядцев распространился слух, что новые люди – антихристы. И однажды произошел случай, который С.Нормаа описал следующим образом: «... и в один день жители красивого горного селения Антипиной группой пришли в Паршакову с тем, чтобы сделать насилие старосте за то, что он не выселял нас отсюда. Старосте удалось прибежать к нам. Ситуацию можно было спасти только

¹ По данным земской статистики в конце 1880-х гг. грамотных насчитывалось лишь 28 чел. в 18 хозяйствах из 140. См.: Сборник статистических сведений по Чердынскому уезду... С.745.

² Jännes A. Muistoja ja toiveita. S.XXXI-XXXII.

решительным действием. Когда группа людей приближалась к нашему месту жительства, А.Генетц одел на голову русскую чиновничью фуражку с кокардой, которую он случайно купил в Санкт-Петербурге. И пригласил местного писаря, который зачитал рекомендательное письмо генерального губернатора Финляндии Хайдена. Рекомендательное письмо было написано в строгой форме и снабжено печатями из красной теплой массы. В нем были такие слова: «Господа... Александровского Императорского университета». И тогда А.Генетц громким голосом сказал: «Слышите, из Императорского Александровского...» После этого у некоторых людей колени затряслись. Сам писарь бледный от страха сказал, кто откажет нам помогать транспортом или питанием, или какие неприятности причинит, тот попадет в тюрьму. Тогда те, кто находился позади толпы, стали уходить. Оставшиеся выставили вперед виновного, инициатора, который потом встал на колени и умолял нас простить себя и семью... Жители заверили, что не будут больше называть нас антихристами¹. Хотя конфликт закончился примирением, но А.Генетц принял решение приостановить работу и уехать от язьвинских пермяков, так как предполагал, что «информаторов по языку будет трудно привлечь»².

За более чем три недели, проведенные у язьвинских пермяков, А.Генетц записал 1640 слов и выражений, 2 сказки, 2 песни и составил грамматику языка с таблицами. Из д.Паршакова финские исследователи возвратились в Чердынь и А.Генетц в течение двух недель обрабатывал лингвистический и фольклорный материал. В 1897 г. он опубликовал его на немецком языке в трудах Финно-угорского общества под общим названием «Восточно-пермский язык» (57 страниц)³. По мнению профессора В.И.Лыткина, изучавшего коми-язьвинскую речь в 1949-1953 гг., А.Генетц, несмотря на сокращенный вариант экспедиционной программы, точно зафиксировал диалектные особенности языка⁴.

В предисловие к своему труду А.Генетц так сформулировал цель поездки к язьвинским пермякам: «Моей основной задачей было установление соотношения этого до сегодняшнего дня неизвестного диалекта пермского языка и западного наречия

¹ Jännes A. Muistoja ja toiveita. S.XXXII-XXXIII.

² Там же. S. XXXIII.

³ Genetz A. Ost-Permisch sprachstudien. Journal de la Societe Finn-Ougrienne. XV. Helsingfors, 1897.

⁴ Лыткин В.И. Коми-язьвинский диалект. М., 1961. С.2.

пермяков Соликамского уезда, который был описан у Рогова¹, что, вероятно, удалось и сделать»².

Изучение языка зывинских пермяков А.Генетц вел на основе тех методологических принципов, которые он выработал во время предыдущих экспедиционных исследований и которые впоследствии были признаны многими специалистами в области сравнительной финно-угорской лингвистики. Составление словарного реестра базировалось в первую очередь на согласных звуках, а во вторую очередь на гласных, причем приведенный в публикации фонетический порядок расприраторных звуков явился определяющим. Важнейшие из коренных слов языка все же получили описание в опубликованном в 1897 г. словаре, поскольку лексический материал собирался не только исходя из составленного пермячко-русского словаря Н.А.Рогова, но также при помощи русского лексикона. Вновь заимствованные слова А.Генетц опустил, так как посчитал, что они имеют малое значение для истории языка, хотя в русифицированном зывинском наречии они были уже достаточно частотны.

Лексическим материалом как зывинских пермяков, так и других народов финно-угорской группы А.Генетц планировал дополнить популярный в то время словарь зырянского языка, который опубликовал в 1847 г. лингвист Ф.Й.Видеманн³.

В 1902 г. Пермский край посетил еще один известный финский лингвист Ю.Й.Вихманн (1868-1932) (с 1898 г. он являлся секретарем, с 1909 г. – вице-президентом, а с 1919 г. – президентом Финно-угорского общества), который прежде неоднократно бывал у удмуртов Глазовского, Малмыжского, Елабужского, Бирского уездов⁴. Накануне приезда в Пермь он посетил коми-зырянское население Лузской Пермцы, имевшее давние связи с коми-пермяками Северного Прикамья.

Во время длительных путешествий Ю.Й.Вихманн писал письма матери. По двум письмам, отправленным 29 июня 1902 г. из г.Перми и 6 июля 1902 г. из с.Юсьва Соликамского уезда, нам

¹ Лексикографическую работу Н.А.Рогов выполнял в 1849-1868 гг. по совету А.Й.Шегрена. См.: Пермячко-русский и русско-пермяцкий словарь Н.А.Рогова. СПб., 1869. Словарь включает около 13 тыс. слов и выражений (415 страниц).

² Genetz A. Ost-Permisch sprachstudien... S.3.

³ Videmann F.J. Versuch einer grammatik der syrtjanische. Bevar, 1847.

⁴ Загребин А.Е. Финны об удмуртах: Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск, 1999. С.42-48.

становятся известными подробности пребывания финского ученого в Пермском крае.

В Перми Ю.Й.Вихман находился 6 дней. Посетил историко-этнографический музей, познакомился с разными людьми и в том числе «с очень вежливым губернатором» Д.Г.Арсеньевым¹. Не состоялась лишь встреча с каким-то священником, обладавшим архивными материалами. В официальных губернских учреждениях Ю.Й.Вихман собрал ценные сведения по расселению пермяков.

Для получения материала по языку и мофологии пермяков Ю.Й.Вихман отправился из Перми на пароходе по Каме до Пожежского завода, а оттуда поехал на лошадях вдоль р.Иньва и остановился в с.Юсьва. Уже на основе двухдневных наблюдений Ю.Й.Вихман сделал вывод, что здесь проживали не зыряне, как считали некоторые исследователи, а пермяки. Они выглядели более обрусевшими, во всяком случае в отношении языка, чем зыряне Вологодской губернии, у которых он побывал накануне. «Мужчины, – по его наблюдению, – свободно говорят на русском языке, также и женщины. Но в более отдаленных деревнях женщины не знают хорошо русского языка»².

В с.Юсьва Ю.Й.Вихманн в течение трех недель жил в семье бывшего торговца Вилесова. Хозяин дома отвел ему четыре светлых и чистых комнаты. Еду готовила дочь, которая училась в Перми и бывала в Санкт-Петербурге и Одессе. В Санкт-Петербурге она проходила курсы по кулинарии. Опубликованный текст письма из с.Юсьва сопровождается иллюстрацией семьи Вилесова. На фотографии, которую выполнил ученый, хозяин с супругой и дочерью сидят на красивой веранде за чайным столом с самоваром.

Во время пребывания в с.Юсьва Ю.Й.Вихманн познакомился с земским начальником, любителем местной этнографии В.М.Яновичем, который только что закончил работу над большим очерком о пермяках³. Его этнографический очерк был опубликован в 1903 г. в журнале «Живая старина» и сразу же

¹ Matkamustiinpanoja. Yrjö ja Julie Wichmannin kirjeitä ja päiväkirjamerkintöjä tutkimusmatkoilta 1891-1906. Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia. 195. Helsinki, 1987. S.53.

² Matkamustiinpanoja. Yrjö ja Julie Wichmannin kirjeitä ja päiväkirjamerkintöjä tutkimusmatkoilta 1891-1906. Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia. 195. Helsinki, 1987. S.53.

³ Янович В.М. Пермяки: Этнографические очерки // Живая старина. СПб., 1903. Вып.1-2. С.52-171.

привлек внимание исследователей редким фактическим материалом.

К числу заслуг Ю.Й.Вихманна относится издание фундаментальных трудов по мифологии. Хотя ученый в этой области имел наибольший успех, но в финно-угроведении он оставил след и лексикографическими работами. Среди последних привлекает внимание специалистов «Зырянский лексикон» (*Syrtjanischer Wortschatz*. 1942), в котором наряду с коми-зырянской лексикой широко приводится материал иньвенского (южного) наречия пермяков, полученный автором во время пребывания в 1902 г. в с.Юсьва.

Крупный финский этнограф А.О.Хейкел (1851-1924), трудами которого был создан в Хельсинки этнографический музей под открытым небом Сеурасаари – гордость Финляндии, для сбора этнографических материалов в 1910 г. приезжал к черемисам (марийцам) в д.Нижняя Солянка Кунгурского уезда (ныне Кишертский район Пермской области). Большое внимание он уделил национальному костюму. Помимо полевых записей, фотографий, рисунков он собрал орнаментированные образцы женской и мужской одежды, украшения костюма, которые хранятся в Национальном музее Финляндии. Пребывая среди марийцев, он как наблюдательный исследователь не мог не пройти мимо того, что на их хозяйственную деятельность сильное влияние оказало соседнее население – русские и татары, а одежда сохранялась в своей традиционной основе. Этнографический материал из д.Нижняя Солянка, расположенной вдали от основного массива марийского населения Урала, необходим был А.О.Хейкелю для изучения финно-угорских народов методом, на который он постоянно опирался: сравнительно рассматривать материал по разным отдаленным друг от друга территориям с целью выявления общих корней финно-угорских народов¹.

Сегодня, как и прежде, одежда марийцев д.Нижняя Солянка экспонируется в Национальном музее Финляндии. Она же опубликована в нескольких престижных изданиях, посвященных культуре финно-угорских народов².

В начале XX в. весьма плодотворно потрудился в области мифологии и религиозных верований восточнофинских народов У.(Хольмберг) Харва (1882-1949). В 1911 г. он на протяжении 5 месяцев вел наблюдения среди удмуртов, в том числе буйских

¹ Шлыгина Н.В. Указ. раб. С.50-51.

² Lehtineh I. Tschermissscher schmuck. Helsinki, 1994.

удмуртов Осинского уезда. Первоначальным местом своей работы он выбрал д.Сухая Кирга (ныне Куединский район Пермской области). Из этой деревни выдающемуся финскому фольклористу и этнографу К.Крону он писал: «Деревня подлинно языческая. Здесь повсюду священные рощи. Из русских здесь живет только лавочник, но и тот говорит по-удмуртски... я успел на первый весенний пароход как раз вовремя, потому что уже на следующий день здесь проводился обряд начала сева, и я его фотографировал. Скоро здесь будут проводиться и другие ритуалы. Жизнь здесь очень интересна»¹.

Как и А.Генетц, У.(Хольмберг) Харва имел немало трудностей в общении с населением. По его наблюдениям, удмурты жили замкнуто, боялись приезжих людей, даже верили в их сверхъестественные силы. В своих молитвах, как стало известно финскому ученому, удмурты просили богов защитить их от чужого человека. Поэтому в своей работе он опирался на учителей, священнослужителей, отставных солдат.

В целом У.(Хольмбергу) Харва удалось поработать плодотворно. На собранном материале он опубликовал несколько фундаментальных трудов, в которые вошли уникальные сведения о религиозно-мифологических представлениях удмуртов, в том числе буйских. Для современных исследований особенно ценны описания молений в куале и священных рощах².

В целом финскими учеными в XIX – начале XX в. был собран и обобщен в трудах значительный материал по языкам, верованиям, фольклору финно-угорских народов Урала. Эти материалы они успешно использовали для изучения происхождения финского народа и его традиционной культуры. Российские исследователи стали обращаться к ним только в последнее время. Для них они ценны, прежде всего, разнообразными фактическими данными.

¹ Загребин А.Е. Указ. раб. С.74.

² Holmberg U. Rildisin oder Kiltisin in der wotjakischen myfologi. Finnisch-Ugrische forschung. XIII. Helsingfors, 1913. S.32-64; Holmberg U. Permalainen uskonto. Suomen suvun uskonto. Hjrvoossa, 1914; (Holmberg-) Harva U. Der ursprung des kuala-kultes bei den wotjaken. Finnisch-Ugrische forschung. XXII. Helsinki, 1934. S.146-154.

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР ВЕРХОВЬЕВ КОЛВЫ И ПЕЧОРЫ В XIX – XX вв.

Русское население верхней Колвы и Печоры проживало в разных, но близлежащих речных бассейнах, между которыми пролегли волоковые пути. Несмотря на труднодоступность этих мест, население не обособлялось, а постоянно поддерживало общение на хозяйственном, культурно-бытовом и семейно-брачном уровнях. Эта территория называлась *Верховьем*, а население было известно под именем *верховцы*. Основой для взаимоотношений и творчества населения явилась старообрядческая вера, всегда признававшаяся здесь за истинность древнего русского православия.

В отличие от других мест Приуралья верхняя Колва и Печора заселялись сравнительно поздно. В конце XVIII – первой трети XIX в. здесь возникли деревни, которые сохранялись на протяжении последующего времени. Из верхнеколвинских деревень крестьяне переселились на Печору и положили начало всем поселениям по ее верхнему течению. Об этом подробно сообщают не только письменные данные, но и устные рассказы потомков основателей деревень. Старообрядчество проникло одновременно с заселением и основанием деревень из мест выхода населения – из центральных погостов Чердынского уезда (среднее течение Колвы), освоенных русскими на раннем этапе колонизации Перми Великой.

Первая и крупная старообрядческая обитель возникла на месте будущей деревни Петрецово, которая в народе оставалась более известной под названием Монастырская. В других местах старообрядцы жили по пустыням-скитам. На рубеже XVIII-XIX вв. при впадении в Колву реки Нюзим появился еще один крупный центр старообрядчества. Изначалу власти не мешали селиться пришлым людям и устраивать им свою веру по старым поморским обрядам.

Становление старообрядческих центров верхней Колвы и Печоры происходило под непосредственным влиянием Великопожского скита, долгая история которого (около 1720-1854 гг.) была тесно связана с Выго-Лексинским старообрядческим общежитием. Великая Пожня на нижней Печоре и Выгореция в Заонежье являлись крупнейшими общерусскими центрами поморского согласия, они знали периоды подъема и упадка. Источники донесли до потомков страшную

историю самосожжения старцев Великопоженского скита в 1743 г., которые не захотели подчиниться начальству от царя и приняли мученическую кончину. Духовные связи населения Колвы с Великопоженским скитом нашли отражение в преданиях жителей древнего чердынского села Искор¹. Из документальных источников 1830-х гг. известно, что маршрут старцев Великопоженского скита в Сибирь проходил по верхней Печоре и Колве с обязательной остановкой в деревне Нюзим².

До 1820-х гг. старообрядцы находили надежное убежище и не опасались распространять свое учение не только по Колве, но и по верхней Печоре. Давление начинается с открытия прихода господствующей церкви в селе Корепино, к которому епархиальные власти отнесли всех жителей севера Чердынского уезда. Первое время старообрядцы, переданные Корепинскому приходу, терпимо относились к епархиальной власти. Идейное влияние причта местного прихода основывалось на обязательном посещении православного храма старообрядцами, во время которого большое значение придавалось проповеди, исповеди и причастию. Однако православный приход стал терять свое значение идейного центра, как только на верхней Печоре и Колве появились старцы Великопоженского общежитства, добивавшиеся возвращения населения к старой вере. Острые конфликты вынудили земского исправника завести в 1836 г. два дела и донести их в Чердынский уездный суд – «О найденной у раскольников Чердынского уезда Искорской волости с какого-то указа копии» и «О противозаконных поступках раскольнического наставника Пыстина»³. По материалам донесений уездный суд назначил следствие, собрал немало письменных свидетельств, которые позволяют увидеть ситуацию того времени.

В Корепинском приходе насчитывалось более сотни человек из числа обращенных старообрядцев, которые, говоря языком документа, «до февраля 1836 года во всех отношениях сближались с св. Церковью». Отступление их началось со времени появления «душевного волка, совратителя православных в душегубный раскол неизвестного человека, называющегося Вологодской губернии, Усть-Сысольского уезда, села Мылома

¹ Попов В. Древнейшие города Перми Великой Искор и Покча // Сборник материалов для ознакомления с Пермскою губерниєю. Пермь, 1891. Вып. III. С. 81 – 83.

² РГАДА. Ф. 1431. Оп.1. Д.3161. Л.59 об. – 60.

³ Там же. Л.1.

государственным крестьянином Стефаном Пыстиным, который (как докладывал земский исправник. – Г. Ч.) приходит в оный приход под именем наставника и в разных деревнях жителей совращает от православия в раскол, носит с собой вредную православную лицевую книгу, кою читая и объясняя слабым сердцам в делах веры, уверяет, что кто состоит при православной церкви, тот подвержен будет вечному мучению, а отступившие от оной наследуют вечное блаженство, посему опасность предстоит»¹.

По списку, составленному священником Корепинского прихода, в старообрядчество вернулись 12 семей деревни Нюзим, 1 семья села Корепино, 1 семья деревни Гадья, 1 семья деревни Кикус, 3 семьи деревни Усть-Унья, 1 семья деревни Усть-Пожег, 2 семьи деревни Золотуха, всего 21 семья. По документам следствия видно, что местом проживания авторитетных деятелей старообрядчества являлась деревня Нюзим. «Особо замечаю, – писал православный священник, – Фому Терентьева Пашина, знающего грамоту, и Семена Епифанова Собянина»². Ф.Т.Пашину было 56 лет, «грамоте учен поморской секте», в своей деревне занимался «учением по тем старым книгам крестьянских детей»³. Среди тех, кто дал личные объяснения по поводу возвращения в старообрядчество, была семья братьев Мисюревых. Ефиму Феофилаktову было 46 лет, его брату Евстропе – 45 лет. Грамотным назван 25-летний Филимон Евстропиев, сын Евстропы. Ефим и Евстропа положили начало большому роду Мисюревых, расселившемуся в разных деревнях, но более всего в деревне Черепаново, расположенной в 30 км от деревни Нюзим по реке Колва. У нас есть предположение, что деревню Черепаново основал Евстропа, так как, по информации жителей, она первоначально называлась Евстропиной. Мисюревы, современные жители деревни, помнят, что предки их рода происходили из-под Чердыни, пришли сюда от преследования за старую веру. Недавно у нас появилась возможность документально подтвердить и дополнить эту информацию. По VIII ревизии 1834 г. в деревне Нюзим действительно проживала семья Евстропы и Ефима Мисюревых, которая переселилась на верхнюю Колву в 1821 г. из деревни Мисюрево Цыдвинской волости Чердынского уезда⁴.

¹ РГАДА. Ф. 1431. Оп.1. Д.3161. Л.3-3об.

² Там же. Л.11 об.

³ Там же.

⁴ ГАПО. Ф.111. Оп.1. Д.2365. Л.514.

У Стефана Пыстина, посланного на верхнюю Печору и Колву старцами Великопоженского скита, в деревне Нюзим были изъяты две рукописные копии указа 1831 г., по которому «от имени царя Николая Павловича разрешалось жить по старым обрядам и иметь льготы». В деле Чердынского уездного суда сохранились обе копии указа. В них текст оригинала указа интерпретирован с учетом развернувшейся борьбы старообрядцев за выживание и записан в традиции особенностей живого языка авторов и переписчиков. Поэтому обнаруженные рукописи следует рассматривать не только как памятники истории, но и как памятники местной письменной культуры.

Приведем текст одной рукописной копии: «Указ его императорского величества самодержца всероссийского Николая Павловича. Всемилостивейшей порученным минувшаго генваря 23 дня у правительствующаго сината называемыя старообрятцы разнаго исповедания благословения стародубския, ружския, поморския и нетовщина. То оне имеют едино исповедания святыя Троицы, а с верами разнствуют оныя поморцы, перекрещиваются во второе вместо исповеди и по священству не имеют священников. О соборных церквей некия ради новины по своему обряду исправляют. Уже они и содержат церковное служение на первых патриарших и старопечатных книгах, а нетовщина имеют себе наставника и ссылаются на книгу Маргарит, что в ней писано гдь причастник и исповедник. Указ опущен нынешняго 1831 году генваря 11 во ображеное. По указу его императорского величество правительствующаго сената во обще московских департаментов собрания выслушали ведение святейшаго правительствующаго синода и с прописанием предподнесения 3-го синодальнаго прокурора тайнаго советника и кавалера князя Мещерскаго в коем изяснил, что государь всемилостивейший Николай Павлович высочайшем повелел соизволил во всю Росию в разных губернях имеются старообрятцы в коих любо селнях в домах молены и в селах часовни и в впред тако же им строить позволяю и быть по своему обряду и на основании церковном и могут быть при них служба и колокольни, так же и старинныя книги. И государь император Николай Павлович всемилостивейшее соизволил подтвердить святейшему синоду, департаментам, губернским правлениям и земским полицьям, что бы они градоначальники и священники и священнослужители ничего до старообрядцев никакова им не чинить притеснения и обид поставит их довольных по своему служению и угождению молитвенному к богу по объявленю, сеи высочайшей его воли государя императора

Николая Павловича всемилостивейшаго предложил управляющим внутренних дел к надлежащему исполнению прежних потомков царей так же по милостивешему указу оные старообрядцы наперед текшим царям оных старообрядцев гражданских судом и духовному чину никакова им не чинить, притеснения и обид или земским судам будут чем и стеснять, кроме надлежащих вин позволено будет доносить на них в губернскую палату на защищение. И дано будет им печатными указами всем присутственным местам и во все департаменты правительствующаго сената вообще собрание в питербургских департаментах сообщить сведения для того всем губернским правлениям и земским судам по указу его императарского величества всемилостивейшаго Николая Павловича самодержца всероссийского так быть дозволено. Посему свято и нерушимо генваря 23 дня 1831 года. На подлинном писано тако Николаи, министр финацов, министр Волховской, министр Лованов, синодальной обер прокурор»¹.

Местные власти понимали, какой опасной для православного прихода была деятельность старца С.Пыстина. Они организовали обширный розыск, вели допрос крестьян не только на верхней Колве, но и по всей Печоре, даже в самом Великопоженском скиту. Следователи добились ареста и тюремного заключения С.Пыстина. В 1840 г. он умер в Усть-Сысольской тюрьме.

Однако ни приостановление влияния Великопоженского скита, ни усиленный контроль местных властей не задержали распространения и упрочения старообрядчества на верхней Колве и Печоре. Удаленные места продолжали привлекать старообрядцев разных беспоповских согласий. Исправник Пермской миссии по обращению старообрядцев в православную церковь после посещения Корепинского прихода в 1880 г. писал: «Приход состоит из Коренинской и Тулпанской волостей, площадью в 200 кв. версты, в приходе только несколько деревень с православным населением у с.Корепино, а далее в 18 деревнях раскольники, их около 1850 человек»².

Такую же ситуацию показал в отчете священник Тулпанской единоверческой церкви, освященной в 1896 г. В 19 деревнях и селе Тулпан он насчитал 1637 старообрядцев и только 111

¹ РГАДА. ф.1431. Оп.1. Д.3161. Л.15–15 об.. 26–26 об.

² Вруевич. Раскол в Пермской губернии // Отечественные записки. 1883. №6. С. 161.

православных¹. По его наблюдению, здесь проживали старообрядцы «поморского согласия, федоссевцы и перекрещенцы. Четвертая часть их придерживается согласия дырников, много есть и таких, которые ни к какому согласию не принадлежат и в церковь не ходят»².

Перекрещенцами становились поморцы, которые путем повторного крещения (первое принимали при рождении) по случаю первой болезни, глубокой старости или желая отречься от мирских забот избирали другой путь спасения. Повторное крещение приравнивалось у них к таинству покаяния. Секта перекрещенцев стала оформляться на верхней Колве в 1850-е гг. под воздействием нового, бегунского или страннического согласия, возникшего под Ярославлем. Первые страннические идеи на верхнюю Колву стали проникать из общин Осинского уезда Пермской губернии. По указу Синода 1879 г. странническое учение объявлялось вредным, поскольку суть его сводилась к тому, что в современном мире царствует антихрист, от которого «спасение следует искать в лесах и пустынях, в бегунстве и странствиях»³.

Спасаться от антихриста уходили в самые глухие места, в них поселялись семьями и в одиночку.

Па рубеже XIX-XX вв. в деревнях и лесах верхней Колвы и Печоры проповедническую работу вели различные начетники, о которых жители вспоминают еще в наши дни. Некоторые из них отличались духовной образованностью и активной работой по заселению новых мест, другие, наоборот, избирали отшельнический образ жизни. По данным 1914 г., по Колве и Унье (притоку Печоры) проживало 49 пустынников, из которых с семьями жили только 21 человек⁴.

Так, в 1890-е гг. на верхнюю Колву пришел с реки Пильва крестьянин Костя Суслов со своим оригинальным учением: молиться не иконам, а на восход солнца, креститься всеми пятью пальцами, крещение принимать обливанием⁵. В конце XIX в. в самой отдаленной колвинской деревне Дий побывал писатель и краевед Н.П.Белдыцкий. Со старообрядцем Максимом

¹ ГАПО. Ф.258. Оп.1. Д.7. Л.76 об.

² Там же.

³ Вруцевич. Раскол в Пермской губернии. С. 182.

⁴ Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край. Чердынь. 1928. Вып.3. С. 17–20.

⁵ Ончуков Н. По Чердынскому уезду: Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору // Живая старина. 1891. Вып. 1. С.66–74.

Собянинным; у которого жил, ему удалось посетить близлежащие скиты и встретиться с Костей Сусловым. Свои наблюдения Н.П.Белдыцкий изложил в опубликованном очерке и его рукописном варианте. Из него нам хочется процитировать ту часть, которая наиболее полно передает жизнь старообрядцев того времени. По пути в скиты Н.П.Белдыцкий разговорил своего проводника и у них состоялся такой диалог:

«- Давно у вас этот старец Костя появился?»

- Дивно есть времени. Я и раньше к нему ходил, потому ребка (рябчика. – Г. Ч.) здись – серо. Похожу и к дедушке приверну, он все от писания объясняет. Потом мне это место шибко приглянулось, я вот годов десять совсем сюда жить перешел и избу поставил, а потом ешшо другой хрестьянин рядом со мной поселился... а здись баско, сюда спасться уходят.

- А много здесь спасться народу?»

- Дивно. И здися и по Унье. Есть старцы, есть старицы, девки; все по избушечкам, по келейкам живут.

- И все Костиной веры?»

- Которы по ней, которы нет.

- Чем же они кормятся?»

- А которы лешней (охотой. – Г. Ч.) живут. Старцам да Косте мы еду приносим, сам он маленько коло избушечки репку садит, он почитай ни че и не ест, а прочим родня есть в деревнях, тоже доставляють².

По пути следования Максим показал место, разработанное им под пашню, и при этом рассказал: «У нас здись из-за пашни теснота. Лесники не дают пахать. Я вот эту хотел бы вспахать, да не велят. А раньше я страже гостинцы давал и пахал, а потом они сами спасться стали, как барии Мосницын к нам не забрался, ну, и не дают, а гостинцы все требуют. Вот место зря и лежит»³. Незаметно путешественники подошли к убогой лачуге, возле которой молодой человек чинил сеть. Здесь жил Федос с семейством. Дочь Федоса, тоже пустыница, жила с двумя дочерьми в отдельной келье, стоящей на берегу Колвы. И наконец Н.П.Белдыцкий с Максимом достигли скита Кости Сулова и застали его за любимым занятием – перепиской книг на бересту. Берестяные книги, которые в основном состояли из выписок об антихристе, Костя раздавал жителям деревень. Этим делом он занимался более 20 лет. По просьбе Н.П.Белдыцкого, старец Костя

² ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.161. Л.5-5 об.

³ Там же.

и ему сделал выписку о крестном знамении. «Костины выдумки», так называл побывавший на верхней Колве Н.Ончуков Костину веру, были довольно легко сведены на нет, как только в этих местах появились бегуны-скрытники.

Во время наших встреч со старожилками в 1970-е гг. постоянно приходилось слышать названия разных вероучений, созданных местными или пришлыми старцами. На Колве в деревне Дий помнили Антонову и Наумкову веру, на Унье в деревне Усть-Бердыш – Изосимову веру, на Печоре в деревне Курья – Глебову и Софронову веру. Они основывались на учении поморцев, бегунов или же, как видели на примере Костиной веры, были придуманы какими-нибудь начетниками.

Местных жителей в бегунскую, странническую веру первыми обращали проповедники из Осинского уезда. Последователей их называли *осинскими скрытниками*. У них дольше других сохранялся скит по реке Посавож (приток реки Ямжач) в 6-7 км от деревни Дий. Здесь еще в конце 1950-х гг. стояло 3-4 избушки и мельница. Обитатели возделывали пашню, охотились, рыбачили, принимали милостыню от деревенских жителей. В 1973 г. мы познакомились в деревне Дий с А.А.Сивухиным, попавшим в этот скит с отчимом в возрасте четырех лет и прожившим в нем сорок лет. «Лесной человек», так прозвали его жители деревни Дий, среди которых он поселился после того, как старцы умерли в скиту, встретился в 1959 г. с прибывшими на верхнюю Колву сотрудниками археографической экспедиции Института русской литературы Академии наук (Пушкинский дом) и сводил их в заброшенный скит. В двух избушках они нашли 20 старопечатных книг XVII-XIX вв. и 33 рукописные книги, среди которых оказалось несколько рукописей, созданных местными переписчиками¹. Старцы скита проявляли большой интерес к старообрядческой литературе, поскольку среди найденных книг оказались выписки из Жития протопопа Аввакума, «Щит веры» Тимофея Андреева, «Повесть о самосожжении на Пижме» и др.².

На верхней Колве и Печоре постоянно шла полемическая борьба между старообрядцами разных согласий и толков. Поиск истины веры часто сопровождался соблюдением большого числа запретов. Как это сказывалось в повседневном быту, мы видим на

¹ Бегунов Ю.К., Демян А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховьях Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. Л., 1960. Т.XVII. С.549.

² Там же.

примере, который запечатлел Н.П.Белдыцкий во время путешествия по Колве: «... гребцы (они были из деревни Талово.– Г.Ч.) зашли в избу, хозяева приняли их ласково и сразу стали готовить обед. Перед обедом один из гребцов вынул из мешка маленький складной образок, поставил его в передний угол, где не было никаких образов, и усердно начал креститься. Хозяева избы тоже крестились, но, к удивлению моему, они стояли спиной к переднему углу и кланялись... печке»². В приведенном факте нетрудно заметить, что хозяева дома являлись приверженцами знакомой нам Костиной веры, а гребцы – поморской, которая не отрицала расположения икон в переднем углу избы.

Накал полемической борьбы особенно нарастал в связи с приближающимся в 1912 г. празднованием Пасхи и Благовещения в один день. Старцы убеждали, что событие это грозит вторым пришествием, концом света. Многие жители колвинских и печорских деревень отправлялись «спасаться» в пустыни, оставляли дома, хозяйство и семьями уезжали в самые глухие места. В воспоминаниях населения надолго осталось пребывание в пустынях по Уйважу – притоку Колвы, где было построено до сотни избушек. Не дождавшись второго пришествия, пустынножители через два-три года стали возвращаться по домам, но некоторые задержались здесь надолго, вплоть до коллективизации.

Несбывшееся пророчество поставило под сомнение все верования, которые почитало местное население. Многие наставники в поисках иных путей спасения поехали к старообрядцам разных мест России, вплоть до Соловков. Возвращались с проповедниками, привозили их книги и вели в деревнях многодневные диспуты по поводу истины веры. Длительная полемика завершилась принятием самого радикального по отношению к власти и господствующей церкви страннического учения, идейный и организационный центр которого в Прикамье находился возле села Ильинское Пермского уезда.

Как это происходило, нам рассказывали многие старожилы разных деревень, но более подробно мы узнали в 1970-е гг. в деревне Ньюзим от Галины Андроновны (1902-1990), которая волею судьбы оказалась последней предельной старшей в Чердынском бегунском братстве: «Лет восьми я была с родителями в поморцах. Отец умер рано. С матерью Мастредией и

² ГАПО. Ф.680. Оп. I. Д. 161. Л.4 об.

сестрой Феогнидой уехали в пустынь по Унье, на приток Кисунью. В пустыни получился раскол, тот говорит, другой говорит, что у тебя вера неправильная. А Спиридон Екимович сказал, что правая вера только в Ильинском. Согласились и поехали четыре человека, побеседовали там у Рукавицына. Пригласили к себе наставников, читали книги, многие пошли по их вере. Среди них был Архип Евдокимович, по крещению Еварест. Его оставили здесь старшим. По Колве от Дия до Гадьи и по Унье открыли кельи. Меня выучила грамоте мать в пустыни, в которой прожили года три. В кельях вели службы по монастырскому уставу»¹.

Население Колвы и Печоры близко восприняло идеи о побеге из мира антихриста. Многие перекрестились, сменили имя, поселились в кельях и стали считать себя странниками, не живущими в миру, в котором царствует антихрист. Такие старообрядцы называли себя истинно православными христианами. Другая часть населения оставалась в миру, заботилась о странниках и давала обет в конце жизни идти в странствие. Распространение странничества нашло отражение в быту и в местной книжной и рукописной культуре. По словам старожилов, в кельях находилось большое собрание догматической, полемической и житийной литературы, часть которого мы застали в кельях, сохранившихся еще в 1970-е – 1980-е гг. Большим собранием книг владел Еварест Евдокимович. Многим жителям запомнилось, что в своих проповеднических поездках он возил их с собой на подводах. Часть книг странники взяли от поморцев, а от икон отказались.

Хотя странничество стало пользоваться наибольшим влиянием среди населения, но оно так и не смогло вытеснить другие вероучения, и, прежде всего поморское. В Печорском бассейне странничество получило распространение только по Унье-реке. В ходе экспедиционной работы мы узнали немало примеров, когда полемическая борьба завершалась уходом поморцев во вновь образованные пустыни. Так, после 1912 г. по реке Патраковка, недалеко от печорской деревни Курья, поселился Гаврил Пашин из деревни Нюзим. Впоследствии к нему приехали три старушки из колвинской деревни Гадьи. В пустыни было построено 7 домов. На втором этаже большого дома находилась молельня. По праздникам здесь собирались поморцы всех верхнепечорских

¹ Полевые материалы, собранные автором в Чердынском районе в 1970-е гг.

деревень. Сюда же привозили детей крестить. Патраковская поморская пустынь сохранялась до середины 1930-х гг.

В уньинской деревне Усть-Бердыш в 1973 г. мы встречались с И.С.Бурмантовым (1888 г.р.), поморцем по вере, так и не покинувшим свою родную деревню. К сожалению, тогда мы не познакомились с его библиотекой, которая после смерти владельца в 1975 г. разошлась среди единоверцев разных деревень. Приведем фрагмент из его рассказа, который вносит существенные уточнения в историю местного старообрядчества: «У нас вера древняя, из Соловецкого монастыря, наши предки из Заонежья. Мой дед жил в Усть-Унье и ездил в Соловецкий монастырь, но ему мощи Зосимы и Савватия не показали. Древнюю поморскую веру по Колве всю разрушили. А помню, что по Колве все были старой веры. Приехал Еварест и ввел новую веру, мы ее не признаем. У меня была книга о Еварестовой вере, но ее увезли в Сыктывкар. Наум в Дие тоже с нами расхотелся, он с Александром был в нашей вере. Но потом отошли, проповедовать стали жизнь без записей, своих хозяек сами окрестили. А у нас запись есть, всем властям повинуюемся, за власть мы молимся. У нас своя посуда, мы купленного не едим, кроме соли и муки. Сахар тоже не едим. Причастия у нас не было, только исповедовались у старичка. По нашей вере тоже все упало, но по Печоре в деревнях Курье, Покче, Скаляпе кто-то еще есть. Теперь вынуждены каяться в лесу. Надо в землю падать и на колодине говорить: белый свет, лес и кустики, все птицы, простите меня и Господь Бог пусть прощает»¹.

Признание страннического учения на верхней Колве и Печоре завершилось созданием большой общины с мужскими и женскими кельями, со своей иерархией и уставом, запрещавшим жить в пустынях. Она получила название «Чердынское братство истинно православных христиан». В начале 1930-х гг. на братство со стороны местных властей началось гонение и образованные старцы и старицы подвергались репрессиям. Евареста Евдокимовича с помощниками арестовали и посадили в тюрьму. Тюремному заключению подверглись и те старцы и старицы, которые отказывались жить с записью в документах. Быстро наступало запустение старой веры, которая хотя и не была устойчивой в выборе какого-то одного направления, но оставалась нужной людям для выживания в суровых природных условиях. К

¹ Полевые материалы, собранные автором в Троицко-Печорском районе в 1973 г.

сожалению, в эти годы погибли интересные книжные собрания, иконы, рукописи.

Но запустение длилось недолго. В конце 1950-х гг. возвращается на Колву после 8,5-летнего заключения Галина Андроновна. К этому времени вышел из тюрьмы и один из помощников Евареста Евдокимовича Никон (в иночестве Никита) Степанович. Встречу их, состоявшуюся под Нижним Тагилом, можно с полным основанием назвать исторической. Никон Степанович благословил Галину Андроновну на новое подвижничество в родных местах и выдал ей на руки письмо, которое адресовал всем людям Чердынского братства. Галина Андроновна хранила его как дорогую реликвию. Мы его много раз читали и называли, судя по значимости и назначению, уставной грамотой. Вот текст его: «Всей братии, живущей в Чердынском приделе, желаю здравия и душевного спасения. Настоящим прошу всех вас жить достойно своего христианского звания. Больше старайтесь находиться на тех местах, куда вас определяют, а не самовольничать и не стремиться к своим прежним домам и хозяйствам: этим вы можете повредить свое душевное настроение и утратите те святые качества, которые вы раньше с трудом приобрели и которые дороги для душевного спасения. Кроме того, предупреждаем всех вас, что Гал. Андроновна назначена нами как предельная старшая. Вы ее должны слушать во всех ее полезных, душевных распоряжениях. Быть у вас кому-то из передовых старцов не представляется возможным, слушайте и будьте довольны теми христианами, кто у вас есть. Живите все в страхе Божиим и имейте любовь между собою, которая покрывает множество грехов и никто без любви не может спастись. Примите это малое наставление, как будто вы слышите его из уст Божиих. С любовью к вам (неразборчивая подпись. – Г.Ч.)»¹.

На Колве Галина Андроновна поселилась в деревне Ньюзим. На берегу реки построила новую келью, с большим трудом собрала в нее книги, иконы. По Колве и Унье открыла еще шесть келий и пригласила в них грамотных людей. Проповеданиями о добре и сердечным участием скрашивала Галина Андроновна последние дни многих людей. Нам приходилось много раз бывать в ее келье, наблюдать на реке крещение, участвовать в ее поездках по дальним местам, слушать пение духовных стихов и повсюду, где

¹ После кончины Галины Андроновны письмо вместе с ее книжным собранием было увезено единоверцами в Кировскую область. У нас имеется его фотокопия.

бы мы ни находились, чувствовать ее любовь к людям. В ее келье находили уют и сердечную правду люди глубоко верующие и неверующие, рядовые путники и ученые. Жизнь без записей длилась тридцать лет... Достойных продолжателей духовных дел Галины Андроновны не осталось, и с уходом ее в мир иной вновь наступает запустение старообрядчества. Предвидя его, Галина Андроновна незадолго до кончины установила на своей келье небольшую доску с надписью: «Память сестрам, молившимся за весь мир». Этим самым она пожелала выразить благодарность всем подвижницам, которые жили в ее келье и отдавали силы укреплению старого благочестия в северном таежном крае.

В начале XX в. верхняя Колва и Печора являлись не только значительным центром старообрядчества Урала, но и одним из важных мест развития севернорусской народной культуры. Здесь у населения сложились специфические черты хозяйства, культуры и быта, которые позволяют считать его особой этнотерриториальной группой. Известный антрополог и путешественник А.В.Елисеев, приезжавший в эти края в 1879 г., пришел к такому интересному выводу: «Подобно некоторым уголкам Обонежья Чердынский край, верхняя Колва и Печора населены чистокровным русским населением, сохранившим не только свой славянский тип от примеси всякой инородческой крови, но даже свой говор, обычаи и многие песни и предания старины»¹. Приведем ряд примеров, раскрывающих самобытность этой земли.

Все крестьянские усадьбы располагались на крутых берегах Колвы и Печоры, и постройки, как правило, обращались фасадами к реке, поскольку во все времена реки являлись единственными путями сообщений. Здесь был выработан даже местный тип деревянной лодки – *колвинка*, которая, по отзывам очевидцев, была «немногим устойчивее вишерских «душегубо»². Здесь типичная рядовая застройка поселений наиболее хорошо сохранилась по Колве в деревне Тиминская (18 усадеб размещены в три ряда), по Унье в деревне Светлый Родник (11 усадеб образуют два ряда). Господствующей стала усадьба с трехкамерным жилищем и поставленным вплотную сзади двухэтажным двором. Амбары на столбах и бани располагались по берегу реки.

¹ Елисеев А.В. Но белу свету: Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого Света. СПб., 1893. Т. 1. С. 126.

² Белдыцкий И. В парме. Очерки северной части Чердынского уезда. Пермь, 1901. С.65.

У населения бытовал комплекс одежды с сарафаном, рубахи-косоворотки, понитки, шубы, кожаная обувь; был выработан комплекс охотничьей одежды. В начале XX в. распространился женский комплекс с юбкой и кофтой. Население всех деревень использовало древнейший трехподставной тип ткацкого станка *с кола* и корневые *прялки-пресницы*, близкие по своей форме северодвинским, которые в начале XX в. стали заменять точеными составными прялками *семелюхами*. Ярким подтверждением тому, что верхняя Колва и Печора являлись хранителями многих традиций русского старожильческого населения, является бытование до наших дней прекрасных орнаментированных вязаных изделий. Здесь живут талантливые мастерицы, украшающие рукавицы, чулки узорами *метляк*, *мусник* (простой, рогатый, в ящике), *сорочья лапа*, *зубчик*, *пила* и др. В одежде до сих пор излюбленными являются яркие цвета: красный, алый, желтый, зеленый.

Много выразительного проявлялось в календарной обрядности. Аграрный обрядовый цикл, достаточно развитый у русского народа, получил слабое отражение в календарной обрядности крестьян Колвы и Печоры, так как земледелие не являлось основой хозяйства, особенно на этапе заселения новых территорий. Длительное бытование подсечного и залежно-переложного земледелия способствовало появлению интересных обрядов, которые не знало население тех мест, где преобладало развитое трехполье: предназначенный для вырубki лес очерчивали кругами и вырубали в установленное время на старом месяце; плодородной считали ту землю, на которой первые срубленные деревья падали на солнечную сторону; крестьян, возвратившихся с рубки леса, обмывали водой и др.

Достаточно развитым был цикл скотоводческих обрядов, имевший преимущественно антропийный смысл. В опасное для животных весеннее, летнее и осеннее время выполнялись обряды, связанные с началом пастбищного периода, охраной животных во время пастьбы и возвращения их в хлев. Немало верований и охранительных действий было связано с медведем и лешим (лесным духом), создававшими большую опасность для животных. В связи с этим крестьяне тщательно подбирали пастуха. В некоторых деревнях им становился колдун.

С учетом местных природных условий выработались свои сроки проведения календарных обрядов. Так, обряд первого выгона скота, приуроченный в восточнославянском календаре к Егорьеву дню (23 апреля), переносился на более позднее время,

когда появлялась первая трава. По состоянию окружающей среды сдвигались даты проведения обрядов, связанных с пахотой, севом, уборкой урожая. Из-за слабого прогревания воды в реках не принято было купание домашних животных в летние праздники Петра и Павла, Флора и Лавра.

В календарной обрядности достаточно широкое отражение получила охота. Ею занимались два раза в год: осенью с Воздвижения (14 сентября) до Николы зимнего (6 декабря) и зимой со Сретения (2 февраля) до вскрытия реки. Различные обрядовые действия совершались в дни, когда артели охотников уходили в тайгу и возвращались домой. Молились святым, покровителям животных и удачной охоты, Егорию и Христофору. Ружье и одежда охотника подвергались магической обработке.

Русские крестьяне Колвы и Печоры не знали обряда колядования и в Рождество ограничивались исполнением Тропаря. Пожелания благополучия хозяевам дома выражались в обычной прозаической форме. В Святки предпочитали рядиться медведем, козой, стариками и старухами, переодевались в одежду другого пола. Называли ряженых *полудницами* и *полудниками*. Масленицу отмечали просто: взрослые катались на лошадях, а молодежь – с гор, ходили в гости. Сожжения «масленицы» не знали. Самым популярным днем поминовения умерших, в который устраивали трапезы на могилах, считался Семик.

Накануне Петрова дня принято было устраивать молодежные развлечения, в которых не возбранялось участвовать и взрослым людям. Об одном из них, увиденном в конце XIX в. в колвинской деревне Талово, сообщает, например, Н.П.Белдыцкий: «День был воскресный и молодых несколько таловцев собралось на верхний холм за деревней и устраивали на лужайке игры. Тут девушки, парни, ребяташки. Только два пожилых мужчины лежали на земле... Среди последних выделялся кудрявый парень, лет тридцати, без шапки, босиком, в одной холщовой рубахе и таких же штанах. Он был заводчиком всех игр и девицы под его управлением все время тянули в унисон одну и ту же песню. Вот эта песня:

*На три горы я взойду,
В трубы я вострублю,
Три трубы медные,
В четвертую золотую,
Чтобы ты, тятенька, услышал:
Не гуси ли это гогочут,*

*Не лебеди ли клычут?
Не моя ли дочи плачет
На чужой стороне,
У лихого свекра?»¹.*

Календарных песен местное население знало мало. Причину этого видим в отсутствии развитого земледелия и приверженности населения к старообрядческой вере. Зато заговоры и заклинания помнились жителями многих деревень.

Свои обычаи складывались вокруг формирования и развития семьи. В начале XX в. у колвинских и печорских крестьян преобладали семьи из двух и трех поколений. Были и так называемые *братские* семьи, в которых проживали братья со своими семьями. Но такие семьи были неустойчивыми, они быстро превращались в двухпоколенные. Средний состав семьи доходил до 7-9 человек. При заключении браков превалировали два мотива: улучшение экономического положения семьи путем получения новых рабочих рук и сохранение единства конфессиональной семейной среды. К тому же здесь не допускалось расширение ареала брачных контактов.

Брак заключался двумя путями – по *сговору* молодых и родителей и *умычкой*. Никаких благословений наставников не существовало. «Весь же церемониал брака, – по наблюдению очевидца 1900-х гг., – заключается в обрядах и главным образом в расплетении косы, после которого девица уже считается *«мужнею женою»*². *Умыкание* чаще всего происходило зимой. Как только девушку приводили в дом парня, ей тотчас же расплетали косу. «Но иногда, – как пишет тот же наблюдатель, – молодые живут продолжительное время без расплетения (косы.–Г.Ч.), особенно в том случае, когда молодая хочет всячески отделаться от нелюбимого мужа»³. Если молодые вступали в брак по взаимному согласию, но без родительского благословения, то они, спустя некоторое время, но чаще в годовые праздники, приезжали к родителям невесты *вымолить прощение*. Получив его, молодые становились мужем и женой.

Освященная в 1896 г. в селе Тулпан единоверческая церковь сначала привлекла молодых, и многие здесь венчались, детей

¹ ГАПО. Ф.680. Оп. 1. Д. 161. Л.2 об.

² Чесноков А. Свадебные обряды и песни «кержаков» // Живая старина. 1911. Вып.1.С.58.

³ Там же. С. 58-59.

крестили, но впоследствии мало кто ей стал пользоваться. Из-за отсутствия церковного обряда венчания браки часто были непродолжительными. В молодом поколении допускалось много повторных браков. По наблюдению А.Чеснокова, относящемуся к рубежу XIX – XX вв., «сошедшие супруги входят в нормальную, уже окрепшую супружескую жизнь в более зрелом возрасте; в молодости же бегство жен от мужей и «отсылание» жен мужьями оказывается заурядным явлением»¹.

Если не всегда полно совершался предсвадебный обряд и отсутствовало религиозное благословение, то сама свадьба проходила по полному циклу с необычайно разнообразным песенным жанром. А.Чесноков, долго изучавший местную свадьбу, убедился, что здесь сложился другой песенный репертуар, чем в центральных местах Чердынского уезда. В материалах В.Попова, собранных в 1870-е гг. в селах Покча, Вильгорт, Ныроб, не оказалось песен, которые знало население верхней Колвы и Печоры².

Таким образом, всестороннее изучение старообрядцев верхней Колвы и Печоры дает возможность не только увидеть специфику мировоззренческих взглядов и сочетание различных хозяйственно-культурных проявлений, но и оценить русские этнические традиции в народной культуре, впитавшие специфику региональных условий жизни.

¹ Чесноков А. Указ. раб. С. 59.

² Там же. С.67; Попов В. Народные песни, собранные в Чердынском у. Пермской губ. М., 1880.

ТРАДИЦИОННЫЕ СВЯЗИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕМЬИ И ОБЩИНЫ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХОКАМЬЯ

Семья и община в развитии духовной жизни крестьян занимают существенное место. Но механизм функционирования этого процесса, равно как и сферы жизни, охваченные влиянием семьи и общины, все еще слабо освещаются в литературе. За последние годы среди старообрядцев – поморцев Верхокамья (историческое название местности вокруг истока Камы) получен материал, позволяющий сказать об этом более четко.

На территории Верхокамья деятельность волостных общин (Сепычевская, Серафимовская, Юсовская, Люкская, Карсавайская) и их внутренних подразделений – сельских мирских обществ – в основном касалась распределения земли, уплаты податей, набора рекрутов. Эти же вопросы рассматривались в рамках еще более мелкой общины – сельской (деревенской). На последнюю, объединяющую, как правило, хорошо знакомых людей одного или нескольких близлежащих населенных пунктов, возлагалось также регулирование норм семейной и нравственной жизни и вовлечение личности в общественную жизнь. Общинная структура в Верхокамье не была исключением, подобные ей были известны во многих регионах страны.

В ходе полевых исследований в Верхокамье выявлено существование одновременно с вышеназванными еще двух конфессиональных общин. Единая с конца XVII в. поморская община Верхокамья разделилась в середине XIX в. на два независимых согласия – максимовцев и деминцев. Каждое согласие превратилось в общину крестьян-поморцев, проживавших на определенной территории и придерживавшихся своих узаконенных норм духовной и бытовой жизни. Во главе согласий стояли грамотные наставники. Для обсуждения уставных норм жизни в рамках каждой общины-согласия собирались советы. Были случаи, когда проводились общие советы – максимовцев и деминцев. Община-согласие объединяла мелкие территориальные общины-соборы. В прошлом, когда поселения существовали стабильно, состав их был постоянным. В последние годы территориальные рамки соборов стали очень подвижны. Несколько деревень и починков составляли один собор со своим

наставником – духовником, пастырем (этот принцип сохраняется и теперь). Крупные соборы имели молельные дома (Сепыч, Красноселье, Потереи, Коростели и др.). Сопоставляя границы сельской (деревенской) общины, созданной административным путем, и конфессиональной общины-собора, образованной людьми одного согласия (и являющейся частью общины-согласия), мы увидели в большинстве случаев их полные территориальные совпадения.

Таким образом, собор (община более низкого уровня) функционировал на той же территории, что и сельская (деревенская) община. Имея общие территории действия, общины друг друга не подменяли, функции их оставались разными. Сельская (деревенская) община ведала «житейским делом» – распределяла землю при расселении и заселении новых мест, контролировала уплату налогов, выполнение ямской, военной повинностей, участие в волостных мероприятиях и др. Община-собор занималась исключительно духовными сторонами жизни. Бывали моменты, когда функции общин соприкасались. О деятельности сельской (деревенской) общины и конфессиональной общины-собора в полевых условиях собран обстоятельный материал. Приведем ту часть его, которая раскрывает исторически сложившиеся связи духовной жизни общины и ее основного образования – семьи.

Сельская (деревенская) община имела выборное управление, высшим органом являлся сход. В конфессиональной общине-соборе население разделялось на две категории – соборных и мирских. Соборные – это люди, «положившие начал» и избравшие жизнь по строгим религиозным и бытовым правилам. Они находились на положении служителей культа, совершали религиозные обряды, являлись держателями сакральной чистоты, внутри соборов монополизировали духовную культуру. От мирских отличались одеждой и многими чертами быта. Женщины носили косоклинный дубас архангелского покроя, пояс, мужчины – порты и рубахи-косоворотки. Общей одеждой были кафтаны – шабуры, понитки и лапти с прямым носком. Соборным запрещалось употреблять мясо, посещать «нечистые» места – баню, кладбище, присутствовать на веселых мероприятиях. В настоящее время основная часть соборных – это люди преклонного возраста. Раньше среди них было немало молодых людей, даже детей. Каждый соборный выполнял общественно значимое поручение – шил ритуальную одежду, делал свечи, лил или мыл иконы, кресты и др. Во главе общин-соборов стояли

духовники (пастыри) и уставщики. Прежде на эти роли избирали только мужчин. Сейчас многие соборы возглавляют женщины, иногда даже не умеющие читать, но хорошо знающие службы. Духовника избирали всем собором в присутствии духовников соседних трех соборов (они же должны были присутствовать при освобождении по каким-либо причинам этого духовника, а также при его похоронах). Духовник нес большую ответственность за жизнь собора и одновременно наделялся большой властью. Он руководил службой по праздникам, осуществлял крещение, исповедь, погребение, следил за соблюдением постов, за нарушение уставных норм жизни общины-собора имел право наложить епитимью. Кроме религиозных дел, соборы во главе с духовниками определяли и регулировали чисто мирские стороны жизни.

Брак у старообрядцев Верхочамья всегда оставался делом мирским. Молодые не получали благословения у духовников и не венчались. Обручение молодых и проведение свадебных обрядов поручались дружке, подбираемому всегда со стороны жениха. Соборным запрещалось присутствовать на свадьбе по той причине, что там можно было встретиться якобы с нечистой силой. Если в брак вступали близкие родственники соборных, последним разрешалось посмотреть на свадьбу через открытую дверь, не переступая порога. Но полного невнимания к браку со стороны духовника все же не было. В его обязанность входило проследить за двумя существенными моментами – чтобы семья создавалась из молодых одного согласия (максимовского или деминского) и чтобы свадебный обряд был проведен в сроки, издавна отведенные для этого в народном календаре – между постами. В случае, если в браке оказывались представители разных согласий (с середины XIX в. согласия резко противопоставлялись по обрядам, не столько связанным с верой, сколько с бытом), то духовники разрешали развод, даже при наличии детей.

Традиции старообрядческих воззрений существенно воздействовали на форму, состав, структуру семьи. В конце XIX – начале XX в. в Верхочамье преобладали малые семьи, причем чаще двухпоколенные – родители, дети. Больших семей почти не было. Братские семьи совершенно отсутствовали. Но семьи с боковым родством – тетками, дядями, племянниками, золовками – имелись. Семей, в которых супруги проживали с детьми – женатым сыном или замужней дочерью и внуками, насчитывалось не более 10%. Очень мало в семьях было зятьев – примаков (в

Верхокамье их звали пыртосами). Зятья шли в дом родителей жены в основном тогда, когда у последних не было сыновей. Родители жены хотели иметь работника и наследника. Но сына родители отпускали на сторону тогда, когда в доме оставался другой сын. Во многих переписях населения Верхокамья прослеживается такая особенность: родители жили преимущественно не со взрослыми детьми, а с малолетними. Отсюда видно, что новые семьи формировались часто за счет раздела старых. Женатые сыновья не жили вместе подолгу, спустя год родители после создания новой семьи переселяли ее во вновь построенный дом, выделяя при этом домашний скот, вещи, орудия труда. С родителями было принято оставаться младшему сыну.

Доля малых семей в других регионах Приуралья, в том числе и у никониан, не была столь преобладающей, как у старообрядцев Верхокамья. Если учесть, что уровень крестьянского хозяйства всегда находился в прямой зависимости от структуры и численности семьи, то напрашивается вопрос: соответствовали ли в Верхокамье малые семьи хозяйственным потребностям земледельческого двора? Создается впечатление, что нет. Тогда почему тенденция иметь малые семьи преобладала в Верхокамье? Ситуация эта, как показали полевые материалы, могла сложиться исключительно под воздействием местных особенностей. Сельская (деревенская) община, функционируя с конфессиональной (собором), обладала высоким уровнем коллективизма. В традициях населения было не родственникам, а соседям – членам общины – оказывать трудовую помощь любой семье.

В Верхокамье жали, молотили, косили сено, рубили дрова, возили навоз, строили дома, готовили льняную и конопляную пряжу, мыли избы помочами. На помочах чаще всего объединялись люди одной общины (сельской и конфессиональной). С целью заработка на помочи никто не шел. Одни работали за то, что им уже помогали, другие – чтобы заработать помощь на будущее. Помочи были старинным и очень надежным способом помочь друг другу в самых трудосмких хозяйственных делах. В условиях оказания такой помощи и не возникало потребности сохранять большие семьи.

Сохранению малых семей способствовал консервативный уклад жизни старообрядческих общин. Отсюда крестьяне не уходили в отхожие промыслы, все стремились работать в своих деревнях. При замкнутом образе жизни не было желания идти в рекруты.

Названные причины, порождавшие образование малых семей путем систематических разделов, проявлялись уже на ранних этапах освоения старообрядцами верхокамских земель. Здесь имеются целые гнезда поселений с однофамильным составом жителей. Около 50 % названий населенных пунктов заканчиваются на *-ата, -ята, -онки, -енки* (Мишата, Павлечата, Степаненки, Симаченки). Оба обстоятельства обусловлены расселением потомков первопоселенцев.

Таким образом, несмотря на преобладание малых форм семьи, крестьянское хозяйство имело стабильную защищенность со стороны общины. В любом хозяйстве был достаточен набор усадебных построек, как основных, так и вспомогательных. Трехкамерное жилище сохранялось в наиболее раннем варианте – не с двумя избами, а с одной (вариант: изба, сени, клеть).

Конфессиональные традиции затрагивали и такие стороны жизни, как межпоколенная передача народного опыта, общение и поведение людей в быту. Они направлялись в большей степени людьми не мирскими, а соборными. Авторитет последних был достаточно высоким. Соборные следили за земледельческим календарем, выходили первыми на вспашку, сев, жатву, сенокос, руководили помочами. Особой заботой были помочи для одиноких и малосемейных членов собора. Многие из них занимались ремеслом, ориентированным на удовлетворение потребностей людей своего собора. В местах, заселенных недавно (а этот процесс шел и на позднем этапе), молодые воспринимали своих родителей как основателей поселений и домашнего очага. Соборные обязательно приглашались на освещение вновь построенного дома. Они открывали так называемые впадины – большой обряд, проводимый при переходе в новый дом и обживании его.

Праздники у старообрядцев Верхокамья проходили намного скромнее, чем у православных (исключение составляла, пожалуй, лишь свадьба). Песни пели и плясали только в домах, хороводов не водили. Игра на гармошке не допускалась. Для молодежи самыми веселыми днями были Святки. Ряженые (их здесь называют шуликанами) ходили по домам, где занимались колядованием. В летнее время, перед днем Петра и Павла, молодые и пожилые собирались группами и с песнями обходили поля, в издавна заведенных местах разводили костры и веселились возле них.

Традиции коллективной обрядовой практики были неразрывно связаны с самыми существенными сторонами жизни общины. Так, моления соборных всегда сопровождалась трапезой. Для ее

приготовления продукты собирали со всех домов или же устанавливали очередность с учетом всего календарного цикла. В некоторых соборах основные продукты, особенно мука и крупа, заготавливались заранее. Для этих целей имелись даже специальные амбары и погреба. Угощение после битья печи, возведения дома готовил не только хозяин, но и все участники помочи. Принято было принести на свадьбу какую-нибудь пищу и этим выразить благожелательность молодым.

Мировоззрение старообрядцев Верхокамья основывалось на высоком авторитете книжности. Большим уважением пользовались книги дониконовской печати и рукописные, созданные по ним. Книги в Верхокамье были не только личными, но и общественными. Все общины-соброры обязательно имели свои библиотеки, включавшие книги служебные и для чтения. Соборных книг насчитывалось до 80–100. Каждая библиотека собора имела опись, номера по описи проставлялись на книгах. Соборные книги хранились в молельных домах, в доме у духовника, а также могли быть розданы на время членам собора. На моление обычно приносили книги, необходимые для проведения службы. Было принято молиться не по личной книге, а по соборной (ее называли еще казенной), благословленной духовником. Грамотные соборные люди (не обязательно духовник) занимались обучением детей и взрослых чтению книг, толкованию их содержания, а также написанию служебных текстов. Общины-соброры Верхокамья были центрами распространения грамотности. Книги и чистая бумага приобретались на общие, соборные деньги, которые собирались от пожертвований и милостыни. Часть общих средств шла также на приобретение икон и воска для свечей.

Общины-соброры Верхокамья всегда были и остаются до сих пор хранителями похоронно-поминальной обрядности. Если умирал соборный, то обряд совершался по полному чину, и для его выполнения приглашались все члены собора. В каждом соборе духовником был поставлен специальный человек для обмывания покойника, шитья на него одежды и одевания его. Родные стремились пригласить духовника и соборных в дом перед смертью человека. Если это удавалось, обряд выполнялся таким образом. Умиравшего клали на лавку головой в передний угол (мужчину на мужскую лавку, а женщину на женскую), духовник зажигал свечу, и соборные пели на исход души канон по Псалтири. В этот момент духовник мог принять исправу. По наступлении смерти свечу гасили. Покойника клали в гроб не соборные.

Соборные в этот момент стояли рядом со свечами и пели «святые Божьи...» Первая трапеза по покойнику устраивалась для соборных, причем в присутствии покойника (гроб в этот момент стоял под полатями). Только после этого гроб выносили на улицу (в этот момент соборные стояли на выходе из дома и пели «святые Божьи...») На кладбище соборные не ходили – место считалось нечистым. Ходил только духовник, чтобы покадить в могиле. После похорон поминальный обед делали для мирских. В другие поминальные дни – на 9, 20, 40-й дни и години – устраивали тоже по два обеда – сначала для соборных, а затем для родных и близких. Соборные принимали милостыню от родных умершего – деньги, вещи, пищу, как на похоронах, так и в дни памяти. За это соборные должны были молиться и помянуть умершего. В этом заключалась еще одна функция общины собора – он был хранителем памяти о людях. Милостыню подавали соборным только своего собора (подача милостыни в другую общину-согласие не допускалась). Соборные как хранители сакральной чистоты должны были принимать не любую пищу, а только ту, которая приготавливалась по издавна установленной традиции – из продуктов собственного хозяйства, освященных чистой проточной водой, приготовленной в печи, зажженной не спичками, а огнем, высеченным из кремния (чиканным огнем).

Конфессиональные общины-соборы вместе с сельскими (деревенскими) общинами выступали в Верхокамье важнейшими общественными институтами, определявшими почти всю духовную, а частично и материальную жизнь крестьянства.

ПУДЬВИНСКАЯ ЛАВРА

Пудьва – приток Меля, впадающего в Язьву-реку, и деревня на берегу одноименной реки, основанная в первой четверти XIX в. родом Степана Паршакова, переселившимся из древней коми-язьвинской д. Паршаковой¹. По преданиям, еще не забытым в наши дни, в пудьвинских местах сначала поселились женщины. Стража, которая их обнаружила, потребовала, чтоб они привели жить своих родственников из д.Паршаковой. Они так и поступили, иначе бы не имели возможность обосноваться в отдалении. Но некоторые возвратились на родину, жить остался только Степан Паршаков. Он получил надел в 7 статей, так как имел семерых сыновей.

Путешественник, побывавший здесь в начале XX в., писал: «В замечательно живописной местности заброшена эта деревенька, служащая центром раскольничьего мира Чердынского и Соликамского уездов. Природа здесь щедро рассыпала свои главные украшения: быстрюю горную речку, шумно пенящуюся по «дну из камней разноцветных», лес, хвойный и лиственный, и отвесные скалы. Все это перемешано в самом поэтическом беспорядке»².

Из местных преданий известно, что около 1790 г. пудьвинские места привлекли старообрядцев из нижнетагильских скитов. Усилиями инока Венедикта и его последователями (примечательно, что один был уроженцем верх-язьвинской деревни) местные жители – коми-язьвинские пермяки – стали переходить в формирующиеся старообрядческие беглопоповские общины-соборы. В д.Пудьва был основан мужской, а в д.Галица женский монастыри. В 1838 г. число старообрядцев в верх-язьвинских деревнях достигло 350 человек³. Несмотря на разгром монастырей полицией (по одним данным в 1838 г., по другим в 1842), старообрядческое население верх-язьвинских деревень продолжало увеличиваться.

Переход в старообрядческую веру открывал местным жителям путь к овладению русской речью и письменностью. До сих пор

¹ ГАПО. Ф.111. Оп.1. Д.2374. Л.623 – 626.

² Белдыцкий Н.П. Из природы и быта Пермского края // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып. II. С.38.

³ Обзорение пермского раскола так называемого старообрядчества, составлено А.П. СПб., 1863. С.39 – 41.

коми-язьвинцы отличают родную речь от коми и коми-пермяцкой (разницу видят в фонетике и лексике) и русский язык, который социально более значимый, от речи соседнего русского населения. Русский язык коми-язьвинцев сформировался как особое наречие, вобравшее в себя фонетические и морфологические черты родной речи. В познании русского языка видится высоко значимая роль старообрядчества для небольшой этнической общности коми-язьвинцев – потомков Перми Великой.

Уже в первой половине XIX в. д.Пудьва и ее округа сделали достаточно крупным монашеским центром со своим уставом в службе, быту, еде. Женщины пожилого возраста жили общежительно, а мужчины – уединенно в дремучем лесу.

В наши дни в центре д.Пудьва еще стоит в запущенном состоянии здание главной женской обители. Нижнее помещение использовалось для проживания, а верхнее – для молений. Возле модели находилась звонница с 4-5 колоколами на 4 столбах. По словам старожилов В.П.Паршаковой (1910 г.р.) и Ф.Е.Паршаковой (1914 г.р.), здание обители и дом для игуменьи Серафимы в начале 1890-х гг. строил пароходчик г.Чердыни Г.М.Луногов. Некоторые послушницы проживали в специально построенных домах на берегу р.Пудьвы. Когда приезжал священник из верх-язьвинской д.Антипина, Нижнего Тагила или Самаро-Саратовского Поволжья, на службу собирались многие жители деревни и округа. Наибольшее число паломников и гостей съезжалось в Крещение и Троицу.

Обитель имела пахотные и сенокосные угодья, домашний скот. «Монахини, – как писал очевидец, – это в полном виде крестьянские труженицы, работающие в свободное от службы время в полях наравне со всеми крестьянами. Все здесь просто и патриархально. Люди хотят молиться по-своему и в поте лица своего добывают хлеб насущный...»¹

Женщины Пудьвинской обители служение миру молитвой и добром сочетали с чрезвычайно благородным делом – обучением местных детей грамоте. Просторное помещение молельни, восточная сторона которого была занята большим набором деревянных и медных икон, одновременно использовалось под школу. Здесь монахини в свободное время обучали детей церковнославянскому чтению и письму. Кроме того, занятия вели по домам. Так, матушка Маргарита (в миру Марья, родом из д.Антипина) учила детей в течение 30 лет в небольшом своем доме

¹ Белдыцкий Н.П. Из природы и быта Пермского края... С.40.

невдалеке от обители. С осени до весны изучали азбуку, Псалтырь, счет. Дети приходили на занятия с «пажной» – обедом. По окончании обучения возвращались в свои деревни. Их считали уже грамотными, так как они умели читать, писать, толковать жития святых, исполнять каноны по умершим, советовать правильно выбрать имя новорожденному. Для многих детей обучение в д.Пудьва являлось единственной возможностью стать грамотным человеком. В наши дни в верх-язвинских деревнях можно встретить еще не мало людей, которые помнят своих пудвинских учителей.

Славилась Пудвинская обитель певческим искусством. «Желание петь было у многих и было у кого учиться», – вспоминают старожилы в наши дни. Много лет учил петь по крюкам уроженец д.Гари Кузьма Леонтьевич Травников. Сначала изучали «голоса тонов», потом «пели ирмоса» и «вытягивали по солям». Из последних певчих жители, помнят П.М.Антипина из д.Ветлянка, П.И.Пьянкову из д.Пьянкова, П.Д.Бычина из д.Ванина, И.И.Паршакова, Е.Г.Паршакова, У.Е.Паршакову из д.Пудьва.

У Пудвинской обители есть еще одна, к сожалению, последняя страница истории. Священником Г.М.Мальцевым, приехавшим в д.Пудьва из г.Усолья в 1925 г. и вскоре рукоположенном в Москве, помещение молельни было преобразовано в настоящий храм. Освящать его приезжал владыка Пансофий. Здесь по церковному уставу службы шли с 1926 по 1929 гг. Несмотря на разрушения, начавшиеся с закрытием храма, жителям удалось спасти многие иконы, книги и даже царские врата и впоследствии передать в Никольскую старообрядческую церковь в д.Сюиб (с середины 1940-х гг. названа д.Ванькова), в которой их можно увидеть в наши дни.

Прежде существовавший женский монастырь в 4-х км от д.Пудьва был сожжен стражей. Инокини Арина и Прасковья погибли в тюрьме. Взамен его в 6 км от д.Пудьва возникла другая обитель. В обиходной речи она получила названия «дальние старушки», «старушечье жильё», так как память о ранней общежительной жизни осталась в названии «ближние старушки». По информации старожил в 1920-е гг. здесь проживало до 20 «накрытых старух». В воспоминаниях чаще всего называются имена игуменей Ольги, Паисии и Пахомии, при которой в начале 1930-х гг. обитель прекратила существование. «Мать Пахомию сильно трепали за золото и увезли в Чердынь, где она и умерла».

Женская обитель имела избу для молений, небольшие дома-кельи, амбары, дворы для скота. Дни проходили в молитвах и

послушаниях. Здесь пахали, сеяли, ухаживали за скотом. Дрова заготавливали сообща миром. На высоком красивом месте находилось кладбище. Еще в 1960-е гг. было заметно до 70 могил с крестами и столбиками.

Отдаленная обитель играла роль богадельни. Из верх-язвинских деревень, Соликамска, Чердыни, Нового Усолья, Добрянки, Чермоза сюда привозили на «спокой» и «доживание» пожилых вдовых женщин. За ними хорошо ухаживали до последних дней жизни. За содержание родственники рассчитывались продуктами, одеждой, иногда вносили денежные вклады. По праздникам в обители собиралось большое число родных и близких.

Самостоятельными монастырями являлись скиты подвижников-монахов в уединенных местах на расстоянии до 10 км от д.Пудьва. Жители называли их «жильем». Здесь жили черноризцы, иноки и даже схимники. Некоторые проходили здесь все стадии монашеской жизни. Например, из с. Ильинского прибыл и стал в 18 лет черноризцем Ефимий, потом он перешел в иноки под именем Епифаний, а после стал схимником Ефремом. Многие жили подолгу и остались в народной памяти как истинные духовники и праведники. Так до сих пор вспоминают схимника Леонтия, к которому «много мужиков ехало, так как сильно хорошо он вел исповедь. На исповедь шли со слезами, и Леонтий плакал. Поэтому его одолели мужики. Жилье было по р. Мель, возле камня стояла избушка. Отсюда он уехал на Кавказ». В 7 км находилось Фирсово жилье. Фирс имел небольшую кузницу и из кусков железа делал жителям д.Пудьва чашки и котелки. На берегу Меля черноризец Герасим, родом из д.Пудьва, жил в небольшой избушке с очень скромной обстановкой. По воспоминаниям Ф.Г.Мальцева (1922 г.р.), «в избушке был деревянный стол, несколько икон. Спал Герасим на досках, стелил только тряпки, под голову клал полено. Иногда надевал вериги, чтоб бес не искушал». Последний инок Макарий, родом из с.Новое Усолье, доживал свой век в д.Пудьва, скончался в 1982 г. на 94-м году жизни.

Некоторые монахи не только исповедовали, но и причащали священными дарами. Миро, кисточки, хлеб хранили в стенных нишах за иконами. За священными дарами и с записочками-поминальниками для заочного отпевания умерших крестьян периодически выезжали к святым отцам в Нижний Новгород, Москву, Самару, Вольск.

Для жителей Пудьвы и ее большой округи святым местом стал Вылом. Так называли уединенное место в дремучем лесу в 20 км

от д.Пудва. Местное предание гласит, что жили здесь три инок, одного звали Игнатий, другого Сергей, имя третьего позабыто. Возможно, здесь находился один из тех скитов, которые основывали нижнетагильские старообрядцы¹. Могила инока Игнатия была отмечена часовней. Паломничество к мощам Игнатия и роднику, вытекающему из-под них, началось давно. Ходили туда «утугами» – большими группами, собиралось более сотни человек из русских и коми-язвинских деревень. В пути ориентировались по затесам на деревьях. 4 июня собирались в д.Пудва и шли на день памяти Игнатия – 5 июня. В часовне совершали панихиду по Игнатию, а водой из ручья мыли тело, глаза. Каждый набирал «выздоровительну» воду в туюсок, бутылку и уносил домой. Последний раз в Выломе собирались в начале 1930-х гг. Крест на могиле Игнатия стоял еще в 1950-е гг. К сожалению, святой Вылом теперь никто не может посетить. Давно умерли «путеводители» – знатоки тропы, и лес давно вырабил местный леспромхоз.

Более 200 лет назад началось духовное обживание пудвинских мест. Вслед за корнями духовными пошло хозяйственное освоение. Здесь повторилось явление типичное для Европейского Севера, как на Соловках, в Кириллове, Ферапонтово. Пудва длительное время оставалась очагом русской культуры в большой североуральской округе. Нынешние ее жители говорят, что «Пудва раньше была в честе. Жили справно. Бедно жил только один Антон. Многие держали строшниц. Брали их из верх-язвинских деревень на срок от Пасхи до Покрова, некоторые оставляли до Казанской и на всю зиму. Строшницы «выряжали» хлеб, шерсть, одежду».

Пудва вдохновляла многим – духовными подвижниками, святым Выломом, возможностью получить грамоту и хороший заработок и успокаивала народной мудростью, заботливой старостью.

¹ Байдин В.И. Начальный период истории верх-язвинских скитов (к вопросу о распространении староверия среди финно-угров) // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России. Пермь, 1999. С. 195-200.

ДЕЛОВИКИ ПРИКАМЬЯ

«В этом и вся соль!»

Прикамье славилось многим... И самым насущным – солью. Пермская соль, она же пермянка, как ее часто называли, с XVII века ценилась на рынках Российского государства. Еще в начале XX века почти по 20 миллионов пудов соли ежегодно вываривали в Соликамске, Усолье, Ленве, Дедухино.

Теперь же старейшей отрасли экономики Прикамья в прежнем виде нет. Соль пищевую получают на тех калийных комбинатах Березников и Соликамска, где приготавливают и минеральные удобрения. Продукция эта для них является побочной. К тому же ее недостаточно, приходится завозить соль с Украины, Белоруссии, Южного Урала.

По-разному складывалось прикамское солеварение. Были времена расцвета, упадка, подъема. Но роковой час пришел в ту пору, когда по Пермской области разливалось Камское море. От человека навсегда уходило под воду вместе с плодородными землями многие старые поселения и солеваренные заводы. Оставался лишь один – Усть-Боровской, которому суждено было проработать еще до 1972 года. Сейчас этот завод в Соликамске находится в стадии музеефикации.

Солеварение преимущественно было частным делом. Владельцы закладывали, поддерживали и при необходимости реконструировали промыслы. За всеми процессами – добычей рассолов, заготовкой дров, вываркой, отгрузкой и доставкой соли до потребителя должен был проследить хозяин. Последний из действовавших заводов на Верхней Каме был заложен в 1882 году купцом Соликамска Александром Васильевичем Рязанцевым в пригородном селе Усть-Боровском на землях, арендованных у крестьян (ныне это северная часть Соликамска). Вскоре на восьми здешних варницах ежегодно стали получать по 1,5 миллиона пудов соли. С 1896 года заводом стали владеть наследники основателя – «потомственные почетные граждане Соликамска» сын Василий Александрович и внук Григорий Васильевич Рязанцевы. Первому принадлежало пять варниц, второму – три. В 1903 году оба хозяина построили еще по две варницы. При них завод превратился в крупного поставщика соли в Прикамье и на рынки Нижнего Новгорода и Рыбинска. В 1911 году на 12 варницах получали ежегодно по 2,4 миллиона пудов соли.

Готовая соль хранилась на берегу Камы в амбарах и весной отправлялась на баржах. Солеваренный промысел Рязанцевых, как и других владельцев, был источником средств существования не только тем, кто на нем трудился. Сотни крестьян Чердынского, Соликамского, Пермского уездов заготавливали дрова и в плотках доставляли к варницам. Сдав их, они получали расчет деньгами и товарами. Один кубометр дров необходим был для вываривания около 25 пудов соли. Часть крестьян для купцов-солепромышленников строила речные суда, нанималась перевозить соль по рекам.

При сользаводе А.В. Рязанцев построил в 1884 году трехэтажный дом. Нижний каменный этаж использовался для конторы, а деревянные верхние – для жилья. Такое назначение было в традициях российского купечества. Снаружи парадные верхние этажи украшали резная обшивка, наличники и балкон над парадным входом, обращенным к реке.

Кроме загородного дома-дачи возле солепромыслов Рязанцевы имели усадьбу в самом Соликамске, сохранившуюся до наших дней. Жилой дом и торговые лавки поражают прочностью и удобством расположения. Усадебное место принадлежало предкам рода Рязанцевых, известного с XVII века. Помимо Усть-Боровского, Рязанцевым принадлежали заводы и по реке Усолке. Именно на одном из них – Троицком – в 1907 году получили соль с высоким содержанием хлористого калия и этим самым положили начало отечественной калийной промышленности.

Добыча и сбыт соли требовали от Рязанцевых большой предприимчивости, постоянного вложения накоплений. Но, как показывают материалы, не одной заботой о соли жили Рязанцевы. Как крупные купцы-промышленники, они оказывали помощь мелким торговцам, по низким ценам отпускали соль, бесплатно предоставляли суда, заботились о проведении железной дороги, нанимали работников для ремонта церквей, оплачивали работу иконописцев. Дом Рязанцевых в Соликамске в начале XX века оставался духовным центром уездного города. Здесь часто собиралась интеллигенция, популярное общество семейных вечеров проводило концерты и спектакли.

В этой среде был замечен талант юного Василия Луканина, уроженца с. Дуброво Оханского уезда. Сначала он пел в церковном хоре, а затем в любительских концертах под балалаечный оркестр, созданный Рязанцевыми. Интеллигенция города советовала Василию Луканину учиться. Но средств на это у него не было. Вот

тогда, понимая талант юноши, Рязанцевы решили помочь. Был устроен благотворительный вечер.

На выручку и на средства, выделенные Рязанцевыми, В.М. Луканин в 1909 году уехал в Петербург, где учился в консерватории и пел в театре. В 1920-е гг. он уже выступал в разных городах страны, представлял отечественное искусство за рубежом. В течение 30 лет являлся солистом оперы и балета им. С.М. Кирова. Одновременно был профессором кафедры сольного пения Ленинградской консерватории.

Рубль «щепоеда»

В Санкт-Петербурге, в богатейшей коллекции нумизматического отдела Государственного Эрмитажа хранится медная монета-бона из Чердынского района Пермской области. На одной стороне указана ее номинальная стоимость «50 коп.», а на другой имя «Филипп Ефимович Тимохов». Кто же владел монетой и какая была необходимость иметь именной денежный знак? Поиск привел в старинное село Вильгорт.

Чердынский край издавна славился судостроением. Во второй половине XIX века для казенных и частных заводов, промыслов здесь строились баржи на 25 плотбищах. Значительное число судов выходило из села Вильгорта, где владельцем промысла был Ф.Е. Тимохов. Баржестроение и торговлю он унаследовал от отца и в начале XX века передал сыну Александру. Главным делом Тимоховых была не столько торговля, как баржестроение. Заказы им поступали даже из Нижнего Новгорода.

Строительство речных судов велось по издавна сложившимся навыкам. Местные мужики объединялись в артели и брали у Тимоховых подряды на постройку барж. В зависимости от размеров баржи хозяин назначал оплату. После этого каждому члену артели определялся свой пай – объем работы и заработок. Он зависел от размеров баржи. Каждую сторону баржи разделяли на 12 равных участков. С обеих сторон в 24 участках работало по одному пайщику. Чем больше была баржа, тем длиннее получались участки и выше был заработок. Каждый пайщик должен был в сентябре заготовить необходимое количество бревен, жердей, копаней и вывезти на плотбище. Если своими силами он не мог справиться, то нанимал работников за поденную плату. В этом случае она составляла 30-35 рублей.

Начинали постройку барж с укладки днища, затем собирали корпус и делали оснастку – настилали палубу, ставили мачты, рулевое управление, собирали каюты и конопатили. Каждый

пайщик следил за качеством работ на своем участке. Если пайщики не успевали конопатить и убирать мусор, то хозяин нанимал женщин села и платил им по 25-30 копеек в день.

Постоянное баржестроение в Вильгорте привело к образованию династии опытных мастеров. Особенно ценились плечевщики, выполнявшие точные расчеты по возведению корпуса, а также работники, занимавшиеся высверливанием ствола дерева для помпы.

Были годы, когда Тимоховы строили до 30 судов в год разных размеров – длиной от 14 до 48 сажен. Продавали их по Каме и Волге за 7-10 тысяч. Большую выгоду имели еще от того, что новые суда транспортировали с Верхней Камы в места сбыта не пустыми, а загруженными по заранее составленным подрядам солью, товарами, древесиной, заводской продукцией. Так, известно, что лишь одно большое судно, загруженное солью и сплавленное до Нижнего Новгорода, приносило владельцу прибыль в 2-2,5 тысячи рублей. Почти треть хозяйских доходов уходила на оплату труда рабочей силы. На самой большой барже каждому пайщику приходилось 160-170 рублей.

Ф.Е. Тимохов был судостроителем 3-го разряда, его торговый оборот доходил до 400 тысяч рублей в год. Кроме того, он имел хорошую лесопилку. Недостатка в рабочей силе у него никогда не было. Его пильщики пользовались большим спросом в других местах. И не только они...

Баржестроение и торговые дела определяли необходимость множества денежных расчетов с жителями села, которые за пределы родных мест редко куда уезжали. Для удобства в расчете и с выгодой, чтоб крестьяне покупали товар в его лавке, Ф.Е. Тимохов добился изготовления в Москве своих денежных знаков (в начале 80-х годов XIX века). Известны медные монеты-бонь номинальной стоимостью 5,10, 25, 50 копеек, 1 и 5 рублей. После того, как некоторые люди стали пользоваться этими монетами за пределами села и даже в уездном городе Чердыни, обращение их было запрещено полицией. Произошло это в начале XX века, так как известно, что сын Ф.Е. Тимохова в 1903 году передал пять монет в музей Общества любителей истории, археологии и этнографии Чердынского края. В Чердынском музее монеты сохранились до наших дней.

Судостроительный промысел в Вильгорте считался главным источником средств существования для многих жителей. Крестьянскому хозяйству он давал устойчивый доход. На заработанные деньги у Тимохова можно было приобрести самое

насущенное – хлеб, который не всегда вырастал в здешних суровых местах. Массовое занятие на строительстве барж сказалось на появлении коллективного названия – прозвища жителей Вильгорта. Сами себя (а потом и соседи) называли «щепоедами». «Топорный лес», шедший на баржи, давал много щепок. О том, как жители приспособились и привыкли к делам Тимоховых, говорит такой факт. В 1918 году, когда хозяина лишали судостроительных плотбищ и выгоняли из собственного дома, все жители просили этого не делать. Но новая власть с этим не посчиталась.

Побывав недавно в Вильгорте, я поинтересовался у жителей, что знают они о бывшем хозяине села. Ответы услышал скудные: «Баржи строил...», «Дом хозяина заняло правление колхоза», «В его торговой лавке и сегодня покупаем товары» – вот и все... Зайдя за церковную ограду, я увидел поваленное, обшарпанное надгробие. Повернул камень к солнцу и прочитал: «Филипп Ефимович Тимохов родился 4 октября 1842 г., скончался 30 декабря 1906 г. в 9 часов вечера 64 лет после 6½-летней тяжкой болезни. Память творить 11 октября в день св. апостола Филиппа». С другой стороны: «Мир праху твоему многострадальный раб Божий Филипп. Да успокоит тя Господь на лоне Авраама».

Когда же мы остановимся в своем беспамятстве? Когда перестанем забывать то, что не должно быть забытым?

... И рябчики для Парижа

Если кто-нибудь захочет сегодня напрямую перебраться из Камы в Печору, то ничего не получится – ни наземным транспортом, ни пешком. А когда-то вели туда наезженные пути, на волоках стояли теплые избы (жизнь в одной такой изобразил Д.Н. Мамин-Сибиряк в рассказе «Зимовье на Студеной»). Были тракты, были пристани, были заработки у крестьян... Чердынские купцы и земство подготовили даже проект железной дороги от станции Усольская до села Троицко-Печорск. Но из-за начавшейся Первой мировой войны к осуществлению его не приступили. Замокнули пути торговые, прервались культурные связи...

Печорский край считался отсталой окраиной России. Дороги туда из Севере-Двинского бассейна налаживались только зимой на короткое время. Пароходное сообщение с Архангельском было тоже затруднительным. И открывался ближний путь для проживавших по всей Печоре крестьян, охотников и рыболовов только в Чердынь. А Чердынь – это древняя столица всей Верхней Камы. Город издавна торговый, хотя в нем самом никаких товаров

и не производилось. Используя опыт древних предков, которые при заселении Печоры с Камы освоили волок между притокам, чердынские торговые люди, расчетливые в своих делах, наладили снабжение печорского населения самым необходимым для жизни.

По мелководным притокам Колвы, через волоки везли туда хлеб, крупу, соль, охотничий провиант, мануфактуру, скобяные и шорные изделия, которые в Чердынь доставлялись с не меньшим трудом с Нижней Камы, Волги, со знаменитых Нижегородской и Ирбитской ярмарок. В начале нашего века ежегодно из Чердыни на Печору перевозили до 400 тысяч пудов хлеба, до 50 тысяч пудов соли.

СOLIDная доля в товарообороте приходилась на купеческие династии Алиных – больших и малых, торговые дома Суслова, Черных, Юрганова, Головина, Могильникова. Подумать только, сколько необходимо было преодолеть трудностей при той технике – где на небольших судах, где на лошадях – только одному В.Н. Алину, почти ежегодно поднимавшему с Нижней Камы в Чердынь по 100 тысяч пудов муки, по 20 тысяч пудов овса. А потом надо было успеть весной по большой воде поднять грузы до начала волоков, перебросить на печорскую пристань Якша и сплавить по Печоре аж до самого устья. То, что оставалось в Чердыни от весенней перевозки, перевозили зимой по санному пути. Обозы собирались до 100 лошадей. В конце XIX века торговые дела чердынцев значительно расширились. В 1882 году И.А. Суслов пустил по Печоре первый пароход. С 1895 года установилось сообщение Печоры с Архангельском. А.М. Черных, предки которого торговали на Печоре, в 1913 году заключил договор с Министерством путей сообщения на 12 лет на обслуживание своим пароходством не только всех печорских пристаней, но и тех, которые были на морском пути от устья реки до Архангельска. Очевидцы писали, что пароходы Черных ходили исправно, на них были буфеты, поэтому брать с собой продукты в далеский путь не приходилось. Известны случаи, когда англичане, прознав о привозе чердынцами немалого числа хлеба, посылали свои корабли в устье Печоры и закупали хлеб для своих северных факторий. С Печоры купцы тоже получали немало. Ежегодно оттуда привозили в Прикамье до 140 тысяч пудов рыбы, по 6 тысяч пудов икры, 5 тысяч пудов сала и 2 тысячи пудов семги. Не счесть еще пушнины и дичи, шедших оттуда же.

Деятельность чердынских купцов распространялась не только на Каму и Печору. Их связи доходили до Москвы, Петербурга и еще дальше – до Парижа. Европа знала, что ценные лососевые

рыбы, соболя, куницы, песцы, белки, рябчики, утки получены купцами от печорских крестьян в обмен на хлеб, провиант, мануфактуру. Большим спросом на российских ярмарках пользовались даже печорские точильные камни, брусья, кожи... Было время, когда только Алины за один сезон доставляли в Петербург до 300 тысяч мороженных рябчиков, по 10 тысяч шкурочек белок и зайцев, до 170 песцов и 140 лисиц.

Доставка товаров с Печоры в Чердынь обходилась по-разному. Семга, например, от 10 до 23 рублей за пуд, пара рябчиков, приобретенная у охотников по 50 копеек и белка за 15-20 копеек – до одного рубля. Точные расчеты с крестьянами вели приказчики – доверенные лица купцов. Одни названия сохранившихся товарных книг уже говорят о размахах торговли – «Верхне-Печорская», «Пустозерская», «Печоро-Зырянская», «Усть-Цилемская». Итоги хозяйственного года подводились в специальных «Печорских отчетных книгах».

Транзитная торговля с Печорой была основана на кредитной системе. Крестьянину выдавался товар вперед, а рассчитывался он после окончания промыслового сезона. Задаток купцов постоянно был больше, чем вольная продажа. Так, приказчики В.Н. Алина в 1910 году отдали крестьянам 5510 девятипудовых кулей ржаной муки, а продали свободно лишь 115.

Расчетливости купцов сегодня стоит позавидовать. Вот еще один пример. Житель Чердыни А.С. Верещагин подрядился в 1899 году доставить соль в населенные пункты по Печоре. Закупил он ее у сользаводчиков, по 7,5 копеек, а продавал по 18, 23, 35, и в самых отдаленных местах по 50 копеек за пуд. Во время перевозки товаров могли возникнуть разные непредвиденные обстоятельства. Например, быстро обмелела река и судно не может идти дальше. Как быть? Не оставлять же товар на полпути. И тогда часто прибегали к взаимопомощи. Товар с большого судна перекладывали на меньшее, естественно, за какую-то плату.

Нажитые капиталы обогащали не только самих купцов. Часть денег шла в городское строительство и благотворительные дела. В Чердыни купцы пустили водопровод, помогли построить электростанцию, богадельню, детский приют, содержали сад с кинематографом, обновляли церкви, выкладывали массу необходимых товаров на самой популярной городской Прокопьевской ярмарке. Была у купцов традиция угостить гостей города пирогами и квасом не где-нибудь на стороне, а на собственном дворе. Об этом можно услышать еще и сегодня не только в Чердыни, но и в дальней деревне на Печоре, и уж не от

тех, кому свободно в ярмарочные дни можно было побывать на купеческом дворе, а от их потомков.

На Печоре дела чердынских купцов сегодня более всего вспоминают в Якше и Усть-Цильме. Село Усть-Цильма, затерянное в глухой северной тайге на берегу величественной Печоры, знакомо многим как заповедный уголок русской старины. Здесь в Иванов день все жители села по прежнему выходят в старинных ярких костюмах на берег Печоры и устраивают гулянье с песнями и хороводами. Прежде праздник сопровождался ярмаркой, устраиваемой чердынскими купцами. И как тут было не повеселиться, если предоставлялась возможность не только приобрести насущное для жизни – хлеб, мануфактуру, сладости, провиант, но и сбыть добытую в тайге пушнину, дичь, рыбу. «Для чердынцев и веселились» – помнят нынешние жители села. Со слов многих очевидцев известно, как проходили так называемые горочные гулянья устьцилемов...» Но хочется привести те, которые одному путешественнику рассказал чердынский крестьянин, бурлачивший около 40 лет на Печоре: «Помню, как теперь, к Усть-Цилиме приплывать будем – из маленькой пушки стреляем, а Усть-Цилима-то из своих ружей-кремневок только будет палить. Всё село выйдет встречать. Устьцилемы нарядные на берегу стоят, кричат нам бывало. Бывает выйдет наш хозяин Никола Алин на берег, к нему навстречу бегут мужики и бабы. Возьмут его четверо и давай качать. Те откачают, другие начинают качать. Потом Николай Семенович угощать будет калачами и пряниками. Вот уж радости у устьцилемов...»

Октябрьский переворот 1917 года разрушил хорошо налаженные дела чердынских купцов. Но остались их дети, которые хоть и живут далеко, но помнят свою родину. Пример тому – поступок С.Н. Юхнева, родившегося в Чердыни в 1903 году и проживавшего в Сан-Франциско (США). В 1985 году в своем письме в Чердынский музей он сообщил, что волей судьбы более шести десятков лет живет вдали от родины, но часто вспоминает Чердынь, где похоронены его предки. «На процветание Чердынского музея», как написал он, послал 10 тысяч долларов. В 1989 году он откликнулся на празднование 90-летия музея, который часто посещал в детстве. От другого уроженца Чердыни – В.Н. Алина, которого судьба в 12 лет забросила сначала в Китай, а потом в Бразилию, мы получили обстоятельные воспоминания о родине и тех событиях, которые пришлось на его детство.

С ЛЮБОВЬЮ К РОССИИ

В ряду русских людей, духовным подвигом прославивших Урал, достойное место занимает игуменья Руфина. Одна из самых почитаемых монахинь Русской православной церкви, она была почти забыта у себя на родине. В наши дни обретения потерянного и поиска ответа на поставленные вопросы: кто мы? где и в каком времени живем? – полезнее всего посмотреть на мир через призму личностных интересов. Во имя чего человек отрекался в своей собственной жизни и наступал на другого человека, что доброго он хотел сделать людям, брался ли он за роль утешителя или деятеля? Пример с игуменьей Руфиной, нам кажется, будет в этом достаточно поучительным.

История Чердынского Иоанно-Богословского монастыря, первого на Урале, основанного в 1462 году, полна разных событий. Последний его период связан с игуменьей Руфиной. Но все последние годы ее имя вспоминалось лишь тогда, когда речь шла о «контрреволюции». Даже игуменское кресло выставлялось в экспозиции Чердынского музея не среди экспонатов о культуре края, а в зале гражданской войны. Показывалось не произведение искусства (кресло резное, с высокой спинкой, изготовлено в XVIII веке), а место, с которого Руфина призвала уничтожить власть большевиков.

Родилась будущая игуменья в 1872 году в Перми в семье купца А.Т. Кокорева. Во святом крещении названа Ольгой. С детства воспитывалась на житиях святых. Уговорила родителей, и в 8 лет была отдана в Пермский Успенский женский монастырь. Два года провела в московских монастырях. Вернулась на Урал, работала в иконописной мастерской Верхотурского Покровского женского монастыря, управляла монастырским хором из 75 голосов. В 1911 году Священным Синодом была возведена в сан игуменьи с именем Руфина и направлена в Чердынь для восстановления упраздненного при Екатерине II Иоанно-Богословского монастыря.

Приехав в Чердынь с семьей сестрами, матушка Руфина застаёт монастырский храм в запустении. Местное духовенство встретило ее настороженно, так как в восстанавливаемом монастыре видело своего будущего соперника. Но гуманное желание игуменьи Руфины нашло поддержку. Вносятся пожертвования от частных лиц, Общества взаимного страхования от огня, Общества взаимного кредита; учащиеся реального училища ставят спектакли

и полученные средства отдают на восстановление монастыря. Доброе дело побуждает матушку Руфину лично обратиться за содействием этому святому делу в Петрограде к обер-прокурору Святейшего Синода В.К.Саблеру и председателю состоящего под Высочайшим его Императорского Величества покровительством Романовского комитета статс-секретарю А.Н.Куломзину.

Романовский комитет выделил единовременное пособие 1200 рублей на создание при монастыре приюта и на содержание его в 1915 году 985 рублей. С высочайшего соизволения Чердынский монастырь учреждался в память 300-летия Дома Романовых. Приют при монастыре предназначался для «сирот и полусирот сельского состояния детей призванных на службу родителей». Рядом с монастырским храмом чердынская купчиха Е.Н. Черных построила каменное двухэтажное здание для приюта и игуменских покоев.

Во время торжественного открытия монастыря из Чердыни были направлены телеграммы Императору Николаю II, Верховному главнокомандующему русской армией Великому князю Николаю Николаевичу, Великой княгине Елизавете Федоровне, Председателю Романовского комитета и Пермскому губернатору. Начатое в Чердыни дело игуменьи Руфины получило высокую поддержку. В Чердынь поступили ответные телеграммы в том числе: «Чердынь игуменьи Руфине. Из ставки Верховного главнокомандующего. Очень тронут и сердечно благодарю вас, сестер, духовенство, представителей учреждений и граждан за молитвы и выраженные чувства. Радуюсь освящению приюта для детей призванных на военную службу родителей. Генерал-адъютант Николай», «Чердынь, игуменья Руфине. Высочайшая. Благодарю вас и всех собравшихся на Вашем молитвенном торжестве за память. Если Господь приведет быть в вашем крае, то с удовольствием посетю вашу обитель и ее учреждения. Бог Вам всем в помощь в вашей святой работе. Елизавета»¹. Вскоре обитель обзавелась землей, сельскохозяйственными машинами, скотом. При монастыре открывается рукодельная мастерская, хор. Сестры научились сеять, жать, косить, валить лес, заготавливать дрова. К 1917 году в приюте было 75 детей.

С приходом к власти большевиков судьба Чердынского монастыря выглядит такой же, какой она выпала на долю другим

¹ Федосеев С. К торжеству освящения приюта для сирот и полусирот сельского состояния и для детей воинов, учрежденного при Чердынском Иоанно-Богословском женском монастыре // ПЕВ. 1915. № 16. С. 507–511.

очагам благочестия. С установлением советской власти монастырь стал подвергаться обыскам, реквизициям и прямому грабежу. Монастырскую заимку комиссары превратили в место отдыха и развлечений. Игуменья Руфина вела переговоры с ответственными работниками уездного Совдепа, чекистами, ходатайствовала об освобождении арестованных. С риском для себя ходила по городу, навещала обнищавших благодетелей, отлученных сестер, разносила им продукты питания в мешках, спрятанных под монашеским одеянием. Несмотря на угрозы и разорение, игуменья Руфине удалось сохранить обитель до прихода в Чердынь армии Колчака в январе 1919 года.

При власти белых Чердынь находилась ровно полгода. За это время игуменья Руфина восстановила порушенное хозяйство монастыря и приюта. Она приняла активное участие в чествовании войск армии Колчака, оставленных для поддержки порядка. После Пасхи в 1919 год городское и земское самоуправление решило на торжественном параде преподнести в дар полковое знамя 25-му Тобольскому Сибирскому стрелковому полку, находящемуся в Чердыни, и этим самым выразить поддержку власти белых. Знамя было приготовлено послушниками монастыря. Для него использовали пожертвованную купчихой А.Д.Алиной шелковую муаровую юбку от венчального платья и зеленый шелк, купленный игуменья Руфиной. На одной стороне иконописец пригородного села Покчи М.М.Королев нарисовал образ Спаса Нерукотворного, а на другой послушницы вышили фигуру двухглавого орла и надпись: «Доблестному 25-му Тобольскому Сибирскому стрелковому полку от благодарных граждан города Чердыни, монастыря и уезда. 21.IV.1919 год»¹.

Было известно, что на параде Чердынского гарнизона по случаю освящения и поднесения знамени выступала игуменья Руфина. Ее речь нам удалось недавно прочитать в газете «Сибирский стрелок», которая печаталась в Чердынской типографии. Нам ее хочется привести дословно, так как она показывает еще одну сторону личности игуменья Руфины: «25-му Тобольскому Сибирскому храброму полку от Чердынской женской обители. Сейчас было совершено освящение и поднесение 25-му Тобольскому Сибирскому стрелковому полку воинского знамени.

¹ Знамя сохранилось и находится в фондах Музея Российской армии (г. Москва).

В эту торжественную минуту позволю себе от лица Чердынской женской обители в лице Вас, Высокочтимый г. полковник, членов Вашего штаба и всех присутствующих воинских чинов, выразить нашим дорогим избавителям – христолюбивым воинам нашу искреннюю благодарность. Невольно наша мысль возвращается к тому недавнему ужасному времени, когда здесь царил большевизм. Леденеет кровь в жилах и ужас охватывает душу, когда вспомнишь, что пережила та часть нашей Родины, которая теперь с божьей помощью освобождена от большевистского террора и что к величайшему сожалению переживает еще та часть нашей Родины, которая находится во власти большевизма.

Где наши лучшие и всеми уважаемые Архипастыри и Пастыри православной церкви? Где лучшие и горячо любящие свою Родину верные сыны нашей Родины? Как много их погибло, предварительно подвергшись мукам и пыткам. Большевизм, как лютый дикий зверь, растерзал Россию на части, осквернил и унизил ее и вывел ее из ряда великих держав.

В минуты отчаяния казалось, что нет и не будет нам спасения, что нет больше на Руси самоотверженных людей, которые могли бы спасти Родину, защитить от поругания Святую Веру, Святую церковь и ее служителей, но Бог поругаем не бывает!

И вот мы видим, что нашлись горячо любящие и верные сыны России, готовые за святую веру и за честь Родины жертвовать своей жизнью. Господь видимо с ними пребывает и содействует им. Мы видим, как небольшая горсть самоотверженных героев, движимых верой в Бога и любовью к Родине, подобно Ветхозаветному Давиду, почти с голыми руками вышли против нынешнего Голиафа-большевизма, вооруженного с ног до головы, и его же мечем и оружием поражает его. Мы знаем и верим, как тяжелы и велики ваши подвиги, дорогие защитники Родины. Мы знаем, что находясь в бою, вы всегда подвергаетесь смертельной опасности, что вы испытываете крестные муки. Но знайте же и твердо верьте, что через Вас, Вашими руками Господь совершает свой праведный суд, свое мнение над безжалостными извергами и мучителями невинных жертв, над предателями Родины, над гонителями и хулиателями Христа Спасителя. Знайте, христолюбивые воины, что вы несете освобождение исстрадавшейся Родине, исстрадавшимся людям, Вы несете свет миру, и если кому из Вас суждено будет умереть на поле брани, то знайте, что, по словам Христа Спасителя, «нет больше твоя любви, да кто душу свою положит за други своя».

Идите же смело на защиту и освобождение той части нашей Родины, которая все еще томится под гнетом и насилием большевизма. Да пошлет вам Господь Бог силы быть до конца верными сынами своей Родины и Святой церкви. С присущими Вам честью и достоинством несите это Святое знамя, и изображаемый на нем Христос Спаситель да будет Вашим руководителем, помощником и хранителем.

Свято берегите сложившуюся у Вас военную дисциплину, так как в этом верный залог Вашей победы над врагами.

Да здравствует новая восстающая из пепла наша горячо любимая Родина!

Да здравствует благоверное Временное Правительство и его глава Верховный Правитель и Верховный Главнокомандующий Адмирал Колчак!

Да здравствует Всероссийское Правительственное Христолюбивое воинство!

Да здравствует 25-й Тобольский Сибирский храбрый полк!»¹

Яркая речь игуменьи Руфины, надо думать, глубоко тронула души воинов и вдохновила их на будущие битвы. В речи выражена любовь к Богу, Отечеству, надежда на мир.

Когда в июне 1919 года началось отступление белых от Чердыни, игуменью Руфину пришлось долго уговаривать эвакуироваться. Трогательно звучит тот факт, что доехав до Перми, она возвратилась в Чердынь, последний раз навестила свою обитель, свой любимый очаг благочестия и после этого навсегда покинула Чердынь, родной Пермский край.

Долгие годы нам ничего не было известно о дальнейшей судьбе игуменьи Руфины. Как сложилась ее жизнь? Где? Имела ли она душевный покой и могла ли жить в любви к Богу?

Совсем недавно на эти вопросы ответы поступили из книг, вышедших в США. В 1949 году был издан сборник, посвященный светлой памяти Всечестнейшей игуменьи Руфины, «Светоч любви» (переиздан в 1982 году), а в 1985 году – книга «Русское православное женское монашество XVIII-XIX вв.» (в 1992 году переиздана в России Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой), в которой помещен очерк-воспоминание сестер игуменьи Руфины.

После Чердыни для игуменьи наступили трудные годы скитаний. Но они не сломили ее духа и веру в Бога. Сначала она оказалась во Владивостоке. На хлеб зарабатывала полосканием белья. Здесь принялась за создание новой обители. Однако

¹ ЧКМ, кол. 2266. Д. 514.

притеснение со стороны властей заставили игумению покинуть Россию. В 1923 году с узелком и посохом прибыла она в Харбин и основала Владимирскую женскую обитель. Выстроила храм. К чудесно обновившемуся в руках матушки образу Владимирской Божьей Матери на исцеление приходило немало верующих из числа русских эмигрантов. Пошли пожертвования, и стала укрепляться обитель со строгим иноческим уставом. В 1927 году игумения Руфина стала думать о перенесении обители в США, так как «именно там она видела возможность дожидаться освобождения России. Всей душой стремилась она туда, воспринимая это не как бегство от России, а как приближение к той России, которой она служит и в возрождение которой она верит»¹. Но обитель удалось перенести лишь в Шанхай, где сестры нашли поддержку у святителя-подвижника епископа Шанхайского Иоанна. На чужбине святитель Иоанн и игумения Руфина проявили молитвенную заботу о русских беженцах. Для игумении Руфины ночь стала излюбленным временем молитвы. Она часто обращалась к русским людям, призывая их покаяться, обратиться к Матери Божьей, Державной заступнице страждущей страны нашей Российской. В этом она видела залог освобождения. Пребывая на смертном одре, она написала свое последнее обращение к соотечественникам за рубежом. Вот небольшой отрывок из него: «Если все мы изгнанники земли родной с воплем крепким припадем к Чудотворному образу Царицы Небесной и едиными устами и единым сердцем возопим к ней: «Мать Божия, Спаси землю Русскую!», то неужели она не услышит нас? Нет, возлюбленные! Она услышит, она умолит Возлюбленного Сына Своего, преклонит праведный гнев Свой на милость, если только... покаемся и дадим обещание направить жизнь свою по заповедям Божиим!»² В Шанхае, в день Успения Божией Матери 15 августа 1937 года закончилась земная жизнь игумении Руфины.

Игуменское дело обители продолжила матушка Ариадна. Родом она из Чердыни, урожденная Августа Александровна Мичурина. Ее, ученицу Чердынской гимназии, игумения Руфина пригласила послушницей в монастырь. С ней она прошла весь путь в изгнании³.

¹ Русское православное женское монашество XVIII-XX вв. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992. С. 275.

² Там же. С. 277.

³ Ступина Т.А., Амилахвари Е. Т. Жизненный путь схи-игумении Ариадны: 1900-1996 гг. // Православная жизнь: Приложение к «Православной Руси». 1996. № 12.

Матушка Ариадна выполнила завещание игуменьи Руфины. Обитель удалось перенести из Шанхая в американский город Сан-Франциско. Главной святыней монастырского храма и по сей день является образ Владимирской Божией Матери, оставленный игуменьей Руфиной. Два издания книги «Светоч любви» осуществлены как раз этой обителью. В пригороде Сан-Франциско монастырь имеет скит, а в Канаде – подворье.

В 1990-е годы в Сан-Франциско удалось побывать землякам Ариадны. К сожалению, матушка была больна, не передвигалась без посторонней помощи. Поклон же из родной Чердыни был передан. В скиту приятно удивило одно обстоятельство. Оказалось, что здесь два раза в год – на 6 января (накануне Крещения) и в четверг на седьмой неделе по Пасхе (в Семик) служат панихиды по погибшим в 1547 году за Чердынь воинам. Так было заведено в прошлом в Чердыни, 85 воинов считались местночтимыми святыми, покровителями жителей. На их могиле стояла каменная часовня. Но давно уже нет часовни и панихид по убиенным за родную землю никто не совершает.

Будем верить, что в рассказанной истории есть много поучительного.

ДВА БИЛЕТА НА БАЛ-БАЗАР

О традициях культуры и семейственности, которые облагораживали российскую провинцию, заставляет задуматься дневник Ивана Васильевича Верещагина.

Его потомки передали мне небольшую по формату тетрадь, в которой все страницы оказались записанными аккуратным почерком. Записи эти – настоящая летопись Чердыни, какие, известно, были распространены в прошлом. Автор записей 1870 года рождения. Его предки издавна проживали в городе и занимались торговыми делами. В Чердыни он закончил четырехклассное городское училище, в 1897 году избирается собранием городской Думы торговым депутатом, а в 1898 году – гласным городской Думы и членом городской Управы, в которой длительное время являлся кассиром.

Записи Иван Васильевич начал вести с 1896 года – со дня своей свадьбы. Любая страница тетради открывает живое прошлое, и даже краткие упоминания каких-либо событий или имен позволяют увидеть такие подробности, какие не доносят до наших дней официальные документы...

(1896 г.) «31-го марта. Когда я венчался, то мне в тот день от рождения было 25 лет, 5 месяцев и 26 дней, а Машеньке, когда венчалась, то в тот день были ей от рождения 19 лет, 8 месяцев и 2 дня...», «...января 7-го числа ездили в Покчу к Анастасии Ивановне Сокотовой сватать Марию Ивановну, ездили мамонька с крестным Павлом Петровичем Протопоповым. Потом 8-го числа ездили еще они же и дали тогда слово до Пасхи...», «31-го числа ездили в Покчу брать руку, ездили 8 человек... 2-го числа февраля я с невестой катался на лошади в Покче, 3-го числа катался на лошади в гор. Чердыни, а 4 числа еще катался в Покче и там у невесты заговлялся. С 6-го февраля и по 16-е число был в отлучке, ездил в Ильинское и Пермь за покупками для свадьбы. 18 числа, 21-го, 3-го марта по все эти вечера был я у невесты, а 10-го марта невеста была у нас в городе и приходила с Татьяной Ив. хресной к нам, пили чай, а потом мы с невестой ходили в училище на Духовной концерт, в котором в пении я участвовал... 28-го в четверг на Пасхе был вечер девишник, ездили с отцом протоиереем Петром Серебренниковым и еще гостей 15 человек всего было. 29-го в пятницу был танцевальный вечер до 5 час. утра. 30-го числа была мыльня, ездили с пирогом. 31-го марта была свадьба. Уехали из дому за невестой в 4 ½ часа по полудни на шести парах, а с невестой приехали в собор в 6 ½ часов. У собору были площадки,

освещение в церкви было полное, венчали в холодной. Венчание продолжалось 1 час и 10 минут. Певцы пели, три хора – Соборные, Преображенские и Успенские. Пели «Гряди» и потом 2 концерта «Блаженни люди» и «Радуйтесь люди». Затем певцы были дома и пели до 12 час. ночи. К венцу ездили на санях в повозках парами. Было тихо и хорошая погода, в церкви тоже было все спокойно и хорошо, полиции было 6 человек. У дому тоже были площадки. Гостили до 4-х часов утра. На подклет свели в 3 часа после полночи. 1 апреля ездили с визитом в Покчу и в городе были в 18-ти домах. 2-го числа в Радольницу был у нас большой стол, гостили до 5-ти час. утра, 3-го числа была черная свадьба, марались сажей и плясали до вечера... чернились только дома, никуда не ходили. 4-го числа были хлебины, у нас танцевали до утра и 5-го числа еще был танцевальный вечер, плясали тоже до утра. Музыкант был Костя Эльснер. 8-го апреля хлебины были на Покче».

Если учесть, что свадьбы в разных местах имели свои особенности, то рассказ Верещагина о своей свадьбе интересен многими деталями. Городская свадьба Чердыни проходила по тем же издревле установленным порядкам, что и крестьянская. Были сговор и рукобיתье, девишник, венчание и свадебные вечера, архаические причитания и поговорки-заговоры. В Чердыни, как можно понять из верещагинского описания, разницы между городским свадебным ритуалом и традиционным крестьянским почти что не было. Бытовала специфическая городская терминология – бал, танцевальный вечер, ездить с визитом, разослать приглашение, но за нею стояла традиционная последовательность свадебных обрядов.

(1898 г.) «11-го октября, воскресенье. Мы с Машей встали в половине четвертого часу утра и засветили в зале лампадку, положили на стол каравай черного хлеба и солоничку соли. Потом разбудил братьев Васю и Мишу, так же разбудил и Сашу. Все умылись и собрались в зале молиться богу. Ссоры никакой не было тогда, даже и слова, а все было скромно и тихо. Мне раньше не давали комод, а потом утром дали и его. Около пяти часов утра встали молиться богу все вместе. После моления я пал отцу в ноги и Машенька тоже вместе, он нас благословил иконой нашей же Спасителем, а сам тятенька, когда благословлял, то у нею были слезы. Потом пали в ноги и мамоньке и они благословили хлебом и солью, говоря, что сами идете. Потом я и Маша кланялись в ноги Саше и она нам поклонилась как следует. Затем простились с Васей и Мишей. Я взял икону Спасителя, которой благословляли, а Миша взяла хлеб и соль. Миши взял икону Троиручицу и все пошли благословлясь. Я нес икону без шапки все до квартиры.

Тятинька и мамонька, Саша и Вася проводили до ворот, а Миша ушел с нами все на квартиру».

Раздел семьи – событие важное и значительное как для тех, кто остается жить в родительском доме, так и для отделившихся. Как важнейшее событие в личной жизни, уход из родительского дома Верещагин описал со всей подробностью.

(1898 г.) «26-го июля. За чаем, дома я получил пакет от головы для участия закладки водопровода... 27 июля день Пантелеймона. Я ходил к Успению к заутрене и обедне. В 11 час. дня звонили на соборе, идти с иконами на закладку водопроводных зданий. Я пришел в собор, там уже собрались идти. Пошли сначала под гору... из-под горы ушли на площадь к баку, тоже служили молебен, как и под горой... молебствие кончилось в половине 2-го часу дня. После него я ушел в Управу на торжество. Сначала выпил 2 стакана чаю, затем всем было поднесено по бокалу шампанского и председатель земской Управы провозгласил тост за государя императора. Кричали ура! 2-й тост за губернатора Арсентьева. 3-й тост за голову и гласных, и за жертвователей, 4-й тост за инженера Ганзберга. И еще было много провозглашений, и все кричали ура! Замечательно то, (что) во время этого залетела в окно, в Управу ласточка, которую поймал в руку инспектор Илья Иванович Попов. И говорили все, что какую-то она нам принесла весть, наверное, весть добрую и хорошую. Затем он выпустил ее в окно и сказал: «Лети же ты за богом». Во время молебствия и с утра до вечера погода солнечная, жаркая, при западном ветре».

В последующих записях сообщается, что Ивану Васильевичу было поручено следить за качеством возведения насосной станции и водонапорной башни. Наблюдения он вел тщательно. Во время пребывания на стройке много рассказывал об устройстве водопровода тем, кто ради любопытства приходил сюда. Познакомил с насосной станцией и свою Машеньку. Построенный в Чердыни водопровод работал без реконструкции полвека.

(1899 г.) «13 января купил у С. А. Ляпустина мебель всю за 90 руб., именно: 2 дивана мягких, один из них с чехлом, 3 кресла тоже мягкие, 1 стул мягкой пух, 1 стол десертный, 1 дюжину венских стульев новых, 6 стульев старых, 11 гардин для штор, 1 стол письменный, вроде конторки с 5-ю ящичками, 1 стол рабочий для швейной машины, 1 тумбочку, 2 стола простеночных, 1 стол чайный, дубовый, с двумя ящичками, 1 стол ломберный, раскладной, 1 этажерку, 1 шкаф чайный, 2 круглых столика, 1 стол кухонный, крашенный, 5 табуреток крашенных, скамейку крашену, две треножки под цветы и 16 банок цветов».

Подобный набор мебели могли иметь те, кто занимался в городе торговлей и судоходством. Перечисление дает возможность

представить интерьеры жилых домов, позволяет судить и о ценах того времени. Старую мебель можно увидеть еще во многих домах Чердыни. Ее берегут и передают по наследству.

(1899г.) «30 декабря. Днем крутил я билетики на бал-базар. Себе я брал билет № 4, а Маше № 5. В половине 7-го часу вечера я ушел на бал-базар, а Маша пришла потом. Получать билеты на выигрыш из урны начали с 7-и часов. Мне попал выигрышный № билета 2-й, а Маше выигрышный № билета 345. Мне под 2-м номером досталась подушка диванная бархатная, рублей в 10-ть, а Маше под № 345-м достался ножик роговой под названием фруктовый. На бал-базаре всех билетов было продано у нас Управой 832 по 50 коп. на 416 руб. На бал-базаре я торговал буфетом с И.В. Ваньковым и И.М. Мичуриным. Выручили всего с чаем и пирожками 144 р. 49 коп. Народу было очень много, не менее сот пяти или шести человек, танцевали до 4-х час. утра при духовой музыке. Я ушел с бал-базара в 7 час. утра».

«Бал-базар» приурочивался к рождественскому празднику. Для Чердыни, население которой тогда составляло около четырех тысяч человек, мероприятие это в зимних условиях оставалось самым массовым, как и летняя Прокопьевская ярмарка.

Аккуратный почерк Верещагина передает живой голос тех, кто отважился поклониться далеким священным местам христиан:

«...Июня 1 дня я стал торговать на рынке в лавке... 4 июня... в 4 часа после полдён пришел ко мне в лавку Петр М. Одинцов с письмом, полученным из Иерусалима от дяди Михаила Иванов. Юхнёва, письмо печальное, извещающее о смерти мамыши Анастасии Иван. Сокотовой. Пишет дядя, содержание письма следующее: «Господь по среде нас. Благословение от святого Града Иерусалима. Незабвенный мои племянники и племянницы Петр Михайлович и Татьяна Ив., Иван Васильевич и Мария Ив., и любимыя внуки Михайло, Анастасия и Мария Петровны. Первым долгом кланяется вам со святой горы Сионской любимая ваша мамонька и бабушка и посылает благословение родительское вековечное, которое будет существовать в вашей жизни, и при том долгий век. Пишу я вам сию весточку нерадостную, с горячими слезами. Но что делать, стало быть на это есть определение божие и его святая воля. Затем объясняю вам положение ея болезни. Мы с ней ездили в Назарет после пасхи и были на Фаворе в Твериаде, и она купалась в твериридском море и в горячем источнике. На обратном пути она захворала в Назарете с 18-го числа апреля и ехала до Иерусалима хворая. Приехали мы в Иерусалим 23-го апреля. Легла она в больницу 26-го апреля и пролежала там до 14-го числа мая. Скончалась 14-го на 15-е мая в начале 12-го часу ночи в Вознесенев день. Похоронили 16-го числа в 10-ть час.

утра. Болезнь у нее была первоначально в животе резьба, рвота и понос кровавый. Эту болезнь в больнице уничтожили, потом образовалась внутренняя лихорадка, тем и кончилась. На путь наставлена по долгу христианскому, исповедана и два раза приобщена, и особорована. Еще я настоял ее приобщить в тот день, в которой ей умереть. Похоронил как следует, положил в гроб, потому как здесь хороняют без гробов. За гроб заплатил 6 руб. Похоронил на склоне в ряд с Михаилом Никол. Серебровым. Место выпросил положить у патриарха, кладбищем заведывают греки. На отпеве были три священника, 1 русский, 1 греческой и 1 арабской, четверт. дьякон и два псаломщика. Провожало народу много поклонников. Здесь на Палестине завсегда отпевают по три священника. На похоронах на Палестине я заказывал обед с панихидой для поклонников, обедало 120 человек. На третий день служил панихиду и брал порционные билеты, и хочу ей заказать каменной памятник. Одежда, которая при ней была, по завещанию ее всю расподал по нищим. И по ее завещанию делаю подпись поминовения. Извините меня, что я вам пишу кратко, потому всю подробность нашего путешествия не могу вам описать. Когда бог велит мне возвратиться домой, тогда все наше путешествие расскажу подробно. Товарищи наши уехали за неделю до смерти ее, со мной осталась только Антонида Ерасимовна. Дай ей господи доброго здоровья за то, что она мне помогла много и обрадовала, что осталась со мной. Если б не было ее, то при таком ударе быть может я и сам бы слег в больницу. Так я был расстроен духом во время этого, что лишился хлеба и сна. В Назарет ходило народу тысячи полторы. По возвращении из Назарета много примерло народу, так что каждый день хоронят по 3 и 4 человека обоего пола, и по сие время все хоронят, в тот день после мамаша схоронили еще 2-х женщин. Болезнь происходит от воды и воздуха, дорогой воду пили сырую, а воздух жаркий, многие пострадали и от рыбы. Когда пришли в Тевериаду на первой и 2-й день ели много рыбы, некоторые варили рыбу в горячих источниках на платках и ели. Вода в ключах горячая, даже не терпит рука, и солоная. Дорогой пили воду из озерин и колодцов, в колодцах вода дождевая, где около селения, из них воду носят и тут же рубахи мочут и бабы арабки бродят, и вот в тот же момент мы черпал воду и пьем, чистой воды встречалось мало. Путешествие в Назарет очень трудное, и если бы я знал, что дорога плохая, то я ни почем бы не повез сестру, дорога ужасно гористая и каменистая, станки большие, верст по 30-и и по 40-ка, и горы очень высокие и крутые, на другую гору поднимались часа полтора. Мне покойная сестра сказала, если меня не свозишь в Назарет, то я на тебя буду судачить до смерти, и я не смел

отговориться. Взял нанял осленка за 7-м рублей верхом и ее всю дорогу хранил как маленького ребенка, взят и вперед. По прибытию из Назарета лежало народу полная больница, и здоровых мало выходило из больницы. Я хотел вас уведомить телеграммой, но на Турецкой телеграф. Конторе в алфавите Чердыни не оказалось, а есть только Пермь, поэтому мою телеграмму не приняли. Больше писать нечего. Остаюсь жив и здоров, но в великой печали. Отправимся после троицы на первом пароходе из Иерусалима в Россию. М. И. Юхнев. Писал письмо 17 мая 1898 г.».

Известно и о других поездках чердынских жителей в Иерусалим, но подобных описаний не было. В письме М. И. Юхнева сообщалось родственникам о смерти и похоронах А. И. Сокотовой, а в записках Верещагина обнаруживаем сведения о том, как была встречена в Чердыни и Покче печальная весть из Иерусалима и какие поминальные обряды были совершены. На следующий день после получения письма – 5 июня – в Воскресенском соборе состоялась панихида и в двух местах – соборе и Богоявленской церкви Чердыни – заказан сорокоуст. 7 июня была проведена панихида по Анастасии Сокотовой в Покче у могилы ее мужа, а затем состоялись поминки в доме, на которых присутствовало более ста человек. Все это пришлось на 25-й день после смерти. В 40-й день вновь состоялась панихида в Чердынском Воскресенском соборе и поминальный обед в Покче. «Поминать мамашу, – пишет Верещагин, – мы посылали по селам Искор, Корепино, Серёгово, Пятигоры».

«26-го мая, среда. Отдание пасхи, погода стала теплая, Маша ходила к заутрене, а к обедне ходили вместе. После обедни была в соборе панихида о Пушкине Алекс. Серг. в честь ста лет от рождения его, были чтения и пения в приходском училище о Пушкине».

К этому событию было приурочено создание общеобразовательного музея, о котором давным-давно высказывалась общественность города и уезда. Только что заступивший на должность председателя Чердынской уездной земской управы Д.А. Удинцев поддержал инициативу учителей и служащих, и на заседании земского собрания в ознаменование юбилея было решено открыть образцовую земскую начальную школу, присвоив ей имя Пушкина, учредить пушкинские стипендии для учащихся и открыть «музей прикладных знаний», или Общеобразовательный имени А.С. Пушкина.

ДРУЖКА ВЕРХОКАМЬЯ

На землях вокруг истока Камы живут русские старообрядцы поморцы, предки которых впервые пришли из центрального и северного Поморья на рубеже XVII – XVIII вв. Население подерживало связи с Европейским Севером (Выгом) и Зауральем (Таватуем). В традиционной народной культуре Верхокамья сохранялись архаические черты, так как конфессиональные общины-согласия и общины-соброры (небольшие территориальные подразделения согласий) определяли не только уставные нормы, но и воздействовали своими запретами на бытовой уклад жизни¹. Продолжительное существование традиций имело своей основой разделение населения на два оппозиционных друг другу и территориально-замкнутых согласия – деминское и максимовское, образовавшиеся в середине XIX в. путем раскола существовавшей с начала XVIII в. единой поморской общины.

Конфессиональная среда оказала значительное влияние на свадебные обычаи и обряды. В свадебном обряде Верхокамья отсутствовало таинство венчания. Для обеспечения прочности будущей семьи здесь принято было исполнять особые ритуальные действия, песни и причеты. Свадьба длилась обычно три дня.

Если у православного населения Приуралья девичник и венчание проходили в разные дни², то у старообрядцев Верхокамья – в доме невесты в один день. Первый день начинался в доме невесты девичником, по окончании которого приезжал свадебный поезд в составе свахи, жениха и его отца, тысяцкого, дружки. Дружка выполнял обряд венчания. Бывало в свадебном поезде не по одному, а по два и три дружки: большой (главный) и помощники, так называемый «рушальный» (он резал хлеб, пироги, стряпню) и «приговорщик», который «пригаркивал» молодым и родителям жениха.

Свадебный ритуал в доме был такой. Сваха, жених, тысяцкий и дружка уходили на кухню (*середа, куть*). Жених получал от невесты платочек и возвращался в передний угол, где сидели гости. Невестина сваха расплетала косу, делила ее на две косы и

¹ Русские устные и письменные традиции и духовная культура. М., 1982. С.106–111, 132–138; Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 151–156, 162–173.

² Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975.

укладывала их вокруг головы невесты. Затем сваха жениха надевала на невесту головной убор в виде рогатого колпачка, а сваха невесты – маленький платок и сверху цветной платок с кистями – подшалок, концы которого завязывала под подбородком (в некоторых деревнях не только колпачок, но и платок надевала сваха жениха). Одним и тем же колпачком пользовались многие невесты. Повседневным головным убором он никогда не являлся. Родители прощались с дочерью-невестой, наказывали ей жить дружно.

По окончании этих церемоний невесту выводили в передний угол и подводили к жениху. Если обряд венчания совершал дружка, то он и выводил невесту, а при его отсутствии – отец и мать невесты. В православной среде обряд окручивания выполнялся после церковного венчания – в церкви или в доме жениха¹. Свадебный поезд под песни обходил стол, и с этого момента считалось, что образовалась новая супружеская пара. Затем для гостей невесты в ряд с первым столом ставили второй стол. После угощения свадебный поезд уезжал в дом жениха. Невестины гости в дальнейших церемониях этого дня не участвовали и расходились по домам.

Перед выходом из дома молодые падали родителям в ноги и говорили: «Благослови, тятенька, мамонька, закон принять». Отец и мать молодухи отвечали: «Бог благословит». У дома жениха свадьбу поджидали родители и гости. Первыми в дом заходили новобрачные. Свадебный поезд рассаживался в переднем углу. После угощения дружка и сваха уводили молодых ночевать на подклет. Во время вечернего торжества молодуха могла раздать подарки – пояса, платочки, но чаще она это делала на следующий день.

Второй день свадьбы в доме жениха назывался «большие столы», «пирожные столы» или просто «столы». Приглашались ближние и дальние гости. Прежде чем сесть за столы, устраивалась так называемая «погодиха». Отец и мать невесты, иногда с сыновьями, привозили приданое, чаще всего одежду в коробах. Дружки встречали «погодиху» у ворот и заносили ее в дом на кухню. В этом эпизоде следует видеть еще одну отличительную черту обряда старообрядцев от православных. У последних приданое привозилось как в тот момент, когда молодые отправлялись в церковь, так и сразу по возвращении из нее.

¹ Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С. 40–41.

Второй и третий дни свадьбы были насыщены разнообразными ритуальными действиями: пели величальные песни, ходили на реку за водой, пили молодушкино (девичье) пиво, заносили в дом солому, били посуду, мазали сваху сажей, появлялись ряженые, что вызывало всеобщее веселье.

Функции дружки в свадебном обряде Верхотамья мы покажем на редких материалах, полученных в 1984–1993 гг. от М.М. Булдакова, выполнявшего роль дружки на 53 свадьбах в 1929–1985 гг. Знания, необходимые для этого, он получил от дяди.

Михей Мартемьянович родился в 1907 г. на починке Еловики, недалеко от с. Кулига и истока Камы. Женился в 1928 г. С 1930 г. жил в д. Илимово, с 1986 г. – в пос. Северный Коммунар. Работал в колхозе, участвовал в двух войнах – финской и Отечественной. В старообрядческий собор вошел только в 1990 г., так как соборному человеку запрещалось посещать свадьбы и тем более быть дружкой.

«Справить правила дружки» всегда приглашали жених с отцом. Со стороны невесты дружки никогда не было. «Я всегда знал, что являюсь хозяином свадьбы, раз меня просили отец и жених», – считал М.М. Булдаков. В этом видится одна из архаических функций дружки – быть на свадьбе посредником между родом жениха и невесты. На роль дружки подбирался человек бойкий и остроумный, «говоркой» и «знаткой», то есть умеющий вести свадьбу, знающий приговорки и охранительные действия, чтобы прежде всего уберечь жениха и невесту от порчи колдунов, которые, как отмечал М.М. Булдаков, «даже способны были послать свадьбу волком...»

Чтобы хорошо справиться свадьбу, М.М. Булдаков подбирал себе помощников – «своебшан», иногда их было до 18 человек. С ними ездил за невестой. За проведение свадьбы никакого вознаграждения не получал, молодые дарили ему только пояса, платочки, иногда рубаху и полотенце. От «своебшан» дружка отличался лишь тем, что у него грудь была украшена узкими лентами. Для дружки самыми ответственными этапами в свадебном обряде являлись поездка за невестой, обручение (венчание) молодых и привоз их в дом жениха. С этими обязанностями М.М. Булдаков справлялся таким образом.

Подъехав к дому невесты, дружка останавливал свадебный поезд и «творил молитву»: «Господи Иисусе, батюшка родимый, матушка родима. Есть ли отец, есть ли мать, есть ли кому аминь подать?» Отец у ворот отвечал: «Есть». Далее дружка говорил: «Наш князь молодой, ваш гость дорогой. Стоит во чистом поле с

полком и поездом. Время не время заехать в ваши палаты нашему князю? Если время – прикажите, а не время – откажите». Хозяин отвечал: «Время». После этого дружка обращался к присутствующим:

«Хозяин сказал, что время заезжать с полком и поездом».

Все подходили к воротам, пили пиво, привезенное женихом, женщины в этот момент пели песню:

*Кама-река разлилась широка.
В льве (в разливе. – Г. Ч.)
вода колыбается,
Зять у ворот набивается,
Просит свое суженое, ряженое.
Вывели ему быка за рога.
Это не мое, это не суженое,
Это не ряженое.
Вывели ему коня на поводе.
Это не мое, это не суженое,
Это не ряженое.
Вывели ему невесту (имярек).
Это мое, это суженое, это ряженое.*

Прежде чем разрешить «своебшанам» войти в дом, дружка организовывал встречу свах. Сваху жениха ставил у порога, а сваху невесты усаживал на лавку. Затем предлагал им встать друг против друга, поздороваться и поцеловаться. Свахе жениха наказывал, «чтоб она не поддавалась другой свахе». После этого все заходили и садились за стол.

Отдохнув немного, дружка спрашивал хозяина: «Будет ли у вас, у доброго хозяина, лошадка на запрягальнички-выпрягальнички?» Тот отвечал: «Будет». Далее дружка говорил: «Будет ли нашим лошадкам сена до колена, овса до щеток?» Хозяин отвечал: «Будет». Получив положительный ответ, дружка посылал людей выпрягать лошадей, на которых приехала свадьба.

Вскоре дружка вновь обращался к хозяину: «Время не время зайти свашке на обрученье?» Он отвечал: «Время». Дружка и сваха заходили на кухню. Дружка подавал невесте квас, а сваха помогала ее снаряжать: на голову надевала колпачок и платок.

После этого дружка приступал к обручению, которое М.М. Булдаков описал так: «Кольца на пальцах молодых, пальцы стыкаю и перевозу кольцо с руки жениха на руку невесты, а с руки невесты на руку жениха. Руки обоих обматываю полотенцем.

Затем обвожу головы молодых хлебом и иконой, которые завернуты в тряпку. Этот хлеб сушат и хранят долго, а икону берегут всю жизнь. Здесь говорю молодым жить бассенько, друг друга почитать, жить в согласии». Обручение – перевод колец и благословение хлебом и иконой М.М. Булдаков считал обрядом венчания: «Я ведь тоже венчаю, только на середе». Но общественное признание новой супружеской пары было еще впереди. «За полотенце вывожу молодых из-за занавеса, со мной идут бояра (если свадьба была не большой, то их не было), тысяцкой, потом жених, невеста, сваха жениха. «Своебшане» на середе не бывают. Свадьба три раза «посолонь» обходит обеденный стол и все поют песни. Нужно было спеть три песни, но обязательно:

*Кругом солнышко рядом обошло.
Ехали бояра, дружки, свашки,
Князь молодой, невеста молодая.
Заехали мы во чистое поле,
Во чистом поле у белой березы
Верх-то сломили.
Батюшке жить-то теперь без дочери...»*

Завершив обход стола и исполнив песни, дружка рассаживал «своебшан» и гостей за праздничный стол. В переднем углу сидели большие бояра, слева от них тысяцкий, затем молодой супруг и молодуха (так ее теперь звали), сваха жениха, дружки по правую сторону от бояр, а дружка «приговорщику» тут же, но возле внешнего угла стола, так как он являлся хозяином застолья. Тут же присутствовал отец жениха, но мать его в данной церемонии не участвовала.

Прежде чем предложить «своебшанам» выйти из-за стола, дружка спрашивал хозяина: «Время не время нашему князю молодому, доброму соколу ехать на восточную сторону со своей женою? Если время – прикажите, а не время – откажите». В том случае, когда хозяин отвечал «не время», приходилось сидеть и еще гулять. При положительном ответе дружка всех выводил на улицу. Он шел впереди, за ним – бояра, тысяцкий, новобрачные. Все рассаживались по лошадям. Дружка ехал впереди и вез молодоженов. В пути обычно пел песни, среди которых обязательно были: «Если задумал государь жениться», «С по морю», «Есть по краю моря синего».

У ворот молодых встречали отец и мать жениха, угощали пивом, вином, бражкой, «во дверях заставляли молодых хлеб кусать, сыну говорили: «Больше укуси, жоркой будешь». Весь свадебный поезд заходил в дом. Рассаживались по местам таким же образом, как в доме невесты. Дружка за стол шел первым.

Следующие этапы свадебного празднества, по рассказам М.М. Буддакова, шли таким образом: «Гуляем вечер, веселимся, а потом молодых сведу на подклет, а назавтра молодые убирают в избе. Молодуха метет избу голиком, обязанным тряпкой, голыми руками его не держала, на это была какая-то запука. Жених ухватом выбрасывает солому и сор, на шее у него висит полотенце, за которое молодых выводил из-за занавеса. Прометали избу раз 20-30, все что-то бросали на пол. Как выметут полы, устраивали большие столы. Гуляли в этот день и на другой, третий, пили молодушкину брагу. Соборные на свадьбу не ходили, иногда только постоят у порога, посмотрят от дверей. Духовник (глава общины. – Г. Ч.) свадьбы не касался. Если соборный человек присутствовал на свадьбе, то его отлучали от собора и после он должен был вновь приобщаться к собору».

По мнению М.М. Булдакова, авторитет его как свадебного дружки во многом зависел от того, что он знал и на деле применял магические ритуалы, направленные против колдунов, вредящих свадьбе. В Верхокамье колдунов чаще всего называли «портунами» (от слова «портить»), «еретниками» или «еретиками».

Вот некоторые случаи, когда М.М. Булдакову приходилось на свадьбе «прибегать к тайным силам». Как-то в 30-х гг. «сани с молодыми останавливались, ни лошадь, ни кошевка с места не двигались. В таком случае взял из кошевки солому, продернул ее через все пять копыл, под оглоблями, через подпругу, под хомут, узду и бросил потом соломку в левую сторону и приговаривал: «Еретник-портун, ешь свое мясо, пей свою кровь». После этого сел в сани, песни запел и лошадь пошла. Были случаи, когда оглобли выскакивали и дуга вылетала».

Во избежание порчи М.М. Булдаков советовал молодым самим защищаться разными действиями. Например, когда их руки были завязаны платком или полотенцем, не допускать, чтоб кто-то в это время перешел дорогу. Нельзя было в это время подавать руки, даже если кто-то предлагал здороваться. Ноги за столом надо было держать вместе, чтобы кошка не прошла. «А когда я приеду и первый раз захожу к хозяину, во дверях мой разговор: «Все вы овечки, я один серый волк, все подчиняйтесь мне».

М.М.Булдаков охранял свадьбу не только ритуальными действиями, но и молитвой, чтением заговоров, подачей «наговоренного» пива. «Когда ехал с молодыми по деревне, заставлял кое-кого из «своебшан» стрелять из ружей, чтоб прогнать нечистых духов. С некоторыми друзьями бывало, что они не могли говорить на свадьбе. Тогда их выручали помощники. Со мной же никогда такого не случалось». М.М. Булдакову было известно, что в д. Абросья колдун Егор и машину останавливал: «Долго 12 человек, ехавшие со свадьбы, крутились у машины. Потом меня позвали. Я им сказал: «Ну доколи тут топчитесь, езжайте». Машина и пошла».

Рассказал М.М. Булдаков и такой случай: «Ехал дружка впереди верхом на лошади и заметил, что через дорогу в снегу поясок закопан. Слез дружка, плеточкой достал поясок и сказал ехавшим сзади: «Появится человек, вы с ним не говорите и в сани не садите». Через некоторое время увидел дружка бегущего человека, шапку в руке тащит. Добежал, но его в сани не посадили. А до дому жениха было еще километра два. Приехали к жениху и увидели этого человека, так как он в избу забился. Тут дружка показал ему поясок и спросил: «Зачем сделал это?» Он ответил: «Я нанялся у колдуна за 5 рублей это сделать». А если бы поясок не достал дружка, то случилась бы какая-то беда. Вот какой знаткой был дружка. Этот случай был за Кулигой в 40-е годы».

В рассказах М.М. Булдакова открывается картина сложной и ответственной роли дружки в свадебном обряде. Дружка выступал организатором и распорядителем свадьбы, обручал и венчал молодых, сближал род жениха с родом невесты, являлся свадебным колдуном, стремящимся предотвратить беду, которую напускает портун-еретник, защитить молодых от порчи. Еще он должен был знать песни, приговорки.

Понятно, что при жизни М.М. Булдакова произошли заметные изменения в свадебной обрядности. О ее упрощении он хорошо знал и во время одной из последних встреч говорил: «Косы невесте редко заплетали, свахи не встречались, но обручение на кухне всегда выполнял и вокруг стола молодых обводил. Свое дело сделаем, погуляем, а потом молодые уже записывались в сельсовете. Молодым нынче хочется справлять свадьбы по-старому, но некому ее создать, песен не знают, порядка тоже. А я уже давно не порвую...»

МИР РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ В ПИСЬМАХ Н.Н.ГУСЕВА К Л.Н.ТОЛСТОМУ

Н.Н.Гусев (1882-1967) прожил долгую жизнь, целиком отданную изучению наследия Л.Н.Толстого. Арестованный в 1909 г. в Ясной Поляне и сосланный в Пермскую губернию, Н.Н.Гусев вел переписку с писателем. Его письма вобрали в себя не только страницы жизни и творчества писателя, но и впечатляющее представление о событиях и людях Чердынского уезда, в котором Н.Н.Гусеву пришлось прожить два года.

Провинциальная жизнь России развивается в связи с ее социально-экономическим и культурным развитием. В то же время провинция предстает особым миром со специфическими чертами в любой сфере человеческой деятельности. Переписка Николая Николаевича Гусева и Льва Николаевича Толстого, относящаяся к 1909-1910 гг., и дает возможность увидеть как бы изнутри многие явления общественной, личной жизни в Чердынском уезде Пермской губернии, хотя содержание писем значительно шире, поскольку в них затронуто немало сторон творчества Л.Н.Толстого и событий, происходивших в Ясной Поляне в литературном мире России того времени.

Рязанский гимназист Н.Н.Гусев, познакомившись с произведениями Л.Н.Толстого, пишет письмо в Ясную Поляну и вскоре ее посещает. Широкий кругозор и прекрасные способности юноши привлекли внимание писателя, и с 1907 г. Н.Н.Гусев поселяется в доме писателя в качестве личного секретаря.

С первых дней он становится одним из близких людей Л.Н.Толстого. С большим трудолюбием и честностью Н.Н.Гусев оказывает помощь писателю. «Помощник и работник он бесценный» – так отзывался о нем великий писатель России. По его поручению Н.Н.Гусев отвечает на многочисленные письма, под диктовку записывает очерки, рассказы, беседы, а также подбирает необходимую литературу и описывает события в Ясной Поляне.

Подвижническая деятельность Н.Н.Гусева привлекла внимание следственных органов. По обвинению в распространении запрещенных произведений Л.Н.Толстого и революционной пропаганде его арестовывают и на два года высылают под гласный надзор полиции в Чердынский уезд. Местом ссылки было выбрано с.Корепино, находящееся в 91 версте к северу от уездного города. Живя там, Н.Н.Гусев вел постоянную переписку с писателем,

родными и близкими людьми. Отсюда он написал 23 письма Л.Н.Толстому, на которые получил 11 ответов. По письмам видно, что дружба и духовное общение этих людей не прерывались и в разлуке. Ответные письма Льва Николаевича проникнуты глубокой симпатией к «милому другу», он сообщал о происходивших в имении событиях, делился своими мыслями и воспоминаниями о совместной работе. Примечателен факт, что за два дня до ухода из Ясной Поляны Л.Н.Толстой отправил Н.Н.Гусеву свой портрет с дарственной надписью.

В с.Корепино Н.Н.Гусев пишет дневник, который впоследствии был издан под названием «Два года с Л.Н.Толстым». В нем освещается большой круг проблем, волновавших писателя, передается духовная атмосфера Ясной Поляны. Все, кто глубоко изучает творчество Льва Николаевича, знакомятся с этим дневником. В обширной мемуарной литературе о Л.Н.Толстом ему отводится одно из важных мест, дается высокая оценка. Так, при публикации дневника в «Серии литературных мемуаров» литературовед А.Шифман пишет: «Записи Гусева дают ясное представление о начале конца великой драмы, о кануне тех трагических дней, когда Россия лишалась своего гениального художника. Каждый день жизни Льва Толстого был преисполнен высокого смысла, и каждый из них необычайно интересен и значителен. Будем же благодарны молодому Гусеву за то, что он с исключительной добросовестностью, тактом и точностью запечатлел для тех, кто не жил вблизи Толстого, два года его жизни, когда он поражал мир своей энергией противления, когда писатель, сбрасывая груз прожитых лет и вопреки всем драматическим обстоятельствам, громогласно произносил свое «Не могу молчать»¹.

В эти же годы Н.Н.Гусев пишет очерк «Из Ясной Поляны в Чердынь», в котором подробно воспроизводит историю своей ссылки, В качестве приложения он публикует полученные письма Л.Н.Толстого. В 1911 г. очерк впервые издан отдельной брошюрой. В его рукописном варианте, сохранившемся в рукописном отделе Государственного музея Л.Н.Толстого, имеется такая концовка: «Здесь, в ссылке, я пережил радостное чувство при известии об уходе Толстого из яснополянской усадьбы и мучительно перестрадал вскоре за тем последовавшую его смерть». В с.Корепино он написал статью «Памяти учителя».

¹ Шифман А. Вблизи Толстого // Гусев Н.Н. Два года с Л.Н.Толстым. Из Ясной Поляны в Чердынь. Отрывочные воспоминания. Лев Толстой – человек. М., 1973. С.33.

По окончании ссылки и до последнего дня жизни (он умер в 1967 г. в возрасте 86 лет) Н.Н.Гусев активно изучает творческое наследие гения русской литературы, является крупнейшим биографом Л.Н.Толстого. Еще до 1917 г. он издает те произведения, которые не были опубликованы при жизни писателя. Среди них повести «Хаджи» Мурат», «Отец Сергей», рассказы «После бала», «Фальшивый купон» «Дьявол», «Алеша Горшок», драма «Живой труп» и др. Велика заслуга Н.Н.Гусева в подготовке полного 90-томного собрания сочинений Л.Н.Толстого, которое считается гордостью отечественной культуры. Н.Н.Гусеву принадлежат и капитальные труды библиографического характера о писателе, в которых всесторонне и по-новому освещена творческая деятельность Л.Н.Толстого. Главные из них – «Материалы к биографии Л.Н.Толстого» (5 томов) и «Летопись жизни и творчества Л.Н.Толстого» (2 тома). Кроме того, им написано много книг, очерков, рассказов о писателе.

Обратимся к содержанию писем.

Хотя не по своей воле оказался Н.Н.Гусев в Чердынском уезде и ехал он туда с достаточно печальным настроением, но природа местности, которую наблюдал, вдохновляла и пробуждала в нем радостное чувство. И еще раз приходится убеждаться, что природа полна очарования не только сама по себе, она – колыбель человеческих судеб и деяний, духовных богатств, мощи и славы народа. Судя по записям, Н.Н.Гусев по-своему открывал лирико-географическое своеобразие края: «Через двое суток, 18 августа, я был уже в Кореппине. Дорогой поражала и восхищала красота дикой и величественной северной природы – бесконечных лесов, обрывистых утесов, быстрых и прозрачных рек. Стояли жаркие, солнечные дни, в которые северная природа казалась еще прекраснее»¹; «...я уже второй день живу в назначенном мне селе и начинаю понемногу привыкать. Местность здесь очень красивая. Протекает речка Колва, очень быстрая, кругом лес на необозримое пространство... летом много ягод и грибов»²; «... не могу сказать, чтобы я совершенно успокоился и привык... но нет уже той острой боли, которую чувствовал иногда в первые дни здешней жизни, особенно по вечерам. Выйдешь бывало перед сном на улицу, тихо, темно. На далеком бледно-голубом небе слабо мерцают звезды... и

¹ Гусев Н.Н. Указ. раб. С.304.

² ГМТ. Отдел рукописей. Фонд Л.Н.Толстого. №5569.

казалось, что вы и все близкие где-то далеко, далеко, в ином мире, из которого к нам нет пути, точно вы на земле, а мы на луне»¹.

Неоднозначно было восприятие Н.Н.Гусевым местного крестьянства. В первые дни пребывания в с.Корепино он отмечал: «Народ нелюдимый...»², «...местные крестьяне поражают своей неразвитостью и необщительностью. Разрозненность их доходит до того, что они не имеют общего пастуха, к ссыльным относятся недоверчиво и с робостью. Жизнь людей, неизвестно за что получающих «от царя» 6 рублей в месяц и ничего не работающих, кажется загадочной и завидной. Кажется, что во всем селе сочувствует нашему положению один только 95-летний старик»³; «...заходят ко мне иногда крестьяне из окрестных деревень, прося написать то или иное прошение. Я всегда очень охотно исполняю это. Серьезных же, душевных разговоров приходилось вести очень мало, раза два или три»⁴. Судя по письмам, где-то через год отношение Н.Н.Гусева к крестьянам значительно изменилось. Так, 11 октября 1910 г. в последнем письме Л.Н.Толстому он сообщал: «Что касается здешних крестьян, то это люди в большинстве своем очень добродушные, ласковые, терпимые, выносливые и упорные в труде. Особенно добродушны старики и девки. Серьезных духовных запросов я не заметил ни в одном человеке, ни из стариков, ни из молодых. К нам молодые ходят только поплясать. Двое молодых берут книги, но не знаю, что они из них выносят. Бегали за книжками ребятишки-школьники, но учитель дьякон запретил»⁵; «...одной стороной своей духовной жизни корепинцы стоят неизмеримо выше образованных классов»⁶.

По наблюдению Н.Н.Гусева, у местных крестьян «нужды здесь гораздо меньше, чем в центральной России... скотине летом раздолье в необозримых лесах с их густой и сочной травой. Благодаря этому здесь нет совершенно безлошадных и бескоровных хозяев. У многих по 3-4 коровы, а у некоторых – до 10»; «...наделы у крестьян большие, по 15 десятин на душу. Но земля малоудобная для пашни, песчаная. Лес истребляется хищнически (для туесов)»⁷.

¹ ГМТ. № 46770.

² Там же. №5569.

³ Там же. №46770.

⁴ Там же. №46773.

⁵ Там же. №67301.

⁶ Там же- №47779.

⁷ Там же. №46780; 46770.

В ряде писем Н.Н.Гусев приводит разные подробности из жизни крестьян. В частности. Л.Н.Толстому очень понравилось письмо от 25 января 1910 г., в ответ на которое он заметил: «Спасибо, милый Николай Николаевич, что не забываете меня. Всякое Ваше письмо, всегда содержательное и доброе, для меня радость и для всех наших. Всегда читаем вслух и говорим о написанном и о писавшем... очень мне было интересно то, что вы пишете о суеверии народа. Я беспрестанно сталкиваюсь и как раз перед вашим письмом думал об этом и писал в письмах...»¹. Писал же Н.Н.Гусев Л.Н.Толстому следующее: «Здесь нет мужиков, выделяющихся исключительным богатством, и нет нищих. Темной стороной является множество языческих суеверий... которые сплетаются еще с церковным суеверием... в лешего верят все. Наблюдал свадебные обряды, наша хозяйка выдавала дочь. Обряды отличаются здесь большой сложностью, и вынес впечатление, что здесь очень твердо держится вера в вечную нерушимость брачного союза, – вера, которой и подобия не осталось в высших классах»². При этом Н.Н.Гусев считал необходимым отметить и такой недостаток крестьян, как пьянство: «Еще пожалуйсь вам на наших корепинцев: водки пьют довольно много. Прошлый год монополия, обслуживающая две волости: нашу и северную (Корепинскую и Тулпанскую. – Г.Ч), наторговала 14000 руб., а в обеих волостях на 14000 кв. верстах едва ли наберется 4000 жителей.

Особенно много пьют в северной волости, где живут по 2,3,5 домов и где пьянство – единственное развлечение»³.

В письмах Н.Н.Гусева широко показана жизнь ссыльных, и это едва ли не самое интересное в его записях. Политическая ссылка начала XX в. составляет целую эпоху в истории России, и любое описание ее очевидцем остается неповторимым источником для раскрытия темы.

По прибытии в с.Корепино Н.Н.Гусев поселился с двумя ссыльными: «Один еврей из Могилева, бывший владелец аптеки, другой костромской рабочий. Снимали большую избу за 2 р. 50 коп. в месяц, на хозяйском отоплении и воде... в 47 верстах от нас есть волость Тулпан, где есть деревни на 180 верст от волости. В этих деревнях есть тоже ссыльные. А у нас в селе ссыльных человек 20, есть грузины»⁴. Но вскоре Н.Н.Гусев переменял

¹ Гусев Н.Н. Указ. раб. С.310-311.

² ГМТ. №47779.

³ Там же.

⁴ Там же. №5569.

квартиру и поселился с другими ссыльными: «Из них троих – один полтавский крестьянин, уже пожилой, другой – сын хлебного торговца из Самар. губ. и третий юноша из Екатеринбурга 18 лет. Там я рассчитываю прожить с большой пользой, потому что их «коммуна» более трудолюбива и согласна, чем наша. Мне... полезно будет воспринять от них некоторые практические приемы работы. Товарищи брали подряд косить траву, пилить дрова... кроме перечисленных мною ссыльных, здесь есть еще старик крестьянин Воронеж, губ., у которого два сына тоже ссыльные, несколько молодых крестьян, которые, я думаю, сами не знают, за что их сослали»¹.

В письме от 31 августа 1909 г. И.Н.Гусев более подробно характеризует этих людей: «Сидим мы за вечерним чаем, слышим, мимо нас едет кто-то с колокольчиком... оказалось, что к одному из наших сожителей приехала мать и привезла с собой 45 пудов ржаной муки, 20 пшеничной, 10 пшена, 4 пуда яблок и множество другой снеди (мать приезжала к сыну зажиточного хлебного торговца Самар. губ.) Первый – сын (юноша) 26 лет, чрезвычайно способный ко всякой ручной работе, духовные запросы невелики, но незаменим своим добродушием, находчивостью. Я люблюсь на него, как спорится у него всякая работа. Другой (с которым живу) юноша 18 лет из Екатеринбурга, кончивший городское училище, захваченный «движением» и верящий в науку, как в Евангелие. 9 месяцев тюрьмы и высылка тяжело подействовали на его юную, неокрепшую душу. Заметно, как его жизнерадостность и доверчивость были сломлены этим суровым, непосильным испытанием, но все же душа его осталась восприимчивой ко всему хорошему и чистому. Третий – крестьянин Полт. губ., 61 год, мы его зовем дедом. В своем селе, состоящем из 700 дворов, дед был старостой и в этой должности был неугоден местным богачам. И когда в селе начались аресты и высылки (всего сослали 46 человек), в числе других был сослан и он. Он приехал сюда в 1907 г. – в самое трудное время, когда не выдавалось казенного пособия. В ноябре 1907 г. дед сбежал, ехал поездом до Челябинска, потом домой, но был арестован и снова привезен в Корепино. Почти все здешние ссыльные – крестьяне и рабочие. Я из всех самый барственный, как говорится, интеллигентный. Компания этих простых, добрых людей мне чрезвычайно приятна...»².

¹ ГМТ. №46768.

² Там же. №46770.

Наряду с подобными отзывами мы встречаем в письмах интересные характеристики ссыльных людей. В письме от 22 декабря 1909 г. Н.Н.Гусев рассказал Л.Н.Толстому о поездке к И.Е.Шашкову, который был «всцело заражен толстовским учением», имел с собой много книг писателя и охотно давал их читать всем желающим, чуть ли не всему селу¹. До ареста он торговал в Ессентуках. За передачу паспорта одному революционеру его вместе с женой и шуриным выслали на два года. Прибыли они в Чердынь без копейки денег. В полицейском управлении выдали полагающиеся 30 копеек кормовых денег, на 20 копеек они купили хлеба и с гривенником уехали на место ссылки – в с.Бондюг Чердынского уезда. Здесь И.Е.Шашков занялся со свойственной ему энергией и работоспособностью пилением и сплавом леса. Сблизился с крестьянами, помогал им работой. «При мне приходили крестьяне попрощаться с ним, – пишет Н.Н.Гусев, – он давал им советы: не курить, не пить водку, читать хорошие книги и избегать поповской литературы»². И.Е.Шашкова ценил местный урядник, так как под его влиянием исчезло пьянство в среде ссыльных. Он пользовался уважением и жителей г.Чердыни. Подтверждается это таким фрагментом в письме Н.Н.Гусева к Л.Н.Толстому от 22 декабря 1909 г.: «Вчера Чердынский библиотекарь (П.Д.Селиванов. – Г.Ч.) писал мне: «Друзей вчера проводил, не мог утерпеть, чтобы не прослезиться, да и все почти не могли удержаться от этого, кто провожал, особенно Капитолина Георгиевна, которая разрыдалась. Никогда не приходилось мне встречать таких людей, как Игнат Ефимович. Очень жаль его»³.

По пути на родину И.Е.Шашков заезжал в Ясную Поляну и подробно рассказал Л.Н.Толстому о жизни Н.Н.Гусева в Чердынском уезде.

Ссыльная Капитолина Георгиевна, имеющая необыкновенную способность привлекать к себе людей, вызвала даже симпатию чердынских полицейских чиновников, которые, несмотря на то, что она была сослана за содействие партии анархистов-коммунистов (а анархистов они не любили и всегда отправляли их на Печору), назначили ее в пригородное с.Вильгорт. Ссыльная поселилась у старушки вдовы, живущей с дочерью. Она приняла ее как дочь. Капитолина Георгиевна скучала по ссыльным, которых в с.Вильгорт не было, и настояла на переводе в с.Бондюг.

¹ ГМТ. №67300, 46776.

² Там же. №46776.

³ Там же.

От встречи с ней Н.Н.Гусев вынес такое впечатление: «Все любят этого милого ребенка. Но не этой любовью живет ее душа. Она живет своим революционным прошлым. 15 лет она участвовала в экспроприациях, бегала от погоней, хранила награбленные деньги, 16 лет была арестована, а 17 сослана. Родной брат ее был убит при побеге. Она живет воспоминаниями московского периода, но критического отношения к своей революционной деятельности в ней не заметно»¹.

Другая ссыльная, тоже анархистка, Лида была назначена в Тулпанскую волость, но жила в с.Корепино. Среди других она выделялась тихим и скромным поведением. По мнению Н.Н.Гусева, «у ней то же в характере, что и у бондюжской Лины – желание и потребность жертвы, то же слепое увлечение, доходящее до самозабвения революционной деятельностью, та же жизнь прошлым и то же неумение сделать настоящее хоть сколько-нибудь удовлетворяющим и не столько тягостным, та же всеобщая любовь, та же исключительная привязанность хозяйки, относящейся к ней, как мать к дочери... но сила ее слепого увлечения революционной деятельностью еще более поразительна. За два месяца, как она живет здесь... ни разу не происходил разговор о тех основах, во имя которых руководители ее партии требуют общественного переворота»². На вопрос: «Что же привлекло это доброе, кроткое существо к той кровавой, гордой и самоуверенной деятельности» – Н.Н.Гусев отвечал: «Насколько я могу понять, только одно: желание жертвы, которое сообразно с духом времени и настроением окружающей среды приняло именно эту, а не другую форму»³.

Наблюдений за жизнью женщин в ссылке было достаточно для подтверждения прежде сложившегося у Н.Н.Гусева представления об их роли в революции. По этому поводу в его письме читаем: «... женщины придают революции весь тот ореол духовной красоты, почти святости, которым она пользуется в глазах многих из молодежи. Не будь женщин, вкладывающих в революционную деятельность всю силу свойственного им самопожертвования, или женственных мужчин, революционные партии состояли бы чуть не сплошь из бездушных теоретиков»⁴.

Многое мы узнаем из писем Н.Н.Гусева о взаимоотношениях ссыльных и отношении к ним местных должностных лиц. По

¹ ГМТ. № 46776.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

просьбе ссыльных Н.Н.Гусев неоднократно писал прошения о недопустимости применения дополнительных наказаний или сокращении срока ссылки. Относительно старого казака Полтавской губернии деда Дуброва писал П. А. Столыпину, в результате чего ему не был увеличен срок за побег и сокращена продолжительность ссылки на три месяца. Ссыльные устроили проводы Дуброва, которые Н.Н.Гусев запечатлел в одном из писем Л.Н.Толстому: «В последний вечер перед отъездом собрались к нам все почти ссыльные проводить деда и задали мы пир. Вся наша горенка была полна народу. После чаепития плясали и танцевали. Пели песни, я завел залихватскую: «Эй ты, зимушка, зима, холодна очень была...» и припев: «Э-эх, русский народ, в ссылке весело живет». Урядник и писарь то же посетили нас, но позднее, когда многие разошлись... когда запели хохлацкие песни, дед не выдержал, заплакал и ушел... поют песни его родины, по которой он страдал три года... а под конец заставили мы петь наших поляков. Всем очень понравилось их пение...»¹.

Ближайшим начальством ссыльных были урядник и полицейский служитель. Пристав проживал в 74 верстах, в с.Вильгорт, откуда приезжал довольно часто. О новом приставе, назначенном весной 1910 г., Н.Н.Гусев писал: «Пристав провел у нас вечер, пил чай, обо многом разговаривал. Он показался мне человеком добрым, но очень слабым. Прежний пристав давал советы уряднику на счет меня (которые не соблюдались), чтобы не давать ходить мне даже в соседнюю деревню и, кроме того, дал письменное приказание: доносить мне возможно чаще об образе жизни, знакомствах и занятиях (то же не соблюдались). Урядник подал то же в отставку, со мной был в хороших отношениях»². Новый урядник, по отзыву Н.Н.Гусева, попался немилосердный. Он закончил школу урядников в Перми и оставался «безжалостным поборником старого порядка».

В одном из писем Н.Н.Гусев описывает заседание суда в Корепинском волостном правлении, на котором рассматривалось дело о самовольной отлучке трех ссыльных. К одному ссыльному приезжали сестры, и он провожал их на пароход, второй относил в соседнюю деревню сукно, чтобы сшить брюки, третьим был Н.Н.Гусев, который уходил в с.Тулпан. Сложившаяся ситуация оказалась сложной для земского начальника, поскольку факт нарушения закона был налицо и мера наказания должна была быть высшей – арест до трех месяцев, но он назначил две недели ареста.

¹ ГМТ. №46776.

² Там же. №46783.

Наказание Н.Н.Гусев отбывал в чердынском земском арестном доме, только что выстроенном на окраине города. Отсюда Н.Н.Гусев написал два письма Л.Н.Толстому, в которых точно передал атмосферу пребывания в изоляции от общества: «...письмо пишу Вам это в знакомой мне большой, высокой, с тремя большими решетчатыми окнами камере. Из двух окон видны лес и поле, из другого город с церквями, улицами и домами. В камере четыре железные кровати с сениками и подушками, набитыми сеном и покрытые шерстяными одеялами. Всех сидящих сейчас семь человек: трое ссыльных за самовольную отлучку, двое крестьян за порубку казенного леса, мещанин из города за какую-то оплошность во время караула и баба-торговка. Эти преступники находятся под надзором смотрителя, надзирателя и сторожа. Здание обширное, каменное, двухэтажное, при нем находится квартира смотрителя, две комнатки для надзирателя и сторожа, кухня, карцер, цейхгауз. На содержание каждого арестованного выдается в день 9 копеек»¹.

Арестованный Н.Н.Гусев с интересом следил за обстановкой в арестном доме. Он считал, что тратить средства на содержание этого заведения из тех земских доходов, которые собирались с населения, вряд ли было целесообразно. Это убеждение неблагополучия запечатлено на страницах одного из писем в Ясную Поляну. «Невольню приходит на ум, – писал Н.Н.Гусев, – когда же чердынский мужик, из-за хлеба насущного гнуший спину на скудной, кочковатой глинистой или песчаной земле, когда он давал свое согласие на то, чтобы последние крохи отбирались у него и шли на ремонт и отопление этого огромного глупого здания, на жалованье надсмотрщикам за ним самим, если он срубит в «казне» дерево на сарай, на содержание этих обреченных на невольную праздность и скуку узников...»².

Во время отлучки из с.Корепино, за которую последовал арест, Н.Н.Гусев встречался в с.Тулпан с ссыльным М.Е.Масаловым и дал ему две брошюры Л.Н.Толстого: «Привет заключенным за отказ от военной службы» и «О государстве». Вскоре у ссыльного был обыск, во время которого стало известно, что эти брошюры принадлежали Н.Н.Гусеву. Пристав сделал обыск у самого Н.Н.Гусева и забрал в его доме еще 16 статей Л.Н.Толстого, напечатанных на ремингтоне. Об этом случае чердынский уездный исправник доложил губернатору. Вскоре последовал ответ начальника губернского жандармского управления, в котором он

¹ ГМТ. № 46786.

² Там же.

писал: «... докладываю, что Гусев, пользуясь репутацией Толстого, крайне вредно влияет на окружающих его в с.Корепино ссыльных, а поэтому не признано ли будет возможным разъединить ссыльных села и выслать Гусева в такой участок, где бы влияние его на ссыльных и окружающих было по возможности ослаблено»¹. На запрос пермского губернатора о возможности перевода Н.Н.Гусева в другое место уездный исправник в рапорте от 12 мая 1910 г. указывал, что Гусев находится под личным наблюдением местного урядника, что население с.Корепино «по степени своего развития менее других способно попасть под влияние Гусева» и «изолировать же его совсем от сближения с другими ссыльными, проживающими в Чердынском уезде, в виду того, что весь уезд населен ссыльными, не представляется возможным»².

Л.Н.Толстой проявлял заботу о своем бывшем секретаре и в одном из писем, продиктованном Александре Львовне, спрашивал, не желает ли тот переехать в город. При согласии Л.Н.Толстой собирався хлопотать о переводе в Чердынь. Но Н.Н.Гусев заявил: «Мой решительный ответ: нет! И по следующим причинам. Не хотелось пользоваться протекцией. Общение с городскими жителями было бы лучше, но несравненно менее плодотворно... перееду в город и кончится вся моя школа труда и терпенья, на весну и на лето у меня целый ряд планов... напротив, хотелось бы как равный с равными общаться с последним нищим и босяком, до чего мне еще, к сожалению, так бесконечно далеко»³. Если в начале пребывания в с. Корепино Н.Н.Гусев находился в подавленном состоянии, то вскоре, по мере знакомства с ссыльными и местным населением, перед нами уже предстает полностью преобразенный, бодрый и популярный человек.

В письмах широко отражена духовная жизнь Н.Н.Гусева. В с.Корепино он привез не только рассказы и статьи Л.Н.Толстого, но и крупные произведения: «Войну и мир», «Воскресение». От чтения их всегда получал большое удовлетворение. О пользе романа «Воскресение» Н.Н.Гусев выразился так: «Недавно прочитал «Воскресение»... и вновь испытал благотворное действие этой чудной книжки. Она помогла мне теперь разобраться в некоторых вопросах жизни. С начала июня начал читать «на

¹ Захарова Е.Т. Дело Н.Н.Гусева – секретаря Л.Н.Толстого // Исторический архив. 1961. №2. С.227.

² ГМТ. №46787.

³ Там же. №46774.

каждый день» и вновь и вновь перечитывая знакомые мысли, черпаю в них новые силы, чтобы не забывать о высоком назначении человека...»¹.

В одном из писем Н.Н.Гусева Л.Н.Толстому читаем: «Вы спрашиваете, чем я занимаюсь? Учусь варить кашу, картошку, много гуляю и, к стыду своему, много сплю, вечером иногда играем в две гитары с балалайкою. Прочел «Войну и мир», подаренную мне милой Александрой Львовной... еще прочитал Вашу книгу «Что такое искусство». Она открыла мне много нового и важного. Книга эта помогла мне в этой области, по отношению к искусству, освободиться от остатков пагубного и мертвящего действия марксистской догмы, в которую я когда-то верил»². В другом письме обнаруживаем такие мысли Н.Н.Гусева: «Чтобы поумнеть, начал я почитать некоторые статейки из взятого у товарища популярного журнала «Вестник знания». Этот журнал имеет очень широкое распространение среди ищущих неопределенного просвещения сельских учителей, полунинтеллигентной городской и деревенской молодежи и т.п.»³.

Круг чтения Н.Н.Гусева был достаточно широк. Он читал книги «Жизнь и учение Конфуция» П.А.Буланже, «Будду» Ольденберга, «О педагогике» Канта, сочинения Мопассана, а также газету «Пермские губернские ведомости», журналы «Утро России», «Русское слово» и др.

Наиболее глубокое влияние на Н.Н.Гусева оказали «Записки из мертвого дома» Ф.М.Достоевского, которые брал из чердынской уездной публичной библиотеки. «Какая это удивительная книга по глубине проникновения в человеческую душу, по силе изобразительности и, главное, по глубокой, проникающей, по видимому, все нутро автора, искренней и трогательной любви к простому, трудовому народу» – писал Н.Н.Гусев Л.Н.Толстому. И далее: «Что же касается Достоевского, то его любовное проникновение в человеческую душу так глубоко, что многие подмеченные им черты психологии каторжных его времени, по прочтении его записок, я заметил и у многих товарищей моих по ссылке, несмотря на всю разницу эпох и положения каторжных от положения административно-ссыльных»⁴.

О том, что Н.Н.Гусев постоянно был занят делом, свидетельствует и изучение им методов «первоначального

¹ ГМТ. №46785.

² Там же. №67300.

³ Там же. №66772.

⁴ Там же. №46773.

обучения и русского законодательства». По этому поводу он озабоченно писал: «Законоведением же хочу заняться потому, что здесь я начал заниматься адвокатской практикой: выиграл два дела: в одном двое крестьян были присуждены совершенно не справедливо к уплате богатому подрядчику по 50 руб. каждый, а в другом – богатый лесопромышленник не доплатил работавшим у него 12 крестьянам в общей сложности 145 руб. Здесь в городе и пригородных селах много довольно богатых купцов, которые безжалостнейшим образом эксплуатируют доверчивых и темных сплошь почти безграмотных северных крестьян. В их сетях мужики бьются как муха в паутине. Близко видя мужицкую жизнь, нельзя не чувствовать остро всю горечь обиды, накапливаемую в сердцах этих всеми обираемых и всех кормящих людей»¹.

В письме от 16 февраля 1910 г. обнаруживаем размышления Н.Н.Гусева о пользе пребывания в ссылке: «Если говорить про мое душевное состояние, то могу сказать, что главная рана, нанесенная мне самому – разлука с вами и отрыв от помощи вам (Л.Н.Толстому. – Г. Ч.) – зажила почти совершенно и болит только изредка и недолго. Я понимаю вполне, что в Ясной Поляне я был в гимназии, а в Чердынском уезде – в университете; или еще лучше, то что я под вашим руководством изучал в теории, теперь приходится применять на практике. В более трудных во всех отношениях условиях жизни и при более сложных отношениях с людьми мне дана возможность испытать и проверить себя: на сколько глубоко и искренно я верю в то, что так уверенно исповедовал, пока не настал еще час мой?»².

Письма Н.Н.Гусева позволяют понять, как популярен был Л.Н.Толстой в народе. Многие ссыльные знакомились с произведениями писателя и обменивались мнениями об их содержании. Н.Н.Гусев сообщает, что местному священнику прочитал два письма Л.Н.Толстого: к священнику Козубовскому (1909) и Дон Духовой (1909) – и «оба умилили его». «Я бы готов ему ноги целовать, как он основу-то нашего учения, любовь хорошо в этих письмах выразил», – сказал священник³. Был случай, когда в небольшой компании ссыльных Н.Н.Гусев прочитал «Сказку об Иване Дураке». Хохол лет 20, присутствовавший при чтении, от сказки пришел в восторг: «Ну, уж и книжка! Я сколько перечитал прокламаций, у нас их пудами разбрасывали, ни в одной так

¹ ГМТ. №46782.

² Там же. № 46780.

³ Там же. №47779.

понятно не сказано»¹. Когда Н.Н.Гусев познакомил ссыльных и надзирателя чердынского земского арестного дома с рассказом Л.Н.Толстого «Проезжий и крестьянин», один из присутствовавших воскликнул: «Ай, да дедушка! Славно написал...»².

По тому, как Н.Н.Гусев описал свое обращение к секретарю чердынского полицейского управления по поводу поездки в с.Бондюг к ссыльному И.Е.Шашкову, видно, что он был уважаемым человеком у местной администрации.

Известно, что с Н.Н.Гусевым встречался писатель-самоучка из с.Покча В.П.Кунгин и показывал свои стихи, которые тот одобрил. В.П.Кунгину посчастливилось встретиться с Л.Н.Толстым в Москве в 1896 г. во время коронации Николая II и дать прочесть ему свое стихотворение «В кабаке». Великий писатель не только положительно отозвался о стихотворении, но и напутствовал крестьянского писателя:

«Продолжайте писать, я вижу – у вас талант. Писателю-поэту недостаточно учиться, ему нужно родиться»³. Мнением Л.Н.Толстого В.П.Кунгин дорожил всю жизнь. Он постоянно обращался к творчеству писателя и поэтому не упустил редкого случая встретиться у себя на родине со знатоком творчества и последователем учения Л.Н.Толстого.

О популярности Н.Н.Гусева говорит и такой запечатленный в письме пример: «Приезжали из города татары, торгующие платьем, и спрашивали; «У вас тут, говорят, толстовский секретарь живет?»»⁴.

Летом 1910 г. Н.Н.Гусева навестил учитель из с.Шакшер, корреспондент газеты «Уральская жизнь» А.Михайлов. Он приехал в с.Корепино на велосипеде и вызвал «настоящий фурор в чердацких деревеньках». Эта встреча была связана с идеями Л.Н.Толстого о земельном труде, которыми А.Михайлов увлекся в «годы не захватной молодости в страстном искании смысла жизни». Впечатления о поездке в с.Корепино и встрече с Н.Н.Гусевым А.Михайлов изложил в очерке «На Севере Урала», который опубликовал в октябре 1910 г. в альманахе газеты «Уральская жизнь». На страницах очерка, как и в некоторых письмах, возникает образ Н.Н.Гусева – человека деятельного,

¹ ГМТ. №46774.

² Там же. №46785.

³ Кунгин В.П. Моя биография // Родники Пармы: Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 1993. С. 116.

⁴ ГМТ. №67299.

энергичного, живущего всеми радостями и горестями провинциальной жизни.

Повстречался А.Михайлов с Н.Н.Гусевым на пути к с.Корепино, и тут же у них состоялся деловой разговор. «Еду, – пишет А.Михайлов, – вижу на встречу по дороге кто-то шагает бодрым шагом, в какой-то жокейской фуражке и бахилах. Встретились, обменялись приветствиями. Встретившийся – в очках и блузе – видимо не здешний. На лице горит добрая улыбка, которую вы никогда не увидите при встрече у здешних крестьян, воспитанных в холодном дыхании севера. Разговорились. Оказалось, это самый и есть Н.Н.Гусев, секретарь Л.Н.Толстого. «А я к вам иду», – говорю ему. «Пожалуйста», – ласково отвечает Н.Н. «Я вернусь с вами, только...» Он засмеялся. «После завтра в 12 часов ночи срок проходит для апелляционной жалобы», – говорит мне и глазами как бы умоляет не обидеться, – я вот иду к земскому подавать эту жалобу и если пропущу срок, то мужика посадят в острог». «Если бы вы отвезли ее на обратном пути к земскому, тогда я со спокойным сердцем вернулся бы с вами»¹.

Очерк А.Михайлова содержит и такое наблюдение: «Н.Н.Гусев пользуется симпатиями деревни. Его имя сделалось с первых же дней популярным далеко кругом. Подвижный, живой, он всегда что-нибудь говорит с встречным, расспрашивает, дает советы. К нему приходят из соседних деревень советоваться в затруднительных обстоятельствах. Он волнуется, пишет письма в Чердынь своим знакомым с просьбами навести справки или похлопотать для знакомого мужика. А то, не долго думая, пускается пешком за несколько десятков верст, чтобы захватить истекающий срок чьей-нибудь апелляции, жалобы или лично передать ее земскому, иногда это достается ему дорогой ценой. Сосланным нельзя уходить за черту поселения»².

В очерке А.Михайлов рассказал о встрече Н.Н.Гусева с пермским губернатором В.А.Лопухиным. «Проходит он (Н.Н.Гусев. – Г.Ч.) как-то летом через одну деревню. Разумеется ушел, никого не спрося. Вдруг видит, по дороге что-то пылит. Скачут стражники, разгоняя народ. Оказывается, едет губернатор, недавно назначенный (в управление губернией вступил 17 января 1910 г. – Г. Ч.) и ехавший теперь обозревать Чердынский уезд. По

¹ Михайлов А. На Севере Урала (Из летних впечатлений. Встреча с Н.Н.Гусевым) // Альманахи Уральской жизни: Бесплатное ежемесячное приложение к газете «Уральская жизнь». Екатеринбург, 1910. Кн. 10. С. 17-18.

² Там же. С.22.

странной иронии судеб это был тот самый Л..., с которым Н.Н. встречался в Тульской губ. у общих знакомых (с 1906 г. В.А.Лопухин являлся вице-губернатором Тулы. – Г. Ч.). Но теперь он власть и Н.Н. пришлось выбрать самое лучшее – отбежать с дороги и с наваленных бревен смотреть на своего знакомого, разъезжающего теперь с таким блеском по чердацким деревушкам. Долго глядел Николай Николаевич с бревен на исчезающего в столбах пыли тульского знакомого и думал над шутками жизни: его знакомый теперь губернатор, а он в ссылке во вверенной ему губернии и этот знакомый, еще недавно отличавшийся джентльменским обращением, сейчас его может арестовать, запереть в холодный волостной подтюремок за своевольный уход из черты водворения»¹.

Н.Н.Гусева постоянно интересовало отношение людей провинции к творчеству Л.Н.Толстого. Об услышанном он тут же сообщал писателю. В письме от 30 ноября 1909 г. Н.Н.Гусев передавал привет и уважение Л.Н.Толстому от П.Д.Селиванова – библиотекаря Чердынской уездной публичной библиотеки.

Переписка Л.Н.Толстого и Н.Н.Гусева была взаимно полезной. Это чувствуется как по письмам, так и по предисловию Н.Н.Гусева к первой публикации полученных в с.Корепино писем писателя: «Одной из самых больших радостей для меня в ссылке была переписка со Львом Николаевичем. Не только большой радостью было получать письма от него, но и мои письма к нему имели для меня самое огромное значение. Пиша ему о самых близких для меня предметах, я не мог писать иначе, как с самой полной искренностью и правдивостью. Допустить хотя бы малейшую неискренность в переписке с Львом Николаевичем было для меня невозможно»².

Таким образом, воспроизведенные в письмах Н.Н.Гусева провинциальные сюжеты позволяют открыть много интересного в жизни автора, его окружения и в целом Чердынского уезда – типичного мира русской провинции.

¹ Михайлов А. Указ. раб. С.22.

² Гусев Н.Н. Указ. раб. С. 305.

БЛАГОСЛОВЕНИЕ КАК СИМВОЛ РОДА И СЕМЬИ

Современному человеку, очевидно, трудно представить значение такого нравственно-этического акта как благословение. От него и еще от многого подобного отказались в советские годы, посчитав не столь важным и необходимыми для настоящей и будущей жизни. Хотя в то же время имеются примеры, что в среде православных людей всегда придавали значение получению благословения. Без благословения, как правило, не начиналась ни одна работа, ни один жизненный акт. Считалось, что совершаемые действия будут успешными только в том случае, если они были благословлены.

Среди всех видов благословения самым необходимым и важным признавалось родительское благословение. Дети воспринимали его как одобрение родителями задуманного дела, поступка, как помощь и защиту, причем не только со стороны родителей, но и самого Бога, поскольку часто благословляющий говорил не только от себя лично: «Благословляю тебя...», но и как посредник между Богом и благословляемым человеком. В последнем случае, например, часто звучала формула: «Господи, благослови мою дочь...» Нередко и в обращении за благословением касались высших духовных сил: «Отец родимый и мать родимая! Благословите Христа ради своего сына по невесту ехать...» По неписаному закону родительское благословение оценивалось как «во веки нерушимое», а отказ в нем – как проклятие.

Благословение всегда сопровождалось ритуальными действиями и воспринималось таинственным актом. Его истоки не следует сводить только к церковной практике, хотя эта сторона в благословении самая сильная. В нем, несомненно, много этического и сакрального, созданного в бытовой культуре народа.

Крайне необходимо было молодым получить родительское благословение на вступление в брак, перед уходом в армию или в какой-либо дальний путь, при переходе из родительского дома жить в своем доме. В каждом случае благословение усиливало желание родителей помочь детям, защитить их от неприятностей, причем не только своими силами, но и Божьей помощью. Приведем примеры, которые станут прекрасной иллюстрацией к пониманию значения благословения, каким оно было у населения Прикамья.

В обществе положительно оценивались браки, благословленные родителями, венчанные, а у старообрядце-беспоповцев одобренные духовным наставником. Жених получал родительское благословение перед тем, как свадебному поезду отправиться за невестой.

Корреспондент Русского географического общества из с.Спас-Барда Кунгурского уезда (в наше время это Кишертский район) о ритуале благословения писал в 1848 г. так: « В красном углу, из которого убран стол, постигается маленькая кошма, на кошму становится отец с иконой в руках, а подле него – мать, обращенные лицом к предстоящим. Пред ними жених, который, сделав троекратное поклонение перед иконою, а четвертое в ноги отцу, наклоняется в пояс, прося благословения. Отец изображает иконою троекратное знамение креста над его головою и, давши поцеловать икону, передает ею матери, к которой, обратившись, жених делает тоже и принимает благословение точно таким же образом. После отца и матери заступают место крестный отец и крестная мать, они благословляют жениха также. Сей обряд всегда сопровождается слезами умиления как родителей, так и родственников. Наконец образ сей передают большому боярину, и тогда весь поезд, помолившись Богу, выходит на двор с благословением»¹.

Приведем описание еще одного важного свадебного события, совершаемого в с.Спас-Барда в родительском доме невесты в момент ее выхода к приехавшему жениху со своим поездом: «Когда придет время ее выхода, тогда две девицы берут ее под руки и с прочими начинают петь: «Ишшо первой поклон положу за царя благоверного и проч.», а невеста, обратившись лицом к иконам и изобразив на себе знамение крестное, поклоняется до земли, будучи поддерживаемая девицами. Потом поют: «Другое поклон положу за царицу благоверную и проч.», а невеста, сделав вперед шаг, опять повергается в землю, далее: «Уж ишшо-то поклон положу за их малых детонек, затем – за родимова батюшка, за родимую матушку и за весь род и племя. При всяком имени невеста повергается в землю пред иконами, и при всяком поклоне делает шаг вперед, а таким образом и достигает места, где вышедший из-за стола жених ждет ее прихода. Здесь отец невесты берет того и другого за руки, делает им краткое наставление в любви и послушании друг друга и руки невесты вручает в руку

¹ АГО. Разряд 29. Оп.1. Д.75. Л.5 об.

жениха. После сего все собрание молится Богу и садится за накрытые столы»¹.

После следовало угощение молодых и благословение. Обряд совершался в таком же виде, в каком он проходил в доме жениха, только с той разницей, что здесь жених и невеста молились и кланялись одновременно и оба родителя благословляли одной иконой.

Молодые, вступившие в брак без родительского благословения, впоследствии стремились им все же обзавестись, в противном случае они не могли рассчитывать на благополучие в жизни. Выход в этой ситуации был найден и у многих молодых людей он также приобрел статус обрядового действия. По этому поводу приведем рассказ одного очевидца, наблюдавшего в Оханске так называемый обряд прощения, после которого следовало благословение. Недели через три после скромной свадьбы, в этом случае пышной ее уже не бывало, молодые приходили к отцу невесты (если ее жених тайно забирал) «на прощение»: «Упадут к ногам отца, держатся за них до тех пор, пока тот не простит их. А приехавший отец жениха или кто-нибудь из родных старается задобрить вином. Расчувствуется отец и скажет: «Бог простит! Станьте дети». Затем родители благословляли молодых»².

Отъезд сына на военную службу для родителей всегда был тяжелым моментом. В обычай входили разные ритуалы, соблюдавшиеся в момент выхода сына из дома и на окраине деревни, где происходило расставание с родными.

Кроме того, родители без благословения никогда не отпускали сына. По этому поводу также приведем описание очевидца проводов, которые происходили в Чердынском крае. «После обеда рекрут и все гости, выйдя из-за стола, начинают молитву Богу, по окончании молитвы начинается последнее напутствие: сын-рекрут падает в ноги отцу – тот благословляет его иконой; принявший благословение с горькими слезами бросается на грудь плачущего отца, который крепко сжимает в своих объятиях сына, и долго-долго, покачиваясь, плачут отец и сын навзрыд, дав полную волю растроганным чувствам. Долгим поцелуем оканчивается это сердечное излияние. Затем рекрут падает в ноги матери и по благословении опять является та же трогательная картина. Перекланявшись таким образом всем в ноги, рекрут садится на лавку за стол, наклоняется на столешницу лицом и плачет.

¹ АГО. Разряд 29. Оп. 1. Д. 75. Л. 6.

² Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 210.

Повалившись на спину, отец и мать также плачут, причитая разные прощальные слова. После этого, вставши и еще раз получив благословение от родителей, рекрут выходит»¹.

Родители не отпускали без благословения из семьи сына, решившего завести свой дом и хозяйство. Обстановка в родительском доме в этот момент бывала разной – доброжелательной и напряженной, если с трудном решался вопрос о выделении доли отцовского хозяйства, нажитого с участием нескольких сыновей.

Важное место в системе духовных ценностей занимало благословение на труд и предпринимательство. Родители при благословении сына исходили прежде всего не из экономической выгоды, а из внутренней убежденности в необходимости обзавестись ему покровительством в жизненно важном деле.

Благословение, как видно из приведенных описаний, никогда не обходилось без икон. Крестообразное движение иконы над головой с последующим целованием ее имело особый сакральный смысл. Икона расценивалась как высшее одобрение поступка и гарантия защиты родителей и рода. Полученные от родителей иконы не только бережно хранили, но и использовали в какие-либо другие особо важные моменты жизни. К ним относились, как к важнейшей семейной реликвии, их передавали и завещали детям и близким людям, поскольку сохранялось убеждение, что с ними передается потомкам родительское благословение. В системе нравственных ценностей постоянно присутствовала идея преемственности благословения, а значит и родового сознания.

¹ ПГВ. 1865. № 13.



В одной из этнографических экспедиций в Чердынском районе. 1987 г.



В этнографической экспедиции студенческого периода с проводником С.Н. Добряковым. Район Чусовского озера. 1966 г.



Участники Ворцневской этнографической экспедиции с сотрудниками Чердынского краеведческого музея им. А.С. Пушкина. В первом ряду (справа) Г.Н. Чагин, во втором ряду (справа) художник С.Р. Ковалев. 1975 г.



Г.Н. Чагин и искусствовед В.А. Барадулин во время семинара мастеров и художников предприятий художественных промыслов России в г. Соликамске. 1979 г.



*Исследователи в кругу старообрядцев-странников (безунов).
Троицко-Печорский район, д.Светлый Родник. 1982 г.*



Г.Н. Чагин пишет автограф. 1989 г.



*Г.Н. Чагин (слева) с этнографами
Института истории, археологии и
этнографии народов Дальнего Востока
А.Ф. Старцевым и Ю.В. Аргудяевой.
г. Владивосток. 2002 г.*



Встреча с епископом старообрядческой епархии в д. Ванькова Красновишерского района. 1994 г.



В с. Усть-Вымь Республики Коми у креста, установленного в честь 600-летия Стефана Пермского. А.В. Черных (слева), Г.Н. Чагин (справа). 1996 г.



Во время экскурсии в архитектурно-этнографическом музее в Хохловке с директором Березниковского краеведческого музея Е.П.Гармс (слева). 1992 г.



В отделе хранения Чердынского краеведческого музея им. А.С. Пушкина. 1990 г.



На открытии мемориальной доски профессору В.И. Лыткину в с. Верх-Язьва Красновишерского района. 1995 г.



*В Финляндии на родине
Элиаса Леннрота.
Г.Н. Чагин у памятника
возле дома на хуторе. 1997 г.*



*Профессор Ю. Пенттикайнен (Хельсинки) и Г.Н. Чагин у коми-язьвинцев в
д. Паршакова Крановишерского района. 1995 г.*



В древнем Искорке - городке Перми Великой. 1996 г.



Л.Д. Макаров (Ижевск) и Г.Н. Чагин (справа) руководят секцией на Международном симпозиуме «Шведы и Русский Север». г. Киров. 1997 г.



Л.А. Никитина (Кудымкар) знакомит Г.Н. Чагина (слева) и Тармо Хаккарайнена (Хельсинки) с переводами Библии на коми-пермяцкий язык. Пермь. 1996 г.



Сотрудники кафедры древней и новой истории России Пермского государственного университета (слева направо): нижний ряд: Т.А. Калинина, Г.Н. Плотникова, Г.Н. Чагин, В.В. Мухин, В.В. Устюгова; верхний ряд: Л.В. Бачурина, А.В. Черных, А.Ф. Мельничук, С.Н. Коренюк, А.В. Шилов, Г.П. Головчанский, Т.Н. Ефремова. 2002 г.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГО – Архив Русского географического общества.
БКМ – Березниковский краеведческий музей.
ВУА – Военно-ученый архив.
ГАКО – Государственный архив Кировской области.
ГАПО – Государственный архив Пермской области.
ГМТ – Государственный музей Л.Н. Толстого.
ПГВ – Пермские губернские ведомости.
ПЕВ – Пермские епархиальные ведомости.
ПОКМ – Пермский областной краеведческий музей.
РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив.
СКМ – Соликамский краеведческий музей.
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы.
УОЛЕ – Уральское общество любителей естествознания.
ФУО – Финно-угорское общество.
ЧКМ – Чердынский краеведческий музей им. А.С.Пушкина.

ОГЛАВЛЕНИЕ

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА	3
ГЛАВА I. ПЕРМЬ ВЕЛИКАЯ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА.....	9
ОТКУДА ЕСТЬ ПОШЛА ПЕРМСКАЯ ЗЕМЛЯ.....	11
РУСЬ МОСКОВСКАЯ, ПЕРМЬ ВЕЛИКАЯ И СТЕФАН ПЕРМСКИЙ ...	19
ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ ВЛАСТЬ В ПЕРМИ ВЕЛИКОЙ В XVI В.	32
ДУХОВНАЯ СИМВОЛИКА ДЕРЕВЯННЫХ ХРАМОВ ЧЕРДЫНИ XVI – НАЧАЛА XVIII В.	44
СИНОДИК ЧЕРДЫНИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В.	58
ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА СОЛИКАМСКА В XVII – НАЧАЛЕ XX В.....	61
ОТ ПЕРМИ ВЕЛИКОЙ К ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И НОВОЕ РАЗВИТИЕ СРЕДНЕУРАЛЬСКОГО РЕГИОНА.....	76
ГЛАВА II. ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ	79
РУССКИЕ НА УРАЛЕ: ФОРМИРОВАНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ДРУГИМИ ЭТНОСАМИ В XVI-XIX ВВ.	81
ИНЬВЕНСКИЕ КОМИ-ПЕРМЯКИ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭТЮДАХ В.П.НАЛИМОВА.....	91
ПРОЯВЛЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ КОМИ – ЯЗЬВИНЦЕВ В СИТУАЦИИ «СВОЕ – ЧУЖОЕ»	113
ИСТОРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МАНСИ И РУССКИХ ВЕРХОВЬЕВ ПЕЧОРЫ, ВИШЕРЫ, КОЛВЫ.....	116
ПРИРОДНАЯ СРЕДА И ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНО-БЫТОВЫХ ТРАДИЦИЙ НАРОДОВ СРЕДНЕГО УРАЛА В СЕРЕДИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.....	122
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ ЧЕРДЫНСКОГО И СОЛИКАМСКОГО МУЗЕЕВ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ	141
НАРОДНОЕ ИСКУССТВО ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ОБРАБОТКИ ДЕРЕВА В ВЕРХНЕМ ПРИКАМЬЕ В XIX – НАЧАЛЕ XX В.....	151
РОСПИСИ ПО ДЕРЕВУ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ.....	166
ОЛЕНЬ ЗОЛОТЫЕ РОГА	180
ТАМГИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ	185
КУЛЬТ ПРЕДКОВ УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ В XIX-XX ВВ.....	201
ПУТИ РАЗВИТИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ И МОБИЛИЗАЦИИ ЭТНИЧНОСТИ ВО ВНУТРИРОССИЙСКИХ ДИАСПОРНЫХ ГРУППАХ: ИЗ ОПЫТА УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ	214

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ НА РУБЕЖЕ 1910-Х – 1920-Х ГГ. КАК ПРИМЕР РЕШЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНО- ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В РЕГИОНАХ.....	221
ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ СРЕДНЕГО УРАЛА В «ТОПОГРАФИЧЕСКОМ ОПИСАНИИ ПЕРМСКОГО НАМЕСТНИЧЕСТВА 1786 Г.».....	227
ПЕРМСКИЕ БАШКИРЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ.....	239
ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ УРАЛЬСКОГО ГОРОДА.....	247
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА УРАЛЬСКИХ КРЕСТЬЯН И АКТУАЛЬНЫЕ ЗАДАЧИ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ.....	253
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАРОДОВ ПРИКАМЬЯ В АСПЕКТЕ ВНЕДРЕНИЯ В СОЦИАЛЬНУЮ ПРАКТИКУ КУЛЬТУРЫ ТОЛЕРАНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ.....	257
ЭТНИЧНОСТЬ В САМОСОЗНАНИИ И КУЛЬТУРЕ: ПРИМЕР НАРОДОВ ПРИКАМЬЯ.....	260
СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ УДМУРТОВ ПРИКАМЬЯ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ).....	270
ГЛАВА III. МИР ПРОВИНЦИИ.....	277
ШВЕДЫ В СЕВЕРНОМ ПРИКАМЬЕ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII В.....	279
ФИННЫ О НАРОДАХ УРАЛА В XIX – НАЧАЛЕ XX В.....	285
СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР ВЕРХОВЬЕВ КОЛВЫ И ПЕЧОРЫ В XIX – XX ВВ.....	296
ТРАДИЦИОННЫЕ СВЯЗИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕМЬИ И ОБЩИНЫ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХОКАМЬЯ.....	313
ПУДЬВИНСКАЯ ЛАВРА.....	320
ДЕЛОВИКИ ПРИКАМЬЯ.....	325
С ЛЮБОВЬЮ К РОССИИ.....	333
ДВА БИЛЕТА НА БАЛ-БАЗАР.....	340
ДРУЖКА ВЕРХОКАМЬЯ.....	346
МИР РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ В ПИСЬМАХ Н.Н.ГУСЕВА К Л.Н.ТОЛСТОМУ.....	353
БЛАГОСЛОВЕНИЕ КАК СИМВОЛ РОДА И СЕМЬИ.....	369
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	373

Научное издание

Чагин Георгий Николаевич

ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ НА СТЫКЕ ЕВРОПЫ И АЗИИ

Избранные труды

Компьютерная верстка *Л.Н. Аликина*

Подписано в печать 05.08.2002 г. Формат 60x84 1/16.
Бум. ВХИ 80 г/м.кв. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,32.
Уч.-изд.л. 21,68. Тираж 300 экз. Заказ № 19.

Издательство: Пермского государственного университета
614600, г. Пермь, ул. Букирева, 15
Прикамского социального института
614022, г. Пермь, ул. Карпинского, 68
Прикамского социального института – филиала МОСУ
614022, г. Пермь, ул. Карпинского, 79
Прикамского современного социально-гуманитарного колледжа
614022, г. Пермь, ул. Карпинского, 79



АНО «Координационный центр
непрерывного гуманитарного образования»
614022, г. Пермь, ул. Карпинского, 68, тел.: (3422) 24 02 95

Лицензия ИД №04783

**РИЗОГРАФИЯ
КСЕРОКОПИРОВАНИЕ
РАСПЕЧАТКА НА ЛАЗЕРНОМ ПРИНТЕРЕ
ЦВЕТНАЯ РАСПЕЧАТКА НА
СТРУЙНОМ ПРИНТЕРЕ
СКАНИРОВАНИЕ
НАБОР ТЕКСТА**



**М А К Е Т
Д И З А Й Н
В Е Р С Т К А**



Г. ПЕРМЬ, УЛ. КАРПИНСКОГО, 68, РИО

КООРДИНАЦИОННЫЙ ЦЕНТР НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ