

K63.5
4-12-43

Судьба П. П. Григорьевича
Григорьевича Григорьевича
Григорьевича Григорьевича
Григорьевича Григорьевича



Г. Н. Чагин



ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ НАРОДОВ УРАЛА

КОНТРОЛЬНЫЙ ЛИСТОК
СРОКОВ ВОЗВРАТА

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
УКАЗАННОГО ЗДЕСЬ СРОКА

Колич. пред. выдач.

124841

К63.5

4-12-43

Чагин Г.Н.

Исторические

знания народов

Урала в XIX начале

XIX века

Екатеринбург

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ И ТУРИЗМА
СВЕРДЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОКРАТ»

K63.5
4-12-43

Г.Н. Чагин

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ
НАРОДОВ УРАЛА
В XIX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

**Екатеринбург
Сократ**

МУ «Централизованная
библиотечная система»
2011
ГО Красноуральск

- 124841 -

УДК 39(470)

ББК 63.5

Ч-12

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»

Чагин Г.Н.

Ч-12 Исторические знания народов Урала в XIX – начале XXI века. – Екатеринбург: Издательство «Сократ», 2011. – 256 с.: ил.

ISBN 978-5-88664-391-6

В пер.: 2000 экз.

В книге впервые представлено разнообразие знаний отечественной, региональной, этнической и культурной истории народов Урала. Знания рассматриваются как средство выражения самосознания и как способ самоидентификации народов, показана вариативность знаний как всего этноса, так и его отдельных представителей. Приведено много примеров о духовных подвижниках православия и роли церкви в сохранении истории народа, названы личности, внесшие вклад в развитие региональной истории и культуры.

Автор вводит в научный оборот документы из архивных и различных опубликованных источников, полевые экспедиционные материалы.

Издание снабжено иллюстрациями и ссылками на источники, с которыми читатели могут познакомиться самостоятельно.

Книга адресована широкому кругу читателей и представляет несомненный интерес для специалистов.

УДК 39(470)

ББК 63.5

ISBN 978-5-88664-391-6

© Г.Н. Чагин, 2011

© Издательство «Сократ», 2011

История в некотором смысле есть священная книга народов: главная, необходимая; зеркало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству; дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего.

Н.М. Карамзин

ВВЕДЕНИЕ

В наши дни, когда возрастает интерес к историко-культурным процессам и возникает необходимость более глубокого осмысления исторического опыта народов России, важно знать, что сам народ хранил в своей памяти и какую давал и дает этому оценку. На примере народов Урала можно познать исторические воззрения и народные версии отечественного прошлого и рассмотреть, какую роль играли исторические знания в идентификации народов в той историко-культурной среде, в которой они оказались изначально или в результате миграционных процессов.

Исторические знания народов Урала не являлись предметом специального исследования до 1990-х гг. (тогда уральские историки исследовали материалы только по русским крестьянам¹). Впоследствии поиск в области массового исторического сознания расширялся и сопровождался постановкой новых направлений. К тому же он охватил все давно живущие на Урале народы. Значительная часть результатов исследования по русским, коми, коми-пермякам, манси, марийцам, удмуртам, татарам, башкирам представлена в данной книге. При этом материал характеризует исторические знания всех основных слоев населения — жителей городов и заводских поселков, крестьян, духовенства, священнослужителей, интеллигенции, учащейся молодежи.

Написанию книги предшествовала большая работа по выявлению источников в архивных фондах, публикациях и экспедиционных

¹ Чагин Г.Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. — Пермь, 1999.

исследованиях. Работа эта оказалась достаточно сложной, поскольку прямых источников, содержащих оценки, даваемые населением историческим событиям, фактам и конкретным личностям, оказалось слишком мало. Большую ценность представляют материалы, в которых мнение народа передается разными авторами от имени самих людей. Из неопубликованных документов широко использовались те, что хранятся в центральных и местных архивах. Уникальные материалы запечатлены в развернутых ответах на вопросы программы «Этнографическое изучение русской народности» Императорского Русского географического общества, поступившие в середине XIX в. из разных мест Пермской губернии².

Использовалось обращение к историческому фольклору — преданиям, легендам, слухам, песням, поговоркам, присловьям, рожденным в среде очевидцев событий. Они были выявлены как в публикациях, рукописных собраниях, так и во время полевых экспедиционных исследований, когда применялся метод интервьюирования и включенного наблюдения.

Достаточно много исторических фактов обнаружено в церковных архивах, летописях, публикациях священнослужителей, поскольку церковь издавна вела исторические наблюдения. Просмотрены почти все номера газет епархиальных ведомостей Перми и Екатеринбурга.

При работе с источниками устанавливалось место, время, социальная среда их происхождения. Приводимые факты, насколько было возможным, снабжены географическими ссылками. Это касается как архивных и опубликованных источников, так и тех многочисленных примеров, которые удалось получить в полевых экспедиционных условиях. Указания на них приводятся в ссылках по тексту.

Фактический материал охватывает административные территории Урала — Свердловскую область, Пермский край, а также сопредельные территории Челябинской, Курганской, Тюменской областей, республик Башкортостан, Коми, Удмуртии. В территориальном плане он не является равномерным по ряду причин: во-первых, не на каждой территории и не у всех групп населения происходили события, достойные длительной памяти, во-вторых, отсутствовали какие-либо источники, а в-третьих, исследования по той или иной теме не проводились.

Хронологические рамки книги охватывают XIX, XX и начало XXI в. События XX в. в корне изменили общественную жизнь и быт населения Урала. От многих традиционных взглядов народам пришлось

² Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 3. — Петроград, 1916. — С. 993–1054.

отказаться, но историческую память они сохранили, поэтому важно было довести рассказ об исторической памяти народов до современности: что знали, что еще осталось и с чем хочется идти в будущее.

Многоплановость темы предопределила использование междисциплинарного подхода к истории, этнографии, языкознания, фольклора, антропологии, искусствоведения, этнопсихологии. На это, кстати, обращалось внимание при подведении итогов очень интересной дискуссии³.

Изложение материала книги дается на профессиональном уровне, на тех примерах, которые были наиболее характерны для исторической памяти народов Урала. За основу взят подход разделения материала на две категории: общенационального и регионального значения. Знание общероссийских событий истории наравне с локальными событиями приводит к заключению о том, что существовало единство исторических судеб народов России, какое бы обособление конкретных территорий ни происходило.

Исторические представления были жестко сопряжены с категориями времени и памяти. Поэтому им посвящена специальная первая глава. Люди постоянно сопоставляли события и факты, деяния предков и исторических личностей, аккумулировали память в соответствии с тем или иным временем, а также с теми эпохами, о которых они были осведомлены в большей степени, и закрепляли знания со своим поколением.

Книга адресована широкому кругу читателей. Ее можно использовать в изучении истории региональной и общей, причем в любых учебных заведениях, а также для семейного чтения. В ней имеются примеры и описательные сюжеты, которые, несомненно, вызовут у читателей интерес к познанию истории и культуры родного края, подготовку собственных исторических сочинений и рассказов, а также отражение в письменной форме своей родословной. Она будет полезна учащимся для развертывания поисковой работы в разных формах — сбор исторической информации среди населения, запись родословий, подготовка исторических справок на населенные пункты, описание мест прохождения различных исторических событий, составление биографий исторических личностей.

Книга позволит глубже погрузиться в мир истории любому читателю, увидеть этот мир не столько глазами ученого-исследователя, но и самого народа, поскольку, как прежде отмечали, в ней рассматриваются исторические представления народов, воссоздается их мировоззрение в общем процессе развития знаний о мироздании, человеке, этносе, различных сообществах людей. Причем, что очень важно, ма-

³ Репина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. — 2004. — № 5. — С. 39–51.

териал обобщается по нескольким народам, разным по происхождению, языку, культурно-бытовому развитию и религии. Это позволяет увидеть еще один аспект исторической памяти — ее национальное (этническое) своеобразие.

Иллюстративный материал в большой степени подготовлен в результате экспедиций и научных выездов автора. Значительная часть фотографических снимков любезно предоставлена В.Е. Заровняных (г. Пермь), за что ему выражаем благодарность.

Все календарные даты приводятся по старому стилю. В некоторых случаях после даты старого стиля в скобках указывается дата нового стиля.

Глава I

СТАТУС И СИМВОЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ И ПАМЯТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Отношение к ходу времени и памяти человек постоянно проявляет в различных жизненных ситуациях. На основе этого формируется устойчивый комплекс существенных характеристик жизненных ценностей и идеалов. Представления о времени и памяти входят в базисную семантическую сферу любой культуры, так как фундаментальные характеристики начинаются с осмысления бытия и отношения человека к нему.

Время и память чрезвычайно мифологизированы, и человек очень часто сопровождает их разными представлениями и обрядами. Помимо того, время и память не существуют друг без друга, они постоянно находятся во взаимосвязанных отношениях. Эти понятия соотнесены с течением человеческой жизни, от ее начала и до конца. Их маркируют словами молодость, земная жизнь, старость, смерть, вечность, бессмертие.

Любые события человек автоматически располагает во временных рамках. Очевидно, нет человека, который бы не осмысливал движение времени. Люди вырабатывали всевозможные приспособления для отчета времени, которые становились свидетелями культурного освоения жизненного пространства.

Реальное течение времени у народов Урала сформировало устойчивые стереотипы о категории времени, которые воспринимались как норма жизни. В традиционной народной культуре сложилось представление о времени разных уровней. О некоторых из них кратко расскажем ниже.

Чердынь – мать уральских городов. 2009 г.





Народы Урала в национальных костюмах. Скульптурные изображения, выполненные в технике лепки из глины коми-пермяцким учителем И.И. Канюковым. Кудымкарский район, с. Белоево. 2000 г.

Циклическое время. Людям, включенным в природную среду и природные ритмы, было свойственно циклическое восприятие времени. Оно связано с неизменным чередованием дня и ночи, сезонов года, с фазами жизнедеятельности человеческого организма: детство-молодость-зрелость-старость и со сменой поколений. Прошлое на Урале называлось словами *летось, вчера, прошлым годом (прошлыми годами)*, а будущее — *завтра* (то есть то, что должно наступить за утром), *завтра, на будущий год, на будущее время*.

У народов Урала существовало представление о четырех значимых моментах суточного цикла, связанных с движением солнца: восход — утро, солнце в зените — полдень, закат — вечер, полный заход солнца — полночь.

Полдень и полночь признавались опасными периодами суток, поскольку в это время солнце проявлялось в активной и пассивной формах. Свои представления русские и коми-пермяки персонифицировали со злокозненными духами — в полночь с *полуночниками* и *полуночицами*, в полдень с *полуденниками* (*полудниками*) и *полудницами*. Такой подход заставлял поверить, что эти духи могли наслать вредные силы, от которых человек мог заболеть, впасть в бессонницу или, наоборот, в очень крепкий сон.

У южных (иньвенских) коми-пермяков запрещалось сеять в полдень. Были случаи, о которых пишет в 1908 г. этнограф В.П. Налимов, когда сев останавливали за несколько минут до полдня и возобновляли его спустя непродолжительное время. Объясняли этот прием тем, что в полдень гуляли в поле духи полей, которым нельзя было навредить, иначе урожай будет плохим¹.

Приведем еще один пример по коми-пермякам. В.П. Налимов в с. Ёгва Соликамского уезда наблюдал запрет, который соблюдался во время цветения ржи: *«Во время цветения ржи боялись шуметь... особую тишину соблюдали в полдень. Заходили 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»*².

Соблюдался и такой запрет: *«Нельзя курить табак вблизи поля, нельзя касаться голыми руками до колосьев»*³. Табу на действия в полдень и во

¹ Чагин Г.Н. В.П. Налимов — исследователь иньвенских коми-пермяков // Очерки по истории изучения этнографии коми. — Сыктывкар, 2007. — С. 86.

² Архив Финно-угорского общества в г. Хельсинки: 1.39, л. 1067–1068.

³ Там же. — Л. 1067–1068.

время цветения ржи устанавливали, несомненно, с целью сохранить плодородие земли и получить наибольший урожай.

При этом имеется один редкий пример, запечатленный только у русских крестьян Чердынского края. *Полудниками* и *полудницами* называли ряженных, появившихся замаскированными во время святок. Если вспомнить, что восточные славяне *полудницами* называли не только духов полдня, но и духов полей, чья функция сводилась к охране посевов¹, то персонификация духов полей и полдня в ряженных, очевидно, осмысливалась как приобретение плодородия⁵.

Опасным периодом суток считались сумерки – время от захода солнца до наступления темноты. Сумерки – это межвременье, это уже не день и еще не ночь. Считалось, что в это затишье человек пребывает в незащищенном пространстве. Чтобы избежать бедствия, необходимо было соблюдать запреты. Предписывалось в это время не работать и не начинать какое-то дело. После захода солнца запрещалось открывать окна, принимать еду, приносить воду в дом, выносить или отдавать что-либо из дома, горевать по умершим предкам. Эти представления могли зародиться еще в то время, когда человек начинал искать себе защиту, какую только возможно было найти в местах его обитания.

Но со временем сумерек связывали и некоторые продуцирующие действия. Читались заговоры для избавления от болезней, совершались процедуры изгнания из дома вредных насекомых. Вечером и ночью совершалась часть святочных гаданий.

О соблюдении этих запретов рассказывали старожилы многих районов Урала, обследованных в 1970–1990-е гг. этнографами Пермского университета. Так, в с. Красногорское Верхотурского района А.Ф. Трошчин, 1922 г.р., рассказывал: *«Не нами заведено, не нами и кончится это: в конце дня, в сумерки, наказывали старики находиться дома, вспомнить о пройденном дне, думать о том, что сделать завтра. Молиться нужно обязательно, готовиться ко сну. Засыпать спокойно, без осуждения людей. Весь вечер ничего не отдавать чужим людям»⁶.*

Марийцы Красноуфимского района и в наше время соблюдают заповедь предков: *«Никакую вещь не отдаем из дома вечером, особенно*

Сылвенские марийцы. 2010 г.



¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 69.

⁵ Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. – Пермь, 1993. – С. 90.

⁶ Полевые материалы автора, полученные в 1991 г.



Коми-пермяцкая мастерица со своими текстильными изделиями. 2010 г.

накануне и после захода солнца. Наказывали старики, нельзя отдавать тому человеку, который живет в доме, расположенном от тебя ниже по реке. По реке с водой может уйти все добро хозяйства»⁷.

Как пишет В.П. Налимов, «коми-пермяки не производили жатву после заката солнца. На закате солнца и после его ухода с горизонта никому не давали займы хлеб, молоко, другие продукты. В этих случаях мы имеем дело с проявлением представления о том, что работа, выполненная во время ночного, отдыхающего солнца, не является полезной»⁸.

Все приведенные случаи объясняют представление людей о том, что могущество солнца и его плодородные силы настолько обобщаются, что жизнь людей и их поступки отождествляются с его периодами движения. Ясно, что предосторожность прежде всего касалась тех предметов, которые были связаны с производящими силами. Не отдавали из хозяйства семена, продукты, скот, птицу, а порой и орудия труда, предназначенные для обработки почвы, ухода за посевами, уборки урожая, обмолота и ухода за животными⁹.

Осознание времени в масштабах годового цикла предопределило особую роль календарей. Календарь народов Урала ориентировался на христианские праздники, но в то же время, как показывают многочисленные примеры, в календарной обрядности сохранялось немало дохристианских (языческих) обычаев и верований, причем таких, которые приурочивались к сезонам года. Календарь — это синтез наблюдений над природными явлениями и координация хозяйственной и обрядовой жизни с ритмом природных процессов. Примеров по этому поводу у народов Урала достаточно много, мы приведем лишь некоторые из них для подтверждения реальной картины.

Период между Рождеством и Крещением наполнялся святочной обрядностью со всеми известными приемами и действиями: ряженьем, гаданием, приготовлением ритуальной пищи, увеселениями, исполнением обрядовых стихов и др. Прибегали к приемам карпогонической (продуцирующей) магии в масленичный цикл, которому отводилось ру-

⁷ Полевые материалы автора, полученные в 1998 г.

⁸ Архив Финно-угорского общества в г. Хельсинки: 1.39, л. 859.

⁹ Полевые материалы автора, полученные в разных районах Среднего Урала в 1990–2010 гг.



Удмуртские женщины собираются на домашнее моление.
Кудешский район, с. Кирга. 2006 г.

бежное место года — конец зимы и начало весны. Увеселения в Масленицу состояли из обильных трапез с блинами, зажигания костров, катания на лошадях, на санках с ледяных гор, кулачных боев, чествования молодоженов, проводов Масленицы и поминания всех усопших. Считалось, что в момент пробуждения природы через все увеселения и их атрибутику (костры, блины, шаньги, фигурное печенье, пиво и др.) передавались и принимались благодатные силы, влияющие на человека и природу¹⁰.

У русских, коми-пермяков и коми-язвинцев еще в первой половине XX в. сохранялся целый ряд древних обрядовых элементов закличания символа весны — птиц.

Наиболее популярным был обряд под названием *плишка* у русских, *сарчик* у коми-язвинцев, *сырчик* у коми-пермяков. Непременным благожелательным атрибутом обряда были «жаворонки» — печенье в виде птиц.

В наше время на Урале только коми-язвинцы не забывают обряд «встречи сарчика» и ежегодно его проводят на окраине д. Антинина Красновишерского района. У них из уст передается: «Наকাশуне ледохода обязательно прилетает сарчик. Если его увидишь на огороде, то



З.В. Жунева и Ю.И. Чагин обсуждают летний период календаря в вишерском с. Говорливое. 2011 г.

¹⁰ Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность... — С. 82–83.



«Сарчик» из соломы старого урожая на весеннем обрядовом празднике коми-язьвинцев в честь прилета птицы трясогузки. Красновишерский район, д. Антипина. 2004 г.



Троицкая обрядность коми-пермяков. Кочевский район, д. Дёма. 2005 г.

лен вырастет длинным, а на земле – низким. Тогда собирались у костра, веселились и угощали сарчика: выкапывали ямку и сливали ему пиво. Тут и говорили: «Сарчик, тебя угостили, пошли нам хорошее лето»¹¹.

В христианском календаре самый важный праздник лета – Троица. Согласно традиции, его праздновали как день сошествия Святого Духа на апостолов – учеников Иисуса Христа. Одновременно с этим отмечалось явление людям Святой Троицы: Отца – безначального первоначала, Сына-Логоса, то есть абсолютного смысла, воплотившегося в Христе, и Духа Святого – животворящего начала. По христианскому учению в трех лицах воплощается единый Бог.

В народном календаре троичный цикл, начинавшийся на седьмой неделе после Пасхи с четверга (он назывался семиком) и заканчивавшийся в русальное заговенье (в первое воскресенье после Троицы), вобрал в себя обряды, знаменовавшие собой прощание с весной, встречу лета, прославление зеленеющей земли.

Среди таких обрядов самыми яркими являлись «крещение и похороны кукушки», украшение березки и ритуальные действия с ней, завивание венков и обрядовые действия с ними, игра в русалки и др.¹²

В традиционных календарях определенные циклы закреплялись за возрастными группами людей так же, как время и возраст, воспринимались соотносительной величиной.

¹¹ Чагин Г.Н. Коми-язьвинские пермяки – древний народ Северного Урала. – Красновишерск, 2002. – С. 7–9.

¹² Петухов Д. Горный город Дедюхин и окольные местности. – СПб., 1864. – С. 118–120; Гладких А.Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Труды Пермской губернской ученой архивной комиссии. – Вып. X. – Пермь, 1915. – С. 63.

В рождественском обходе домов, который приходился на начало года, обязательным считалось участие детей, что служит примером продуцирующей магии. Период между Рождеством и Крещением отводился свадьбам. Помимо этого в святочных развлечениях воспроизводились сцены сватовства. Святочными развлечениями больше занимались девушки, поскольку в общественном сознании они представлялись создательницами и хранительницами семейного очага.

Общественное признание новобрачных устраивалось во время масляного катания с гор. Катания сопровождалось сакральной символикой — скатывание на соломе, прыганье в мешках с мякиной, целование молодых, бросание молодых в снег, зажжение огня. Все это делалось для того, чтобы люди, находящиеся в наиболее «плодородном» периоде жизни, могли оказать магическое влияние на действия плодоносных сил земли и человека.

В этнографической литературе неоднократно отмечается, что все действия, совершаемые в начале календарного года, наполнялись большим магическим смыслом. Сохранялась магия почина, первого дня, как знак доброго пожелания.

Кроме этого, православные люди много примет и поверий приурочивали к Великому четвергу Страстной недели накануне Пасхи. В этот день начинали разную работу, приносили из леса ветки можжевельника, варили в печи как можно больше кушаний, считали деньги. Эти и многие другие ритуальные действия основывались на магии начала: если в Великий четверг начать какое-нибудь дело, то оно будет исполнено и принесет благополучие. Для усиления результата некоторые действия сопровождались заговорами¹³.

В Великий четверг обязательно мылись в бане. Выйдя из бани, оставляли на полке ведро воды и веник для «дедов». Баню этого дня связывали с памятью предков. Иногда топили баню только для них, приглашая накануне мыться в ней¹⁴.

Народное осмысление времени связывалось со многими другими датами календаря, и это находило отражение во фразеологических «бытовизмах» народной речи. Ильин день (20 июля) считали началом



Приготовление каши во время обрядового праздника башкир «Карга боткасы» (гречишная каша). Челябинская область. 2007 г

¹³ Климов В.В., Чагин Г.Н. *Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков.* — Кудымкар, 2005. — С. 123–128.

¹⁴ Полевые материалы автора, полученные в Верхотурском районе в 1993 г.



Верстовой столб с указанием расстояния до Москвы и Тобольска. Установлен в Чердыни в честь 560-летия первого письменного упоминания города. 2011 г.

тельности, связывали некоторые из них с определенными циклами календарного времени. Эта связь осуществлялась постепенно в результате приобщения к трудовым занятиям, играм и развлечениям, а в целом и при вхождении во взрослую жизнь. Проиллюстрируем это обстоятельство примерами из хозяйственной деятельности.

В Северном Прикамье и в Верхотурском уезде отхожим охотничьим промыслом занимались дважды в год. С Воздвиженья (14 сентября) до Николы зимнего (6 декабря) охотились с собаками на рябчиков, белок, глухарей как вблизи селения, так и на дальних угодьях. Со Сре-тенья (2 февраля) до вскрытия рек (а иногда охотники дожидались ле-дохода и сплавлялись с добычей на плотах) уходили артелями в самые дальние угодья, где добывали больше лосей, куниц, соболей, иногда —

белок, если их мех еще не линял, а также рябчиков и тетеревов для употребления в пищу, но не для сдачи пушноторговцам, так как весенние оттепели не позволяли их долго хранить. Рыбу на осенне-зимний период заготавливали с Ильина дня (20 июля) до Воздвиженья (14 сентября).

Полеводством северные кре-стьяне занимались тоже в строго установленные сроки. Яровые начинали сеять около Николина дня (9 мая), причем сначала овес, яри-цу и через 1–4 дня — ячмень, дней

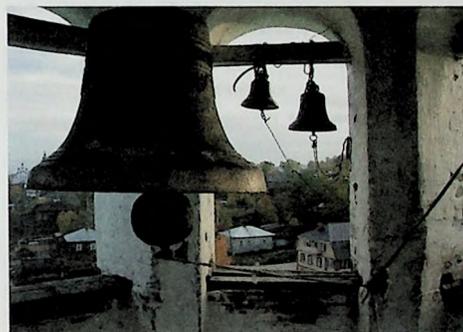
Памятный знак, напоминающий о Майкорском металлургическом заводе, демонтированном в связи с созданием Камского водохранилища. Коми-Пермяцкий округ. 2008 г.



через 10 — лен, а еще позднее — коноплю. Осимую рожь высевали между Прокопьевым (8 июля) и Ильиным (20 июля) днями. Жатву начинали с Ильина дня. Сначала жали ячмень, затем рожь, спустя неделю — овес, в конце августа — ярицу. Лен выдергивали после жатвы яровых, а коноплю — на неделю позже.

В южных районах Урала, где роль земледелия в комплексе хозяйственных занятий оставалась достаточно значимой, календарные сроки выполнения полевых работ были несколько другими. Так, вспашку под яровые начинали в конце апреля, чаще всего накануне дня Семена-равнопашка (27 апреля). Первую вспашку паров проводили в 20-х числах мая, а вторую — в конце июня. Яровым

На протяжении многих веков колокола своим звоном сопровождали жизнь народа. Они размерили течение дней, возвещали, что пришло время трудиться, отдыхать, бодрствовать, праздновать. Колокольными звонами созывали на борьбу с вражьей силой и пожарами, обсуждать важные дела. Отрадно, что в наше время колокола вновь отливаются и устанавливаются на храмах. 2011 г.





Поле после уборки овса. 2011 г.

севом занимались с 1 мая по 1 июня. Озимые сеяли с 20 июля по первые числа августа. Рожь озимую жали с 20 июля по 13 августа, яровые — с 1 августа по 15 сентября. Лен и коноплю убирали в первой половине сентября. Сенокос начинали в конце июля — начале августа.

За основу расчета времени для хозяйственных занятий принимался церковный месяцеслов (святцы), но в то же время многие занятия регламентировались днями лунного календаря. Например, «на старом месяце», когда луна идет на убыль, ставили дом, ремонтировали печь, готовили почву к посадке. Самой посадкой всегда занимались на молодом месяце.

Марийцы Урала знали приметы, связанные с календарной системой. На рубеже марта-апреля отмечали *день отказа от саней*. Замечали: если этот день был морозным, то с санями можно было прощаться через две недели. Если образовывались лужи, достаточные для купания воробья, то следовало ожидать раннюю весну (Суксунский район Пермского края). На середину сентября приходился *день остывания воды*. Пожелтение листьев к этому дню предвещало раннюю осень.

В середине октября приметным был *бабий день*. Женщинам отводилось до десяти дней, чтобы они смогли отстирать белье и вещи, набравшиеся в пору земледельческих работ (Красноуфимский район Свердловской области). В середине ноября, в день ледостава определяли по первому льду предстоящую зиму (Мишкинский район Республики Башкортостан)¹⁹. Как видно, приметные дни календаря определялись природными наблюдениями и практической целесообразностью.

Кроме того, марийцы пользовались так называемой недельной календарной системой. Выделялась неделя воды, неделя набухания почек, неделя почвы и др. По такой же системе велся счет полевых работ: семь недель посевы растут, семь недель собираются

¹⁹ Полевые материалы автора, полученные в 1991–2003 гг.

колосья, семь недель зерно наливаются (Суксунский район Пермского края)²⁰.

Народной мудростью удмуртов выработаны собственные понятия календарного времени. Год начинали весной, в марте. Его подразделяли на два полугодия, четыре сезона и двенадцать месяцев. Месяц начинался с 15 по 20 число православного календаря. Названия месяцев пошли от природных обстоятельств: январь — середина зимы, февраль — весенняя сторона, март — месяц наста, апрель — водный месяц, май — месяц проталин и листвы, июнь — переходный, сердитый, июль — сухой, жаркий, август — месяц последнего грома, жатвы, сентябрь — листопад, октябрь — начало охоты на белку, ноябрь — ледостав, декабрь — приход зимы²¹.

Представления башкир ярко запечатлены в эпосе «Урал-батыр». Герой эпоса Урал-батыр побеждает врагов и отыскивает силы бессмертия, которые желает отдать людям, чтобы жизнь их стала бесконечной. Башкиры верили, что жизнь каждого человека заранее предопределялась. Будто бы при рождении человека назначалось время, которое он должен прожить. Выделялись четыре фазы жизни: детство, молодость, зрелость, старость. В родном языке они сопровождалась рассказами о роли мужчины и женщины в общественной и хозяйственной жизни. Особое внимание сосредотачивалось на людях, достигших совершеннолетия. Отмечалось, что появились взрослые члены семейного коллектива, способные продолжать род²².

Юноша, помимо физической готовности к браку, должен стать настоящим джигитом. Уметь оседлать коня, ногой разорвать железо, умело владеть оружием. Девушку в совершеннолетнем возрасте называли *подросшей девушкой*, взрослую — *созревшей девушкой*, девушку брачного возраста — *девушка на выданье*. В башкирском обществе большим уважением пользовались старики — аксакалы, которые мудрыми советами помогали молодым. Возрастные категории и лексика, используемая для обозначения возраста, в основном отражали временные стадии жизни.

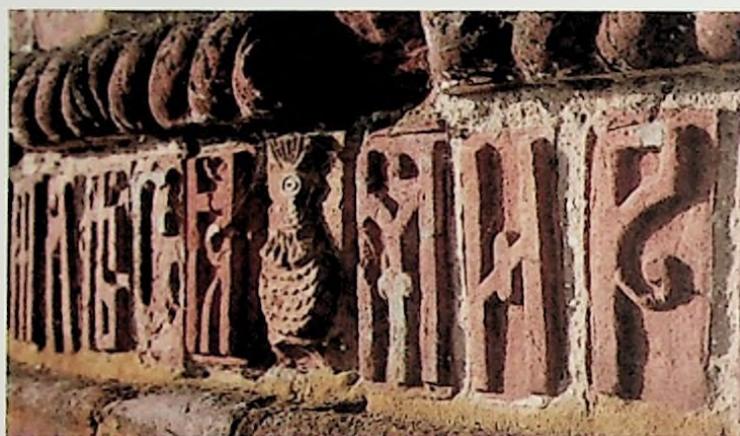
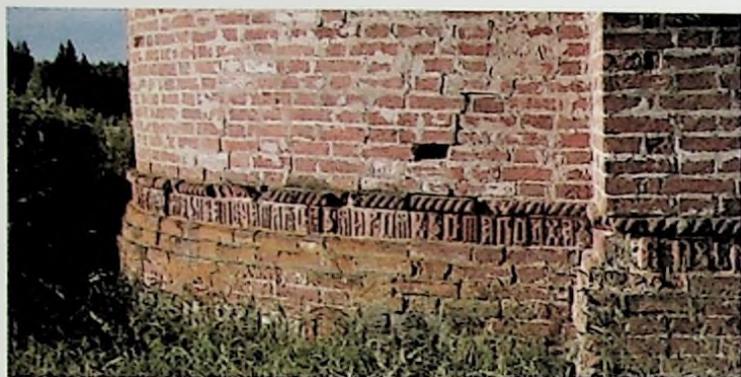
Человек мог вести счет времени по календарям и ориентироваться на его функции в любой момент. Кроме церковного месящеслова (святцев) люди пользовались устной и изобразительной формами календарей.

У охотников коми и коми-пермяков долгое время бытовали деревянные резные шестигранные бипирамидальные бруски (средняя часть вы-

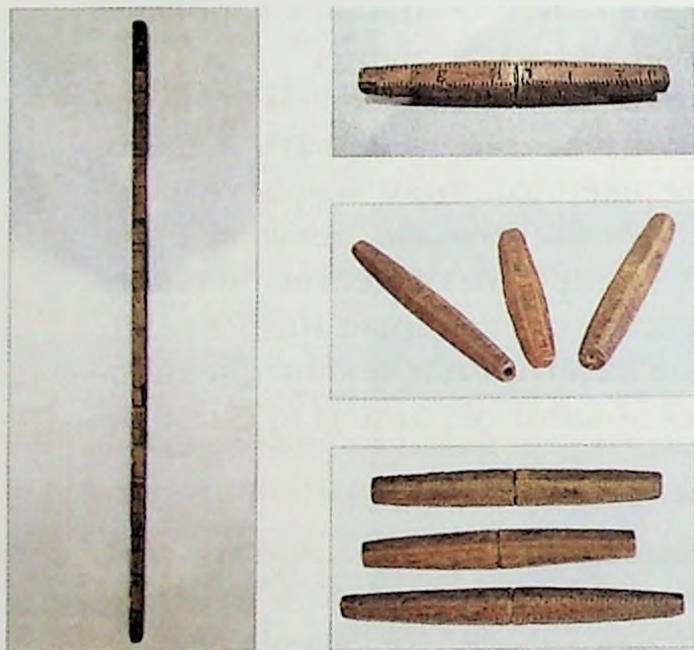
²⁰ Полевые материалы автора, полученные в 1996 г.

²¹ Владыкин В.Е., Христоробова Л.С. Этнография удмуртов. — Ижевск, 1997. — С. 133–134.

²² Башкиры: этническая история и традиционная культура. — Уфа, 2002. — С. 217–218.



История храма 1678 г. запечатлена каменными буквами в текстах на фасаде. Соликамский район, с. Верх-Боровая. 2009 г.



Деревянные резные календари-святцы XIX в. (Из кн.: Охотничье-рыболовецкое снаряжение народа коми в фондах Национального музея Республики Коми. – Сыктывкар, 2011 г.

резалась утолщенной, а концы – зауженными) с насечками на ребрах, общее количество которых соответствовало дням года по месяцам. Дни праздников по месяцеслову отмечались значками-пасами. На двух половинках бруска получалось 12 граней (ребер), соответствующих 12 месяцам года. Кроме того, в качестве календаря использовался четырехгранный брусок длиной около метра. На двух смежных гранях обозначались дни и месяцы года, а на примыкающих к ним гранях дни православных праздников. Переходы от месяца к месяцу отмечались значками-насечками.

В Национальном музее Республики Коми хранится шесть деревянных календарей (пять бипирамидальных, один четырехгранный), в Пермском краевом музее три календаря (два бипирамидальных, один четырехгранный)²³. Коми и коми-пермяки называли такие календари *пу святун*. В их родном языке *пу* означало дерево, *святун* – святцы (месяцеслов).

В с. Большая Коча Кочевского района Коми-Пермяцкого округа вспоминали календарь узелкового вида. Завязывали узлы на платке по случаю выполнения какой-либо хозяйственной работы или созревания огородных культур. На платке завязывали по 20 узлов и хранили их в сундуке до тех пор, пока календарный год не закончится²⁴.

²³ Климов В.В., Чагин Г.Н. Указ. раб. – С. 46–49; Охотничье-рыболовецкое снаряжение в фондах Национального музея Республики Коми. – Сыктывкар, 2011. – С. 41–47.

²⁴ Климов В.В., Чагин Г.Н. Указ. раб. – С. 49.



Часы и календарь на фасаде храма в г. Чёрмозе. 2004 г.

бой час, полчаса и четверть часа над Чёрмозом слышится бой курантов.

Чёрмозские часы изобрел в механическом цехе завода механик Егор Елишин и установил их на три года раньше появления курантов на Спасской башне Московского Кремля. Часы долгое время пребывали в остановленном виде. Но в конце 1990-х гг. их отремонтировал и завел житель Чёрмоза Алексей Ефимович Беклемышев.

На фасаде знаменитой наклонной Невьянской башни (г. Невьянск Свердловской области) установлены четыре циферблата — по числу сторон света. Звон колокола, висящего в башне, где находится и механизм часов, раздается каждый час (бьет набат столько, сколько показывают часы) и каждую четверть часа. Кроме того, часы-куранты каждые

Башня на территории металлургического завода в г. Невьянске. 2008 г.





Национальный башкирский костюм, завещанный прабабушкой. Челябинская область. 2006 г.

три часа играют фрагмент из оперы М.И. Глинки «Иван Сусанин» — «Славься».

По подобию невьянских часов-курантов установлены часы на Свято-Николаевском храме в с. Старые Быньги (в 7 км от г. Невьянска). Они полностью изготовлены из чугуна.

Генеалогическое время. Определялось социальными процессами, прежде всего сменой поколений и родственными отношениями. В сознании прошлое и будущее время связывалось с настоящим временем. Так, с давно ушедшим временем можно было связываться в устной форме и во время тра-

диционных семейных и календарных обрядов. Предполагалась встреча с предками во время посещения могил, сновидений, а также при помощи ясновидящих людей. Накануне и позже встреч люди вспоминали своих родных и близких людей, воспроизводили и совершали поступки, характерные для них, свою память заостряли на тех пожеланиях, которые высказывались им при жизни. В таких ситуациях время непременно становилось мифологическим.

Традицией предписывалось знать своих предков до седьмого колена. Особенно это было важно при вступлении молодых в брак, так как церковь следила, чтобы не происходило «смешение родственных кровей». Если родство не переходило установленное рубежное время, приходилось на бракосочетание получать специальное разрешение от епархиального епископа. Так, жених, крестьянин д. Исаневой Чердынского уезда И.В. Копытов, оказавшись в такой ситуации, направил в 1911 г. «покорнейшее прошение»: *«Желаю вступить в законный брак с девицей Марией Антоновной Деминой, с которой состою в шестой степени родства. Я нуждаюсь в разрешении Вашего Преосвященства повенчать меня с назначенной девицей, а посему честь имею низжайше и покорнейше просить Вас, Ваше Преосвященство, разрешить причту Искорской церкви повенчать меня с Марией Деминой. Родство мое с девицей Марией Деминой выражается в следующей таблице...»*²⁶.

Имеются примеры, когда в вишерских деревнях счет в родословиях уходил ко времени основания сел и деревень, вглубь почти на

²⁶ ГАПК. Ф. 719, оп. 11, д. 44, л.183.

200–250 лет²⁷. Житель д. Сим Соликамского района В.К. Митраков (1903 г.р.) в 1977 г. назвал последовательно своих предков со всей родней до 85 человек и вспомнил тех людей, которые основали его родную деревню²⁸.

Во второй половине XIX в. многие путешественники, пребывая на верхней Вишере, слышали не только историю возникновения деревень, но и отношение тогдашних жителей к первопоселенцам. Они выделяли деревни Бахари и Ничкову как более древние, и считали, что деревни Митракова и Морчаны появились намного позже. Деревни Южаннинова, по их представлению, была старше деревни Романихи, поскольку тем, с кем встречался ботаник П.Н. Крылов, были известны имена основателей и их продолжателей — поселившийся здесь род Плотниковых из д. Татарской и род Зыряновых, прибывший из с. Губдор²⁹.

В 2008 г. жители д. Орловка Чердынского района, расположенной на верхней Колве, помнили не только имена всех владельцев одиннадцати усадеб, но и проявление семейных традиций в застройке деревни.

В нижнем ряду жили подряд трое и двое братьев Собяниных. При разделе семей в 1910-е гг. сыновья их поселились выше, вторым рядом³⁰. Таким образом, в одном ряду проживало старшее поколение,



Мечеть в Челябинской области. 2006 г.



Текст молитвы из Корана. Челябинская область. 2006 г.

²⁷ Крылов П.Н. Вишерский край: исторический и бытовой очерк Северного Приуралья: заметки из путешествия по Пермской губернии в 1870–1878 гг. Гл. II. — Свердловск, 1926.

²⁸ Полевые материалы автора, полученные в 1977 г.

²⁹ Полевые материалы автора, полученные в 1977 г.

³⁰ Чагин Г.Н. На древней Пермской земле. — М., 1988. — С. 164.



Реконструкция семейного обряда.
Кунгурский район, д. Усть-Турка. 2008 г.

в другом — молодое. Есть сведения, что подобное расселение в Пермском крае было не единичным явлением³¹.

В юго-западной части Пермского края (Верещагинский, Карагайский, Ильинский, Очёрский, Сивинский районы) преобладают названия населенных пунктов с окончаниями на *-ата* (*Матюшата*), *-ята* (*Никулята*), *-онки* (*Куршонки*), *-ёнки* (*Степанёнки*), *-ичи* (*Макаровичи*), *-уцы* (*Пашковцы*), *-ичи* (*Фомичи*), *-ицы* (*Якуницы*), *-ы* (*Софроны*). Все они образовались от имен первооселенцев и их потомков, образовав наименование селения в патронимической форме в связи с традицией.

Генеалогическое время до сих пор отражается в живой народной речи. Так, люди, проживающие вокруг д. Нифонята Верещагинского района, говорят «*ходили к Нифоньятам*» или «*были у Нифонят*», а также «*у Нифонят справляли день деревни*», так как осознают, что в деревне проживают потомки основателя деревни и рода Нифонта³².

В марийских деревнях Суксунского района не забывается предание о трех братьях, положивших начало деревням. Вышли братья на высокую гору левого берега Сылвы и пустили по стреле из лука в сторону правого берега реки. Куда стрелы упали, там и поселились. Тебеняки пошли от Кебенека (которого здесь стали звать Тебенеком), а Иванково и Васькино от Ивана и Васьки³³.

В этих примерах также находим мотивы запечатленного генеалогического времени.

Эпонимное время. Его выделение связано с историческими и памятными событиями, причем территориально близкими людям и культурно связанными с ними, а также со стихийными бедстви-

³¹ На путях из земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. — М., 1989. — С. 52–53, 314–317; Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX века. — Пермь, 1995. — С. 169–170.

³² Полевые материалы автора, полученные в 1984–1985, 2011 гг.

³³ Полевые материалы автора, полученные в 1991 г.

ями, астрономическими явлениями, казавшимися непериодическими (солнечное затмение, появление комет, падение метеоритов).

У народов Урала сформировались и удерживаются в сознании понятия об эпохе царской России, революции и гражданской войны, коллективизации и индустриализации и, несомненно, о Великой Отечественной войне. В каждой из этих эпох концепция времени и памяти не избежала деления на какие-то короткие периоды или отдельные годы и события, наиболее сильно отразившиеся в жизни людей. По этому поводу назовем лишь некоторые примеры, а развернутую характеристику им и еще многим другим дадим в последующих главах.

На долгие годы важной осью пространственно-временной ориентации и исчисления времени у старообрядческого населения явился раскол Русской Православной Церкви. Раскол связывался с именем патриарха Никона, и поэтому движение времени старообрядцы стали делить на «дониконовское» и «послениконовское».

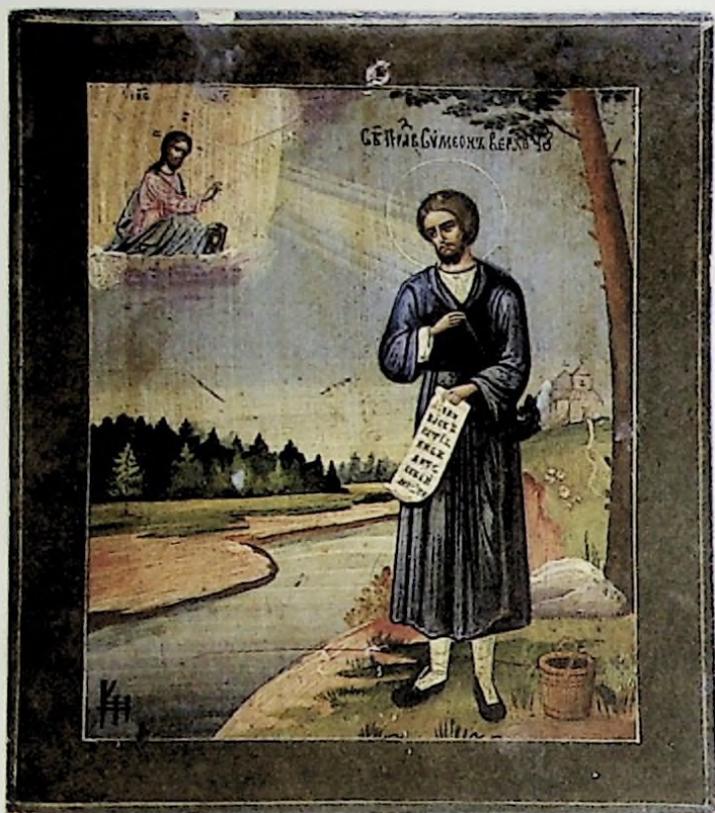
В истории старообрядчества Пермского края имеются примеры предсказания и ожидания «конца света», то есть остановки времени жизни человека. В ситуации, когда заходит разговор о скором конце света, существование своего времени ставится под сомнение: *«Не оно ли последнее перед приходом Страшного Суда?»*³⁴ Такая ситуация происходила в Чердынском уезде, например, после 1912 г., когда совпадали в один день два праздника — Благовещение и Пасха.

Для многих народов Урала временным этапом явилась крестьянская война под предводительством Е. Пугачева, когда она разворачивалась на территории их проживания. Время отмеряли словами: *«Это происходило до Пугачева, а это — после Пугачева»*. Но эпического произведения о Пугачеве не сложилось, поскольку в народной памяти он в большей степени остался разрушителем (см. гл. III).

Через всю отечественную историю прошло почитание царей. Правление того или иного царя, пребывание царей на Урале играло не последнюю роль в исчислении эпонимного времени и закреплении его в памяти людей. Цари были символами государственной власти, религиозной и этнической идентичности России. Народ наделял властью царей и одновременно передавал свою волю в их власть и воспринимал их как помазанников Божиих (см. гл. III).

Говоря об исторических событиях и о своих предках, люди подсчитывали поколения, закреплявшие за ними унаследованные факты, имена, годы. Выстраивалась шкала времени, по которой определялись собственные жизненные обстоятельства и события. Особенно прочно

³⁴ Полевые материалы автора, полученные в с. Дерябино Верхотурского района в 1991 г.



Икона св. праведного Симеона Верхотурского. XIX в. Из собрания Верхотурского архитектурно-художественного музея-заповедника. 2008 г.

складывалась эта традиция, когда появлялись храмы в честь небесных покровителей царей или в честь их самих, воздвигались им памятники, а также в связи с появлением в храмах икон, запечатлевших их имена и события.

Появление храмов, памятников и икон в честь царей представляет собой акт благодарения и прославления православных святых за избавление от смерти и продления им жизни в исторической памяти. Подписные иконы в большей степени оказывались тесно связанными с категориями времени и памяти. Почитание их являлось существенной и устойчивой чертой традиционного мировоззрения.

В памяти народов оставались духовные личности — церков-



Храм Всех Святых, в земле Сибирской просиявших. Возведен в 2001 г. на месте, где останавливался крестный ход во время перенесения в 1704 г. мощей св. праведного Симеона Верхотурского из с. Меркушино в г. Верхотурье. 2011 г.



Храмовый ансамбль с. Меркушино Верхотурского района. 2011 г.

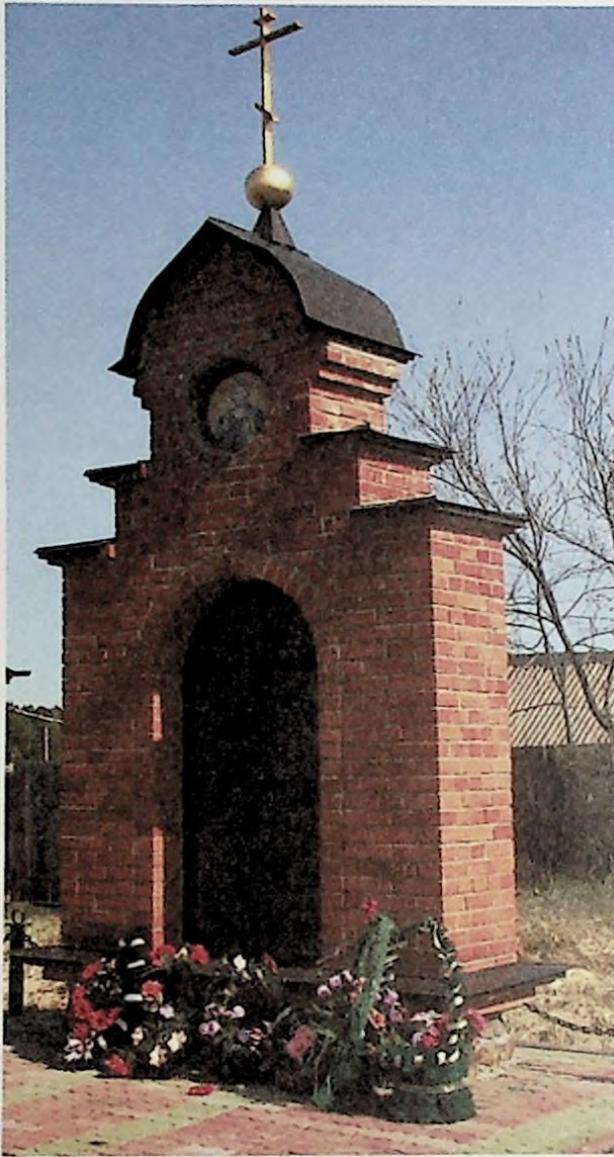
ные иерархи, священники, монахи, основатели общин, миряне подвижники и благодетели. Их жизнь трактовалась с конфессиональных позиций. На Урале идеалом православного подвижника явился святой праведник Семен Верхотурский. Он показал людям путь отречения от прелестей жизни во имя мирян. Идеал его формировался длительное время³⁵.

Сегодня вновь святой Семен Верхотурский почитается всеми православными людьми на Урале, и так он остается в памяти народной. Память о нем поддерживается устной традицией, агиографической литературой, почитанием мест пребывания на территории Верхотурского края и мошей, находящихся ныне в Верхотурском Свято-Николаевском мужском монастыре.

Икона царских стратотерпцев. Середина 1990-х гг. Симеоновский храм в с. Меркушино Верхотурского района. 2007 г.



³⁵ Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края. — Екатеринбург, 1998. — С. 114-129.



Мемориальный знак, посвященный воинам из с. Меркушино Верхотурского района, павшим в боях в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. 2011 г.

Помимо рассмотренных существуют еще и другие концепции времени и памяти. Предлагается делить время на мирское, ритуальное, абстрактное, естественнонаучное, экзистенциальное. Можно отдельно рассматривать категорию времени в обрядах (родильном, свадебном, похоронном, поминальном), в заселении территорий и возникновении поселений, а также во взаимоотношениях народов и отдельных социальных групп населения.

Время понимается не как уходящий в прошлое поток событий и знаний, а скорее еще и как часть человеческой памяти, причем связанной с пространством, где она формируется и функционирует. То есть избранная тема является многоплановой, актуальной и важной в традици-

онной культуре. Определяя предельно общие категории времени и памяти, обратимся к историческому времени, запечатленному в многочисленных примерах, фактах и в осознании людей во времени истории и культуры.

Когда человек соотносит себя с этнической общностью, то приходится рассматривать идентификацию как этническую. Под этнической идентичностью понимается отождествление индивидом себя с представителями своего этноса и обособление от других этносов, одновременно это и глубоко лично значимое переживание своей этнической принадлежности.

Некоторые исследователи утверждают, что понятие этническая идентичность не равнозначно понятию этническое самосознание. По их мнению, первое намного шире и не замыкается только на осознании этнической принадлежности. В процессе идентификации происходит не только усвоение этнических признаков и стереотипов, присущих данной этнической общности, но и трансляция их в процессе многообразной деятельности. Но немало авторов, которые считают эти понятия тождественными. Разделяя эту точку зрения, в своих рассуждениях будем пользоваться обоими понятиями.

Этническая идентичность основывается на ряде объективных признаков — этнической принадлежности родителей, месте рождения, языке, культуре. Она не может сводиться к декларируемой форме — причислению себя к этнической общности, что проявляется только в самоназвании. Она, прежде всего, результат восприятия человеком окружающего мира сквозь призму собственной познавательной системы,

Слияние Чусовой (справа) и Камы. 2005 г.





Архитектурно-этнографический музей «Хохловка» на р. Каме. 2007 г.

показателем чего является определенная степень отождествления себя с материнской этнической общностью при одновременном обособлении от других подобных коллективов людей. Но при этом этническая идентичность содержит в себе как осознанные, так и неосознанные идеи. Кроме того, в этническую идентичность включается поведенческий компонент. Он демонстрируется употреблением родного языка, участием в национальных праздниках и обрядах, знанием и соблюдением своих обычаев, использованием произведений народного творчества, то есть включенностью в социальную жизнь и

Платонида Филипповна Сивухина (1906–2006) знала родовые предания, заговоры, поучения. В ее речи присутствовало много элементов знаковости, адекватно воспринимаемых в народной культуре. Чердынский район, д. Раскат. 2005 г.



культурную практику этнической общности и постоянным подтверждением принадлежности к ней социально значимым взаимодействием.

Знание своей и чужих этнических общностей основывается на самых разных дифференцируемых признаках: язык, нормы поведения и формы общения, историческая память, общность исторических судеб, религия, миф об общих предках и родной земле, характер, народное и профессиональное искусство и др.

Позитивные этнические установки включают удовлетворенность членством в этнической общности, желание принадлежать ей, гордость за достижения своего народа и место его проживания. Так, понимание собственной принадлежности к русским людям может рождать такие утверждения: мне силу придает то, что я русский; я радуюсь в окружении русских, я радуюсь, что живу на родной земле и в окружении родной культуры. Естественно, негативность и безразличие к собственной этнической общности, ощущение чувства униженности неизбежно ведут к отрицанию и даже утрате своей этнической идентичности, а порой к желанию ее не проявлять и делать вид предпочтения совсем другой идентичности.

Положительное влияние на идентичность оказывает совпадение этнической общности с государственной и конфессиональной. Само-

Наименование п. Покровск-Уральский Свердловской области связано с праздником и храмом Покрова Божией Матери и местом получения названия — в данном случае на восточном Урале, в окружении гор. 2009 г.



Зоя Васильевна Жулева – непревзойденный знаток родовых преданий и легенд Чердыньско-Вишерского края. В одном из домов волостного с. Говорливое, использовала традиционный интерьер жилой избы и демонстрировала его участникам фестиваля «Богатыри земли Вишерской». 2011 г.



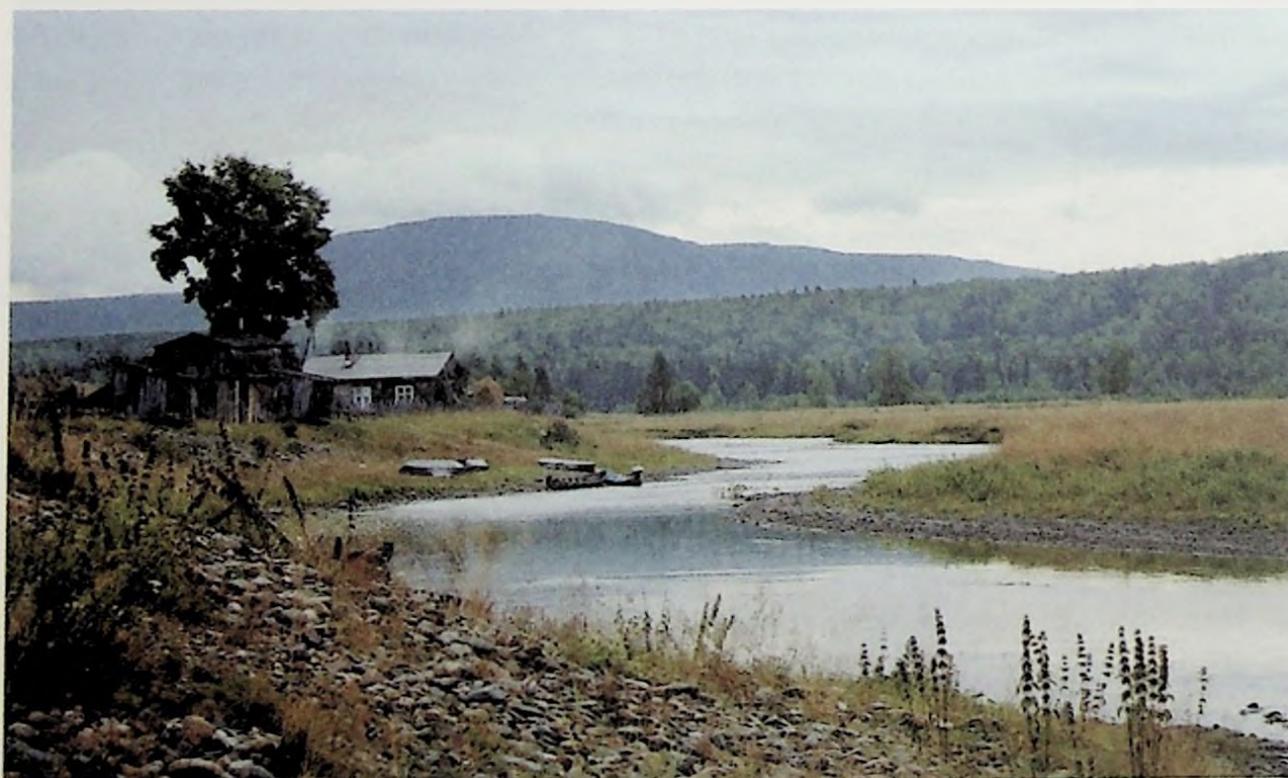
сознание может достигнуть такого уровня, когда оно будет не только отражать объективно сложившуюся этническую реальность, но и оказывать на нее влияние, причем не только в основной части этнической общности, но и в ее дисперсных частях. Например, самосознание может способствовать восстановлению утраченной государственности, возрождению родного языка, культуры, традиций и даже эндогамии.

Этническое самосознание русских крестьян Урала еще не получило полной характеристики, хотя это очень важно для раскрытия этнической самобытности народа и разработки методологии этнографических исследований.

К сожалению, фактический материал XIX–XX вв., на котором базируется изучение указанной проблематики, не является полным, поскольку этнические ориентиры в этнически однородной среде не подвергались значительной трансформации и поэтому не были отражены в источниках. Проявление индивидом или сообществом своей этнической принадлежности наблюдалось чаще всего в местах смешанного проживания этнических обществ. К тому же при исследовании мало внимания обращалось на сбор сведений о народном самосознании. Редко кто ставил вопрос о том, что сам народ говорит о своем сознании, языке и культуре.

Значительную часть Урала русские заселили компактно. Размытость большинства границ, чересполосное заселение некоторых

По р. Вёлс, притоку Вишеры, проходила в XVI в. Чердынская (Вишерская) дорога из Европы в Сибирь. Северный Урал. 2009 г.



районов свидетельствуют о длительных и многообразных контактах русских с соседними этносами. Особенности расселения русских крестьян, заложенные еще на этапе формирования их поселений на Урале в XVII–XVIII вв., сохраняются и в XX в.

Под воздействием исторических и природных факторов шло обособление отдельных групп русского населения и превращение их в этнотерриториальные подразделения. Показателем существования таких групп явились языковые и культурно-бытовые особенности, хотя у большинства групп не было самоназвания (этноним), употребляемого на бытовом уровне. Условия образования тех или иных дисперсных групп русского этноса и истоки этнокультурных особенностей населения уже получили освещение¹.

Признано, что информацию об историческом развитии человеческих популяций несет физическая внешность людей, если она маркируется системой так называемых расовых признаков. В антропологии существует особое научное направление – этническая антропология. Выраженность вариантов одних и тех же физических признаков у разных групп людей в обыденной жизни могла создавать и поддерживать этническое самосознание, хотя хорошо известно, что понятия расы и этноса нетождественны, поскольку отражают разные виды группировки человеческих общностей – биологическую и социальную.

Современные исследования показали, что русское население Урала в составе европеоидных антропологических комплексов обладает чертами волго-камского и приуральского антропологических комплексов, сложившихся путем взаимодействия признаков: приннесенных из северных и центральных районов Европейской России и



Знак с аллегорическими фигурами, олицетворяющими Европу и Азию, установленный на стыке двух частей света. Горнозаводский район. 2007 г.

¹ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. – Пермь, 1995. – С. 79–82, 126–289.

местных, которыми обладало финно-угорское население (так называемый уральский расовый тип)².

Архивные источники и литературные данные XIX – начала XX в. позволяют считать, что физическая внешность людей помогала визуально определять их этническую принадлежность. Приведем примеры использования черт физической внешности человека в качестве этноопределителей.

Священник А. Лепорский, длительное время наблюдавший за жизнью крестьян с. Черновское Оханского уезда, в ответе на вопросы



Деревянный столб антропоморфного вида на пограничье Европы и Азии, на стыке Ивдельского и Красновишерского районов. 2009 г.

программы Русского географического общества в 1849 г. писал: *«Народ, населяющий сию страну, имеет все свойства неподдельного русака. Из себя довольно строен, росту небольшого, русоват, лицом бел, части тела имеет правильные и пропорциональные одни другим, глаза большую частью серые и голубые, здоровьем крепок, к физическим трудам весьма способен, посему преимущественно занимается хлебопашеством...»³.*

Иногда физическая внешность русских подчеркивалась в связи с

тем, что в ней наблюдатели обнаруживали черты, свойственные другим народам. Известный геолог В.А. Варсанюфьева в 1927-м и 1928 гг. работала в бассейне р. Уньи (приток Печоры). Попутно ей удалось собрать этнографический материал, в котором встречаем такую характеристику населения: *«Против устья Уньи расположено селение Усть-Унья, основанное лет 100 тому назад русскими выходцами с Колвы. Они встретили недалеко от устья Уньи чумы вогулов и взяли себе в жены вогулок. И теперь есть в Усть-Унье потомки этих поселенцев, представляющих помесь вогулов с русскими. Они обычно отличаются небольшим ростом, несколько косым разрезом глаз и коротким, часто вздернутым носом»¹.*

Русские заключали браки с мансийскими девушками, тогда как обратное сочетание в браке совершенно не допускалось. В этом следует видеть проявление превосходства русских над нерусским населением

² Витов М.В. Антропологические данные как источник по истории колонизации Русского Севера. – М., 1997. – С. 9–29; Дубова Н.А. История народа и черты его внешности // Пермский край: прошлое и настоящее (к 200-летию образования Пермской губернии). – Пермь, 1997. – С. 28–30.

³ АГО. Р. 29, оп. 1, д. 24, л. 1об.

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

и наследование родства по линии отца.

В Чердынском уезде, в верхоях Вишеры, как отмечал известный путешественник и писатель Н.П. Белдыцкий в 1916 г., «лет 70–80 тому назад Усть-Улс населяли исключительно оседлые вогулы. Но потом к ним начали переселяться русские охотники из деревень Акчи-ма и Писаной. Вогулы стали смешиваться с русскими, утратили свой язык, свои национальные черты и совершенно ассимилировались с пришельцами, которых потом оказалось большое количество. В настоящее время вогульских дворов числится всего 12, всех, ведущих свое происхождение от вогул, не более 100–120 человек. Потомки вогул отличаются от русских большей красотой. Это все брюнеты с прекрасным цветом лица. Но племя это быстро вырождается...»⁵

Во время путешествия по Уралу в 1876 г. В.И. Немирович-Данченко писал: «За Сабаркой (село в Красноуфимском уезде, в наше время это Суксунский район Пермского края. — Г.Ч.) пошли поля... И тип у народа какой-то особый: черные брови, несколько задумчивые глаза, женщины румяные и стройные. Не в Украину ли попали мы? Не новороссийский ли юг это... — И далее: «Местный тип совершенно иной, чем в верхоях Косьвы (Соликамский уезд. — Г.Ч.). С Пермского села (Пермский уезд. — Г.Ч.) начиная, живет здесь народ рослый и сильный, плечи широкие, хребты мозучие»⁶.

Жители с. Верхне-Чусовские городки Пермского уезда, по мнению священнослужителя П. Первущина, высказанному в 1848 г., «наружным видом отличаются от всех обитателей Чусовой. Рост они имеют



Е.С. Южаннинова, 1921 г.р., прожила долгие годы в родительском доме и не забывала своих предков до 7-го колена. Чердынский район, с. Редикор. 2004 г.



Крестный ход в честь почитания св. праведного Трифона Вятского. Чусовской район, с. Успенка. 2005 г.

⁵ Белдыцкий Н.П. Из природы и быта Пермского края // Иллюстрированный сборник-сжегодник Пермского губернского земства. Вып. 2. — Пермь, 1916. — С. 69.

⁶ Немирович-Данченко В.И. Кама и Урал (очерки и впечатления). — СПб., 1904. — С. 203, 257.

преимущественно средний, в частях тела видна их соразмерность и правильность; господствующий цвет лица белый, при правильном очертании онаго, волосы – по большей части светло-русые, глаза серые, исполненные живости. Вообще в лице выражается всегдашняя веселость, довольство»⁷.

Приведенные характеристики А. Лепорского, В.А. Варсанюфьевой, Н.П. Белдыцкого, В.И. Немировича-Данченко, П. Первушина основываются на чертах внешнего вида – лица, тела, за которыми явно просматриваются изменения физических признаков, поглощение одних антропологических типов другими, реальный процесс смешения населения на той или иной территории. Понятно, что более точный антропологический облик населения позволяют дать комплексные исследования, но литературные факты, если они достаточно верны, могут служить историческим источником.

Решить ряд вопросов этнокультурной истории без учета данных антропологии еще невозможно, однако антропологическое обследование русских Урала проводилось в недостаточной мере⁸. Но даже имеющиеся фрагментарные сведения, в том числе полученные сотрудниками Казанского университета И.Н. Смирновым, Н. Малиевым, А.П. Ивановым⁹ во второй половине XIX в., а также пермским антропологом Б.Н. Вишневым¹⁰, указывают на сложный конгломерат разных расовых признаков как у коми населения, так и у русских¹¹.

Основными же антропологическими комплексами русских Урала, как отмечают современные антропологи¹², являются волго-камский и

⁷ АГО. Р. 29, оп. 1, д. 96, л. 1 об.

⁸ Дубова Н.А. Формирование русского населения Северо-Востока Европейской части СССР (по антропологическим данным) // Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас. – М., 1986. – С. 117–120; *Она же*. История народа и черты его внешности... – С. 28–30.

⁹ Смирнов И.Н. Пермь // Известия Общества археологии, истории, этнографии при Казанском ун-те. Т. IX, вып. 2. – Казань, 1981. – С. 173–176; Малиев Н. Антропологический очерк племени пермяков // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском ун-те. Т. 9, вып. 2. – Казань, 1887. – С. 173–176; Иванов А.П. Материалы к антропологии Пермского края // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском ун-те. Т. 10, вып. 1. – Казань, 1881. – С. 28–29.

¹⁰ Вишневский Б.Н. Антропологические данные о населении Пермского уезда // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Вып. 2. — Пермь, 1916. — С. 142–152; *Он же*. К антропологии великорусского населения Пермской губернии (с картой и 5 фот.) // Русский антропологический журнал. — М., 1916. — № 1, 2. — С. 46–60.

¹¹ Чебоксаров Н.Н. Этногенез коми // Советская этнография. — 1946. — № 2. — С. 56–79; Дубова Н.А. Формирование русского населения...

¹² Русские. — М., 1997. — С. 70–71.



«За Пермь Великую» — сцена из спектакля, поставленного во время фестиваля «Русский мир» в г. Чердыни. 2007 г.

приуральский. Первый представлен в верховьях Камы, по Белой, второй — к востоку от Уральского хребта. Оба комплекса находятся на стыке европейских и азиатских рас. Кроме русских, им близки по антропологическим признакам коми-пермяки и некоторые группы манси. Различные варианты этих комплексов описаны несколькими антропологами, которые приводят их разные названия. Например, в классификации Н.Н. Чебоксарова черты первого комплекса, локализованные на верхней Каме, названы вятско-камскими, или сублапоноидными¹³.

Таким образом, физический тип русских оставался многообразным, и поэтому, как показывают приведенные примеры, он осознавался на бытовом уровне достаточно ярко.

Представление об особых групповых физических (телесных) признаках служило поводом для появления коллективных прозвищ. На Урале примеров такого рода предостаточно. В Чердынском уезде из-за смуглого цвета лица жителей д. Боец называли *головенками*, а обитателей д. Оралово — *паренками*.

Невысокий рост и полнота, несколько большая, чем у соседнего населения, послужила причиной закрепления за жителями д. Большое Поле Чердынского уезда прозвища *шаньги*. Иногда подобные названия употреблялись для язвительной насмешки над соседями. Во многих местах Северного Прикамья можно еще в наши дни услышать выражения *усольская девка, она с усольскую девку*. Основанием для них по-

¹³ Чебоксаров Н.Н. Указ. раб.

служило представление о преобладании в с. Новое Усолье Соликамского уезда женщин высокого роста¹⁴.

Этническая идентичность и этническое самосознание базируются прежде всего на языковом самосознании, т. е. на осознании индивидуумом и сообществом людей собственного языкового поведения, а порой еще и на представлении о речевом поведении соседнего, чужого населения.

Принято выделять два способа проявления языкового самосознания — вербальный, т.е. словесный, речевой, и невербальный, когда язык проявляется вместе с народной культурой. В связи с обращением к историческим проблемам в языкознании появилось особое направление — этнолингвистика. Она изучает соотношение языка и этноса, в частности, его исторически значимых этнических особенностей. Язык и этнос всегда тесно связаны. Признано, что язык является ярким и устойчивым показателем этноса и хранителем этнического самосознания. Поэтому в этнолингвистике придается особое значение обращению к этнической истории народа, хотя в славистике, например, так и не появилось фундаментального описания истории какого-либо языка в связи с историей его носителей. О необходимости этнолингвистического подхода к этнографическому материалу достаточно обоснованно писал Н.И. Толстой¹⁵.

Широту функционального диапазона русского языка подтверждают исследования лексики письменных памятников Среднего Урала XVI–XVIII вв.¹⁶ и анализ народной речи по материалам диалектологических экспедиций. В силу полиэтничности Среднего Урала русский язык развивался здесь в условиях длительного и непосредственного контакта с языками иноэтносов. Но опасности ассимиляции его никогда не было, так как русский этнос в среднеуральском регионе, как уже отмечали, стал преобладающим с середины XVII в. Первое предположение, хотя и далеко не обоснованное, о протекании сложных процессов в языке русского населения Среднего Урала высказал в начале XIX в. Н.С. Попов¹⁷.

¹⁴ Чагин Г.Н. Присловья чердынской земли // Проблемные вопросы историко-культурного населения Урала: материалы междунар. конф. — Соликамск, 1996. — С. 99–101; Он же. Об этнонимах и коллективных прозвищах чердынской земли // Материал для изучения селений России: доклады и сообщения шестой российской науч.-практ. конф. «Российская деревня: история и современность». — М., 1997. — С. 113–116.

¹⁵ Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М., 1975. — С. 27–40.

¹⁶ Полякова Е.Н. От «араины» до «яра»: русская народная географическая терминология. Вып. 1–3. — Пермь, 1993–1996; Русские говоры Пермского региона: Формирование. Функционирование. Развитие. — Пермь, 1998. — С. 4–30.

¹⁷ Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч. I. — Пермь, 1804. — С. 220.

Анализ языкового материала позволил прийти к заключению о диалектных группировках русской речи, что в известной мере оказалось подготовленным целым комплексом исторических, природных и культурных факторов. Раннюю фиксацию диалектных черт народно-разговорного русского языка находим в рукописных материалах и публикациях XIX в.¹⁸ На них обратили внимание как исследователи, путешественники, так и местные жители.

А. Лепорский в 1849 г. оставил такие наблюдения: «Народ сдешний мало имеет отличия в языке от обыкновенного русского языка. Сие тем удивительнее покажется, если принять в соображение дальность расстояния описываемого места от Великорусских губерний и смежности с природными пермяками (коми-пермяками. — Г.Ч.) в прежние времена. Житель Великорусских губерний, отправляясь в сдешние места, воображает видеть такой народ, которого наречия едва надеется понять; но как он удивляется, когда по приезде слышит окрест себя людей, говорящих довольно стройно чистым языком русского. Однако ж наречие теряет довольно стройность от того, что произносят в разговоре весьма часто **ч** вместо **ц**, наоборот **ц** вместо **ч**, например вместо *церковь* говорят *черква* и *цудо* вместо *чудо*, также употребляется **ш** вместо **ч**, вместо *что* говорят *што* или *щю*. Заметьна также какая-то протяженность в разговоре, особенно между живущими в смежности с жителями Вятской губернии, почему можно догадываться, что как первое, так и последнее заимствовано от вятчан, обыкновенно так говорящих, с которыми жители прежде находились в теснейших связях, как по близости расстояния, так и по гражданскому и духовному управлению.

Другие небольшие особенности в языке относятся до названия некоторых вещей, например, двор здесь называют *оградою*, сарафан — *дубасом*, башмаки — *цеботами* и *церками*, верхнюю одежду ежедневную — *гуною*, гроб — *домовищем*,



Праздничный традиционный комплекс русской одежды с сарафаном. Изготовлен в начале 2000-х гг. Пермский район. 2011 г.

¹⁸ Зырянов А. Н. Около Перми и Кунгура // ПГВ. — 1856. — № 12; Богоявленский П. Особенности говора жителей Осинского уезда Пермской губернии // Известия Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. 8. — Оренбург, 1896. — С. 1-43; Он же. Перечень слов и выражений, употребляемых в Верхотурском уезде (Пермская губ.) // Там же. Вып. 13. — 1899. — С. 49-94.

пазуху или карман – зепью, пчеловодство – вотчинною, одноколку – трясогузкой, лихорадку болезнь называют подругой и лихоманщицею, горячку – огневой, сеть рыболовную – мережей, скотской двор – загоном, дом – хоромами и связью, молнию – маланьей, свинью – дочухой и казаком, корову – матухой, место, где молотят хлеб, – ладонью, улей – чуркой, человека ловкого в разговоре называют обаем, мальчика, который начиняет бородинку, – баранчуком и бороноволокном, лицо – рожей, лицо рябоватое – щедровитым, глаза – шарами, а у кого глаза большие – того называют шарыпом, а детей – шарыпятами...»¹⁹.

Отвечая на вопрос программы Русского географического общества в 1849 г., И. Павлов к особенностям языка жителей с. Романовского Верхотурского уезда отнес «употребление с вместо ц (огурсы), ш вместо щ»²⁰.

Профессор Санкт-Петербургского университета Н. Вагнер, посетивший в 1857 г. с. Вильгорт Чердынского уезда, писал: «Мы приехали в



Фольклорный коллектив из г. Оса в старинных праздничных костюмах, изготовленных в начале 2000-х гг., во время праздника «Медовый Спас» в с. Уинское. 2011 г.

базарный день, и небольшая площадь перед сельской расправой шумела торговой жизнью. Кучками возле возов толпились чердынцы, и речь их с ударением на о и перестановкой ц на ч бойко раздавалась кругом; местами слышались песни и хохот»²¹.

Некоторые исследователи осмысливали народные русские говоры с точки зрения лексико-грамматических особенностей. В. Протопопов, говоря о речи жителей с. Юговского Осинского уезда, в 1849 г. отмечал: «Словопроизношение здешних жителей более правильное, если и есть уклонения, так самые ничтожные. На-

пример, вм. свеча говорят свеша; в таком же звуке произносят все слова, в коих заключаются буквы ч или щ. В словообразовании: а) вместо твор. падежа множ. числа употребляют дат. того же числа, например: вместо делать что руками говорят делать рукам; а некоторые наоборот: например, все это отдаю детьми вм. отдаю детям; он продал дом крестьянами вм. крестьянам; б) вместо им говорят емя, например: я емя сказывал обь этом...»²².

¹⁹ АГО. Р. 29, оп. 1, д. 24, л. 2.

²⁰ Там же. — Д. 21, л. 1 об-2.

²¹ Вагнер Н. От Чердыни до Ныроба: отрывок из путевых заметок // Пермский сборник. — М., 1860. — С. 2.

²² АГО. Р. 29, оп. 1, д. 19, л. 2–2 об.

По наблюдениям благочинного иерея с. Верхне-Чусовские городки Пермского уезда П. Первушина, которые он привел в 1848 г. в этнографическом очерке, предназначенном для Русского географического общества, «в языке чусовлян заметные уклонения от общепринятых грамматических правил в следующем: 1) в произношении в некоторых случаях гласных букв – а вместо е, и, о (напр., с тах пор вм. с тех пор, откаль вм. отколь...), у вм. е (напр., очунь вм. очень...), я вм. и (напр., до сях пор вм. до сих пор...) и т.д., 2) в словообразовании при спряжении глаголов и употреблении наречий (напр., подкос вм. подика; вдвереть вм. вдвое, калды дашь вм. калда быть, взялям вм. заодно), 3) в употреблении особенных оборотов речи (напр., особь статья вм. особая статья), 4) в употреблении общеизвестных слов в особенном смысле (покой вм. комната, переметнуться вм. умереть, хвалить вместо ударить...), 5) наконец слова местные, неизвестные в общепотребительном языке»²³.

К историческим свидетельствам, ярко рисующим особенности речи населения Верхотурского уезда, относятся наблюдения местного чиновника Е.Е. Холщевникова, опубликованные в 1864 г. в «Пермских губернских ведомостях»: «Большая часть жителей г. Верхотурья по своему началу хотя и переселенцы из разных краев России, но уже потеряли почти все местные отличия; только язык устойчиво хранит слова, принесенные сюда переселенцами из разных мест. Впрочем, в языке много общаго по всему Пермскому Зауралью и даже по всей Пермской губернии. В говоре верхотурцев особенности состоят в том, что в настоящем времени 3-го лица ед. числа и первого лица мн. числа буква е часто выбрасывается, напр., бегать, делать – бегам, делам. Местоимение он в дат. падеже мн. числа имеет форму – иня и емя. Местоимение весь во мн. числе имеет полное окончание, напр., всех, всем и всеимя. Буква ц произносится ши ши си, напр. вместо что во мн. случаях говорят чево, напр., чево ты делаешь? Все вообще говорят на о, напр. хорошо, а не харашио; ж произносят в некоторых случаях удвоенно и с особенным смягчением, напр. дрожжять вместо дрожат. Говорить на а значит, по словам здешних жителей, говорить свысока и к на о говорящим таким образом относятся, что он свысока ломит»²⁴.

Исчерпывающую характеристику языковой ситуации на Среднем Урале в середине XIX в. дал В.И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка»: «Пермская губерния, по наречию, западную частью своею вполне принадлежит Вятке, северную сближается с Архангельском (по р. Колве, Вишере), южную – к смеси севернаго и восточнаго говоров, а вся зауральская область, не только по географии, но и по этнографии, принадлежит к Сибири. Здесь постепенно новгородский и суздальский говоры сливаются, и смесь эта не представляет столько особенностей, чтобы ее можно было означить своим наречием. О пермяках (коми-пермяках. – Г.Ч.) говорят: худ пермяк, а два языка знат, т. е. свой и русский»²⁵.

²³ АГО. Р. 29, оп. 1, д. 96, л. 2.

²⁴ Холщевников Е.Е. Письма из Верхотурья // ПГВ. – 1864. – № 6.

²⁵ Даль В.И. Толковый словарь великорусского языка. Т. I. – М., 2002. – С. LXVI.

Некоторые исследователи сконцентрировали внимание на отличии речи крестьян от речи населения, занятого в заводском хозяйстве. Яркий пример тому обстоятельное исследование «обособленности» местных «коренных хрестьян» хлеборобов и окрестных заводских крестьян, осуществленное крестьянином с. Торговижского Красноуфимского уезда А.Н. Гладких в 1913 г.: «Здесь нужно сказать, что помимо окающего вообще наречия крестьян, употребляется женщинами еще "цеканье"; например, вместо общеупотребительного что или што бабы говорят "це", а мужики "чо", или же "цю" вместо чу и т. п. Но это только среди земледельческого населения. Соседняя же заводские жители эти звуки произносят совершенно иначе: "ше" и "шю" вместо "це" и "цю" и т. д. Те и другие произношения служат нередко для выражения надсмешек сторон друг над дружкой. Заводские, например, дразнят и "обзывают" крестьян за слова: цярь, цярица, дякониця, куриця, ейця, молоцьке, вымицьке, це, цево, цю-цево, церна немоць, цюця мокрая; или (мужские выражения) дяконича, курича, ейча, чо, чево и т. п. Заводских же в свой черед дразнят так: сарь, сариса, дякониса, куриса, яиса, молошько, вымишько, ше, шово, шю-шево, шерна немоць, шюшия мокрая и т. п.

Но этот выговор не исключительная принадлежность всех окружающих здесь заводских жителей. Так только говорят в заводах бывших Демидовых; в заводах же бывших Осокина у жителей совершенно другое произношение, например: "Ды я иму гыварил, ды он ни пынимае" и т. п. Да при том же еще в заводах есть единоверцы и староверы разных толков и согласий, начетники и начетницы, которые даже в обывденных иногда разговорах изъясняются церковнокнижным языком.

Одним словом, в нашей округе на пространстве каких-нибудь тридцати квадратных верст можно повстречать жителей: и коренных крестьян-землеробов, и татар, и черемис, и два разного пошиба заводских людей с разными наречиями и обрядностями. Живя по соседству, люди эти, как и всегда бывает "с иноплеменниками", иногда из-за каких-либо пустяков и поссариваются, и – бывает опять – "гостятся да подишуются"²⁶.

Из этой характеристики видно, что понимание речевых и бытовых различий служило противопоставлению «мы-они» и обеспечивало этническую компактность.

Языковые различия, о которых мы говорим, были настолько значительными, что о них старожилы помнят и в наши дни. В.И. Винокуров, родившийся в 1903 г. в д. Берёзовка Красноуфимского уезда (ныне Суксунский район Пермского края), в 1991 г., вспоминал: «Жители сел Березовки, Молебки, Тиса называли себя заводскими, а всех других в деревнях – крестьянами. Заводские люди были бойкими. Разговор у них особый. Они шокали и сокали (то есть употребляли ш и с на месте щ и ц. — Г.Ч.)»²⁷.

²⁶ Гладких А.Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Труды Пермской губернской ученой архивной комиссии. Вып. 10. — Пермь, 1913. — С. 24.

²⁷ Полевые материалы автора.

В современной этнолингвистике признано, что русские говоры Урала формировались одновременно с освоением русскими его территории в XVI — начале XVIII в. Преобладающим в уральском регионе стал севернорусский диалект с чертами вологодско-вятских, новгородских и архангельских наречий. Среди особенностей русских говоров Урала диалектологи выделяют наличие в них субстратов финского и угорского, что связано с длительными контактами русских и местных народов²⁸. Так, отмеченное соканье (произношение с на месте ц) свойственно говорам Среднего Урала, Сибири. В местах выхода русских на Европейском Севере оно отсутствовало. Поэтому исследователи считают соканье иноязычным, финским элементом²⁹. Кроме этого, взаимодействие русского и коми языков имело следствием изменение ч на ш (шоканье)³⁰. Подробно об этих явлениях пишет О.П. Беляева, характеризую формирование говоров русского населения по р. Чусовой, где оно имело хозяйственные и культурные связи с коми и манси с самого начала своего появления в XVI в.³¹ Аналогичные выводы делал и А.М. Селищев на материалах говоров жителей Екатеринбургского уезда³².

Русские говоры верхневишерских деревень Чердынского уезда Ф.Л. Скитова считала типично севернорусскими. Одновременно она в них увидела скрещение русских верхневишерских говоров с языком манси³³. Такая особенность языка русских верхней Вишеры обусловлена давними и достаточно близкими контактами их с манси.

На некоторые специфические черты разговорного языка не своего, а соседнего населения обращали внимание сами жители. Так, в Красноуфимском уезде, где на территории проживания русских отмечены в основном севернорусские (окающие) говоры, за исключением, по наблюдению А.М. Папковского, пяти сел «со сбитым яканьем»³⁴. Окающее население называло акающих и «поющих» жителей *гамаяна*.

²⁸ *Матвеев А.К.* Финно-угорские заимствования в русских говорах Среднего Урала. — Свердловск, 1959; *Востриков О.В.* Финно-угорский субстрат в русском языке. — Свердловск, 1990.

²⁹ *Беляева О.П.* К истории формирования чусовских городов // Ученые записки Казанского ун-та. Т. 119, кн. 5. — Казань, 1959. — С. 227–279.

³⁰ Там же. — С. 279.

³¹ Там же. — С. 270–279.

³² *Селищев А.М.* Соканье и шоканье в славянских языках // *Slavia*. Т. 10, вып. 4. — 1931. — С. 732.

³³ *Скитова Ф.Л.* Об одной фонетической особенности верхневишерских городов // Ученые записки Пермского ун-та. Т. 22, вып. 1. — Пермь, 1962. — С. 47–49.

³⁴ *Папков А.М.* О морфологических чертах русских городов западных районов Свердловской области // Ученые записки Казанского ун-та. Т. 119, кн. 5. — Казань, 1959. — С. 280.

ми. По мнению Л.С. Зеленцова, такое прозвище в Красноуфимском уезде было известно в с. Александровское и деревнях Приданниково, Чувашково, Колмаково, Бакряж, Межовка, Подгорная, Ключики. Чаще всего им называли выходцев из Калужской, Курской, Тамбовской губерний, которые селились в имении Голубцовых³⁵. В окрестностях г. Красноуфимска мы столкнулись с фактом бытования прозвища *гамаюны* в наши дни³⁶.

На интеграцию этнической среды традиционно оказывала воздействие религия. Русское население Урала по вероисповеданию принадлежало к православию обеих форм – официальному и старообрядческому, что особенно выделяло его среди окружающего нехристианского населения. На Урале постоянно открывались новые православные приходы³⁷.

Наибольшее число сельских жителей входило в общины-соборы поморского, часовенного, белокрыницкого и беглопоповского старообрядческих согласий. Их замкнутый образ жизни определял специфику быта и народной культуры, на основе которой старообрядцы противопоставляли себя не только православному русскому населению, но и другим народам. Убежденность в собственном своеобразии сохраняется в некоторых районах Урала и в наши дни. Так, на землях вокруг истока Камы, где русский старообрядческий анклав соседствует с православными удмуртами, не допускались смешанные браки³⁸.

Полевые исследования показали, что у многих русских старообрядцев этническое сознание было тождественно конфессиональному. Житель д. Захарово Лысьвенского района Ф.С. Мехряков, 1912 г.р., убежден в том, что *«старообрядец – это чисто русский человек, без примеси другой веры и крови»*³⁹. Безусловно, факт разного вероисповедания

³⁵ Пашков А.М. О морфологических чертах...; Зеленцов Л.С. Отражение этнического состава поселенцев в народных названиях населенных пунктов Артинского, Ачитского и Красноуфимского районов Свердловской области // Вопросы топониматики. – Свердловск, 1971. – № 5. – С. 137–140; Он же. Об изучении топонимики юго-западной части Свердловской области // Вопросы топонимики. – Свердловск, 1970. – Вып. 4. – С. 99–101; ГАК. Ф. 105, оп. 1, д. 10, л. 15 об., д. 111, л. 4–4 об.

³⁶ Полевые материалы автора, собранные в Красноуфимском районе Свердловской области в 1990, 1997–1998 гг.

³⁷ Мангилева А.В. Духовное сословие на Урале в первой половине XIX века (на примере Пермской епархии). – Екатеринбург, 1998; Чагин Г.Н. Приходы Северного Прикамья в XVII – начале XX вв. // Сохранение, восстановление, использование исторического, культурного, природного наследия народов России: материалы междунаро. науч.-практ. конф. – Березники, 1998. – С. 31–37.

³⁸ Полевые материалы автора, собранные в Сивинском, Верецагинском районах Пермского края, в Кезском районе Удмуртской Республики в 1984–1993 гг.

³⁹ Полевые материалы автора, собранные в 1989 г.

может считаться этнокультурным разделителем без особых научных исследований.

Важным компонентом этнического самосознания русских крестьян становилось понимание специфики собственной культуры и быта, особенно в том случае, когда она четко вырисовывалась при соотношении с другой этнической средой. По этому поводу многие наблюдатели оставили весьма точные заключения. Так, учитель Шалаев, посвятивший свое этнографическое исследование населению Пермского уезда, счел необходимым отметить: *«Внутренность изб снабжена обыкновенными у всех русских принадлежностями: иконами и столом в переднем углу, простым печью, полатями, голбцем верхним и нижним, лавками кругом стен и подпольями»*⁴⁰. В.Ф. Бурдин, характеризуя одежду жителей с. Большие Ключи Красноуфимского уезда в 1849 г., указал, что *«девы отличаются от жен одним головным убором, свойственным русским»*⁴¹.

В местах, где русские находились в постоянном контакте с другими народами, этническое и культурное своеобразие нерусского населения очень часто соотносилось с тем, что было присуще русским соседям. Священник Петропавловского завода имел в 1850 г. основания сказать, что в Верхотурском уезде *«дома у обруселых вогул такие же, как у крестьян»*, *«обруселые вогулы носят такое же платье, что и крестьяне»*⁴². Под крестьянами священник подразумевал русское сельское население. В домах у мариийцев Л. Нижняя Солянка Кунгурского уезда, по наблюдению священника И. Бердникова, относящемуся к 1848 г., *«внутреннее расположение почти одинаковое с русскими избами, только вместо лавок находятся кругом нары»*⁴³.

В «Кратком очерке современного быта инородцев Красноуфимского уезда» 1887 г. И. Архангельский счел возможным написать, что *«вогуличи слились с русскими, поэтому их даже нельзя считать инородцами»*, а *«у мариийцев устройство домов подражает русским крестьянам»*⁴⁴.

Фольклорист и этнограф Н.Е. Ончуков, побывавший у вишерских манси (вогул), в 1900 г. заметил: *«Вогулы обрусели, у них русская одежда, все они православные, знают только русский язык»*⁴⁵.

⁴⁰ Описание Лысьвенского завода (составлено учителем Шалаевым в 1857 г.) // Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским ун-том. Кн. 4. — Казань, 1858. — С. 134.

⁴¹ АГО. Р. 29, оп. 1, д. 89, л. 10.

⁴² Там же. — Д. 71, л. 4–5.

⁴³ Там же. — Д. 75, л. 8.

⁴⁴ Архангельский И. Краткий очерк современного быта инородцев Красноуфимского уезда // ПГВ. — 1887. — № 4, 6.

⁴⁵ Ончуков Н.Е. По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору // Живая страна. Вып. 1. — СПб., 1901. — С. 46.

Наблюдатель жизни населения Верхотурского уезда, имя которого осталось только в сокращенной форме — П. Л-ский, писал в 1880 г., что «образ жизни и домашний быт оседлых вогул ничем не отличается от русских крестьян и заводских людей. Они не занимаются хлебопашеством там, где из-за природных условий им не занимаются и русские»⁴⁶.

На Урале черты русской культуры служили общепризнанным эталоном не только в XIX в., но и в более раннее время. Так, при описании жизни чусовских манси И. Идес в 1692 г. подчеркивал: «Жилища у них деревянные, четырехугольные, такого же типа, что у русских крестьян»⁴⁷. В Верхотурском уезде, как отмечено в этнографическом описании манси за 1784–1785 гг., «мужики носят, как порядочно нарядятся, такое одеяние, как российские мужики»⁴⁸. Одновременно многие наблюдатели отмечали и те черты в русской культуре, которые были заимствованы у других народов.

Показателем самосознания русских крестьян явилось их знание о своем происхождении и заселении мест проживания. В разных частях Урала из поколения в поколение передавались сведения о появлении первопоселенцев и основании деревень. Отголоски сложных процессов формирования населения обнаруживаются в этногенетических преданиях, часть которых вошла в рукописи и публикации. Некоторые из них живут в памяти людей нынешнего времени.

Среднее течение Вишеры русские начали осваивать во второй половине XVII в. При продвижении вверх по реке они встретились с аборигенами — манси (вогулами), сначала у впадения в Вишеру р. Морчанки, а затем еще выше, у камня Писаного и р. Акчим. Участок р. Вишеры у камня Писаного надолго стал границей расселения двух народов.

Представление об этой границе и о средней Вишере как территории, принадлежащей русскому населению, отразилось не только в челобитных грамотах, посылаемых русскому царю во второй половине XVII в., но и в памяти людей XIX–XX вв.⁴⁹ По наблюдениям путешественников и исследователей, побывавших на верхней Вишере в конце XIX — начале XX в., из сознания и привычного обихода русских крестьян не исчезло понятие о древней этнической границе, «хотя и вогул осталось мало... но некоторые старики видели разрушенные юрты вогул вверх от д. Акчим»⁵⁰.

⁴⁶ Л-ский П. О вогулах Верхнекамского уезда Пермской губернии // Екатеринбургская неделя. — 1880. — № 10. — С. 162.

⁴⁷ Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.). — М., 1967. — С. 73.

⁴⁸ ГАПК. Ф. 316, оп. 1, д. 78, л. 54.

⁴⁹ Ончуков Н.Е. Указ. раб. — С. 47; Крылов П.Н. Вишерский край: исторический и бытовой очерки Северного Приуралья: заметки из путешествия по Пермской губернии в 1870–1878 гг. — Свердловск, 1926. — С. 7.

⁵⁰ Крылов П.Н. Указ. раб. — С. 6.

В 1900 г. Н.Е. Ончуков видел у вогулов в д. Усть-Улс копию жалованной царской грамоты 1689 г., на основании которой они продолжали считать себя «владельцами края»⁵¹.

Свидетельством объективности связи этнической территории и самосознания русских крестьян еще на этапе формирования их в компактную группу населения Северного Прикамья явились «*распросные речи... чердынцев, старожилков, разумных людей об озерах, реках... об их прозваниях*», составленные в 1667 г. в Чердынской съезжей избе⁵². Своей землей они называли северную территорию Чердынского уезда, верховья Колвы и Печоры и водораздел между ними, где в дорусский период отсутствовало постоянное население. Русские крестьяне верховьев Колвы и Печоры сохраняли сознание своего общего происхождения и в первой половине XX в.⁵³ О единстве населения говорит и общее наименование территории их поселения – «Верховья». Этот термин неоднократно употреблялся при описании историко-культурного своеобразия населения. В представлениях русского населения других территорий Чердынского уезда на верхней Колве и Печоре сложился стереотип «*кеержака-охотника... всецело предоставившего вести сельское хозяйство женщине*»⁵⁴.

Рассматривая русское население верховьев Колвы и Печоры как единое целое, видный этнограф и путешественник А.В. Елисеев в 1879 г. отмечал в качестве его отличий от другого русского населения Чердынского уезда внешний вид и язык: «*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. Высокий, коренастый, с красивым складом лица, мужественными чертами, серо-синими глазами и русою бородою, русский поселник Чердынского края во многих отношениях сходен с обонежанином, таким же потомком новгородской вольницы*»⁵⁵.

За пределы Чердынского уезда распространялось представление об особенностях хозяйства и быта русских крестьян верховьев Вишеры, формирование которого началось с конца XVII в. и продолжалось на протяжении XVIII в. Натуралист П.В. Белдыцкий в 1880 г. писал: «*В этом-то Чердынском уезде, по берегам реки Вишеры, живут люди-охотники, которым всякий истый охотник и позавидует, и удивится, и по*

⁵¹ Ончуков Н.Е. Указ. раб. — С. 47.

⁵² Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Кол. 122, д. 938.

⁵³ Полевые материалы автора, полученные в 1966, 1982–1989 гг.

⁵⁴ Чесноков А. Среди кержаков (этнографический очерк) // ПЗН. — 1908. — № 11.

⁵⁵ Елисеев А.В. По белу свету. Т. I. — СПб., 1893. — С. 126.

желает подражать, но не сможет... Вишерец – личность типичная, один его лузан отчасти характеризует его»⁵⁶.

В юго-западной части Чердынского уезда в конце XVII–XVIII в. (ныне это территория Коми-Пермяцкого округа) сложилась обособленная юрлинская группа населения, получившая название по волостному центру – с. Юрла⁵⁷. Сохранению единства этой группы в окружении коми-пермяков способствовало знание русского языка как родного и своеобразие в хозяйственной и культурной деятельности. Опыт изучения этой группы показывает, что именно такие локальные группы сохраняют отдельные архаические черты языка и культуры, которые одновременно выступают этническими маркерами. Этот анклав русских насчитывает в наши дни около 12 тысяч человек⁵⁸.

Обособленность русских от других народов Урала выражалась в названиях поселений. Чаще всего этноонимы отличались в местах контактного проживания. Так, в Красноуфимском уезде были деревни Русские Карши и Марийские Карши, Русский Усть-Маш и Марийский Усть-Маш, Русская Тавра и Большая и Малая Тавра с марийским населением, Русский Потам и Верхний и Нижний Потам с марийским населением, Русский Таз и Татарский Таз. В Пермском, Осинском, Оханском уездах русские деревни назывались Русаки, Русята, Русалевка, Русиново, Рускино, а также Русский Лем, Русский Сарс, Русские Чикаши. Нерусское население вблизи таких поселений образовывало деревни со своими названиями. Например, в верховьях р. Обвы Оханского уезда, где проживала небольшая группа так называемых оханских (обвинских) коми-пермяков, на небольшом расстоянии друг от друга находились две деревни – Русята и Пермяково.

Были и деревни с нерусскими названиями, образованными от этнонимов, в них в XIX в. проживали исключительно русские: д. Остяцково Чердынского уезда, д. Вогулка Соликамского уезда и др. Население, которое их образовало, к XIX в. уже обрусело.

Для сохранения этнического самосознания важным являлось знание русской устной традиции. Ощущению единства русского этноса и причастности к нему способствовала, например, песня, тем более что одной из тем поэтического творчества были события истории народа. По общему признанию русская песня являлась душой народа. Соединение слова, мелодии и народного сознания было характерно для русского крестьянина.

⁵⁶ *Белдыцкий П.В.* Очерки современной охоты на Чердынском Урале по реке Вишере // *Природа и охота.* – 1880. – Т. 2. – С. 19.

⁵⁷ *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история Среднего Урала... – С. 80–81.

⁵⁸ *Власова И.В.* К изучению этнографических групп (юрлинцы) // *Наш край.* Вып. 7. – Кудымкар, 1995. – С. 58–65.

На Урале еще в 1920-е гг. можно было услышать в подлинном звучании лирические, обрядовые, колыбельные, рекрутские, солдатские, исторические песни. В ряде мест песня активно жила и позднее, она оставалась спутником праздников и будней. Приведем примеры, позволяющие понять, как отражалась на самосознании народа русская песня, являвшаяся во все времена неотъемлемой частью духовной культуры крестьянства.

П. Шмаков, наблюдавший в Осинском уезде молодежные катания в Масленицу, писал: *«Льетса по вечерней заре родная русская песня, будя в сердце то воспоминания, то надежды. То нахлынет она бурной волной и, как бы ударившись о скалу, со стоном отхлынет; то зажурчит нежным ручьем; то полетит веселая-веселая, беззаботная в высь лазурную. О всем поют: и о горе, и о радостях»*⁵⁹.

Наиболее яркой иллюстрацией влияния русских народных песен на этническое самосознание могут служить воспоминания талантливой исполнительницы и собирательницы песенной традиции родной Верх-Буевской волости Осинского уезда Ф.В. Пономаревой (1906 г. р.), написанные в 1960-е гг.: *«Зимние вечера мы коротали при лучине. Лампы и самовара в доме не было. Тоненькие липовые лучинки горели тихо, без треска, словно воск таяли, бабушка то и дело заменяла одну сгоревшую лучину другой, свежей, ловко втискивая ее в светильник... Дед с бабкой любили петь. Всякая их сидячая работа сопровождалась песней. Затянут они, бывало, такую старинную, которая пришла с незапамятных времен... Запевала обычно песню бабушка. Заведет протяжно, проникновенно, сосредоточенно. Дед подпевал, точа веретена или с лопатом в руках. Звуки такой задумчивой песни льются по задымленной хате, не задерживаясь, и проникают прямо в сердце, западая в тайники его, чтобы до поры до времени сохраниться... В раннем детстве усвоила я любимые песни отца и матери. Одной из первых песен в мое детское сознание вошла "За лесом, лесом"... Глубокую жалость испытала я, слушая сквозь слезы песню о преждевременной гибели молодой сосны: "Вы не дуйте, ветра". Тогда же я узнала песню "Саловей кукушку уговаривал". Запомнив ее слова и мелодию, однажды вечером совершенно по-детски я подтянула отца и матери, лежа на полатах. Вдруг песня оборвалась, чего я не заметила, продолжая старательно выводить мелодию. Тут же ощутила прикосновение теплой отцовской ладони. Он ласково и заботливо гладил мои волосы через брус полатей, приговаривая: "Мать, вот кому достанутся наши песни, аи певунья, аи молодчина!" С этого дня я стала подпевать им и скоро вошла в наш семейный хор из четырех человек. Старшая сестра, помогая вышивать валенки, тоже пела... Зимним вечером собиравлись люди на посиделок-вечеринку, каждый со своей работой. Женщины вязали, пряли, шили; мужчины плели лапти или шорничали упряжь. Весь длинный вечер одна за другой лились широкоголосые песни... На смену таким песням появлялись задорные шуточные скороговорки и плясовые, от которых не усидеть на месте. Ни песни, ни шутки*

⁵⁹ Шмаков П. По лику земли: очерки из жизни Прикамья. — Оса, 1916. — С. 21.

не останавливали работы. Женщины за один такой вечер напрядали до четырех пасм. Для мужчины обычной нормой было сплести пару лаптей... Ранней весной девушки водили многолюдные хороводы. В хороводных песнях они воспевали труд, славили приход весны, разыгрывали разнообразное содержание песен. В девических хороводах группами, парами, объявшись друг с другом и в одиночку гуляли парни. Подпевая и насвистывая в такт песне, приплясывая под нее, они выполняли то, о чем говорилось в песне»⁶⁰.

Территория Верх-Буевской волости в наше время входит в состав Куединского района Пермского края.

Известный уральский писатель Д.Н. Мамин-Сибиряк, побывавший в 1888 г. в Чердынском уезде, был поражен услышанными свадебными песнями. В очерке «Старая Пермь», опубликованном в 1889 г. в журнале «Вестник Европы», об устно-поэтическом творчестве чердынской земли он отозвался так: «Предания, песни, поверья, притчи, сказки и весь обиход народного творчества на месте родины похоронены под позднейшими историческими наслоениями и заменились новыми бытовыми формациями, а здесь еще жива эта глубокая старина и хранит свой эпический склад. Достаточно указать на один цикл свадебных песен, сохранившихся в Чердыни. Даже в чтении они производят сильное впечатление своей глубиной, выстраданной поэзией и сердечной женской правдой. Эти песни богаты такими оборотами, сравнениями и образами, сложены таким прекрасным старинным языком, что остается только удивляться создавшей их духовной мощи. В них, как живая вода, встает неприглядная историческая доля многострадальной русской женщины, вынесшей на своих плечах тройной гнет византийско-татарско-московской цивилизации. Если бы поставить на сцене такую чердынскую свадьбу без ученых и артистических искажений, то это была бы наша глубоко национальная, выстраданная целой историей опера, та русская правда, которая не нашла выхода... Для этнографов, археологов и бытописателей Чердынский край является непочатым углом»⁶¹.

Существенное влияние на мировоззрение крестьян оказывали, естественно, исторические песни, которые, по мнению фольклористов, у русского населения Урала получили развитие со второй половины XVI в.⁶²

В исторических песнях отражена эпоха Ивана Грозного, поход в Сибирь Ермака Тимофеевича, народные восстания под предводительством Степана Разина (разинщина) и Емельяна Пугачева (пугачевщина), подвиги казаков в борьбе с турками и крымскими татарами и др.

⁶⁰ Русские народные песни Прикамья / Зап. Ф.В. Пономарева. — Пермь, 1982. — С. 4–5.

⁶¹ Сибиряк Д. Старая Пермь: путевые очерки // Вестник Европы. — СПб., 1889. — Т. 4., кн. 7. — С. 87–88.

⁶² Путилов В.Н. Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков. — М.:Л., 1960; Соколова В.К. Русские исторические песни XVI–XVIII вв. — М., 1960.

Особое собрание исторических песен дала Отечественная война 1812 г. Состав исторических песен, бытовавших на Урале, хорошо показан в собрании известного пермского фольклориста В.Н. Серебренникова⁶³. Эти песни воссоздавали исторические факты, отражали народную трактовку событий, героев и способствовали осознанию крестьянами родной истории и собственной роли в ней. Содержание некоторых песен будет рассмотрено в третьей главе.

Понимая песен для поддержания этнического самосознания русского населения особое значение имели былины и предания о богатырях, защищающих родную землю. Хотя в литературе достаточно обоснованно отмечается, что крестьяне на Урале былинную поэзию знали намного хуже, чем на Русском Севере, или же совсем ее не знали, есть несколько примеров, демонстрирующих интерес крестьян к русским эпическим произведениям. Возможно, этих свидетельств осталось бы намного больше, если бы кто-нибудь из исследователей обратил более пристальное внимание на это яркое явление устной поэзии в пору его бытования.

Во всемирно известном сборнике Кириши Данилова, составленном в середине XVIII в., содержится 26 былинных текстов, записанных в Зауралье и Западной Сибири. Сборник впервые был напечатан в 1804 г. и впоследствии неоднократно переиздавался⁶⁴. Его высоко ценили русские писатели, в том числе А.С. Пушкин. Исследователи народного поэтического творчества видят значение сборника прежде всего в том, что в тексты поставлены потные строки.

В самой истории появления сборника до сих пор не все ясно. Высказаны разные мнения о вероятном месте его происхождения. Интересные гипотезы выдвинуты и относительно авторства сборника. Большинство исследователей считают, что им был Кириша Данилов — скоморох, профессиональный певец, работный человек Нижне-Тагильского завода, записавший как собственный песенный репертуар, так и репертуар той среды, с которой ему приходилось общаться⁶⁵.

⁶³ Меткое слово. Песни. Сказки: дореволюционный фольклор Прикамья / Собр. В.Н. Серебренников. — Пермь, 1964. — С. 149–171, 325–328.

⁶⁴ На титульном листе первого издания — «Древние русские стихотворения», второго, вышедшего в 1818 г., — «Древние русские стихотворения, собранные Киришею Даниловым». В 1958-м и 1977 гг. сборник издавался в серии «Литературные памятники». В приложении помещены статьи, рассматривающие его в разных аспектах.

⁶⁵ Шакинко И.М. Невьянская башня: предания, гипотезы, история, размышления. — Свердловск, 1989; Альбинский В.А., Базанов В.А. Пермская тарнаба и тарнабой нижнетагильца Кириши Данилова // Традиционная народная культура населения Урала. — Пермь, 1997. — С. 192–193; Байдин В.И. К биографии Кириши Данилова: о месте и времени составления сборника «Древние российские стихотворения» // V уральские археографические чтения: к 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции. — Екатеринбург, 1998. — С. 3–10.

Б.Д. Путилов делает вывод, что составитель сборника «создал книгу, которая могла бы служить (и служила, вероятно) и песенником, и прежде всего материалом для массового чтения – занимательного, историко-познавательного, развлекательного. Сборник Кирши Данилова правильнее всего можно определить как своеобразную народную книгу, рассчитанную на самого широкого массового читателя XVIII в.»⁶⁶, в том числе пермского⁶⁷.

Для русских крестьян Урала, как и для всего русского народа, былинные образы и сюжетные ситуации имели значение как воспоминание о ярких поступках, совершаемых в интересах народа, в защиту его от вражеских нападений. Живая сохранность былин обеспечивалась в устной традиции прежде всего тем, что в них нашли четкое выражение народные идеалы, связанные с борьбой за национальную независимость, против всех проявлений зла и насилия, а также изображение бессилия, трусости князей и бояр, на фоне которого наиболее ярко выступал образ народного героя – спасителя родной земли и народа. Крестьянам стал близким показ возможностей, которые открывались человеку благодаря его качествам – преданности, внутренней силе, трудолюбию. Поэтому былины как в полном виде, так и в измененном и сокращенном продолжали жить еще в середине XX в. Идеино-художественное содержание былин всегда побуждало обращаться к ним за вдохновением, настроен на борьбу, например, как в годы Великой Отечественной войны.

Впервые о произведениях русского эпического творчества у русских крестьян Северного Прикамья сообщил В.Н. Берх. О своем впечатлении от их исполнения в д. Ветлан Чердынского уезда в 1810-е гг. он писал: «Усмотря между моими посетительницами одну пожилую и умную женщину, спросил я ее, не может ли она в вознаграждение рассказать мне несколько старинных повестей или сказок? Настасья Тимофеевна Девяткова отвечала, что она готова удовлетворить любопытство мое и надеется успеть в сем более потому, что в целой округе нет женщины, которая бы так искусно повивала и рассказывала повести, как она. Обрадованный такою счастливою находкою, приготовился я слушать ее со всевозможным вниманием и удостоверился очень скоро в новой неудаче. Г-жа Девяткова предлагала мне: Илью Муромца, Ивашку белую рубашку, Царя Соломона, Данила безчастнаго, Соловья разбойника, Ивана царевича и, услышав, что все сии сказки мне известны, сказала, постой же, я расскажу тебе о Перяной кикиморе, которую

⁶⁶ Путилов Б.Н. Сборник Кирши Данилова и его место в русской фольклористике // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М.:Л., 1958. – С. 542.

⁶⁷ Богословский П.С. Песня об Усах из сборника Кирши Данилова и камская вольница: Опыт анализа и локализации текста // Пермский краеведческий сборник. Вып. I. – Пермь, 1923. – С. 1–117.

ты верно не знаешь... Я выслушал еще и другую о Пелиторском короле и дочери его Мангалете, но не нашел и в этом ничего нужного»⁶⁸.

В.Н. Берх стремился услышать совершенно новые, неизвестные произведения. Такое желание было и у графа Н.П. Румянцева, поддержавшего его поиск. Наблюдение В.Н. Берха достаточно значимо для того, чтобы судить о богатстве и разнообразии старинной устной культуры.

В 1900 г. на Вишере в Чердынском уезде побывал фольклорист Н.Е. Ончуков, где в Сыпучинской волости записал только два небольших отрывка про «*Микиту Добрыньевича*»⁶⁹.

Когда на следующий год в Усть-Цильме на Печоре Н.Е. Ончукову удалось записать сразу семь былин, он вспоминал, с каким усердием стремился прежде отыскать их на Вишере: «*Слышал, что былинщик, обрусевший вогул, есть в д. Усть-Улс, но его не застал дома. Указывали на былинщиков в д. Акчим и д. Голосково, но голосковца не застал дома, а акчимуе наотфез отказался петь – была больна мать. И только в д. Велгур у старика под 70 лет записал два упомянутых отрывка, от Ульяна Паршакова. Но он оказался упрямым, петь былины отказался. Но говорили, что былин он знает много. Уверjali, что былины сохранились в двух-трех маленьких деревушках на глухой реке Березовой, притоке Колвы, но там я не был. На Колве и верхней Печоре, населенных раскольниками, о былинах слышно плохо, и ничего я там, хотя и был, не записал, хотя утверждать, что там былин нет, не решаюсь»⁷⁰.*

Поиск былин непревзойденным знатоком народного поэтического творчества родного Оханского уезда В.Н. Серебrenниковым в первой четверти XX в. закончился тоже весьма скромно. Ему удалось записать лишь два отрывка из популярных былин о Добрыне и Алеше и Добрыне и змее⁷¹.

Фольклористы, работавшие в Северном Прикамье в середине XX в., не обратились к былинному жанру, посчитав его угасшим окончательно. Однако в литературе есть факты, опровергающие это мнение. И.В. Зырянов в сборнике «*Лирические народные песни*», явившемся результатом пятнадцатилетней собирательской работы в Красновишерском и Чердынском районах Пермской области, писал: «*Еще два десятилетия назад в северных деревнях по Вишере можно было услышать исполнение былин под аккомпанемент гуслей. В 1948 году в деревне Морчань Красновишерского района мне удалось записать былины об Илье Муромце и Святогоре от Дарьи Андреевны Судницинной, которой в то время было 75 лет*»⁷².

⁶⁸ Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. – СПб., 1821. – С. 114–115.

⁶⁹ Ончуков Н.Е. О расколе на низовой Печоре. – СПб., 1902. – С. 18–19.

⁷⁰ Там же. – С. 19.

⁷¹ Пермский краеведческий сборник. Вып. 2. – Пермь, 1924. – С. 62–63.

⁷² Лирические народные песни / Собр. и сост. И.В. Зырянов. – Пермь, 1962. – С. 4.

Несомненно, если бы в свое время на Урале провели тщательную собирательскую работу, как на Европейском Севере, то сейчас имелись бы не спорадические записи былинной традиции, а комплексы материала, позволяющие более полно освещать эволюцию эпоса.

Установлено, что былинная поэзия возникла в древнерусских центрах — Киеве, Чернигове, Великом Новгороде, Москве⁷³. Северные крестьяне явились носителями эпических произведений в результате новгородской колонизации. Распространение русских былин на Урал и в Сибирь происходило также в процессе колонизации из районов Европейского Севера начиная с XVI в. Немалую роль в этом сыграли скоморохи, бежавшие от преследований властей и церкви.

Основной территорией бытования преданий, повествующих о событиях и богатырях местной истории, является Северное Прикамье. Это обстоятельство становится понятным, если вспомнить, что северные земли первыми на Урале стали частью Русского государства и необходимость в их защите от внешних врагов долго сохранялась. Рассматриваемый вид произведений устного народного творчества имел не только познавательную, но и мировоззренческую ценность, так как в них объяснялись причины исторических событий.

Былинными богатырями Перми Великой предстают Полюд и Пеля. Они обладали несокрушимой силой и избавляли народ от врагов. Полюду принадлежала гора, получившая название Полюдов камень, а Пеле — Помянный камень. С красивых горных вершин открывались обширные леса округи и была видна столица Великопермской земли — Чердынь. После того как неприятелей победили, надобность в богатырях отпала. В одних преданиях рассказывается о том, что богатыри ушли в пещеры, а в других — будто бы они окаменели.

Легендарные сюжеты о богатырях удачно сочетаются с историческими фактами. Так, в преданиях о Пеле развивается тема о царе и герое. Богатырь не уходит из жизни, хотя надобность в защите родной земли от сибирских татар уже отпала. Пеля изображается защитником народа от Строгановых. Он едет в Москву, встречается с Иваном Грозным и просит оградить земляков от эксплуататоров.

Имя Полюд русского происхождения, и его знали в Великом Новгороде. Как сообщают летописи, новгородцы проникали в Северное Прикамье для сбора дани, главным образом пушнины. Примером развития рассказов о Полюде в направлении все большего сближения с историческим материалом служит предание, записанное в 1928 г. в д. Оралово, расположенной у подножия Полюдова камня, от местного старика-крестьянина (к сожалению, имя его осталось неизвестным): *«Давно это было... — говорил он. — Когда на земле не перевелись богатыри старорусские. Был в Новгородском посаде Полюд-богатырь — силы несусветной. Жена*

⁷³ Астахова А.М. Былины: итоги и проблемы изучения. — Л., 1966. — С. 28–87.



Открытие фестиваля «Богатыри земли Вишерской». 2011 г.

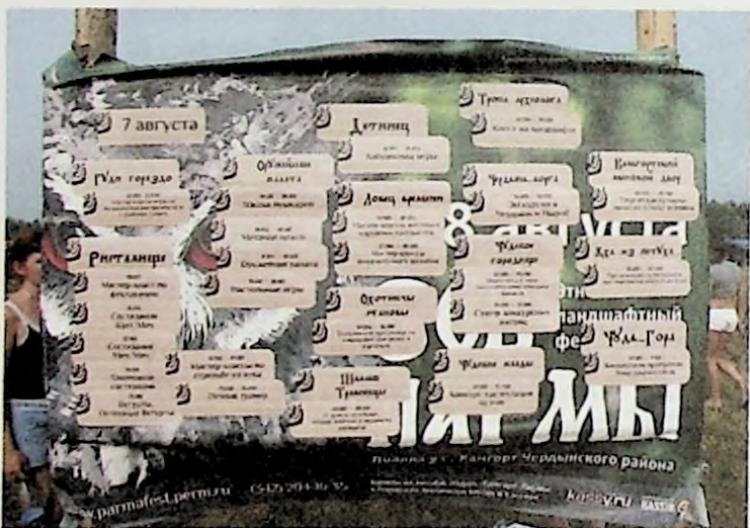
у Поллода была раскрасавица, конь – Аргамак у него был могучий. Только раз вернулась Поллод из набега молодецкого, а жена уже его не встретила, отошла во сыру землю. Сел Поллод снова на коня и поехал куда глаза глядят. Долго ехал, путь прямой держал, все на север он поворачивал и приехал в земли горные. Выбрал гору он, что у Вишеры, взял все жительство к себе в данники. Только скоро стал похваляться Поллод своей силою несусветною: если б, молвил он, в небо кольца мне ввернуть, притянул бы я небо ясное к горе своей. И лишь только так Поллод въмолвил, как сделался он сразу каменным и конь его тоже гранитом стал»⁷⁴. В память о Поллоде появились сохранившиеся до наших дней фамилии (Поллюдов) и названия поселений (д. Поллюдова).

На основе конкретных фактов местной истории возникло предание о богатыре Бухоне. Особенно популярным оно стало на севере Чердынского уезда, потому что прототип героя – Ивашко Сидоров сын Бухони – родился здесь, в погосте Вильгорт, и более 30 лет содержал на арендных условиях транзитный путь по водоразделу – волоку – между реками Молог (приток Березовки, бассейн Камы) и Нем (приток Вычегды)⁷⁵. Волок получил второе название – Бухонин (первое название – Немской). По нему чердынские купцы в течение нескольких веков перебрасывали товары.

Предание записал и в 1821 г. опубликовал со своим комментарием В.Н. Берх: «Спросил М.Д. Пономарева (105-летний крестьянин с. Ны-

⁷⁴ Г-н Поллод-богатырь (записки экскурсанта) // Звезда (Пермь). – 1928. – 28 июля.

⁷⁵ Дмитриев А.А. Происхождение названия и судьба Бухонина волока // Пермский край: сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом. Т. 1. – Пермь, 1893. – С. 134–137.



Стенды с программами фестиваля «Зов Пармы». Чердынский район, с. Камгорт. 2011 г.

роб, с которым совершал путешествие. По выражению В.Н. Берха “ходячий памятник всех ныробских происшествий”. — Г.Ч.), не знает ли он что о Пере-богатыре, о коем упоминает Лепехин. Слышал я о нем, отвечал он, что у него были шелковые сети. А потом добавил: но я лучше расскажу тебе про нашего чердынского богатыря. В Вильгортской волости жил крестьянин Бухонин, который был вызван в Москву, забавлял шутками своими великого князя весьма много. Раз пришли на княжий двор семь немцев, которые показывали разные чудеса, но Бухонин их всех проглотил. При сем рассказал он мне самую нелепую сказку, каким образом он это сделал»⁷⁶.

В легендарном предании о Бухоне повторяется широко распространенный в мировом фольклоре мотив об избавителе, который обладает необычайной силой и сверхъестественными средствами, недоступными простым людям.

Аналогичный пример можно найти и в преданиях реки Чусовой.

Действительное лицо — житель д. Матвеевой Кунгурского уезда Василий Балабурда — явился прототипом сказочного богатыря Балабурды. Жители чусовских деревень еще в конце 1950-х гг. много рассказывали фольклористам Уральского университета об этом силаче-богатыре, поскольку образ его воплотил народный идеал об облегчении тяжелой сплавной работы, которой длительное время занималось все население Чусовой⁷⁷.

Как показывает материал, на этническое самосознание русских крестьян влияли разные факторы. Но в большей степени развитию его содействовали язык и устная культура. В связи с этим особое значение для русских крестьян Урала имел не только характер взаимодействия с соседними народами, но и уровень общественного и культурного развития последних.

⁷⁶ Берх В.Н. Указ. раб. — С. 99–10.

⁷⁷ Предания реки Чусовой / Сост. и автор статей В.П. Кругляшова. — Свердловск, 1961. — С. 73–86.



Вид на легендарную Полюд-гору из г. Чердыни. 2004 г.

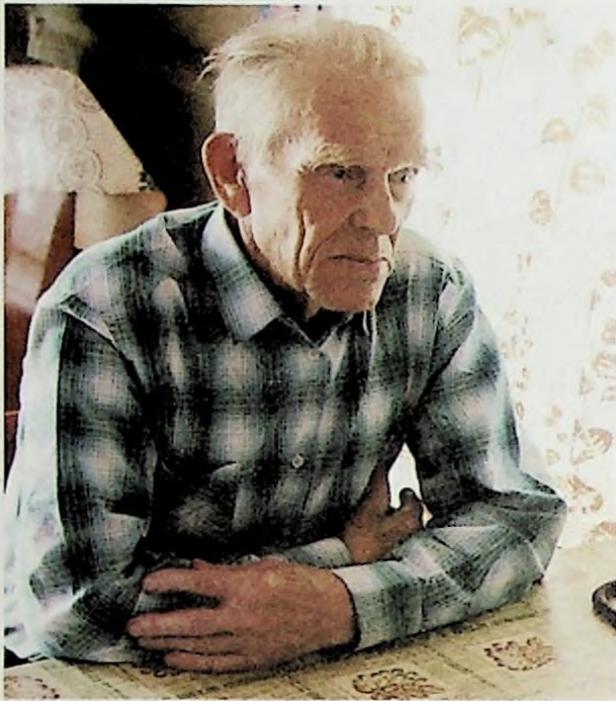
Коми-пермяки, а это коренной этнос Пермского края, вопрос о языке всегда связывали со своим самосознанием и в судьбе языка видели свое будущее состояние. Уже во второй половине XIX в. стала сильно заметна языковая ассимиляция со стороны русского населения. Социологические опросы по этому поводу в прошлом никто не проводил, но наблюдения исследователей, путешественников, чиновников имеются многочисленные. Формулировки у них идентичные: «родной язык забывается», «население выглядит русеющим», «дело обрусения уже дало важные результаты» и др.

Размышления коми-пермяков о родном языке сохранил для потомков профессор Казанского университета И.Н. Смирнов, изучавший их на рубеже 1880–1890-х гг. Обратимся к некоторым его наблюдениям.

Обрусение коми-пермяков, отметил И.Н. Смирнов, шло *«без всяких искусственных мер и не оставляя в русеющем населении никакой горечи против господствующей народности (т.е. русских. — Г.Ч.)»*. В волостях Майкорской и Купросской Соликамского уезда, в которых действовали металлургические заводы, коми-пермяки *«представля-*



«След великана» — выветривание на скале, напоминающее отпечаток левой стопы человека, который в народной памяти приписывается богатырю Полюду. 2011 г.



Василий Васильевич Климов, 1927 г.р., писатель, этнограф, фольклорист коми-пермяцкого народа. Записал несколько вариантов эпосов о Кудым-Оше и Пере-богатыре. 2004 г.

исследователь, когда родной язык и «пермяцкий дух... не срабатывают на национальное сознание». В этом случае наступает состояние, характеристику которого также находим у И.Н. Смирнова. Во время пребывания в Юрлинской и Юмской волостях Чердынского уезда он заметил: *«Типичным образцом обрусевшего пермяцкого селения является село Юрла. Здесь не слышно уже другой речи, кроме русской; на вопрос, живут ли в селе пермяки, отвечают отрицательно. Наблюдатель, который при определении народности населения, основывался бы только на этих данных, неминуемо заключал бы, что село населено русскими, но стоит заглянуть в списки обывателей, переполненные пермяцкими фамилиями, стоит прислушаться к характерному русскому языку, в котором вместо ф, х, я слышатся п, к, ъя, всмотреться в названия урочищ, которые встречаются в решениях волостного суда, и наконец в костюме обывателей, чтобы их национальность определилась. Типичный рыжий пермяк с характерным пермяцким выговором – ямщик, везший меня отсюда в Усть-Зулу, на вопрос не пермяк ли он, ответил: “Нет, я русский”, – но когда я спросил его, не говорили ли у них в селе прежде по-пермяцки, он ответил, что у него только три года тому назад умер дедушка, который постоянно дома говорил по-пермяцки. Этот же ямщик по моей просьбе сообщил мне, где в их приходе живут “русские, которые говорят по-пермяцки”. Таких селений оказалось в приходе три-четыре близ Юрлы, но и в них русский язык*

ются уже в значительной степени обрусевшими»⁷⁸.

Другим важным примером самосознания коми-пермяцкого населения заводских волостей на волне распространения русского языка служит диалог, приведенный в исследовании И.Н. Смирнова: *«Здесь пермяк желал бы, чтобы его принимали за русского, и на категорический вопрос: “Ты пермяк?” – отвечает: “Не скроешь, пермяк”»⁷⁹.*

По мнению И.Н. Смирнова, помимо родного языка у народа еще есть «пермяцкий дух», который тоже очень хорошо чувствуется и долго не позволяет «стереть с населения печать его индивидуальности»⁸⁰.

Но приходит время, отмечает

⁷⁸ Смирнов И.Н. Пермяки... – С. 172–173.

⁷⁹ Там же. – С. 173.

⁸⁰ Там же.



На сцене фестиваля национальных культур финно-угорских народов - Чудный карнавал - герои коми-пермяцкого эпоса «Кудым-Ош». г. Кудымкар. 2009 г.

употребляется безразлично наравне с пермяцким. Юмская волость представляется уже чисто русской. Соседняя с Юрлинской волостью Усть-Зулинская также в сильной степени русифицирована. Во всех трех названных волостях Чердынского уезда жителями считаются уже себя русскими и говорят, что пермяки живут за р. Косой»⁸¹.

Памятник эпическому богатырю Кудым-Ошу, установленный в г. Кудымкаре. 2004 г.

Когда И.Н. Смирнов переехал на север, за р. Косу, и оказался в Кочевской волости Чердынского уезда, то увидел совершенно другую языковую картину. Здесь была «область чистого пермяцкого населения». Но обрусение развернулось и здесь, и шло оно тем же путем, что и в других местах коми-пермяцкого края. И.Н. Смирнов высказал совокупность внутренних оценок этого процесса: «В высокой степени интересны с психологической точки зрения те пути, по которым идет начинающаяся ассимиляция. Русский язык, как язык обыденного



⁸¹ Смирнов И.Н. Пермяки... — С. 174.



Троицкий собор, возведенный 1902–1916 гг. в г. Осе. 2011 г.

домашнего разговора, не имеет еще здесь права гражданства: говорят все по-пермяцки, но русская песня и русская загадка на игрищах, русские присказки на свадьбах, русские наговоры и заговоры в различных случаях, требующих участия колдуна, являются в некоторой степени обязательными. Женщины и девушки, обыкновенно едва умеющие связать несколько слов по-русски, поют с

Троицкое гулянье у коми-пермяков.
Кочевский район, д. Кукушка. 2005 г.



величайшим усердием русские песни, в меру своего усердия, конечно, искажая их, и выслушивают длинные, цветистые, заученные от русских речи и прибаутки дружеск на свадебных пирах. Произведения русского народного творчества проникают таким образом к пермякам раньше языка, завоевывая и подготавливая почву для этого последнего. Прежде чем пермяк научается говорить более или менее правильно по-русски, он является уже русским в выдающийся момент своей жизни» (т.е. ко времени бракосочетания. — Г. Ч.)⁸².

Известно, что коми-пермяки, начиная с XVII в., переселялись в Зауралье, Сибирь и наравне с

⁸² Смирнов И.Н. Пермяки... — С. 174–175.

другими народами участвовали в освоении Азиатской России. Новые природные и социальные условия мест проживания, контакты с представителями других этносов по-разному отражались на состоянии собственной этничности, родного языка, а в целом — на этническом статусе коми-пермяков.

В 1990–1991 гг., когда Камская этнографическая экспедиция Пермского университета работала среди русского населения Верхотурского района Свердловской области, старожилы указали, что среди них проживают коми-пермяки, которые еще в недавнее время имели свои поселения. Этнографам удалось встретиться с семнадцатью коми-пермяками в г. Верхотурье и пригородных селах Красногорское, Прокпьевская Салда, Усть-Салда. Они осознавали себя коми-пермяками, к тому же таковыми и являлись по официальным документам (в то время по паспортам).

В Красногорской волости Верхотурского района в конце XIX в. поселились выходцы из иньвенских (южных) коми-пермяков. Переселенцам отводилась земля, которая прежде никогда не обрабатывалась, и выдавалась денежная ссуда для хозяйственного обустройства. В лесу, невдалеке от р. Туры, на близком расстоянии друг от друга возникло пять коми-пермяцких деревень: Вогулка, Гари, Гуменцево, Каравасво, Таволожанка. Вблизи деревень пришлось вырубать и сжигать лес, корчевать и таким старым подсечно-огневым способом заводить пашни. Помимо земледелия крестьяне занялись лесными промыслами, но более всего охотой. Почти каждая семья имела свои охотничьи угодья. На охоте применяли ружья и ловушки типа слопца. Жители самой большой деревни выработывали деготь, смолу и сбывали их русским крестьянам.

Коми-пермяки возвели такие дома, какие им были известны на родине: трехкамерные, варианта изба — сени — клеть, но не курные, свойственные старому образцу, а исключительно «белые», в которых печи имели трубы. Одежду пришлось носить собственного изготовления. Женщины надевали сарафаны. Праздничные сарафаны были сшиты из набойных (печатных) тканей, привезенных из родных мест. Пожилые женщины донашивали косоклинные дубасы (более старое название сарафана). Верхней одеждой служили холщовые шабуры и суконные понитки (род кафтанов). Головными уборами замужним женщинам служи-



Праздник в г. Осе в честь 420-летия города. 2011 г.

ли шамшуры. Широко употребляли тканые пояса. Приведенные примеры убеждают, что традиционная материальная культура коми-пермяков Верхотурского края сохраняла черты, свойственные иньвенской (южной) группе коми-пермяков, то есть той части коми-пермяцкого этноса, из которой происходили верхотурские коми-пермяки.

В деревнях, основанных по р. Туре, коми-пермяки проживали до конца 1970-х гг. Последним жителям не хотелось покидать деревни, основанные их родителями, но они вынуждены были пойти на крайний вариант, так как населённые пункты официально были признаны неперспективными. Большая часть коми-пермяков переехала жить в г. Верхотурье.

В г. Верхотурье в 1990 г. участники экспедиции познакомились с супругами – И.К. Нилоговым, 1909 г.р., и А.И. Нилоговой, 1904 г.р., – типичными представителями верхотурских коми-пермяков. Их родители прибыли сюда из д. Агеевой, расположенной по р. Юсьве, а сами они родились в д. Таволожанка. На родине родителей никогда не бывали. В момент встречи с исследователями они продолжали осознавать себя коми-пермяками, родной язык не забыли и говорили на нем с типичным акцентом. По рассказам родителей супруги Нилоговы знали о тех больших трудностях, которые выпали на долю первопоселенцев, но при этом они подчеркивали, что новые условия проживания «были для родителей лучшими». *«На родине родителей, – вспоминали супруги Нилоговы, – постоянно не хватало леса, пахотной и сенокосной земли, все кругом принадлежало Строгановым, даже срубленную жердь приходилось прятать и держать в траве и кустах, а потом, при удобном случае, нести домой»*⁸³. Действительно, как же тут не подумать и не решиться отправиться в Сибирь, о которой так много рассказывали, как о «свободной земле для жизни».

До середины 1930-х гг. коми-пермяки сохраняли замкнутый образ жизни, разговаривали только на родном языке, браки с русскими не заключали. *«Но перед войной, – по воспоминаниям А.И. Кудымова, 1926 г.р., – все перемешалось, родниться с русскими стали, а после войны это вошло уже в обычай»*⁸⁴.

Верхотурские коми-пермяки оставались православными. Для молений построили в д. Таволожанка деревянную церковь. Они почитали и Семёна Праведного Верхотурского, но считали, что *«он больше русский святой, а не пермяцкий»*.

Этнокультурную историю другой зауральской группы коми-пермяков – шадринской – имеем возможность реконструировать по архивным материалам и публикации 1920-х гг. известного уральского

⁸³ Полевые материалы автора.

⁸⁴ Там же.

фольклориста В.П. Бирюкова. Начало ей было положено в середине XIX в.

В 85 км от г. Шадринска Пермской губернии и в 10 км от с. Песчанского в 1856 г. коми-пермяки Чердынского уезда основали д. Чердаки⁸⁵. Первопоселенцы назвали ее так в память о своей родине, хотя в официальных списках населенных пунктов Шадринского уезда она значится «Чердынской или Песчанской на озере Песчаном».

История возникновения д. Чердаки представляет особый интерес. Житель д. Багай Косинской волости А.В. Кашаев обратился в Пермское губернское присутствие по крестьянским делам с просьбой разрешить ему и его односельчанам переселиться в зауральскую часть губернии. Получив разрешение, он отправился с одним своим земляком в Зауралье и подыскал место возле озера Песчанского. Выбор места он согласовал в Верхтеченском волостном правлении Шадринского уезда.

По возвращении на родину, в Чердынский уезд, А.В. Кашаев рассказал землякам об отведенном для проживания месте и стал склонять их к переселению. Пожелали уехать около 150 человек из 50 семей из сел Коса, Гайнское, Пятигоры, деревень Багай, Порошево, Имасы и др. Крестьяне рассчитывали двинуться в путь после окончания уборки урожая, но местные власти поторопили с отъездом, и им пришлось «бросить несжатые хлеба и непроданные избы»⁸⁶. Женщины и старики хотели бы остаться на старом месте, даже прятались в лесу, инициаторам переселения «с трудом пришлось собирать недобровольных»⁸⁷.

По намеченному маршруту коми-пермяки отправились пешим ходом. Вещи, взятые с собой, везли верхом на лошадях. Телеги в пути не применялись, так как на родине о них не имели понятия. Дорога в Зауралье заняла месяц. Избранного места жительства достигли 7 сентября 1855 г.

Первый год пребывания в Зауралье проходил с большими трудностями. Не имея собственного жилья и не владея в полной мере русским языком, они вынуждены были побираться и батрачить у крестьян с. Песчанского и соседних деревень. Приступить к постройке своих домов удалось только через год. В 1925 г. в д. Чердаки насчитывалось 152 двора с числом жителей 715 человек. К этому времени в живых из переселенцев в возрасте от 72 до 80 лет оставалось лишь три человека.

Крестьяне расположили усадьбы полукольцом по восточному берегу озера. Посередине деревни, ближе к озеру, поставили часовню. Очевидец первоначального вида деревни отмечал: «Избы почти сплошь из кривых

⁸⁵ ГАСО. Ф. 2266, оп. 1, д. 593, л. 1–2.

⁸⁶ Бирюков В.П. Природа и население Шадринского округа. — Шадринск, 1926. — С. 126.

⁸⁷ Там же.

березовых и осиновых бревен, нарубленных в местных лесах. Крыши большинства изб закрывались дерном и только 30 – железом, 17 – тесом, 12 – берестой»⁸⁸.

В память о родных местах крестьяне назвали отдельные части д. Чердаки по названиям коми-пермяцких деревень. Один конец назывался Имасы, другой – Багай, третий – Порошево и т.д. Такая картина наименования была вызвана тем, что коми-пермяки селились по земляческому принципу.

Инициатор переезда А.В. Кашаев в деревне долго не задержался. Он уехал и поселился в Барнаульском уезде. В 1864 г. в д. Чердаки поселились коми-зыряне, представители народа, родственного коми-пермякам по происхождению. Они были выходцами из с. Пэел Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Пример этот вызывает интерес тем, что доказывает: родственная этническая среда всегда привлекала людей.

В новой, полустепной природной среде Зауралья коми-пермяки вынуждены были отказаться от многих известных им на родине хозяйственных навыков и бытовых традиций. От соседнего русского населения пришлось заимствовать новые приемы земледелия, транспортные средства, конструкции построек и даже способы приготовления пицци⁸⁹.

Благодаря помощи русских старожилов, коми-пермяки в течение пяти лет вполне освоили зауральскую природную среду, завели телеги, занялись хлебопашеством. В 1910 г. они засевали 45 десятин озимой и 87 десятин яровой ржи, 25 десятин пшеницы, 26 десятин овса, в хозяйствах имели 175 лошадей, 228 коров и другой скот. Большим подспорьем для семей стали домашние ремесла – кузнечное дело, выделка кож, изготовление долбленной, бондарной и глиняной посуды, ткачество. Со временем хозяйство некоторых крестьян приобрело товарное направление. Излишки ржи и пшеницы продавали в соседние деревни.

Наравне с новациями в хозяйстве и быту долго не забывались прежние навыки и традиции. Из записок наблюдателя узнаем, что женщины длительное время носили сарафанный комплекс одежды со *«старинным головным убором наподобие кокошника, шитого с металлической ниткой»⁹⁰*, долго скучали по лаптям, *«кому уж было особенно невтерпеж, те драли ивовую кору и делали из нее свои милые лапоточки»⁹¹*. К пережиткам прошлого наблюдатель 1920-х гг. отнес *«обычай варить из овсяной муки брагу белую, очень густую и хмельную»⁹²*.

На новом месте жительства наиболее важным считался весенний Егорьев день. По тому варианту почитания Егория Храброго, который здесь

⁸⁸ ГАСО. Ф. 2266, оп. 1, д. 593, л. 6.

⁸⁹ АГО. Р. 29, оп. 1, д. 12.

⁹⁰ ГАСО. Ф. 2266, оп. 1, д. 593, л. 6.

⁹¹ Там же.

⁹² Бирюков В.П. Указ. раб. – С. 127.



Чердынь – город на семи холмах. 2007 г.

бытовал, можно судить, что у коми-пермяков д. Чердаки прочно удерживались древние традиции, связанные с земледелием и скотоводством. В праздновании Егория Храброго участвовало все взрослое население. В соответствии с установившимся обычаем накануне собирали ржаной солод, овсяную муку, и опытным женщинам поручалось приготовить пиво и брагу. В день Егория Храброго напитки приносили к часовне и разливали по двум бочкам. Приготовление пива и браги считалось важным актом праздника. Начинал праздник «лабожьый» старичок. Сначала в часовне он читал молитвы, а затем подходил к бочкам, первым пил пиво и брагу и этим ритуалом открывал общий пир.

День Флора и Лавра с быкобоєм и кроплением лошадей, популярный на родине чердынских коми-пермяков, в д. Чердаки не отмечался. В этом празднике было много языческих черт, и забвение его в Зауралье свидетельствует об отмирании древних верований.

Свадьбы справлялись по издавна заведенным традициям. Во время их *«пермяцкий поезд садился верхами и кружился по полям и по своей деревне с соответствующими обрядами»*⁹³. По словам очевидца, такие сцены вызвали у соседнего русского населения *«гороховой смех»*⁹⁴.

В первые годы проживания коми-пермяков среди русских в Зауралье немало трудностей создавал языковой барьер. Быстрее и лучше овладели русской речью люди молодого и среднего возраста. Как от-

⁹³ Бирюков В.П. Указ. раб. – С. 127.

⁹⁴ Там же. – С. 126.

мечал наблюдатель 1920-х гг., «только старики да еще женская половина пермячат – и в домашнем обиходе (он не так опрятен), и в языке, уснащенном пермяцкими выражениями или испорченными русскими, – «тарнапают» (говорят)⁹⁵. Из встречи с учениками в школе В.П. Бирюков сделал вывод, что «дети пермяцкий язык знали только в отрывках»⁹⁶. Эти наблюдения относятся к середине 1920-х гг.

Приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть, как в Зауралье коми-пермяки были подвергнуты ощутимой ассимиляции. Здесь налицо общее понимание того, что миграции небольшого числа населения с этнической родины неизбежно могут завершиться потерей этноса. Хотя и шел естественный прирост населения, но было достаточно много факторов, которые не способствовали стабилизации этнических групп.

В иноэтническом окружении коми-пермяки сохранялись как самостоятельный этнос до тех пор, пока не нарушался созданный первопоселенцами замкнутый образ жизни и родной язык употреблялся во всех сферах жизнедеятельности. Ассимиляция свелась к нивелированию культурных различий и была ускорена единой конфессиональной принадлежностью коми-пермяков и русских.

Этнической переориентации не подвергалось старшее поколение людей, которое выросло с родным коми-пермяцким языком и хорошо представляло по воспоминаниям родителей историческую родину предков. И в наши дни среди этой категории населения еще можно встретить людей, осознающих свою принадлежность к коми-пермяцкому этносу. Одновременно, отмечали потомки коми-пермяцких переселенцев, их контакты с местными, русскими жителями облегчали приспособление к новым условиям проживания, так как русское население уже вполне приспособилось к ним, и это приспособление передавалось потомкам от смешанных браков коми-пермяков и русских. И там, где взаимосвязи развивались активно, настоящие коми-пермяки понемногу исчезли, поскольку перевес оказался на стороне этничности и хозяйствования русских.

Отчетливо проявляется роль языка в формировании и сохранении этнической идентичности у коми-язьвинцев – небольшого по численности древнего народа Северного Урала. Они проживают на исторической родине, на верхней Язьве (Красновишерский район Пермского края) и продолжают говорить на особом диалекте коми языка. Того, что мы видим у коми-язьвинцев, нет на Урале ни у одного народа. Пример с коми-язьвинцами уникален, и он не искусственный, а является фактором исторического развития народа и его языка.

⁹⁵ Бирюков В.П. Указ. раб. – С. 127.

⁹⁶ ГАСО. Ф. 2266, оп. 1, д. 593, л. 8.



Река Вишера с камнями-скалами, получившими имена богатырей: справа — Полюд, слева — Ветлан. 2010 г.

Экскурс в этнокультурную историю приводит к выводу, что коми-язвинцы являются потомками коми этнической общности, которая в дорусский период истории Урала занимала междуречье Вишеры, Колвы, Язьвы, Глухой Вильвы и Боровой (между городами Чердынь и Соликамск). С вовлечением значительной части коми-язвинцев в православную веру (XVI в.), а затем в ее старообрядческую форму (XVIII в.) началось овладение церковно-славянским и русским языками. Позиция русского языка становится намного выше с конца 1940-х гг.

Коми-язвинцы называют родной язык *пермяцким* и отличают его от коми-пермяцкого, а русский, на котором говорят, — от русского языка соседнего населения. Хотя родной язык остается бесписьменным и функции его сократились, но он по-прежнему необходим для повседневного общения.

На языковом сознании у коми-язвинцев удерживается этническое самосознание. Отличие своего языка от родственного коми-пермяцкого они видят в лексике и ударении. От многих жителей верхьязвинских деревень можно услышать: *«Наш язык с коми-пермяцким 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»*⁹⁷.

Коми-язвинцы сохраняют древнее самоназвание *пермяк*, служившее этнонимом еще в далеком прошлом у всего коми населения верх-

⁹⁷ Полевые материалы автора, полученные в д. Антипина Красновишерского района в 1988 г.



Река Вишера в верховьях засыпана порогами, местами
неодолимыми даже для древних манси. 2010 г.

ней Камы. По этому поводу они говорят обычно так: «*Коми-пермяками себя не считаем, у них в Кудьмакаре свой язык. У нас у пермяков тоже свой язык*»⁹⁸. Соседнее русское население называет язввинцев также пермяками. Этноним *пермяк* знало и то население, которое вошло в Коми-Пермяцкий округ. Но с образованием округа в 1925 г. население не стало использовать его для самообозначения.

Разговорный русский язык коми-язввинцев, позиция которого в наше время выше родного языка, в значительной степени отличается от диалекта соседнего русского населения. Объясняют эту ситуацию коми-язввинцы тем, что им трудно было перейти сразу на русскую разговорную речь, поэтому «*язык свой и русский смешались*». В русскую речь они часто вставляют пермяцкие слова в соответствии с фонетическим и морфологическим своеобразием родного языка. Так, коми-язввинцы в русской речи произносят *к* на месте *х* (*клеб* вместо *хлеб*), и на месте *ы* (*худие* коровы вместо *худые* коровы)⁹⁹.

Родной язык коми-язввинцев В.И. Лыткин квалифицировал как особое наречие, выделяющееся среди всех других коми языков языковой системой и наличием особых гласных, которых к тому же насчитывается восемь — самое большое число среди всех коми диалектов.

Особенности обоих языков коми-язввинцев достаточно веские, поскольку без каких-либо затруднений на них обращает внимание почти любой житель верхьязввинских деревень. В ситуации «свое-чужое» наи-

⁹⁸ Полевые материалы автора, полученные в д. Ванькова Красновишерского района в 1996 г.

⁹⁹ Полевые материалы автора, полученные в 1990–1996 гг.

более ярко осознаются речевые особенности. Сложную языковую ситуацию у коми-язвинцев хорошо иллюстрирует диалог исследователя с жительницей д. Ванькова В.С. Антипиной, 1914 г.р.:

«— А Вы не забыли пермяцкий язык?

— Нет ешио.

— Хорошо ли 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 так же легко. Внук-то в детдоме вырос и по-русски хорошо говорил, а теперь опять привыкает к пермяцкому языку.

— А как Вы теперь с ним говорите? По-пермяцки?

— Нет, я привыкла и тоже меле-каю по-русски.

— А Вам лучше-то на каком языке говорить?

— На своем, собственном, на родном пермяцком»¹⁰⁰.

Приведем высказывания жителей верх-язвинских деревень о современном состоянии их родного языка.

«По-пермяцки мне легче говорить, чем по-русски. Я закончила только четверть класса. Еще по Псалтыри училась. Так что учила несколько языков — пермяцкий, церковный, русский. Но ладом не усвоила. Вот и лучше говорить на родном языке» (из рассказа П.Е. Бычиной, 1931 г. р., д. Ванина).

«Наше поколение все говорит по-пермяцки, а молодежь его не знает. У соседа Ивана дети заявляют: «Понимаем язык, а говорить не можем». Есть другой пример. Вот соседи у нас 24 года прожили в Казахстане, вернулись года два назад и постоянно разговаривают по-пермяцки. Приходят к нам и говорят: «Нам легче



Мемориальная доска, установленная финно-угорскому лингвисту В.И. Лыткину в год его 100-летия со дня рождения. Красновишерский район, с. Верх-Язьва. 2011 г.



Выступление учителей на круглом столе «Пути развития коми-язвинского языка и культуры на современном этапе». Красновишерский район, Паршаковская средняя школа. 2008 г.

¹⁰⁰ Полевые материалы автора, полученные в 1996 г.

сказать по-своему». В автобусе, когда едут в Красновишерск, люди всегда говорят по-своему» (из рассказа М.Н. Паршакова, 1932 г. р., д. Арефина).

«Сойдемся и говорим по-пермяцки, а с молодежью – по-русски. Моя дочь 1951 г.р. и с 1972 г. живет постоянно на Украине. Приезжает и говорит по-пермяцки. Люди удивляются, что она не забыла родной язык. А она им отвечает: "Здесь же я задаваться не буду, раз все говорят по-пермяцки, так и я тоже так буду говорить"» (из рассказа Х.Е. Антипиной, 1924 г. р., д. Ванькова).

«Когда училась в Талаволской начальной школе, за каждое слово, сказанное на родном языке, нас ставили в угол на пять минут, а то и линейкой получали по лбу. Говорили, что мы не бум потом понимать русский язык в Антипинской школе. Но время показало другое. Мы успешно закончили Антипинскую школу, получили среднее образование, многие стали специалистами, не забыли родной язык и хорошо усвоили русский язык» (из рассказа Л.Н. Антипиной, 1946 г. р., д. Антипина).

«Мой родной язык пермяцкий. Он древний, богатый, очень удобный, на нем можно выразить все оттенки событий. Учить его надо в школе и детском саду. Хотя на моем языке никто не пишет, но убежден, что он будет вечно звучать на берегах Язьвы» (из рассказа И.В. Паршакова, 1939 г. р., д. Антипина).

Из приведенных высказываний ясно, что сегодня родной язык коренному населению верх-язвинских деревень необходим. Да и как может быть иначе, если знать, что важной областью организованного общения на родном языке по-прежнему являются хозяйство, национальная культура, семья, быт, со становлением которых он формировался и издавна обслуживал указанные сферы жизнедеятельности людей. Для людей старшего и пожилого возрастов словесные формы родного языка совершенно необходимы, поскольку на другом, русском языке выразить те или иные реальные особенности они затрудняются.

Имеются еще примеры о роли языка в самосознании из недавнего тягостного прошлого народа. В 1960 г. Красновишерский райисполком закрывал церковь в д. Нижняя Дубровка¹⁰¹, и письма, направленные верующим населением властям наполнены примерами обращения в этот критический момент к родному языку.

В письме в Министерство внутренних дел СССР они писали: «Когда отбирали ключи от нашей церкви, нас, женщин, вместо того чтобы успокоить, назвали татарами. Оскорбили наш пермяцкий язык и не посчитались с нашими убеждениями. Насильно отобрали ключи, вытолкали нас из церкви. Мы взволнованы, наше чувство верующих оскорблено. Дубровцы»¹⁰².

В Пермский облисполком сообщали: «24 марта с.г. [1960 г.] к нам на Дубровку приехали секретарь райисполкома Ильиных... зав. райфо. Они

¹⁰¹ Деревня Нижняя Дубровка расположена в 8 км от с. Верх-Язьва. В наше время в ней никто не живет, но дома сохранились.

¹⁰² ГАПК. Ф. 1205, оп. 1, д. 264, л. 92–93 об.

прямо пошли к старосте церковному. Староста угостил их чаем. Они во время угощения сказали, что пришли проверять церковь. А в то время мы уже стали собираться и обмениваться разговорами на своем родном пермячком языке. Они явились и сказали, что за татары пришли, да это слово татары оскорбило наше национальное чувство. Мы поняли из действий старосты, что они хотят отобрать... ключи и закрыть церковь. Мы тогда, оскорбленные, начали кричать – зачем отдавать ключи.

После угощения пришла комиссия, пошли к церкви – и мы побежали. Подойдя к церкви, староста не мог открыть, а мы, взволнованные этим поведением комиссии, стали укорять старосту. Староста не мог открыть замок, а секретарь райисполкома взял полено и отбил замок. Староста отдал ключи Кичигиной Александре, и она взяла в руки, а секретарь из ее рук выхватил. Зайдя в церковь, комиссия начала проверять имущество, переписывать. Мы видели, что секретарь в церкви шапку не снял, зашел в алтарь, не перекрестившись, женщина, заведующая райфо, зашла в алтарь. Мы, глядя на них, стали кричать еще больше. Да потом секретарь сказал: выйдите из церкви, вам делать нечего. Стал выталкивать нас, и церковь сам на замок закрыл; говорит: я хозяин в церкви, а не вы. На другой день отобрали печать, сберегательную книжку.

Мой адрес: д. Нижняя Дубровка Красновишерского района, Бычиной Степаниде Платоновне»¹⁰³.

Письма интересны для понимания национального сознания коми-язвинцев и роли родного языка, нужного для их общения. Под «татарми» они понимали не столько сам народ, а все то, что было отрицательным – чужим и чуждым, оскорбительным, не верным, «бусурманским» – т.е. не христианским. Известно, что в народе часто говорили не «татары», а «татарки», естественно в неприязненном значении.

В последние годы родному языку стали уделять внимание в школах, сначала в Паршаковской, затем в Верх-Язьвинской и Северо-Колчимской. Учителя ведут факультативные занятия, организуют записи слов и фразеологизмов. Самый большой интерес проявляют к языку учащиеся 4–7-х классов. Они с удовольствием осваивают лексику, фонетику, грамматические правила. Уроки проходят оживленно: читают вслух, сочиняют ребусы, кроссворды, обсуждают логические задания. В старших классах учителя большое значение придают исследовательской работе. По заданию учителя дети беседуют с родителями, записывают слова, пословицы, поговорки, фразеологизмы.

Беседы с родителями помогают детям понимать речь старшего поколения, включаться в диалог, сочинять рассказы о погоде, временах года, животных, а также о семье, школе. По учебной программе язык рассматривается в контексте с историей и народной культурой на уроках истории, географии, литературы.

¹⁰³ ГАПК. Ф. 1205, оп. 1, д. 264, л. 92–93 об.



Урок коми-язьвинского языка в Верх-Язьвинской средней школе ведет К.С. Кичигина. 2007 г.

Полученные материалы учащиеся используют для написания исследовательских работ, таких как «Жизнь коми-язьвинского народа в пословицах и поговорках», «Календарные праздники и обряды моего народа», «Свадебный обряд коми-язьвинцев», «Народная кухня и утварь». Ученики Паршаковской и Верх-Язьвинской школ выступали с научными докладами на районных и областных конференциях. Письменные работы учащихся, прошедшие апробацию на конференциях, опубликованы¹⁰⁴.

А.Л. Паршакова, учительница Паршаковской школы, подготовила букварь и книгу для чтения на коми-язьвинском языке¹⁰⁵. Появление этих книг значительно облегчило изучение родного языка. Кроме того, обучение родному языку ведется с использованием изготовленных педагогами рукописных дидактических материалов. Старший преподаватель Пермского государственного педагогического университета, кандидат филологических наук О.А. Попова и учитель русского языка и литературы Верх-Язьвинской средней школы К.С. Кичигина издали учебно-методическое пособие¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Язык и традиционная культура язьвинских пермяков: сборник научно-исследовательских работ учащихся. — Пермь, 2007. — С. 25–125.

¹⁰⁵ Паршакова А.Л. Коми-язьвинский букварь. — Пермь, 2003; Она же. Леддътан книга: книга для чтения: хрестоматия на коми-язьвинском языке. — Пермь, 2008.

¹⁰⁶ Дидактические материалы к урокам изучения лексики коми-язьвинского языка: учеб.-метод. пособие. — Пермь, 2005. — С. 3–36.

Усвоению родного языка способствует песенная культура народа. Ее значительно расширили за счет русских песен, переведенных А.Л. Паршаковой на родной язык. В праздники и будни дети и взрослые с удовольствием поют русские песни «Шел казак домой», «Ой, Самара-городок», «Весна на Заречной улице», «Растет в Волгограде березка», а также читают басни «Волк и ягненок», «Ворона и Лисица», сказку «Колобок». Выпускник Паршаковской школы Миша Паршаков написал стихи на родном языке¹⁰⁷.

В школах на родном языке проходят праздники, посвященные дням защитника Отечества и Победы, 8 марта. Учащиеся и педагоги активно участвуют в проведении национального обрядового праздника «Сарчик приносит весну», создают инсценировки по сказкам, преданиям¹⁰⁸.

Педагоги и многие жители деревень отмечают, что в последние два десятилетия все больше людей стало говорить на родном языке — как взрослых, так и детей. Эта ситуация, естественно, явилась результатом работы учителей и учащихся, общественного признания родного языка и проведения ежегодного праздника «Сарчик приносит весну», на котором все больше и больше звучит родная речь¹⁰⁹.

Этнические признаки коми-язвинцев можно заметить в элементах традиционной культуры — костюме, орнаменте, жилище, кухне, хотя в них



Театрализация коми-язвинской сказки в Паршаковской средней школе. 2009 г.



На празднике «Сарчик приносит весну». Красновишерский район, д. Антипина. 2009 г.

¹⁰⁷ Паршаков М. Стихотворения на коми-язвинском и русском языках. — Пермь, 2006. — С. 3–28.

¹⁰⁸ Чагин Г.Н. Коми-язвинские пермяки — древний народ Северного Урала. — Красновишерск, 2002. С. 7–10, 15–16; Коми-язвинцы и историко-культурное наследие Прикамья: материалы междунаrod. науч.-практ. конф. — Пермь, 2002. — С. 5–29, 141–152.

¹⁰⁹ Язык и традиционная культура... — С. 3–146.