



В.В.Титлянов
г.Пермь

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И «ВОРОВСКИЕ ДЕНЬГИ»

Известно, что в XVIII в., особенно во второй половине, денежная система России страдала от избытка широкого хождения фальшивой монеты. Так, в начале XVIII в. широко применялись манипуляции с мелкими медными монетами. Рыночная цена одного пуда меди равнялась 7 рублям, но из этой массы в 1703 г. чеканилось медных денег на 12 рублей, а к 1718 г. - на 40 рублей. Громадная разница между рыночной ценой меди и номиналом медной монеты приводило к их бесконечным нелегальным подделкам – «воровским деньгам»¹. Фальшивую монету чеканила даже Екатерина II, правда для вывоза в Европу. Так, по ее тайному указу чеканили голландские гульдены, которые попадали на европейский рынок через Италию².

Старообрядцы, ведя активную торговую деятельность, а также, в основном, тайный, *вынужденно скрытый*, образ жизни, осознавая окружающий мир, как мир Антихриста, к которому необходимо было приспособиться, чтобы сохранить свою веру и идеалы, не могли не соприкоснуться с данной проблемой. Более того, как и многие другие они могли чеканить фальшивую монету *оправданно* – из идеологических соображений.

На данный факт указывает один очень любопытный источник, который хранится в коллекции декоративно-прикладного искусства Пермской государственной художественной галереи³.

Интересующий нас памятник не являет собой образец традиционного письменного исторического источника. Он представляет собой пластинку из красной меди, размером 157 x 100 x 2 мм. На лицевой стороне в верхней половине расположен текст: *«Лета 1773 июля в 8 день, Всемилостивый Государь, Бельй Царь, Петр III, награждая заслуги поданных жалует старцам Иосифу, Аввакуму и Зоту 1000 червонцев, на нужды: Яницких, Симских и Юрезанских обителей и повелев монетмейстеру Иону сыну Жоголеву, казначею Ивану сыну Юхлакову и есаулу Корчагину, написать*

грамоту и выбить сей жалованный знак для хранения в ризнице Храма Божия на вечное время». Над текстом корона с восьмиконечным крестом. Внизу под текстом справа расположена печать. Печать разделена на две равные части: в верхней половине на черном фоне двуглавый орел с символами верховной власти - скипетр, держава, императорская корона, в нижней половине на красном фоне Голгофский восьмиконечный крест с орудиями страстей. Печать обрамлена венком из лавровых (слева) и дубовых (справа) листьев.

В нижнем углу слева фигурная композиция: коронованный змей с крыльями изгоняет за пределы поля льва с протазаном (секирой). Лев изображен идущим на задних лапах влево, при этом смотрящим назад - вправо, на змея. В нижнем углу справа надпись: «Нов. Москва». По краям жалованного знака орнаментальная полоса (шириной 10 мм) в виде плетенки. В углах орнаментальной полосы на красном фоне расположены двуглавые орлы, символизирующие герб Российской империи. На торцевой части жалованного знака накатан сетчатый гурт специальным гуртильным станком, следы которого на обороте. Знак выполнен в технике травления.

Основываясь на анализе документа, можно заключить, что:

- время возникновения источника укладывается в рамки 1762 – 1775 гг., так как именно в этот период появлялись многочисленные лже Петры III;
- документ исходит из старообрядческой среды, так как несет на себе сугубо старообрядческую символику (восьмиконечный крест);
- источник связан с Е.И.Пугачевым, так как в указанном регионе – Южный Урал, в 1773 г. единственным лже Петром III был Пугачев.

В современной литературе проблема «воровских денег» еще не получила достаточного освещения, особенно в связи со старообрядчеством. Данный источник позволит поставить вопрос о чеканке фальшивой монеты в старообрядческой среде.

В источнике речь идет о даровании 1000 червонцев скитским старцам и указывается дата – 8 июля 1773 г.⁴ Как видим, он является одним из ранних источников, связанных с движением Е.Пугачева. То есть еще до начала восстания в сентябре 1773 г. Е. Пугачев уже жертвует за «особые заслуги» старообрядческим старцам, проживающим в Иргизских монастырях, 1000 червонцев. При этом источник указывает казначая – Ивана Юхлакова и монетмейстера – Иону Жоголева. Монетмейстер – это человек, ведающий чеканкой монет, казначей – человек, отвечающий и хранящий денежную казну, непосредственно осуществляющий движение денег. Червонцы в XVIII в. – это золотые монеты, которые при Петре I обслуживали внешнеторговый оборот и внутри страны почти не имели хождения, причём выпускались они лишь несколько лет⁵. При Петре III они вновь стали выпускаться и использовались внутри страны. К сожалению, в

историографии российского денежного обращения данная проблематика также не акцентирована.

Далее известно, что старообрядцы разрабатывали рудники. Точно известно о золотых и медных рудниках, связанных с Выгом и А. Демидовым. Так в «Горном журнале» И.А.Лопатинский в своей работе упоминает о водяном насосе для откачки воды из Воицких шахт на Выге, который в 1796 г. был перевезен на петербургский Монетный двор, где его переоборудовали в плющильный станок для чеканки монеты⁶. Что же касается А. Демидова, то известно, что он в своей металлургической деятельности и открытии заводов пользовался информацией о рудниках у старообрядцев⁷. Это говорит о том, что в старообрядческой среде были свои рудознатцы.

Рассматриваемый источник представляет из себя *медную* пластину. Все элементы: текст, печать, двуглавые орлы, орнамент, фигурная композиция выполнены, как считают специалисты, в технике травления. Вместе с тем, качество исполнения отдельных элементов (двуглавые орлы, печать, текст) отличает высокий профессиональный уровень, что позволяет говорить об авторе как о человеке профессионально знающем монетное дело. Более того, изображение двуглавых орлов почти идентично двуглавым орлам, изображенным на медных монетах, чеканившихся в конце 1760-х гг.⁸

И, последнее, по всем торцевым сторонам пластины накатан гурт, также как это делали на монетах.

Таким образом, данный источник убедительно доказывает наличие специалистов монетного дела, не только в стане Пугачева, но, что для нас важно подчеркнуть, и *в старообрядческой среде*. В целом, это позволяет поставить вопрос об изучении чеканки монет в старообрядческой среде – с одной стороны, с другой стороны – позволяет открыть еще один аспект в системе образования первоначального капитала у старообрядцев.

¹ Тимошина Т.М. Экономическая история России. М., 2000. С. 77.

² Спасский И.Г. Денежное обращение // Очерки русской культуры XVIII века. М., 1987. Ч. 2. С. 131.

³ ПГХГ. Инв. № 2596. Жалованный знак Петра III.

⁴ 8 июля – память иконы Казанской Божьей Матери.

⁵ Тимошина Т.М. Указ. соч. С. 74.

⁶ Лопатинский И.А. Минералогические и исторические сведения о бывшем Воицком золотом руднике // Горный журнал. 1826. Кн. 2. С. 82-85.

⁷ Дергачева Е.И. «Сердца болезнь сестры убодающь остен...» - рукописный плач середины XVIII в. // Вопросы книжной культуры Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1978. С. 33.

⁸ Каталог редких российских монет. М., 1995. С. 84.



В.К.Семibrатов
г.Киров

ПОДВИЖНИК ВЯТСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ Л.А.ГРЕБНЕВ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ КОНЦА XIX - ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.

Выходец из среды крестьян-старообрядцев Лука Арефьевич Гребнев (1867-1932) оставил заметный след в общественной жизни Вятского края. Не случайно, обобщая ставшие известными о нем сведения, уральские археографы еще в 1991 г. отмечали: «Разнообразная творческая деятельность Л.А. Гребнева (а он кроме типографского художества занимался иконописанием, бронзовым литьем, перепиской и украшением рукописей, обучением детей солевому пению, сочинением духовных стихов и историко-публицистических текстов), отразившая состояние культуры вятского крестьянства на рубеже веков и в свою очередь давшая ей новый импульс развития, ждет своих исследователей – историков, искусствоведов, филологов, музыковедов»¹.

Несмотря на прошедшее с той поры десятилетие, сказанное до сей поры остается злободневным. Отдельные публикации² дают лишь штрихи к портрету Л.А. Гребнева, тогда как давно назрела пора серьезного обобщающего труда о нем с учетом реалий российской истории и культуры конца XIX- первой трети XX вв., на которые и приходится деятельность самородка.

Л.А. Гребнев родился в д. Дергачи Уржумского уезда Вятской губернии в семье крестьян федосеевского согласия поморского толка, поддерживавших тесную связь с Преображенской общиной г. Москвы. В Москве он, с детства воспитанный в любви к книге, запечатлевшей божественные глаголы, и обучался типографскому делу у братьев Овчинниковых и Д.Д. Крупина³. В 1899 г. в родной деревне Л.А.Гребнев открыл тайную типографию. Издававшиеся в ней книжки он выдавал за напечатанные в «типографии почаяевской».

После 1905 г., даровавшего россиянам свободу вероисповедания, Л.А.Гребнев уехал в Москву, где стал помогать в устройстве типографии председателю совета Преображенской общины Г.К.Горбунову. Изготовленные «матрицы церковно-славянского шрифта, отличавшиеся четкостью и даже изяществом»⁴, выгодно отличали напечатанную в названной типографии продукцию в ряду ей подобной.

Имела «лица необщее выражение» и литература, что «напечатана бысть... в типографии христиан древле-православно-кафолического вероисповедания и благочестия в селе Тушке Вятския страны в пределах града Малмыжа» (именно такими словами завершались гребневские издания).

Село же Старую Тушку Малмыжского уезда Л.А. Гребнев предпочел другим по той причине, что отсюда - из крупного центра старообрядцев федосеевского согласия - была родом его жена Елена Трофимовна (в девичестве Черезова). Книгопечатник был знаком и дружен со многими, как их называли в старину, тушанами, которые и обещали ему поддержку в новом предприятии. Обнадежили и выходцы из вятской деревни Большие Пальники братья Василий и Евтихий Титовичи Семеновых, жившие в г. Казани.

4 июня 1908 г. «крестьянин Вятской губернии Уржумского уезда Теребиловской волости деревни Дергачей» Л.А. Гребнев обращается с прошением к губернатору, в котором пишет:

«На основании Высочайшего указа от 17 апреля 1905 г. о веротерпимости мы, старообрядцы, можем совершать наше богослужение по старопечатным книгам. Но ввиду трудности изготовления этих книг в прежнее время старообрядцы не имеют их в настоящее время в достаточном количестве, и многие из нас терпят в этом неотложную нужду.

Я прибегаю к Вашему великодушному вниманию, Ваше превосходительство, с нашей насущной нуждою о древне-церковных книгах и прошу Ваше превосходительство разрешить открыть мне типографию со словолитнею для изготовления церковных книг. При этом я уведомляю Вас, что в своей типографии я буду печатать только на церковно-славянском шрифте, и книги, выходящие из типографии, будут всецело церковно-служебного и религиозно-нравственного направления.

Земно прошу Ваше превосходительство откликнуться на нашу нужду и поддержать нас в религиозно-нравственном просвещении нашей молодежи, которая сильно нуждается в религиозных книгах.

Типографию прошу разрешить мне сделать в селе Тушка Малмыжского уезда Малорожжинской волости в собственном доме»⁵.

В архивном деле есть также виза начальника губернского жандармского управления об отсутствии у него данных о политической

неблагонадежности Л.А. Гребнева и разрешение на открытие типографии. Книгопечатник ни разу не нарушил обещания печатать книги исключительно духовного содержания, поэтому совершенно нелепо выглядят просочившиеся в современную печать утверждения, что «в селе Тушке Малмыжского уезда крестьяне завели типографию... и Пушкина печатали!»⁶.

Показательно, что первым гребневским изданием, напечатанным в Старой Тушке, явилась азбука, вышедшая тиражом 4 тысячи экземпляров и предназначенная для обучения детей церковнославянскому чтению и письму в организованной при молитвенном доме школе. Неоднократно печатались различные каноники, псалтыри, панихидники, часовники, листы «Целебника», карточки с изображением «райских» птиц Алконоста и Сирина, брошюры против карт и табакокурения... Были и оригинальные издания, например, «О степени отеческой Московских, Новгородских, Псковских, Поморских и Вятских стран», «Беседы о таинстве брака», «Путь, ведущий христианина к прощению».

Книги одевались в красивые кожаные и коленкоровые переплеты, стоили довольно дешево, а самые ценные из них печатались на старинной бумаге с водяными знаками XVIII в. Они украшались красочными заставками и рисунками, имели изящные застёжки, изготовленные в местной мастерской.

Красивое оформление, четкий шрифт, доступная цена делали тушкинские издания популярными не только в Вятском крае, но и далеко за его пределами. Их можно было купить в магазинах Москвы, Петербурга, Казани, встретить у староверов Урала, Белоруссии и Прибалтики.

В годы Первой мировой войны от типографского ремесла Л.А. Гребнев практически отошел, хотя по-прежнему отливал медные иконы и нательные кресты, занимался иконописью, руководил молитвенным домом, обучал детишек грамоте.

В августе 1917 г. его как старосту старообрядческой общины избрали делегатом на проходивший в Москве Всероссийский съезд поморцев.

Вскоре с приходом новой власти дарованная царским правительством свобода вероисповедания закончилась, хотя Собор старообрядцев поморского согласия и констатировал в г. Вильнюсе в год 1000-летия Крещения Руси, что «Великая Октябрьская социалистическая революция в России сняла со Старообрядческой Церкви тот гнет, под которым она находилась два с половиной столетия»⁷.

Уже осенью 1918 г. начальник уездной милиции И.Г. Колотов увез из Старой Тушки в Малмыж конфискованные печатные станки и шрифт гребневской типографии. Был арестован и книгопечатник. Вскоре его отпустили на свободу, однако аресты продолжались и в последующее время.

После конфискации типографского оборудования Л.А. Гребнев с сыном Фомой и несколькими помощниками вплоть до 1929 г. продолжал писать и отливать иконы. По воспоминаниям старожилов, из его литейной мастерской выходили также колокольчики, втулки для тарантасных колес, шестерни ручных дрелей.

В 1920-е гг. другом Л. А. Гребнева стал молодой учитель А.И. Янкин, создавший в близлежащей деревне Новая Тушка музей местного края, который вскоре приобрел всероссийскую известность. Для «наиболее ценного и богато обставленного»⁸ старообрядческого отдела музея Л.А. Гребнев передал множество напечатанных им, а также собранных за долгие годы рукописных и старопечатных книг XVI-XVIII вв. (в том числе «Острожскую Библию» Ивана Федорова и «Псалтырь» Мамоничей), старинные письма, деловые документы, картины, клише заставок, остатки шрифта.

В мае 1922 г. А.И. Янкина и Л.А. Гребнева посетили сотрудники Малмыжского уездного музея Н.А. Машковцев, А.И. Пентегов и М.Г. Худяков (впоследствии видный ученый, репрессированный в Ленинграде). Они оставили подробный отчет об увиденных ими культурных сокровищах, с глубокой симпатией описав многогранную личность старообрядческого самородка⁹.

В 1924 г. А.И. Янкин организовал из гребневских раритетов выставку «История русской книги», о чем стало известно руководству Московского отделения Центрального бюро краеведения, выразившему «другу музея» благодарность «за пожертвование многих ценных древнерукописных и первопечатных книг»¹⁰.

В том же году Л.А. Гребнев вновь избирался на очередной съезд поморцев в Москве, но ездил ли он в столицу, пока не известно.

Тучи над ним с каждым годом все более сгущались, пока в 1930 г., говорится в уголовном деле, он не был «окончательно раскулачен»¹¹. До 15 возов конфискованных тогда книг были развезены по окрестным деревням, жители которых использовали их для оклеивания стен и отопления изб. Бывало, что и ученики в школах пользовались гребневскими брошюрами вместо тетрадей.

Вынужденный оставить Старую Тушку, Л.А. Гребнев перебрался в другой крупный федосеевский центр - с. Русский Турек Уржумского района, но прожил там всего лишь два месяца, после чего, по его словам, «в марте 1931 года переехал в дер. Б. Пальники Немского района, где жил у своего знакомого Бабкина Леонтия Филипповича. С октября 1931 года стал служителем культа в поморской общине старообрядцев»¹².

«Народная» власть и в Пальниках не оставила в покое вятского самородка. Осужденный вместе с Л. Ф. Бабкиным по пресловутой 58-й

статье за «контрреволюционную пропаганду и агитацию» на трехгодичную ссылку, он по пути следования в Северный край умер в г. Котласе.

В октябре 1937 г. был репрессирован сын книгопечатника Ф.Л. Гребнев, вскоре погибший в заключении. А в 1938 г. не стало и А.И. Янкина. Накопленные подвижником краеведения бесценные (в том числе полученные от Л. А. Гребнева) богатства были расхищены. Лишь небольшая их часть попала в музеи Малмыжа, Уржума и Кирова.

Долгое время имя старообрядческого самородка было известно лишь тем, кто его лично знал, пока в 1966 г. не вышла в свет книга писателя-литературоведа Е.Д. Петряева с краткой информацией о славном земляке¹³. Она положила начало тому, что ныне жизнью и деятельностью Л. А. Гребнева пристально интересуются люди самых различных профессий, интересов и возрастов. О нем снимают телепередачи и фильмы, делают доклады на конференциях, пишут научные исследования.

Автор этих строк ставит перед собой задачу создать обобщающий труд, в котором будут объединены многочисленные архивные и литературные источники, характеризующие деятельность подвижника как типографа, библиофила, писателя, художника и педагога и подробно раскрывающие его биографию.

¹ Казанцева М.Г., Мосин А.Г. Экспедиции уральских археографов на Вятку в 1984-1988 годах // К истории книжной культуры Южной Вятки: По материалам археографических экспедиций 1984-1988 гг. – Л., 1991. – С. 18-19.

² См., напр.: Семибратов В.К. Вятский книжник Л. А. Гребнев // Народная культура Севера: «первичное» и «вторичное», традиции и новации: Тезисы докладов и сообщений региональной научной конференции. – Архангельск, 1991. – С. 171-173; Он же. Типография Луки Гребнева // Уральский следопыт (Свердловск). – 1991. – № 2. – С. 10-11; Он же. Лука Арефьевич Гребнев – вятский книжник, художник, просветитель // История и культура Волго-Вятского края: К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии: Тезисы докладов и сообщений к межрегиональной научной конференции. – Киров, 1994. – С. 348-350; Он же. Гребнев Лука Арефьевич // Энциклопедия земли Вятской [В 10 т.]: Т.6: Знатные люди (Биографический словарь). – Киров, 1996. – С. 113-114; Гребнев Лука Арефьевич // Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 78-79; Гребнев Лука Арефьевич // Вознесенский А.В., Мангилев П.И., Починская И.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701-1918): Материалы к словарю. – Екатеринбург, 1996. – С. 27-30; Тип(о)графия Гребнева Луки Арефьевича // Там же. – С. 30-32; Починская И.В. Книгопечатание старообрядцев-федосеевцев во второй половине XIX - начале XX вв. (до 1906 г.) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. – Екатеринбург, 1997. – С. 146-153; Семибратов В.К. «С насущной нуждою о книгах» // Трифонова обитель:

Заметки краеведа. – Киров, 1999. – С. 74-85; Он же. Л.А. Гребнев – библиофил // Петряевские чтения - 2001: Тезисы докладов. – Киров, 2001. – С. 38-40.

³ Починская И.В. Указ, соч. – С. 150.

⁴ Из письма И.Н. Заволоко В.И. Мальшеву от 28.10.1970 (цит. по копии, сохранившейся в архиве Е.Д. Петряева и любезно предоставленной автору Н.Е. Петряевой).

⁵ Прошение крестьянина *Гребнева* об открытии типографии со словолитнею для печатания богослужебных книг в с. Тушка Малорожжинской вол. - Государственный архив Кировской области. - Ф. 582. - Оп. 139. - Д. 287. - Л. 3.

⁶ Владимир Крупин: Не вижу пользы в похвалах. - Беседу вел С. Педенко // Советская Россия. - 1987. - 17 июня.

⁷ Егоров И.С. В память юбилея 1000-летия Крещения Руси // Деяния Собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой. - Вильнюс, 1991. - С. 56.

⁸ Ш. В. Двухлетний юбилей нашего музея // Музейные проблески (Рожки). - 1923. - N 4. (Рукопись. Малмыжский районный краеведческий музей (МРКМ)).

⁹ Отчет об экскурсии в д. Новую Тушку, с. Старую Тушку, д. Шишкино и на Аргыжское городище 19-24 мая 1922 года. (Рукопись. МРКМ).

¹⁰ Янкин А.И. Экономическое значение Ново-Тушкинского музея местного края. (Рукопись. МРКМ).

¹¹ Цит. по: Семибратов В. К. «Умер по пути в ссылку...» // Наш вариант (Киров). - 1991. - 5 окт.

¹² Там же.

¹³ См.: Петряев Е.Д. Литературные находки: Очерки культурного прошлого Вятской земли. – Киров, 1966. – С. 96.



А.Н. Орлов
г.Киров

ВЯТСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В НАЧАЛЕ XXI В.

Современное состояние старообрядчества Вятского края характеризуется не только существованием ряда беспоповских общин, но и деятельностью старообрядцев белокриницкого (австрийского) согласия. У последних в самом конце XX в. возродились приходы в г.Омутнинске и в д.Микварово Кильмезского района Кировской области.

Долгие десятилетия XX в. старообрядцы г.Вятки (советское название города – Киров) существовали отдельно, без церковного окормления. Божьим благоволением, многими трудами и молитвами старообрядцев в мае 2001 г. зарегистрирована городская старообрядческая община, председателем которой избран П.Р.Филиппов. Община обратилась с прошением к главе администрации г.Кирова о выделении помещения, пригодного для богослужений. Глава города благосклонно отнесся к просьбе и передал в аренду здание бывшего сельсовета в с.Красном – ближнем пригороде. Надо ли говорить, сколь важен сей добрый жест городской администрации!

Теперь старообрядцы Вятки впервые за бесконечные годы гонений могут иметь радость молитвенного общения, полноценной христианской жизни, притом открыто, не скрываясь по разным пристанищам. Переданное здание было решено перестроить в церковь. 9 мая 2001 г. на праздник Преполовления Пятидесятницы находившийся в городе в архипастырской поездке новопоставленный епископ Казанско-Вятский Андриан отслужил молебен и освятил место строительства по чину закладки храма в честь чудотворного образа Пресвятыя Богородицы Неопалимая Купина. Ему сослужили священноиерей Сергей и чтец Глеб Бобковы, священноиерей Георгий Потереев. Этот праздник собрал множество ревнителей древлего благочестия из разных мест Вятской земли. Значительной честью для общины явился приезд владыки Андриана. Вятский приход был первым, который он посетил в сане архипастыря. На следующий день епископ Андриан встретился с главой администрации г.Кирова, который одобрил

инициативы старообрядцев и пообещал оказывать поддержку в деле строительства храма.

Регистрация общины, приезд архиерея, освещение им места строительства церкви – все это знаменательные события, положившие начало возрождению былого величия древлеправославной веры в г.Кирове.

Хотя новообразованный приход еще не имеет своего священника, но в нем еженедельно в субботние, воскресные и праздничные дни совершаются моления. Жизнь общины окормляет отец Сергей Бобков, приезжающий из Кильмези. Он заботится о приходе, совершает таинства исповеди и крещения, требы, занимается активной проповеднической деятельностью. Много добрых дел и на счету уставщика из Микварово Анатолия Смирнова: столярные и плотницкие работы в храме, собирание старых богослужебных книг и икон, уроки по Уставу для молодежи и т.д. Стараниями и пожертвованиями прихожан начато создание Вятской старообрядческой библиотеки.

Молодые прихожане участвовали в работе съезда христианской молодежи, состоявшемся 20 – 24 июля 2001 г. в г.Казани. Автором этих строк на съезде был сделан доклад об одной из вятских святынь – чудотворном образе св. Николая, явленном в 1383 г. на реке Великой, и о Великорецком крестном ходе, ежегодно совершаемом по обету уже более 600 лет. Этот крестный ход – один из самых древних, продолжительных и многолюдных. В течение последних 300 лет старообрядцы не могли шествовать крестным путем на реку Великую. Но теперь, по общему мнению делегатов съезда, пришло время для его возрождения. По этому вопросу была принята специальная резолюция съезда христианской молодежи.

К строящемуся в с.Красном храму стали стекаться самые разные люди: поповцы, беспоповцы разных согласий, выходцы из новообрядцев и люди, впервые пришедшие в храм. Достоин уважения вклад беспоповцев, вставших выше прежних разногласий и пожертвовавших для храма иконы и книги. Может быть, людские ручейки со временем сольются в полноводную реку возрожденного старообрядчества, несмотря на организационные сложности и еще малое число прихожан. Старообрядцы в своей истории всегда шли тесным путем, но ступали безропотно, с молитвой, верой, надеждой, любовью, не всегда замечая трудностей.



И.Ю.Трушкова
г.Киров

ЭТНОПЕДАГОГИКА В КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ВЯТСКОГО РЕГИОНА

В различные исторические периоды практически все культуры имели перспективы развития благодаря воспроизводству и передаче своих ценностей последующими поколениями. Особую актуальность это приобретало в старообрядческой среде. Этнопедагогические установки в культуре приверженцев древлего православия выделялись во многих явлениях быта, духовной культуры. Осмысление этнопедагогического наследия этой «русейшей из русских» модели культуры должно принести пользу в наши дни не только самим старообрядческим общинам, но и всему российскому обществу.

Одним из островков такого опыта в этнопедагогике можно назвать и вятский регион. Известно, что еще на рубеже XIX и XX вв. староверы жили во всех его уездах, исключая Котельнический. Среди них были поповцы и беспоповцы. Этнографические материалы автора, собранные в вятском регионе в 1990 – 2001 гг., демонстрируют, что, безусловно, в системе воспитания и обучения старообрядцев вятского региона имеются как общие, так и отличные черты с подобными этноконфессиональными общностями других территорий, с традиционной русской культурой в целом.

Как вариант традиционной русской культуры, староверие, в том числе и вятское, в течение веков выработало оптимальную систему воспитания и обучения детей, подростков и молодежи. Она включала в себя, прежде всего, введение ребенка в мир религии, в том числе через молитвы, чтение, духовное пение.

Ряд особенностей в системе инкультурации был связан с периодом раннего детства. Рождение ребенка всегда приветствовалось. «Дети от Бога, и, если забеременеешь, то на это воля Господня...». Поэтому все дети были желанными. Более того, в условиях относительной изоляции от «мирского общества» рассчитывать на пополнение старообрядческой общины новыми членами можно было больше изнутри, чем извне. Кроме того, в

традиционной русской культуре ребенок воспринимался как помощник родителям в будущем, кормилец в старости. У русского населения вятского региона было представление о том, что быть счастливым означает иметь много детей. Поэтому женщины в старообрядческих деревнях в течение детородного периода рожали около десяти детей, а иногда – и до четырнадцати, подчас с разницей между старшим и младшим ребенком в двадцать три года. «Помню, дедушка рассказывал, что кроме его семьи с родителями и семьи двух братьев жили, снохи часто рожали, иногда до трех зубок в год приходилось дедушке вешать...».

Согласно этнографическим данным в вятском крае в старообрядческой среде особо не акцентировалось внимание на запреты для беременных женщин. В то время как у не старообрядцев беременность почти всегда скрывали, о ней говорили иносказательно.

По воспоминаниям пожилых женщин-староверок рожали «везде, где застигнет, но не то чтобы в бане, а дома... где Бог приведет...».

В «мирских» деревнях на протяжении XX в. достаточно полно сохранялся комплекс представлений и воспоминаний, связанных именно с баней. Староверы отмечали, что «кусочек пуповины засушивали в книге, чтоб ребеночек умный был, хорошо читал». В родинной обрядности этой модели русской культуры менее представлены элементы, связанные с язычеством.

Особое внимание у староверов уделяется обряду (или - чину) крещения. Кроме действий в храме или моленном доме, у поповцев и у беспоповцев крещение выглядит как закаливание. В обряде крещения фигурирует либо прорубь (даже зимой), либо ледяная вода. Интересно отметить, что и в наши дни как бы специально в крестильной купели находятся льдинки, «...недавно внука крестили, другая бабушка говорит молодым, отгоните льдинки рукой-то, пораните малыша или простудите, ничего выдержал...они потом после такого крещения по пять-шесть часов спят».

До сих пор сохраняются традиции имянаречения. Имя дается человеку по имени того святого, чей день будет через семь, на восьмой день от дня рождения младенца. Так, в старообрядческой среде не ждали «трех помывок», т.е. трех недель, чтоб крестить ребенка. Считалось большим грехом, если ребенок умирал некрещеным. Факт смерти чада, несомненно, был печальным, но «на это была воля Господня... Бог забрал». Лечили детей травами, позднее - и таблетками.

Приглашение «на зубки» также имело место быть в старообрядческой культуре. Оно выглядело как приход гостей через несколько дней после родов. Приносили подарки, но чаще всего стряпню или другую еду, так как

роженнице еще трудно было выполнять работы по дому, в том числе – и много варить. Во время «зубков» часто сидели и разговаривали.

С раннего детства ребенка вводили в мир взрослых через родную речь. Разглаживая, массируя младенца, купая, пеленая его, матери и бабушки разговаривали с ним, баюкали. Роль родного слова здесь огромна. С ним младенец начинал находить себя в пространстве. В качестве своеобразной гимнастики бабушка разводила руки малышу, «садила» их ему на головку и припевала: «Полетели, полетели, полетели, сели на головку горошки клевать». У малыша развивалась моторика. С младенчества человек осознавал через фольклор пользу труда («Сорока-ворона кашу варила...»), при этом загибание пальчиков на ручке также было своеобразной гимнастикой, ведь многими современными педагогическими системами признано, что развитие руки способствует общему умственному развитию в младшем возрасте. Ребенок учился четко произносить слова родного языка в скороговорках, отчасти воспитывался и понятием греха, а не просто страхом («Баю-баюшки-баю, не ложись на краю...»).

Но старообрядцы – рыцари русского слова – воспитывали словом еще и по-другому: через «слово Господне», молитвы. Детей к молитве приучали следующим образом. Бабушка малышу говорила: «Становись со мной, повторяй и делай как я». Карапуз слушался, сначала у него не все получалось, но он смотрел не только на бабушку, но и на своих сестер и братьев, родителей. Постепенно движения становились более точными, и он вливался в общее действо. Хотя на визуальном, внешнем уровне, но срабатывало золотое педагогическое правило: «Повторенье – мать ученья». Пусть ребенок еще не понимал полностью «содержания религиозного образования», но он усваивал «алгоритм» ученья. Положительному результату такого обучения молитве вел и учет психолого-педагогических особенностей детей в раннем возрасте, а именно предпочтение выполнения коллективных дел, развитие личности через самоутверждение «я как все».

Смысл и содержание молитв осознавались детьми позднее в разговорах со старшими, беседах в церкви, чтении религиозных книг. Постепенность понимания способствовала его качеству. Развивалась религиозность не только внешняя (знать дни святых и фенологические приметы, с ними связанные), но и внутренняя, с глубинным пониманием православия.

Рациональное педагогическое начало старообрядческой культуры виделось в привлечении подростков к службе на клиросе. «Если ходишь в церковь регулярно, батюшка может благословить и на клиросе петь... мы гордились, «клирошане» нас называли». С другой стороны служба, пение в церкви были специфическим видом коммуникации подростков: «При церкви мы жили (т.е. в населенном пункте был храм. – И.Т.), так мы, девчонки, на

спевки в нее ходили, там и духовные стихи учили... молодежь 12 – 15 лет, мальчишки и девчонки, ходили в церковь на спевки».

В будущем молитва становилась жизненной потребностью и даже средством саморегуляции. Она способствовала установлению положительного эмоционального тонуса: «Утром как я помолюсь, выходя из дома, ознаменуюсь на все четыре стороны, хотя бы в душе, так и весь день пройдет хорошо». Молитва спасала от «жестокосердия», воспринималась даже как одно из достоинств «христиан, а особенно - старообрядцев».

В старообрядческой среде приучали детей к книге. Общеизвестен факт раннего обучения детей грамоте в староверческих семьях: с пяти – семи лет. «Читать-то рано учили... вообще-то когда как... бывало и в пять лет уж только за книгу садили, бывало, как только научится говорить – ко книгам приучали». Еще в начале XX в. у беспоповцев в с.Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии бытовала местного изготовления азбука для детей. «Школа была старообрядческая в Тушке, учителя там были, по два года, кажется, детей учили». Эта школа находилась в двухэтажном доме, пожертвованном для благородной цели просвещения местным купцом. Учителя же жили по одним сведениям - при ней, по другим – при моленном доме.

Читать учили и дома. «С Псалтыри надо научиться читать, Иисуу молитва – всем молитвам молитва, а в книгах – Псалтырь...». Разумеется, детей учили бережному отношению к книгам: брать книгу только чистыми руками, не читать на весу и т.д. Иногда дети учились читать, копируя старших: «Я самоучкой научилась читать... взрослые читают и я за именами». При обучении чтению и пониманию книг учитывалось такое почти философское правило: «Ум дан человеку каждому, а разум – нет. Да и разум бывает с прикупом – если читать книги, который ничего не понимает, а который и понимает».

В конце XIX – начале XX в. были случаи, когда учили читать и в монастыре. Обычно, это происходило, когда ребенка подросткового возраста отправляли на определенный период времени туда на воспитание к родственникам. «Моего дедушку тетя учила читать в монастыре. Она монашка там была, а он сиротой остался, вот его к ней и отправили. Читать его там она учила. Бывало, дед рассказывал, сядет тетя за книги и ему говорит: «Подойди сюда, становись рядом, вместе читать будем». Начнут вместе, потом он один читает и читает, а тетка и задремлет».

Как при домашнем обучении, так и в других случаях отнюдь не зубрежкой, а постижением культурных символов было запоминание букв. Даже и в современных изданиях церковно-славянских азбук даются «расшифровки» смысла букв: «А» – ангел, апостол, «Б» - бог, благодать, «М» – мир, мудрость, милостыня, мученик, «С» - священник, солнце, сердце,

смерть, спаситель и т.д. В буквальном смысле с «азов» у детей формировались религиозные ценности. Книжное слово, чтение вели ребенка к глубинам древлеправославного миропонимания.

Церковно-славянская традиция обозначать цифры буквами требовала визуального запоминания столбцов с буквами, обозначающих цифры. Это положительно влияло на развитие зрительной памяти, восприятие информации, сообразительность.

В традиционные системы приучения детей чтению и письму в староверческих семьях сегодняшняя жизнь внесла некоторые коррективы. Существующие ныне школьные программы достаточно сложные, поэтому совмещать обучение современной азбуке и церковно-славянской не представляется рациональным для старообрядцев. Поэтому «наши внуки учатся читать и писать сначала в школе, в первом классе мы их не трогаем, а потом, начиная со второго класса, приобщаем и к церковно-славянскому чтению». Образовательный эффект при этом очевиден: «После первого класса, когда они умеют читать по-современному, наша-то азбука на ум ложится хорошо у них, ведь то, что они начинали читать по-старинному, устно знали еще до школы». Таким образом школьное и домашнее учение идет результативно.

Чтение гармонично дополнялось духовным пением – словом в мелодии. Нельзя переоценить значение для воспитания и образования приобщения детей к духовному пению. Форма обучения была та же, что и обучение молитве и чтению: «Слушай и повторяй со всеми». Смысл понимался постепенно, после многократного повторения.

По словам старушек-староверок, такой стих как «Дева младенца умывала, пеленами повивала...» можно было воспринимать и как колыбельную. В нем отразилась не только любовь всех людей к Богу, но и любовь матери к ребенку, гордость за него и нежность к нему:

«Ангели, с небес слетайте,
Молоденца колыхайте,
Ты мой рай, рай, рай, рай,
Имя, имя, имя, имя тебе – Бог.
О, любезный сыне мой!
Будешь царствовать во веки
Надо всеми человеки,
Ты мой рай, рай, рай, рай,
Лю-лю-лю-лю-лю-лю,
Лю-лю-лю-лю-бай.
О, любезный сыне мой!»

Одновременно с этим так нуждающийся в раннем детстве в заботе матери дитя приобщается к идее скромности, сдерживания больших чувств, ведь в данном стихе поется не «любимый сыне», а «любезный сыне» и «не напевала» «сладку песню», а всего лишь ее «сочиняла». «Так скромнее», - объясняли нам в старообрядческой деревне.

Обращает на себя внимание многократное повторение последних строк – «...имя тебе - Бог» или в других стихах – «Боже, помилуй мя», «Господи, помилуй, Господи, прости». Это способствует возникновению и утверждению в растущем человеке необходимости в течение всей жизни постоянного общения с Богом.

Некоторые педагогические наблюдения говорят, что лучшему усвоению знания способствует не только многократное повторение информации, но и так называемое «вкладывание» одного знания в другое, цепочка из блоков взаимосвязанных фактов. Это положение прекрасно иллюстрируется в стихе следующего духовного содержания:

«Вы, люди наученные, от разумных избранные,
Вы скажите: что есть един?
Един – сын Мариин,
На небесах царствует
Надо всеми...».

Далее, как известно, идут вопросы: «Что есть два?...», «что есть три?» и т.д. Примечательно, что пропевая ответы на них, надо повторять предыдущий ответ: «Два закона Моисеова, един сын Мариин на небесе царствует надо всеми», «Три патриарха, два закона Моисеовы, един сын Мариин на небесе царствует надо всеми». Кроме текста, обучающийся запоминает и ценности старообрядческой веры: един сын Марии, два закона Моисеовых, три патриарха, четыре евангелиста, пять ран Христовых.

Духовные стихи в системе этнопедагогике у старообрядцев закрепляли и знание догматов, библейских историй:

«Содом-город провалился,
казнен огненным дождем».
Или:
«Плыл туман и ветер мчался над полями,
чтоб убийцу брата кровью запятнать.
И встречало солнце скорбными лучами
первую над сыном плачущую мать».

Духовное пение укрепляло нравственные устои, воспитывало дисциплину и силу воли. В духовных стихах огромным примером для подражания служит жизнь Христа:

«Чудное озеро Енизаретское
Чистой кристальной водой,
Ты отражало Христа Назаретского,
Весь его образ святой.
Ныне он духом своим поселяется
В наши счастливы сердца,
Что же не ясно он в нас отражается,
Как отражался в водах?
Или лежит на нас плесень сомнения,
Или теснит суета,
Или от бурного жизни волнения
Плохо в нас видно Христа?
Будем как озеро Енизаретское
Чисты, кристальны душой.
И отразится Христа Назаретского
В нас его облик живой».
Или:

«Ты пришел с любовью свой тернистый путь,
Ты нес крест безмолвно, надрывая грудь».

Во многих духовных стихах имеются культурные установки и ценности:

«Помоги мне, Боже, щедрою рукой,
Ниспошли терпенья, радости покой.
Грешник я великий на земном пути.
Господи, помилуй, Господи, прости».

Прежде всего, в данном тексте содержится христианская идея о греховности каждого человека, и отсюда – идея о необходимости постоянного очищения людей и их самосовершенствования. Строки же «ниспошли терпенья, радости покой» рисуют составляющие счастья человека в старообрядчестве, в частности, и в русской средневековой культуре вообще. Счастье в терпении и радость в покое – это идеал человека «трудника», созерцателя мироздания, а не трансформатора его. Таким образом, разучивание и постепенное осмысление духовных стихов

знакомило подрастающего человека со значимыми культурными ценностями своего мира.

Еще один небезынтересный с точки зрения этнопедагогики факт. Духовные стихи, как и молитва, и чтение, способствовали развитию дикции. Ведь при коллективном повторении, пропевании текста отшлифовывалось произношение и оно становилось четким. Поэтому, может быть, в староверческих деревнях, как правило, нет картавящих людей. Это заслуживает особого внимания, ибо язык как один из главных этнических признаков сохраняется в чистоте.

Важной составляющей обучения и воспитания в старообрядческой среде было приобщение детей к труду, ведь православное трудничество состоит из молитвы и полезного труда. Труд воспринимался как аскеза и как богоугодное дело. Будучи малышом, ребенок помогал старшим братьям и сестрам. Примерно с 5 – 7 лет у него самого появлялись несложные обязанности по работе в доме. Обязанности, к примеру, между сестрами распределялись так: одна пол моет, младшая пыль протирает. «Помню, старшая сестра уезжала, так передала мне все свои работы и наказала, смотри в этом месте пол получше мой, а стекла-то с двух сторон протирай... летом мы в огороде все пололи, а парни все колотили с папой».

Деревенских детей рано приучали к земледельческому труду. Пожилые женщины-старообрядки вспоминают, как еще в первой половине XX в., в детстве они помогали матерям убирать урожай вручную. «Маменька скажет, бывало, нам, малолеткам, работайте, не уставайте, надо дойти до конца поля, во-о-он там, у горизонта. А что там, спрашиваем мы, а она говорит – зайчиха с зайчатами, дойдете, вам подарит. Шибко охота нам зайчишек, игрушек ведь мало было тогда, и мы стараемся, убираем колоски. Устанешь, с ног подаешь, а неудобно ложиться отдыхать. Другие-то работают, видят. Бывало мы уставши ползком колоски собираем, коленки обдерешь о стерню-то, маменьку просишь – пожалей, но и ей-то что делать?, подойдет, слюней потрет ободранное место, перевяжет платком и дальше работаем, как все. Тяжело давался хлебушек».

В середине XX в. существовали определенные требования к трудовому воспитанию в староверческих семьях: к десяти годам девочка должна была уметь мыть пол, посуду, гладить (ленточки, воротнички и прочее), водиться с младшими. Девочек учили вышивать, когда они в школу начинали ходить. Мальчик к десяти годам помогал отцу в столярно-слесарных работах, убирал снег, позже – колол дрова, носил воду, а также «сходил в очередь в магазин». По окончании школы юноша шел работать, потом – в армию.

Старожилы вспоминают, что детей в старообрядческой семье приучали к труду так, что когда их отец был на войне, то они все его

обязанности без проблем взяли на себя и с пониманием относились к трудностям: «Мама одна осталась с шестерыми детьми, еще и бабушка с нами жила, тяжело было нам в войну, мы, дети, даже собирать ходили. А наш старший брат, шестиклассник, ходил по домам, и валенки брал подшивать, работу какую-то делать. В деревне-то у нас дети до сих пор рано работать начинают. Приехали мы из Кирова, а у соседей парни 10 и 11 лет сами забор делают и здороваются с нами, кланяются, «доброе здоровья» говорят».

Стимулы к добросовестному труду были не явные, а скрытые. «Трудились не за похвалу, как обязанность работу воспринимали. А награда? В получку папа фруктов купит или конфет, зимой опять фруктов не было, так пряников с конфетами, помню, мы все батончики любили». Все-таки преобладало словесное поощрение ребенка, но и оно было скромным. «Сильно-то за работу не хвалили, такого, чтоб расцеловать, приласкать ребенка – не помню. Боялись испортить, видимо. Хвальба-то портит. Похвала была скромной, папа по голове погладит и скажет: «О, молодец, хорошо сделал». Предпочтительным считалось, когда хвалят ребенка не родители, а другие люди, соседи.

Своеобразным стимулом были и широко распространенные у всего русского крестьянства выражения типа: «дочь, пол моешь - суше вытирай, сыро трешь – муж пьяницей будет», а мальчишкам – «жена-то будет некрасивая». Если ленился, то что-то другое поручали сделать, потяжелее или переделывать заставляли.

Усердный труд положительно влиял на имидж человека, особенно девушки. Последних учили, что в семье мужа надо будет хорошо работать, чтоб угодить свекрови. «Вот семья одна у нас по соседству жила, у них сношка такая хорошенькая, миленькая, ведь все работала в саду. Бывало, свекров и спросит: «Маменька, уж больно мне хочется, разрешите завтра в пять утра встать корову подоить».

Особое восприятие трудового воспитания у староверов привело к тому, что на протяжении XX в. при всех изменениях в сфере экономической занятости в разных субкультурных средах, контактирующих со старообрядцами, отмечается, что во всех хозяйственных делах они работали добросовестно. Среди одной только династии Черезовых есть и инженеры на уральских заводах, рационализаторы и изобретатели, военные, врачи, доктора исторических наук, кандидаты экономических, философских и биологических наук¹.

Своеобразие в воспитании наблюдалось и в привитии определенных норм поведения в будни и праздники, правил разумного использования досуга. Дети должны были вести себя скромно, к бойким детям предьявлялось больше строгости. «Дети строгость понимают, наш внук даже сам говорит: «Меня можно и ремешком иногда». Хотя в Домострое

говорится, что детей можно бить ремнем, но вот нас папа никогда не бил, а строгость в доме была. Сильно действовало, когда посторонние говорили «маме, папе скажу». Данный педагогический прием был эффективным, и дети не допускали, чтоб родителям про них говорил плохо.

Отношения ребенка в семье с другими детьми, братьями и сестрами строились так: старшие любили и жалели младших, а те их уважали и слушались, «бывало, и ссорились, но в ссорах не было ненависти, злобы какой-то».

Досуговым временем считалось то, что свободно от работы и от молитв. Старообрядческой молодежи дозволялось участвовать в посиделках, но они, разумеется, проводились проще, скромнее. Гадать в Рождество категорически запрещалось, гадание называлось ворожбой. «Но наряжонками-то ходили по домам. Ведь знали, что грех, а хочется побаловаться, потом, мол, отмолим у батюшки. Лишь бы побегать молодым-то. Вот нельзя было ткать по воскресеньям и на воскресенье». Дети, подростки и молодежь в старообрядческих деревнях непременно были активными участниками всех церковно-календарных праздников. Таким образом, времяпрепровождение подрастающих поколений в течение года строилось с некоторыми особенностями.

Не только в праздники, но и по будням детям необходимо было соблюдать ряд правил. Идти гулять на улицу можно было только при обязательном разрешении родителей. «Без спроса - нельзя». Детям постарше разрешали подольше погулять, а средним – нет. На улице дети играли в «лапту», «двенадцать свечей», «гуси-лебеди».

В храмах и на спевках подростки обменивались книгами. По словам старожилов одной из старообрядческих деревень вятского региона, в послевоенное время у них в деревне была собрана детская уличная библиотека. У нее был выбранный руководитель, ученик 7 – 8 класса. У него в доме на вышке и хранились книги. Библиотечный фонд складывался из пожертвованных от каждого дома. Дети даже соревновались, кто больше книг прочитает. Это считалось престижным.

Благодаря чтению светской литературы приобретались знания о природе, флоре и фауне, мире людей и т.п. Интересно, что среди вятских старообрядцев бытовал так называемый «Скотский учебник» с пометкой «Сия книга принадлежит княгине Катерине Александровне Хованской». В детях воспитывалась потребность не только в гуманитарных знаниях, но и в естественно-технических. Недаром на юге Вятской губернии в староверческих деревнях выращивались лучшие сорта картофеля, яблок и даже – ананасы.

Бабушкам принадлежит заслуга в привитии понимания роли крестного знамения. Через рассказы о путниках, что спасались во время

ураганов и от дьяволов крестным знамением, через соблюдение других правил детям становилась привычной мысль об особом значении крестного знамения. Оно, равно как и молитва, регулировало эмоциональное состояние человека. «Какое-то горе – к Богу обращаешься, помолишься, Бог поможет и все пройдет. Вот брат у меня умер, маме сказали, пока она в морг шла, все молилась, Бог дал ей сил, она окрепла, и не сошла с ума».

Нравственное воспитание включало в себя и уважение к Отечеству. Дети привыкают, что в конце молитвы в храме произносятся слова о России: «Спаси, Господи, и помилуй страну Российскую...». Безусловно, воспитывалось негативное отношение к пьянству и табакокурению.

Специфичным было обучение правилам ведения беседы, дискуссии, принятым у старообрядцев. Согласно им, нельзя плохо говорить о человеке, осуждать. Даже когда имеешь другое или противоположное мнение, оппоненту нельзя резко его высказывать. «Мне кажется», «я думаю» – обычно так в подобных случаях говорят старообрядцы. Не принято было резко и отрицательно отвечать. При этом как бы осталась возможность для дополнительного осмысления проблемы и демонстрации этика.

Образование и воспитание формировало личность к 14 годам. Считалось, что примерно к этому времени подросток был сформирован как работник, как взрослый человек.

Рассматриваемая этнопедагогическая система гарантировала и создание семьи. В последующие годы юноша и девушка должны были находить свое место в обществе, выбирать брачного партнера, для чего существовали некоторые правила. Самым первым из них выступала приверженность будущего супруга древлеправославию. «Женились и замуж выходили в основном за своих».

При венчании невесту наряжали в белый сарафан с лентами и с нарядным пояском, белый полушалок с кистями. Собирали приданое. В середине XX в. в него входили примерно следующие вещи: две подушки, постельное белье, одежда, комод, покрывало, ковер и чемоданы вместо сундуков. От молодого мужа в семейный капитал входило жилье («от жениха – угол»).

Еще задолго до свадьбы бабушки говорили внукам: «Ты смотри, женульку-то свою строго держи, чтоб по одной половине ходила», а внукам предназначалось такое наставление: «Ты смотри, мужа-то своего под каблуком держи». Но в основном последующим поколениям старшие предписывали строить отношения в собственной семье не только по Домострою, но и по вечным правилам, что жена – помощница мужа. «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу. Потому что муж – глава своей жене, как и Христос – глава Церкви... мужья, любите жен своих, как и Христос возлюбил Церковь и предал себя за нее» (Еф, 5, 21-29). Муж во всех

делах благих, добрых и спасительных должен быть впереди жены...муж должен быть более разумным, более добродетельным, более любящим, включительно до готовности умереть за жену, пожертвовать собою для нее, как и Христос принес Себя в жертву для Своей Невесты-Церкви².

Все правила обзаведения семьей необходимо было осмыслить заранее, ведь от гармоничного ее создания зависел процесс обучения и воспитания будущих поколений. Родившихся детей начинали воспитывать почти так же, как и их родителей. Жизнь повторялась с начала, представляя своеобразный круговорот культурных ценностей в традиционном обществе.

Таким образом, в системе воспитания у старообрядцев традиции предписывали многое, если не сказать почти все. Поэтому воспитание рассматривалось как максимально точное и полное включение молодого человека в традиционную культуру. Этнопедагогический опыт старообрядческой культуры – один из вариантов религиозной педагогики. В нем перспективным представляется познание молитвы в становлении личности, ценности труда как духовного трудничества, а не только как бизнеса. Рассматриваемый вид этнопедагогики является бесценным наследием в сокровищнице русской педагогики и культуры.

¹ Б.Г. Черезов. Династия Черезовых // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Киров, 1996. Т.2. С.422 – 433.

² Стихи религиозного содержания. Новосибирск, 1992. С.194.



Е.С.Данилко
г.Уфа

ОТНОШЕНИЕ К БРАКУ И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА У ЮЖНОУРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Вступление в брак и оформление этого события посредством свадебного ритуала занимают центральное место в системе обрядов жизненного цикла или так называемых «обрядов перехода» русских. «Срединное» положение свадьбы в жизни человека накладывало на нее функции своеобразного разграничителя между его (человека) биологическим и социальным состоянием. По определению А.К.Байбурина, вступление в брак - это «предписанный культурой способ разрешения противоречия между способностью к продолжению рода и необходимостью получения на это социальной санкции»¹. Таким образом, заключение брака служило потенциальной основой и гарантом существования и пополнения коллектива. Кроме того, брак означал обретение индивидом другого, более стабильного статуса и одновременно наделял его новыми правами и обязанностями в социальной структуре общества. Перечисленными обстоятельствами объясняется исключительная важность брака и связанных с ним обрядов в процессе жизнедеятельности любого этноса, в том числе и русского.

Особенности исторического развития старообрядчества послужили причиной формирования в старообрядческой среде собственного отношения к вопросу о браке. В число церковных таинств, от которых отказалось беспоповское направление в связи с непризнанием священства, попало и таинство брака, что привело к возникновению и дальнейшему обострению противоречия между необходимостью соблюдения всех религиозных предписаний и невозможностью сохранения традиционных бытовых норм. Возникла угроза разрушения института семьи, тогда как в менталитете русского крестьянства, составляющего в основном социальную базу раскола, представление о семье и ее ценности занимало немаловажное место². Подобное положение дел стало толчком для более чем полуторовековой полемики о браке (XVIII - первая половина XIX вв.), результатом которой

явились многочисленные книжные сочинения, отразившие весь сложный процесс идеологической борьбы внутри старообрядчества³. Постепенно возобладали, тенденция отказа от безбрачия. Сначала в поморском, затем и в других беспоповских согласиях стали вводиться бессвященнословные браки⁴.

Утверждение догмата о законности бессвященнословных браков на территории Южного Урала и Зауралья происходило также в обстановке острой напряженности внутри поморского согласия и было связано с именем Т.В.Байдосова (1810-1892), являвшегося наставником поморской старообрядческой общины города Златоуста в 1840-1882 гг. В 50-60-е годы XIX в. здесь появляется ряд сочинений в защиту браков и среди них наиболее замечательное «Родословие поморской веры на Урале и в Сибири». Целью произведения было доказательство преемственности между бракоприимцами и «древними отцами», что самым убедительным образом должно было аргументировать правильность их действий⁵.

Крупные разногласия среди уральских старообрядцев вызвало постановление Первого Озерского собора, состоявшегося в 1875 г. в д.Озерки Тюменского уезда Тобольской губернии, согласно которому федосеевцы и филипповцы, отрицавшие брак, признавались еретиками первого чина и выдвигались требования их обязательного перекрещивания. Отголоски споров, вызванных этим решением, по наблюдениям современных исследователей, дошли и до наших дней⁶.

Итак, полемика о браке, сыгравшая столь важную роль в процессе формирования старообрядческой культуры, самым непосредственным образом коснулась и южноуральского старообрядчества, оставив глубокий след в его истории.

Согласно материалам полевых исследований, в настоящее время в беспоповских согласиях признается необходимость брака, но в некоторых из них (например, федосеевском) сохраняются представления о его греховности. В соответствии с этими представлениями, на старообрядцев, состоящих в браке, распространяются некоторые ограничения в молитвенном общении. Так у федосеевцев для женатых мужчин и замужних женщин участие в общественном богослужении ограничивается их присутствием в молитвенном доме, а чтение молитв и пение вместе со всеми им запрещено.

Следует отметить, что на оформление браков среди старообрядцев значительное влияние оказывалось обстоятельствами объективного характера. Оппозиционное положение, занимаемое старообрядчеством в российском государстве, ставило старообрядческую семью фактически вне закона. Браки, заключенные в старообрядческих молитвенных домах и часовнях, считались недействительными, а воспитание детей в таких семьях

квалифицировалось как «совращение в раскол» и, соответственно, как уголовно наказуемое преступление. Такого рода дела нередко являлись предметом рассмотрения Уфимской Палаты Уголовного Суда и отложились в фондах ЦГИА РБ. Вот, например, одно из них: муж и жена Васильевы из д.Ахлыстино Уфимского уезда в 1860 г. за воспитание детей в расколе были приговорены к трем годам тюрьмы, а дети переданы опекуну православного вероисповедания⁷. Чтобы каким-то образом обезопасить существование своей семьи, старообрядцы вынуждены были формально переходить в православие или единоверие.

Только после выхода Указа 1874 г. старообрядческие браки признавались законными при условии записи их в специальные метрические книги при волостных и губернских правлениях. Осуществление этого указа на практике тормозилось многими обстоятельствами, в частности из-за предубеждения старообрядцев против официальных записей. Поэтому окончательное разрешение проблема получила лишь после Указа 1907 г., уравнившего старообрядцев в отношении брака с членами господствующей церкви⁸.

Таким образом, характер брачной и репродуктивной деятельности старообрядческого населения Южного Урала определялся, с одной стороны, конфессиональными особенностями той или иной локальной группы, с другой, он зависел от внешних факторов и законодательно-правовых норм, принятых в российском государстве.

Превалирование в ценностных ориентациях русского крестьянства установок на семейный образ жизни объяснялось как его морально-этическими принципами, так и экономической необходимостью. Крестьянское хозяйство, основанное на половозрастном разделении труда, могло гармонично функционировать только при наличии в нем мужских и женских рук. То есть от полноты состава семейного коллектива непосредственным образом зависело и его благосостояние. Как отмечалось исследователями, в рамках семьи «протекали все основные производственные, демографические и бытовые процессы»⁹. Кроме того, семья выступала хранительницей традиций, здесь осуществлялась межпоколенная трансляция накопленного опыта. Указанными моментами предопределялся и круг брачных связей социума.

В качестве одного из факторов, оказывающих влияние на устойчивость малых конфессиональных групп, В.А.Липинская, изучавшая старообрядцев юга Западной Сибири, выделяет естественно-биологический. То есть, существенное значение в сохранении малой этнографической группы, являющейся одновременно и малой популяцией, имеет стабильность генофонда¹⁰. Этот же тезис подтверждается и С.В.Соколовским на примере меннонитов Алтая¹¹. Стабильность генофонда

достигалась тем, что практиковались преимущественно внутригрупповые брачные связи.

Заключение браков строго внутри локального сообщества отмечается этнографами, затрагивающими в своих исследованиях различные старообрядческие группы, как их характерная особенность¹². Не является исключением и южноуральское старообрядчество. Согласно материалам полевых исследований, при выборе брачного партнера основное внимание уделялось его конфессиональной принадлежности, при этом учитывалось и то, к какому старообрядческому толку и согласию он относился. Наиболее резкая грань проходила между поповским и беспоповским направлениями. Иногда одного из партнеров (чаще всего девушку) перекрещивали до свадьбы.

Но несмотря на существовавшие суровые ограничения, браки между старообрядцами и «мирскими» все-таки заключались и даже служили предметом беспокойства для православных священников и миссионеров, так как результатом такого союза чаще всего являлся переход одного из супругов из православия в раскол. Так один из активных деятелей Уфимского Противораскольничьего Комитета Н.П. Тюнин писал по этому поводу: «Раскол в Нижегородке (район г. Уфы - Е.Д.) распространяется через совращение православных... Раскольничьи парни женятся на православных девицах (сводными браками и даже без оглашения для записи в полицейские книги) с таким обязательством, что православная жена имеет право оставаться православной. Однако она переходит в раскол, и дети от таких браков крестятся в раскольничью веру»¹³.

Согласно православной традиции под запретом находились и кровнородственные браки. Как отмечал В.Касимовский в «Исторических очерках о Дуване», «при вступлении в брак строго разбирается родство до шестой степени, в ближайшем родстве браки считаются грехом и несчастными для жизни»¹⁴. У старообрядцев называются ограничения даже до восьмого колена.

Как уже указывалось выше, духовное родство считалось выше кровного, «уважалось больше плотского»¹⁵, что также способствовало узости круга брачных связей.

В настоящее время, как показывают полевые наблюдения, смешанные как в этническом, так и конфессиональном отношении браки среди старообрядцев считаются обычным явлением, хотя и осуждаются священниками и наставниками. На старообрядцев, посещающих общие молитвенные собрания и состоящих в подобном браке, накладываются различные епитимьи. Вступление в брак с человеком другой веры, как правило, не сопровождается у старообрядцев переменной религиозных убеждений.

Существование такого количества ограничений хоть и обеспечивало преобладание в старообрядческой среде эндогамных браков и способствовало сохранению этноконфессиональной группы, все же значительно заостряло проблему выбора брачного партнера. Право на решение этого вопроса принадлежало родителям. По достижении детьми брачного возраста (17-18 лет для девушек, 19-20 для юношей), они, согласуясь с принятыми нормами, сами подбирали невесту для сына или жениха для дочери. Нередко предпочтения молодых людей при этом совсем не принимались в расчет, они могли даже ни разу не видеть друг друга до самой свадьбы. Во многом этим обстоятельством объясняется, на наш взгляд, широкое распространение среди старообрядцев так называемых браков «убегом» или «умычкой». Когда молодые люди, предварительно сговорившись, убежали из дома, а затем, по прошествии некоторого времени, возвращались к родителям «просить прощения». Иногда «прошения» приходилось дожидаться в течение нескольких лет. Так, по рассказам информаторов, в с.Бекетово Ермакеевского района РБ в 1920-е годы три парня-старообрядца, укравшие «православных» девушек из этого же села, целых пять лет не решались вернуться домой. Но это исключительный случай, обычно родители относились к таким поступкам своих детей не слишком сурово. Как отмечают некоторые исследователи, иногда «убег» являлся чуть ли не единственным способом оформления брака у старообрядцев, так как в беспоповских согласиях, придерживающихся безбрачия, позволял обойти религиозные запреты и, кроме того, значительно сокращал свадебные материальные расходы¹⁶.

В.П.Федорова относит «убег» к наиболее древней форме брака, продолжавшей активно бытовать именно в замкнутых социумах в силу направленности их на сохранение традиции, например у старообрядцев¹⁷.

Свадебный обряд, состоящий из большого количества ритуальных действий магико-сакрального, игрового и символического характера, насыщенный словесным и музыкальным фольклором, формировался из множества различных компонентов. Целый комплекс обычаев и бытовых норм, социальных и правовых отношений, религиозных представлений, а также региональных особенностей, сложившихся среди старообрядцев Южного Урала, предопределил специфику их свадебного ритуала.

Переселенцы из северных, южных и центральных губерний России, из которых формировалось русское население Южного Урала, принесли с собой обрядовые традиции, свойственные для их региона. В результате этнических взаимодействий (переселенцы смешивались между собой и вступали в контакты с другими народами) здесь сложился очень своеобразный свадебный обряд. Он сочетал в себе черты северно-русского типа, настоящего драматического действия, насыщенного многочисленными

плачами и причитаниями, и южнорусского, содержащего больше игровых, веселых моментов. Это сочетание не было равномерным, в отдельных местностях преобладали элементы северного типа, в других - южного¹⁸.

В целом свадебный обряд русских Башкортостана детально изучен и описан в работах И.Е.Карпухина, им рассмотрены также изменения, произошедшие в нем в ходе межэтнических взаимодействий¹⁹. Л.И.Брянцевой сделаны записи свадеб в отдельных населенных пунктах РБ²⁰.

Указанные исследования позволяют составить целостное представление о традиционном свадебном обряде русских на интересующей нас территории, проследить его эволюцию и современное состояние. Поэтому мы не будем останавливаться на подробном описании всего свадебного ритуала старообрядцев, ограничившись лишь выделением некоторых отличительных черт, составляющих его особенность.

Комплекс свадебной обрядности старообрядцев Южного Урала включал в себя все основные элементы предсвадебных, собственно свадебных и послесвадебных обрядов и обычаев русского народа. Здесь присутствовали все их основные этапы, выделенные исследователями для этой территории: сватовство, запой, смотрины, хождение к жениху с венником за мылом, баня, девичник, утро в доме жениха и утро в доме невесты, венчание, привоз приданого в дом жениха, свадебный пир, брачная ночь, утро и день после брачной ночи с поисками невесты («ярки»), пирогами (блинами) у ее родителей, тушение свадьбы (классификация составлена Е.В.Карпухиным)²¹. Многообразие локальных вариантов тех или иных моментов ритуала объясняется особенностями формирования здесь русского населения и разной степенью сохранности архаических обычаев²².

В силу непризнания старообрядцами беспоповского направления таинства брака в свадебном обряде у них отсутствует один из узловых его моментов, появившихся с принятием на Руси христианства - венчание. Однако повсеместно венчание заменялось благословением наставника, происходившим, как правило, в первый день свадьбы в молитвенном доме.

Чин бракосочетания различался у беспоповцев разных толков. Утверждение его в свое время явилось причиной многочисленных споров и разделений внутри согласий. Например, у поморцев в настоящее время принято два чина бракосочетания, так называемый «скачковский» (установлен Г.И.Скачковым в 1803 г.) и более ранний «емельяновский» (введен В.Емельяновым во второй половине XVIII в.). Оба чина считаются правильными и выбор одного из них производится по желанию молодых²³. У федосеевцев, наиболее последовательно придерживающихся безбрачия, молодые начинали совместную жизнь по обоюдному согласию даже без разрешения родителей. При этом свадьба могла не устраиваться вовсе.

Отсутствие у беспоповцев венчания, играющего большую роль в русской свадьбе, вызвало особое внимание к бытовым обрядам, наделило их особым символическим, сакральным смыслом.

У поповцев, также как и у приверженцев официального православия, венчание являлось кульминацией свадебного торжества, оно вытеснило некоторые бытовые моменты, отодвинув их на второй план. Например, обряд «окручивания» - перемены девичьего головного убора невесты на женский - производился раньше после брачной ночи, то есть после того, как она фактически становилась женщиной. Постепенно с укреплением ритуала церковного венчания в системе свадебной обрядности, произошло, как отмечает Н.В.Зорин, совмещение обрядов венчания и округивания в различных вариантах²⁴. Как правило, перемена головного убора производилась непосредственно в церкви. Д.К.Зеленин, как отличительную особенность свадьбы усень-ивановских старообрядцев, выделил участие в этом событии священника, он сам клал на голову молодой «чехлушку» (местное название женского головного убора - Е.Д.), которую потом уже до конца надевала сваха²⁵. У беспоповцев округивание происходило после благословения наставника в молитвенном доме.

Д.К. Зеленин, оставивший описание свадебного обряда старообрядцев с.Усень-Ивановское Белебеевского уезда Уфимской губернии, подчеркивал его упрощенность, объясняющуюся отсутствием у них постоянных священников, которые появлялись здесь со стороны на несколько дней: «никто не мог предвидеть, когда приедет поп, почему и торопились воспользоваться случайным присутствием попа, чтобы повенчаться. Упустишь время и дожидай, пожалуй, лет 5-10. Вся свадьба обдывалась в 2-3 дня: за точным исполнением всех обрядов следить было некогда»²⁶.

Торопливость с которой игрались свадьбы послужила причиной совмещения отдельных этапов свадебного ритуала или даже полного их исчезновения. У беглопоповцев Уфимской губернии весь обряд укладывался в следующую схему: короткое сватовство, без оговаривания приданого («кладки»), сразу же после этого «запой» и через некоторое время «вечерка» (девичник); утром следующего дня венчание, свадебный пир и «подклет»; на третий день с утра гости идут в дом невесты «на блинки» и на этом все заканчивается. Правда, в некоторых семьях побогаче через неделю или две устраивали «большой стол», где происходило одаривание молодых деньгами или подарками. После «большого стола» молодые в течение нескольких дней обходили дома всех родственников и угощались. Это называлось «после большого стола ходить»²⁷.

С упрощением свадебного обряда изменился и состав свадебных чинов: совсем отсутствовал тысяцкий, роль дружки исполнял крестный

жениха. При невесте постоянно находилась сваха, ею обычно бывала крестная мать или сестра²⁸.

Несложность обрядовых форм старообрядческого свадебного ритуала оговаривается и другими исследователями. Кроме того отмечается и сдержанность фольклорного фона. Причины этому видятся не только во внешних объективных обстоятельствах. Они, вероятно, состоят еще и в вероучении старообрядцев, запрещающем шумные празднества, а также пение светских песен²⁹. Подтверждением тому служат и материалы полевых наблюдений. Так, по свидетельству информаторов, на старообрядческих свадьбах осуждалось присутствие ряженных, пресекались непристойные шутки над молодыми, опускались наиболее откровенные обрядовые элементы после брачной ночи, например, не демонстрировалась сорочка невесты и др. Д.К. Зеленин также пишет о небольшом количестве исполняемых песен, почти полном отсутствии приговоров дружки³⁰.

Таким образом, в конце XIX - начале XX вв. свадебный ритуал старообрядцев на Южном Урале представлял собой сложный многокомпонентный обрядовый комплекс. Особенности формирования здесь русского населения обусловили его региональную специфику. Определенный отпечаток накладывала и конфессиональная принадлежность. От принятых в тех или иных старообрядческих согласиях религиозных норм, отношения к таинству брака зависели некоторые моменты обряда, его характер и ход. Сильное влияние также оказывали и внешние обстоятельства.

Антирелигиозная компания, негативная политика в отношении крестьянской праздничной культуры в целом, социальные изменения, происходящие в обществе с начала 30-х годов нашего столетия привели к тому, что начался активный процесс редукции традиционной свадьбы. Трансформируясь, она утратила многие компоненты, некоторые из них заменились новыми, уже не имеющими этнической окраски. Особенно сильно изменения коснулись религиозной сферы: почти не используется христианская атрибутика, ритуал венчания уступил место акту гражданской регистрации. Тем не менее многие элементы старинной русской свадьбы не исчезли полностью и продолжают бытовать в настоящее время. Религиозный подъем начала 90-х годов способствовал возрождению интереса к традиционным формам оформления брака. Венчание или наставническое благословение становятся все более популярными среди старообрядческой молодежи.

²⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С.66.

- ² Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX – начало XX в.). М., 1997. С.141.
- ³ Садовая О.Н. Старообрядческие полемические сочинения о браке XVIII - первая трети XIX в (обзор списков) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С.196-198.
- ⁴ Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.229-230.
- ⁵ Мангилев П.И. «Родословие поморской веры на Урале и Сибири» и старообрядческая полемика о браке // Культура и быт дореволюционного Урала. Свердловск, 1989. С.94.
- ⁶ Там же. С.95.
- ⁷ ЦГИА РБ. И-6. Оп.1. Д.529.
- ⁸ Старообрядчество... С.55.
- ⁹ Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981.С.28.
- ¹⁰ Липинская В.А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.214.
- ¹¹ Соколовский С.В. Меннониты Алтая. М., 1996. С.128-152.
- ¹² Рихтер Е.В. Русское население Западного Причудья (очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С.205-206; На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северноуральского крестьянства. (XVII – XX вв.) С.207; Липинская В.А. Русская семья на Алтае (XVIII - начало XX в.) // Вопросы антропологии, диалектологии и этнографии русского народа. М., 1998. С.199-203.
- ¹³ Тюнин Н.П. Письма по расколу (за 1886-1889 годы). Вып.1..Уфа, 1889. С.196.
- ¹⁴ Касимовский В. Исторические очерки о Дуване (1868 г., 1877 г.). Месягутово, 1991.С.17.
- ¹⁵ Там же. С.17.
- ¹⁶ Рихтер Е.В. Указ. соч. С.203; Макашина Т.С. Свадебный обряд русского населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С.140-141.
- ¹⁷ Федорова В.П. Свадьба в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья. Курган, 1997. С.195-196.
- ¹⁸ Карпухин И.Е. Свадьба русских Башкортостана в межэтнических взаимодействиях. Стерлитамак, 1997. С.13.
- ¹⁹ Карпухин И.Е. Русская свадьба в Башкирии (на материалах фольклорных экспедиций 1938-1971 гг. в южные районы БАССР). Дисс... на соиск. уч. ст. канд. фил. наук. М.,1974; Он же. Свадьба русских Башкортостана в межэтнических взаимодействиях. Стерлитамак, 1997.
- ²⁰ Брянцева Л.И. Русская свадьба в Башкортостане // Живая старина. Краеведческий сборник. Уфа, 1997. С.191-211; Она же. Традиционная свадьба в селе Отрадовке Кумертауского района БАССР // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1976. С.195-211.
- ²¹ Карпухин И.Е. Указ. соч. С.14-15.
- ²² Данилко Е.С. Семейная обрядность староверов Башкирии // Башкирский край. Вып.7. Уфа, 1997. С.63.

²³ Старообрядчество... С.229-230.

²⁴ Зорин Н.В. Обрядовые функции одежды в русском свадебном ритуале Среднего Поволжья // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья (историко-этнографические очерки). Казань, 1990. С.56-57.

²⁵ Зеленин Д.К. Черты быта усень-ивановских староверов // Известия Общества истории, археологии и этнографии при Казанском университете. 1905. Т.21.Вып.3. С.245.

²⁶ Там же. С.242.

²⁷ Там же. С.243-245.

²⁸ Там же. С.244.

²⁹ Макашина Т.С. Указ. соч. С.142.

³⁰ Зеленин Д.К. Указ. соч. С.243-244.



А.В.Черных
г.Пермь

ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЮГО-ЗАПАДНОГО ПРИКАМЬЯ В КОНЦЕ XIX - XX В.

Юго-западное Прикамье - территория Чайковского, Еловского и западной части Куединского района Пермской области - представляет своеобразный этнокультурный ареал, основное население которого является старообрядческим¹. Общие особенности формирования населения в регионе, этнокультурные и этноконфессиональные связи привели к формированию в регионе единого костюмного комплекса, отличного в некоторых чертах (особенности кроя, терминологии, обуви, головных уборов, сочетаемость предметов одежды и т.д.) от других районов Прикамья.

Основой работы явились материалы полевых исследований в Чайковском, Куединском и Еловском районах Пермской области (Пермский государственный университет и Пермский областной краеведческий музей), а также коллекции традиционного костюма Пермского областного и Чайковского краеведческих музеев.

Женская одежда. В изучаемый период активно бытовало несколько вариантов женского костюма². Различия в вариантах видны прежде всего в типе покроя сарафана. Наиболее архаичным представляется вариант «рубаха - глухой сарафан». Второй вариант включал рубаху и косоклинный сарафан. Третий, более поздний, - рубаху и круглый сарафан. Переходным можно считать вариант «рубаха - круглый сарафан - кофта». Кофта в таком случае надевалась поверх сарафана. Последний с начала XX в. в праздничной одежде начинает вытесняться вариантом «кофта - юбка».

В изучаемом регионе зафиксировано несколько типов сарафанов. Наиболее древним типом был глухой сарафан - *горбач*, *горбун* (рис.4). Такой сарафан, видимо, выполнялся из одного перегнутого на плечах пополам полотнища с боковыми клиньями. Все известные нам образцы глухого

сарафана были изготовлены из покупного сатина и не сохраняли старый покрой. В конце XIX - XX в. *горбач* входил как один из вариантов в комплекс молельной одежды.

Наиболее распространенным типом сарафана был косоклинный - *раскошенный, клинчатик, клинастик, верхница* (рис.5,6,7). До начала XX в. косоклинные сарафаны изготавливались из синей холщовой домотканины (рис.5). С этого же времени для пошива клинчатиков стали использовать и покупные ткани, что привело к некоторому упрощению его кроя. Такие косоклинные сарафаны, как правило, имели заметно меньше клиньев, нежели выполненные из холста (рис.6,7). На груди вдоль шва располагался небольшой разрез, застегивающийся на крючок или пуговицу. Старожилы отмечали распространение в прошлом и косоклинных сарафанов, украшенных вдоль переднего шва пуговицами, тесьмой, позументом, петлями из шнура. Слово *дубас* как название сарафана также известен в регионе. Первоначально термин, видимо, использовался для обозначения косоклинного сарафана из домотканины, но со временем *дубасом* стали называть сарафан любого покроя из домотканого холста, противопоставляя его сарафанам, выполненным из фабричных тканей.

С конца XIX в. активно распространяется в праздничной и будничной одежде и круглый (*круглый, прямой* - местные обозначения покроя) сарафан, собственно который и называли в регионе *сарафаном* (рис.8,9). Существовало два подтипа покроя круглого сарафана: собственно круглый (рис.9) и круглый сарафан с отрезной грудкой, пришитой, как правило, из другого материала (рис.8). Последний подтип с отрезной грудкой возникает в связи с переходом к костюмному варианту «сарафан с кофтой»³. Круглые сарафаны встречаются как с разрезом на груди, застегивающимся на крючок, так и без него.

В некоторых деревнях Чайковского района сарафаном называют и длинную широкую юбку из домотканины.

Особенность костюмного комплекса старообрядческого населения юго-западного Прикамья заключается в том, что если в соседних районах Прикамья и Приуралья типы сарафанов последовательно сменяли друг друга, либо его более древние типы (как, например, глухой сарафан) включал только погребальный комплект, тогда как в юго-западных районах Пермского Прикамья все старые типы сарафанов активно сохранялись и бытовали даже при распространении новых, более поздних. Это и создавало большее разнообразие костюмного комплекса.

В комплекс одежды с сарафаном входила рубаха. В регионе известны несколько вариантов покроя рубахи. До конца XIX в. повсеместно бытовала рубаха с прямыми поликами (рис.1), которая уже с конца XIX в. сменяется «бесполиковой» (рис.3)⁴. Подтип бесполиковых рубах, с нашей точки

зрения, сложился по причине вытеснения тканей домашнего изготовления и широкого распространения фабричных тканей⁵. Бесполоиковый покррой явился одним из возможных вариантов развития полиикового покррой. Переходными от полииковых к бесполоиковым можно считать рубахи с небольшими (2 на 2 см., в отличие от обычных 5-6 см.) полииками, а также рубахи, в которых отсутствовали полиики, но основные полотнища рубахи (передняя и задняя часть) накладывались на рукав (рис.2).

Рубахи туникообразного покррой долго сохранялись в смертной одежде. В отличие от будничных, праздничных и молельных рубах, смертные шились проходными, без нижней части - *подставы*: «*рубаха коленкоровая, проходная, без боров, протстая...*». (д.Бормист).

Туникообразный покррой сохранялся, видимо, и в крае нижних рубах без рукавов - *подрубашниц*, надеваемых под обычную рубаху.

Нижние юбки, надеваемые под сарафан или под юбку (в костюмном комплексе юбка с кофтой), также были необходимым атрибутом будничного и праздничного костюма. Юбки под сарафан, как правило, шились из домотканой клетчатой холщовой пестряди, а праздничные - еще и орнаментировались браным узором. Нижние юбки выполнялись из нескольких полотнищ холста (как правило, 4 полотнища) и укладывались в складку по поясу. Обычно в передней части юбки складок было меньше, нежели сзади. В теплое время года надевали одну-две юбки, а в зимнее - до 5-6 юбок. Зимние юбки могли выполняться и из домашней полушерстяной ткани - *пониточкины* (основа - лен, уток - шерсть).

Элементом праздничного и будничного костюма был и передник - *запон*. В юго-западном Прикамье бытовали запоны двух видов: запон или фартук из пестряди, а в праздничном костюме - из покупной ткани. Его шили из прямоугольного полотнища материала, собранного по поясу на ленту-завязку. Запон «с грудкой» (рис.10), отличавшийся тем, что к переднику была пришита «грудка» - несколько меньший прямоугольный кусок той же ткани, иногда собранный в нижней и верхней части.

Традиционные девичьи и женские прически различались. Девушки заплетали одну, реже - две косы, вплетая в них покупные атласные или шелковые цветные ленты (*ленты, девинки*). Женщины заплетали две косы, которые укладывались вокруг головы, образуя *рубец*, поверх которого надевался кокошник или косинка. Повсеместно женщины вплетали в косы матерчатые ленты - *косопплетки*, которые помогали закреплять прическу. В некоторых деревнях замужние плели косу из трех плетей, заплетая одну из плетей вместе с косопплеткой. В других - из двух, а вместо третьей использовали косопплетку.

Традиционные девичьи и женские головные уборы в крае достаточно рано заменяются более поздними формами. Особых девичьих головных

уборов не зафиксировано. К женским относятся головные уборы в форме мягкой тряпичной шапочки, известные под разными названиями - *кокошник, повойник, колпачок, косинка*. *Кокошник* и *повойник* шился из покупной, преимущественно ситцевой ткани, со сборками спереди и на вздержке-завязке сзади (рис.11). *Колпачком, косинкой, кокошником* обозначали головной убор со сборками спереди, пришитыми на тесьму-ленту, переходящую в завязки и с матерчатый хвостом сзади (рис.12). По типологии головных уборов его можно отнести к типу «сорочки». Подобный головной убор под другими названиями *кокошник, самшурка, сорока* известен у старообрядцев соседних регионов Приуралья⁶. С нашей точки зрения, такой покрой кокошника является более поздним и сложился в результате развития более старого, описанного нами покроя под влиянием распространения таких головных уборов как *косинка, косынка, сетка, фатка, файшонка* - ажурных косынок из покупных шелковых или бумажных черных или белых ниток. Такие косынки коклюшечного плетения приобретались на ярмарках, а связанные крючком изготовлялись самими крестьянками. Будничные косынки изготовлялись из материала и надевались под платок. В некоторых деревнях праздничные косынки также шились из материала и украшались кружевами. Косинки прежде всего распространились среди православного населения края, однако постепенно их восприняли и старообрядцы, но более всего не ажурные, а матерчатые.

Повсеместно бытовали также *подшалки, шали, шалюшки, платки*, покупаемые на ярмарках.

Мужская одежда. Основу мужского костюма составляла рубаха. В прошлом в регионе, как и повсеместно в Прикамье, была распространена рубаха туникообразного покроя из белого или цветного однотонного холста, а также из клетчатой пестряди (рис.13)⁷. Постепенно фабричные ткани, преимущественно ситец, сатин и кашемир, вытесняют ткани домашнего изготовления. Под воздействием фабричных тканей изменяется традиционный покрой⁸. На рубахах, сшитых из фабричных однотонных тканей чаще встречается вышивка крестом, тамбуром или гладью по вороту, планочке, запястью рукавов, подолу.

Мужские штаны выполнялись из домотканой *штанной* пестряди, однотонного черного или синего холста, позднее - и фабричных тканей (рис.14). В праздничном костюме преимущество отдавалось штанам, сшитым из черного плиса. К сожалению образцов мужской поясной одежды сохранилось крайне мало, что затрудняет выявление наиболее старого покроя. Известные нам образцы, хотя и были выполнены из домотканины, были сшиты «по-брючному»⁹.

Пояса. Необходимым элементом мужского и женского костюма был пояс. Считалось большим грехом ходить без пояса. Женские пояса носили

поверх сарафана. В будничном костюме, если был надет запон, пояс разрешалось не повязывать. В праздничном и молебном костюме присутствие пояса было строго обязательно.

В юго-западном Прикамье было известно несколько технологий плетения и ткачества поясов. Наиболее распространенными технологиями изготовления поясов были: плетение («по стене», круглое плетение), ткачество на дощечках и на ткацком стане. Подобные технологические приемы для изготовления поясов применялись и в других районах Прикамья¹⁰. Ромбический узор в плетеных поясах достигался путем контрастного цветового сочетания нитей, используемых при плетении. Тканые браные пояса (на ткацком стане) имели сложный геометрический орнамент. Пояса на дощечках выполнялись как с простым орнаментом в виде полос разного цвета, простыми геометрическими фигурами, так и с орнаментом - надписями (молитвами и пожеланиями).

В ходу были и покупные шелковые (плетеные и тканые) и шерстяные (гарусные) пояса, которые приобретались на ярмарках или у проезжих торговцев. Часто изготовлением поясов, особенно шелковых с вытканной молитвой, занимались в старообрядческих скитах. Узкие шелковые пояса с характерным черно-розовым цветовым решением с молитвами или другими текстами религиозного содержания, выполненные в старообрядческих скитах, являются наиболее ярким и особенным проявлением декоративно-прикладного искусства региона. Подобные пояса не известны в других районах Прикамья¹¹.

Мужские пояса несколько отличались от женских. Как правило, мужские пояса считались более узкими, но строгого разделения на мужские и женские пояса не было. Среди мужских поясов, надеваемых на службу, также известны пояса «с молитвой». Только как мужские известны плетеные и витые круглые пояса, преимущественно черного или белого цвета. С конца XIX в. в мужской костюм входят кожаные ремни. Верхняя мужская одежда подпоясывалась широкими матерчатыми кушаками.

У старообрядческого населения юго-западного Прикамья кроме поясов считалось необходимым носить под рубахой льняную нитку с наговоренными молитвами и завязанными узлами. Такие нитки-пояса, по мнению информаторов, защищали человека от порчи, сглаза, колдунов и векшиц. *«Я боялась дак на нитку сорок молитв навязывала. И на себя надела, это все против еретников (колдунов). Воскресную молитву на себя навязываешь...»*¹²; *«читала сорок раз молитвы Богородице, сорок раз Миколу, сорок раз Исусову молитву. Один раз прочитаешь и узел завяжешь, так на три нитки, потом их сплеть в косичку и как пояс»*¹³. Такими же свойствами оберега обладали и пояса с вытканными текстами молитв, что, видимо, еще раз объясняет их популярность. Именно в этом районе часто

любая надпись на поясе, даже достаточно светского содержания, расценивалась как молитва.

Обувь. Распространенной женской и мужской обувью были косые лапти с лыковыми оборами (*русские* - мест. название), различавшиеся на правую и левую ноги, в отличие от прямых татарских. Лапти являлись повседневной и погребальной обувью. Знакомы были в деревнях и с *татарскими* лаптями, а некоторые даже носили их. Лапти носили с *портяными* или *суконными* портянками - *онучами*, а женщины - и с льняными или шерстяными вязанными чулками. Обувью для работы на усадьбе считались *галоши* или *бродни* из лыка, которые чаще всего надевались на босую ногу. Женской домашней обувью являлись *тюхни* - вязанные из суровой конопляной нити подследники, подошва которых подшивалась кожей. Праздничной женской обувью повсеместно служили покупные ботиночки. В мужском костюме наиболее распространенной обувью, наряду с лаптями, были кожаные сапоги. При этом сапоги чаще служили праздничной обувью, реже - повседневной.

Праздничной мужской и женской обувью были валенки. Только в советское время валенки постепенно становятся и будничной обувью. Тонкие валенки - *чосонки* носились вместе с лаптями, а позднее - с галошами. Мужской праздничной зимней обувью считались покупные *кухморские* белые валенки с вышитым красным и черным узором.

Сезонная одежда. Сезонной, как мужской, так и женской одеждой были *шабуры*, *кафтаны*, *летники*, *зипуны*, сшитые из синего или черного однотонного холста, или плотных покупных тканей (рис.15,16). В зимнее время они использовались в качестве домашней одежды. В холодное время носили шерстяные и полушерстяные *понитки*, *азямы*, *зипуны*, *кафтаны*. *Стяжкой* называли одежду, сходную с летними кафтанами, но стяженую шерстью или льняной куделей. Верхнюю одежду шили отрезной по талии (сзади), подол собирали в боры, укладывали в пластики, складки. Реже, преимущественно в зимней и мужской одежде, встречается покрой с клиньями. *Шубы*, *полушубки*, *кожухи*, *тулупы* имели различия в своем покрое. Шубы, полушубки *борчатки* шились с отрезной талией и подолом с борами или складками; *татарки* - с клиньями по подолу. Овчинные *тулупы* и суконные *зипуны*, которые одевали в дорогу поверх шубы шились длинными, прямыми, с высоким воротником.

Детская одежда. Детская одежда, как правило, по крою не отличалась от взрослой, только изготовлялась меньшего размера. Принимать новорожденного повсеместно было принято в рубаху отца. Младенцев заворачивали в пеленки, сшитые из старой одежды и перевязывали тканым поясом или матерчатой лентой - *свивальником*, *пеленальником*. Первую рубашку и поясок надевали ребенку после крещения. Когда дети начинали

ползать, мальчикам шили и штаны, отличающиеся от обычных тем, что не имели боковых клиньев (штаны *без клиньев, без середиша*).

Костюмные комплекты. В костюмном комплексе юго-западного Прикамья можно выделить несколько комплектов¹⁴: будничный и рабочий, праздничный и свадебный, молебный и погребальный.

Особенности будничной и рабочей одежды. Будничная и рабочая одежда включала все рассмотренные элементы костюма, за исключением сарафана-горбача. Будничная одежда шилась из домотканого холста, позднее - из ситца или сатина. В женском костюме при домашней грязной работе, работе в поле было принято «затыкать» передний подол сарафана за пояс, так, что был виден подол нижней юбки. Для будничного и рабочего женского костюма запон был обязателен. Во время полевых работ женщина могла снять сарафан и работать в одной рубахе и нижней юбке. Платок и косинка в женском будничном костюме, как правило, повязывались сзади. Мужской рабочий костюм включал фартук-запон с грудкой, отличавшийся от женского более широким подолом.

Для жатвы из холста шились *нарукавники*, которые надевались на левую, либо на обе руки, чтобы защитить рукава рубахи от износа. На ноги во время жатвы надевали *погалешки, чулки без следьев*, связанные из льняных ниток или сшитые из холста. Они защищали ноги от колючей соломы.

Особенности праздничного и свадебного костюма. Праздничный комплект одежды включал те же элементы костюма, что и будничный, но изготовлялся преимущественно из фабричных тканей (хлопчатобумажных, шелковых, шерстяных и полушерстяных тканей, преимущественно ситца, сатина, сури, кашемира). Цветовая гамма праздничного костюма была очень яркой. Использовались ткани насыщенных цветов: малинового, оранжевого, бордового, зеленого, синего, желтого. Украшения праздничного женского костюма («борки» из бисера, матерчатые браслеты и нашейники) были распространены только у православного населения.

В женском праздничном костюме также входили нижние юбки. Сарафан при этом подтыкали, чтобы был виден подол нижней юбки. Однако в отличие от будничного костюма его подтыкали не спереди, а с боков. Поэтому праздничные нижние юбки выглядели более нарядными. Их шили сшитыми из цветной клетчатой пестряди, *клеток*¹⁵ или браного полотна. Праздничный женский комплект могли дополнять передником - *запоном*.

В качестве свадебной одежды использовался также праздничный комплект¹⁶. Одежда невесты по крою и составляющим элементам ничем не отличалась от праздничной, только могла изготавливаться из материала более светлых тонов. Считалось, что в течение свадьбы невеста должна была несколько раз сменить комплект одежды¹⁷. Одежда жениха также могла

отличаться тем, что была сшита из светлого материала. Костюм свадебного дружки дополнялся полотенцем, повязанным наискось через плечо. Поезжан со стороны жениха выделяли бумажные цветки, приколотые к рубашкам. В старообрядческих деревнях западной части Куединского района дружкам и тысяцким на свадьбу из цветных лоскутов, соломы, а чаще из нарезанной бахромой бумаги делали разноцветные шапки и плетки.

Особенности молельного костюма. В старообрядческой среде традиция строго оговаривала, что для молений должна быть особая одежда. В молельном костюме старообрядцев дольше сохранялись архаичные виды одежды, которые были вытеснены более поздними видами в других комплектах и вышли из употребления в других конфессиональных группах населения.

Комплект, надеваемый на моления, состоял из рубахи, косоклинного сарафана или сарафана - *горбача*, пояса. Вместо запона за лямки сарафана на груди затыкали платок. В д.Бормист (Чайковский район) так объясняли ношение платка вместо запона. Считалось, что в молельной одежде на груди должно быть три слоя ткани (рубаха, сарафан и платок-фартук).

Платок-*подшалок* на моления повязывали несколькими способами. Наиболее старым способом подвязывания платка следует считать тот, при котором платок не перегибался, два соседних конца при этом спускались на спину, а два - закалывались на булавку под подбородком. Однако в настоящее время такая манера ношения платка встречается крайне редко. Практически повсеместно платок, надеваемый на моление, перегибают по диагонали и закалывают булавкой под подбородком. Одной из причин смены старого способа ношения платка является инокультурное окружение. Подвязывание платка не сгибая, очень напоминало традиции ношения платка у соседнего татарского и башкирского населения.

Уже в советское время, когда традиционный костюм стал выходить из повседневного быта, в качестве молельного комплекта стали использовать любую традиционную одежду (праздничные вышитые рубахи, круглые сарафаны, например).

Мужской молельный костюм включал кафтан, сшитый из однотонного холста или покупного материала.

Для любого моления необходимы были также *лестовка*¹⁸ и подручник (*подрушник*). Во время службы *лестовка* надевалась на левую руку, а подручник затыкался за пояс с левой стороны.

Обычно у старообрядцев было несколько комплектов молельной одежды. В д.Лукинцы (Чайковский район) на субботнее моление надевали черную рубаху, черный сарафан и черный платок, а на обычное моление - и светлую одежду. В Куединском районе во время пасхальной службы старообрядцы также передевали молельную одежду: более строгую

надевали на начало службы, а затем передевали на более нарядную. Сегодня во время пасхальной службы в моленной одежде меняют только платок.

Кроме того, некоторые особенности в моленном костюме были свойственны конкретным старообрядческим соглашениям. Так, поморцев называли *беловерами* потому, что на моления они приходили в белой одежде¹⁹. *Странки* - монашки бегунского соглашения - носили преимущественно черные глухие сарафаны-горбачи.

Особенности погребального комплекта. В отличие от православного населения, у которого было принято хоронить в свадебном костюме, старообрядцы для погребения готовили особый комплект одежды. Женщину хоронили в рубахе, повязанной поясом, в руки давали лестовку, на голову надевали платок, на ноги - онучи и лапти. При этом покойнику онучи и оборы лаптей завязывали в противоположную сторону, чем обычно. В некоторых деревнях вместе с рубахой надевался и сарафан. Мужской комплект состоял из рубахи, штанов и пояса. Поверх на покойника надевался саван (рис.17)²⁰. Интересной особенностью погребального комплекта старообрядцев региона было «пеленание» покойного. «Умершего тотчас по смерти обмывают, дают в руки катанку (свеча) и лестовку... и его пеленают, что означает, что душа умершего теперь чиста, как у младенца и идет к Богу такую же, какой пришла на землю при рождении...»²¹. Практически повсеместно «пеленали» светильными нитками (*светильня*), приготовленными для фитиля свечей. В д.Альняш (Кудинский район) «пеленали» белой, сшитой из полосы ткани лентой. Покойника перевязывали нитками крест-накрест так, чтобы три перекрестия приходились на грудь, пояс и колени. Перед тем, как закрыть крышку гроба, нитки разрезали.

Современное состояние костюмного комплекса. Характеризуя современное состояние костюмного комплекса юго-западного Прикамья, необходимо отметить некоторые существенные особенности бытования и развития традиционного костюма. Будничная, праздничная, рабочая одежда вышла из повседневного употребления, однако праздничная одежда сегодня используется в качестве моленной. В активной форме продолжает бытовать моленная и погребальная одежда.

Погребальная одежда продолжает не только использоваться, но и изготавливаться. Саван сохраняет традиционный покрой, шьется из фабричного белого материала. «Смертная» рубаха изменила свой покрой. Сегодня ее покрой повторяет фабричные образцы женской одежды²². В настоящее время рубахи туникообразного покроя практически не встречаются.

Молельная одежда также продолжает не только бытовать, но и изготавливаться. В качестве молельной сегодня служит практически вся сохранившаяся старая, традиционная одежда, независимо от ее использования в прошлом (праздничные и будничные сарафаны и рубахи, в том числе и круглые сарафаны). При изготовлении новой одежды предпочтение отдается сарафанам-горбачам, так как они наиболее близки современным видам одежды. Вновь сшитые косоклинные сарафаны имеют заметно упрощенный крой. Рубахи также шьются по аналогии с фабричными образцами.

*

*

*

Для костюмного комплекса юго-западного Прикамья были характерны те же основные черты, что и для остальных районов Прикамья. Однако локальный комплекс региона характеризуется и некоторым местным своеобразием. Так, например, прослеживаются черты одежды, присущие одежде населения Среднего Поволжья и Южного Приуралья, заметно влияние соседнего тюркского населения. Особенностью региона является и раннее использование, в сравнении с Северным и Средним Прикамьем, для изготовления костюма фабричных тканей.

Цветовая гамма традиционного костюма своей полихромностью и контрастностью заметно отличается от более северных районов Прикамья, что связано как с влиянием соседнего татарского и башкирского населения, так и активным распространением фабричных тканей. Для традиционного костюма региона характерно практическое отсутствие орнаментации костюма (вышивка, узорное ткачество). При этом даже известные редкие образцы вышивки костюма отличаются полихромностью. Образцы монохромной вышивки встречаются исключительно на мужских рубахах. Отсутствие орнаментации костюма мы связываем как с особенностями старообрядческой культуры, так и с уже отмечавшимися полихромностью и контрастностью костюма, которые делали лишним дополнительное украшение.

Старообрядческое население способствовало сохранению в регионе и некоторых архаичных элементов одежды, например, таких, как глухой сарафан, туникообразная рубаха, которые сохранялись далеко не у всех групп старообрядческого населения Прикамья. Характерной особенностью старообрядчества изучаемого региона является и современное активное бытование и изготовление традиционной одежды.

¹ Об особенностях старообрядческого населения юго-западного Прикамья см. в статье «Старообрядчество южных районов Пермской области...» настоящего сборника.

² Под костюмным вариантом понимаем возможность бытования в едином костюмном комплексе элементов различного покроя, различную сочетаемость элементов костюма.

³ Круглый сарафан обычно шился из четырех прямых полотнищ, собранных в боры или пластики у верхнего края. Если сарафан был с цельной грудкой - переднее полотнище было больше, с отрезной - полотнища были одинаковы, а грудка пришивалась из другого материала.

⁴ Поликсовая рубаха шилась из двух отрезв материала, один из которых составлял перед, а второй - спинку. Отрезы соединялись на плечах квадратными или прямоугольными поликами. Ткань по краям ворота собиралась в боры или пластики. Рукава пришивались центральной частью к поликам, а далее к основному полотну. Бесполиксовая рубаха шилась также из двух отрезв материала, которые собирались в пластики по вороту. Центральная часть рукава также укладывалась в пластики и далее пришивалась к основному полотну. Рукава сшивались из одного прямоугольного отреза, соединяемого меньшей стороной со спинкой и перегнутой по диагонали, вторая меньшая сторона при этом становилась запястьем. К переднему полотну пришивался клин, которые соединялся с широкими сторонами прямоугольника. Некоторые рубахи имели квадратные ластовицы. Нижняя часть рубахи обычно шилась из домотканой пестряди.

⁵ Все встреченные нами в деревнях и музейных собраниях рубахи были выполнены из покупных фабричных тканей и только нижняя часть рубахи - подстава, выполнялась из домотканой клетчатой пестряди.

⁶ Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX - н. XX в.) // Материалы по истории и этнографии русского населения Европейской части СССР. М., 1960. С.115.

⁷ Рубаха шилась из одного цельного полотна, перегнутого по середине, в центре которого вырезалось отверстие для ворота, а по передней части шел и грудной разрез. К основному полотну под прямым углом пришивались рукава. Сбоку шли прямоугольные или трапециевидные клинья, упирающиеся верхней частью в рукава. В месте соединения бокового клина и рукава пришивались квадратные ластовицы. Ворот - стойка, грудной разрез - справа или слева от центра, по разрезу - планочка.

⁸ Такие рубахи шились из двух целых полотнищ - переда и спинки, сшитых на плечах. Рукава пришивались по диагонали к основному полотну. На некоторых рубахах еще встречались боковые клинья. Ворот - стойка, реже - отложной. Грудной разрез - справа или слева от центра, закрытый планочкой, иногда прямой по центру.

⁹ Традиционный покрой мужских штанов в регионе, известный по полевым материалам и музейным коллекциям был следующим: два полотна составляли основу будущих штанов. Третье полотно разрезалось по диагонали - получалось два клина. В широкой части клина (со стороны разреза) отрезали угол - клинышек. Клинья пришивали средней стороной к штанине, затем перегибали и соединяли большую сторону и вторую часть штанины, вставив в верхней части соединения клинышек. Получившиеся штанины сшивали друг с другом: впереди по основному полотну (до

клинышков), а сзади - по клинышкам и меньшей стороне клиньев. У данного покроя существовало несколько вариантов, отличия в которых определялись формой и размером клиньев. Более раннего покроя мужских штанов в крае не отмечено.

¹⁰ Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Указ. соч. С.123; На путях из земли грешной в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII - XX вв. М., 1989. С.169-170.

¹¹ Тексты на старообрядческих поясах юго-западного Прикамья подробно проанализированы в статье: Мотивы текстов в крестьянском текстиле русских Прикамья // Словесность и современность. Материалы научной конференции. Пермь, 2000. Ч.3. Фольклорный текст. С.41 -57. Наиболее распространенной была Иисусова молитва: ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ СЫНЕ БОЖИИ ПОМИЛУЙ НАС ГРЕШНЫХ АМИНЬ. Популярной была «молитва кресту» (местное название): КРЕСТЬ ХРАНИТЕЛЬ ВСЕЙ ВСЕЛЕННЫЙ КРЕСТЬ КРАСОТА ЦЕРКОВНАЯ КРЕСТЬ ЦАРЕМЬ ДЕРЖАВА КРЕСТЬ ВЕРНЫМЬ УТВЕРЖЕНИЕ КРЕСТЬ АНГЕЛОМЬ СЛАВА КРЕСТЬ БЕСОМЬ ЯЗВА. Кроме того, на поясах встречаются молитва Богородице, Воскресная молитва (Да воскреснет Бог...), 40 псалом (Живый в помощи вышняго...), то есть те молитвы, которые были наиболее известны и значимы в крестьянской культуре.

Обычно на поясах приводятся канонические тексты молитв. Именно на таких поясах отчетливо прослеживается влияние книжной культуры, в первую очередь религиозных книг. Это влияние заключается, как мы отмечали, не только в воспроизведении текстов молитв, но и в графике букв, использовании титлов над словами.

Такие тексты, как НАСЛАЖДАИСЯ ПРИЯТНОСТИЮ ТЕКУЩАГО СЕГО ВЕКА НОБОГА НЕЗАБЫВАИ ИХРАНИ ЕГО ЗАКОНЬ (ЧКМ, Чайковский район, д.Соловьи); ТРИ ВЕЩИ УСТРАШАЮТЬ МЯ ВЬКА СЕГО ПЕРВОЕ НЕПОМНЮ КАКЪ РОДИЛСЯ ВТОРОЕ НЕСЛЫШУ КАКЪ РОСТУ ТРЕТИЕ НЕВЕМЪ КОГДА УМРУ И ПОСМЕРТИ ГДЕ ОБРАЩУСЯ (ЧКМ, Чайковский район с.Альняш); ЧУДЕНЪ СВЬТЕ ЧЕЛОВЕКЪ СУЕТИТСЯ ЦЕЛОИ ВЕКЪ СУАСТИТСЯ СИБЕ СЫСКАТЬ ЖЕЛАЕТЪ А ТОГО НЕ УРАЗУМЕЪ ЧТО СУДЬБА ИМЪ УПРАВЛЯЕТЪ (д.Землягаш Куединского района); ХРАНИТЬ СМИРЕННАГО ВЛАДЫКА КУДАБЫ ОНЪ НЕ ВОСХОТЕЛЪ ИДТИ ЗАЩИЩЕНИЕ ВЕЛИКО ВСЕГДА СНИМЪ АНГЕЛЬ НА ПУТИ ТКАН 1906 ГОДА (Куединский район, д.Пильва) также связаны с религиозной литературой. Сами информаторы пояса с такими текстами не отличают от поясов собственно с молитвами.

Кроме того в регионе зафиксированы следующие тексты надписей на поясах:

ПРЕЧИСТАЯ БОГОРОДИЦЕ ПРИМИ НЕДОСТОЙНУЮ МОЛИТВУ МОЮ И СОХРАНИ МЯ (ОТЬ) КЛЕВЕТЫ ЗЛЫХЪ ЧЕЛОВЕКЪ И (ОТЬ) НАПРАСНЫЯ СМЕРТИ (разрыв пояса) ПРЕЖДЕ КОНЦА И ПОКАЯНИЕ. (Куединский район, д.Пильва).

ЕЕ ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ СЫНЕ БОЖЕЙ ПОМИЛУЙ НАС БОЖЕ НОСИТЬ НЕ ТЕРЯЙ (ЧКМ, Чайковский район).

ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ СЫНЕ БОЖИИ ПОМИЛУЙ НАС ГРЕШНЫХ АМИНЬ (Чайковский район).

ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСУТЕ СЫНЕ БОЖЕЙ ПОМИЛУЙ НАС АМИНЬ
НОСИТЬ НЕ ТЕРЯТЬ ХИОНИЯ ПОТАПОЖЕ (Чайковский район, д.Кемуль).

СЕЙ ПОЕСЬ СЛЕДУЕТЬ НОСИТЬ ТОМУ КТО МИЛЬ (Чайковский район).

СЕЙ ПОЕСОЧИКЪ СЛЕДУЕТ НОСИТЬ НЕ ТЕРЯТЬ ТОМУ КТО МИЛЬ
СЕРДЦУ МОЕМУ НОСИТЬ НАВЕЧНО (Чайковский район).

СЕЙ ПОЕСТЬ СЛЕДУЕТЬ НОСИТЬ ТОМУ КТО (Чайковский район).

СЕЙ ПОЕСЬ СЛЕДУЕТЬ НОСИТЬ ТОМУ КТО МИЛЬ СЕРДЦУ
(Чайковский район).

СЕИ ПОЕСЬ СЛЕДУЕТЬ НОСИТЬ НЕТЕРЯТЬ ТОМУ КТО МИЛЬ СЕРЦУ
(Куединский район, д.Пильва).

СЕЙ ПОЯСЪ ДЕРЕВНИ ВАШИЛЬСКОВА ПРЕНАДЛЕЖИТЬ НОСИТЬ
МАРТЕ АЛЕКСАНРОВНЕ (ЧКМ, Чайковский район, д.Соловы).

СЕЙ ПОЕСТЬ (НАБОР БУКВ) СЛЕДУЕТЬ НОСЕТЬ НОСИТЬ (НАБОР
БУКВ) НЕТЕРЯТЬ (НАБОР БУКВ: ИСЯЕЛЪ) НОСЕЙ ПОЕСЬ (д.Васьята
Чайковского района).

СЕЙ ПОЕСЬ ИОСЛЕДУЕТЬ НОСИТЬ МОУ КТО (Куединский район,
д.Пильва).

СЕЙ ПОЕСЬ СЛЕДУЕТЬ НОСИТЬ ТОМУ КТО МИЛЬ СЕРЦУ МОЕМУ
КОГО ЛЮБЛЮ ТОГО ДАРИО ЛЮБЛЮ СЕРДЕЧНО ДАРИО НАВЕЧНО (Куединский
район, д.Пильва).

СВЕИСЯ СИОКРЫЛОМ ГОЛУБОКЪ ОТНЕСИ СЕИ ПОЕСОКЪ
ВООЮЖТИЕ ТОМУ КТО МИЛЬ СЕРЦУ МОЕМУ 1900 ГОД (ЧКМ, Чайковский
район).

В Чайковском районе нам встретился пояс, на котором были вытканы по
порядку все буквы алфавита: АБВГДЕ ЖЗИКЛ МНОПРС (НАБОР БУКВ) ТУФХЦЧ
ШЩЪЫЬ ЯЪЮЯОВ (ОБРЫВ ПОЯСА).

¹² д.Бормист Чайковского района, от Бурнышевой Анны Яковлевны, 1916 г. р., родом
из д.Брюхово Еловского района.

¹³ Там же.

¹⁴ Костюмный комплект - набор устойчиво взаимосвязанных предметов одежды,
надеваемых одновременно и не заменявшихся произвольно на предметы одинакового
покроя из других комплектов. См.: Косарева И.А. Традиционный женский костюм
косинских удмуртов кон. XIX - нач. XX вв. // Хозяйство и материальная культура
удмуртов в XIX - XX вв. Ижевск, 1991. С.133.

¹⁵ *Клетками* в регионе называют многоремизную ткань, выполненную на 6, 8, 12, 16
нитченек.

¹⁶ Даже если он был приготовлен специально на свадьбу, затем его использовали в
качестве праздничного. В то время как православное население всегда специально
готовило свадебную одежду, которую затем не носили, а хранили и использовали в
качестве погребальной.

¹⁷ с. Ст.Шагирт, д.Альняш Куединского района.

¹⁸ У старообрядцев региона лестовки изготовлялись из белого холста с
прямоугольными или квадратными лепестками, иногда и без лепестков. Постепенно
в крае распространяются и другие виды лестовок, как правило, кустарного

производства, разносимые торговцами по деревням. (кожаные, тканые с бисером лестовки).

¹⁹ Пономарев П. Раскол в пределах Савинского прихода // Пермские епархиальные ведомости. 1897. №16. С.126. Во время наших полевых исследований подобной информации о молениях в белой одежде не зафиксировано. Хотя название *беловеры* сохраняется в ряде деревень до настоящего времени.

²⁰ Саван шили из двух полос ткани, сшивая их по одной продольной и по одной поперечной стороне. Образовавшийся при этом угол надевался на голову. К длинным сторонам савана (с одной или с обеих сторон) пришивались дополнительные прямоугольные отрезки материала (см. рисунок кроя).

²¹ Пономарев П. Указ. соч. С.168.

²² Рубаха шьется из двух основных полотнищ, сшиваемых на плечах. К ним по-косой линии пришиваются цельные рукава. Ворот и прямой разрез рубахи никак не оформляется.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рисунок 1. Рубаха праздничная, д.Пильва Куединского района; желтый сатин; подстава - клетчатая пестрядь. Конец XIX в.

Рисунок 2. Рубаха праздничная, д.Пильва Куединского района; белый сатин; подстава - клетчатая пестрядь. Начало XX в.

Рисунок 3. Рубаха праздничная, д.Чумна Чайковского района, розовый кашемир; подстава - клетчатая пестрядь. Начало XX в.

Рисунок 4. Сарафан-горбач молельный, д.Злодарь Чайковского района, темно-синий сатин. Середина XX в.

Рисунок 5. Косоклинный сарафан, из фондов Чаковского краеведческого музея; темно-синий холст. Конец XIX в.

Рисунок 6. Косоклинный сарафан, д.Змеевка Куединского района; черный сатин. 30-е гг. XX в.

Рисунок 7. Косоклинный сарафан, д.Каменный Ключ Чайковского района; темно-синий сатин. 70-е гг. XX в.

Рисунок 8. Круглый сарафан, д.Лайга Куединского района; темно-синяя фабричная полушерстяная ткань, грудка - черный сатин. Начало XX в.

Рисунок 9. Круглый сарафан, д.Опары Чайковского района; желто-черная полушерстяная фабричная ткань. Начало XX в.

Рисунок 10. Запон, д.Пильва Куединского района; черная плотная хлопчатобумажная ткань. Первая треть XX в.

Рисунок 11. Головной убор - повойник, с.Верх-Сава Куединского района; ситец. Рисунок кроя, внешний вид.

Рисунок 12. Раскрой головного убора колпачок, кокошник, д.Пильва Куединского района; черный сатин. 30-е гг. XX в.

Рисунок 13. Рубаха мужская, из фондов Чайковского краеведческого музея; белый холст. Начало XX в.

Рисунок 14. Штаны мужские, из фондов Чайковского краеведческого музея; полосатая красно-бело-синяя пестрядь. Начало XX в. Вид спереди, вид сзади.

Рисунок 15. Кафтан мужской молельный, д.Кемуть Чайковского района, черная плотная фабричная ткань, 80-е гг. XX в. Вид спереди, вид сзади.

Рисунок 16. Кафтан-летник женский; из фондов Чайковского краеведческого музея; синий холст. Начало XX в. Вид спереди, вид сзади.

Рисунок 17. Саван женский, д.Аманеева Чайковского района; белый ситец. 90-е гг. XX в.

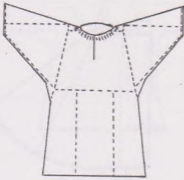


рис.1

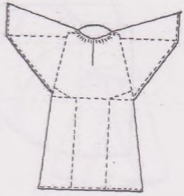


рис.2

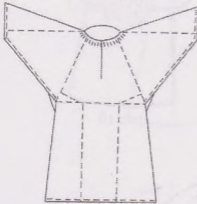


рис.3.

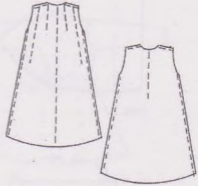


рис.4.

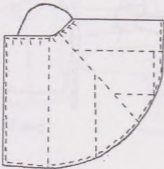


рис.5.

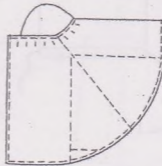


рис.6.

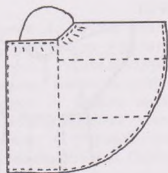


рис. 7.

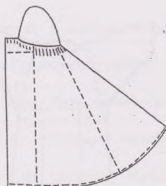


рис. 8.

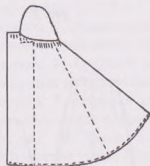


рис. 9.



рис. 10.

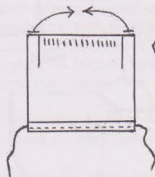


рис. 11.

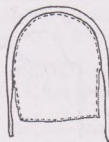


рис. 12.

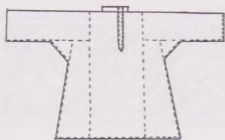


рис.13.

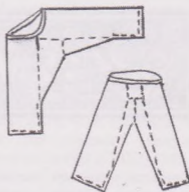


рис.14.



рис.15.



рис.16.

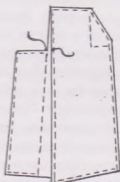


рис.17.



К.А.Золотарева,
Л.Л.Лихачева
г.Глазов

ТРАДИЦИОННЫЙ КОМПЛЕКС ЖЕНСКОЙ ОДЕЖДЫ СТАРООБРЯДЦЕВ КРАСНОГОРСКОГО РАЙОНА УДМУРТИИ

Рассматриваемая нами группа старообрядцев относится к старообрядцам поморского (филипповского) согласия.

Первая община поморского согласия была основана на реке Выге в 1695 г. дьячком Данилой Викулиным (отсюда название приверженцев - даниловцы) и братьями Денисовыми. Община отрицала царскую власть, не принимала священников¹.

Филипповское направление (старопоморцы – радикальное течение в беспоповщине) возникло в 1737 г. в результате раскола выговской общины поморцев из-за несогласия части верующих с примирением руководства согласия с «миром антихриста» (в богослужение была включена молитва за царя). Оппозиционную группу возглавил наставник Филипп, основавший общину на реке Умбе. Последователи его появились в Архангельской, Олонецкой и других губерниях². Приверженцы Филиппа стали мигрировать на восток в труднодоступные районы.

Вероятно, большинство старообрядческих поселений филипповцев в Удмуртии было основано в первой половине XVIII в. в связи с приездом старообрядцев из Поморья и центральных восточно-европейских районов.

Филипповцы компактно проживают на северо-западе Удмуртии, в населенных пунктах, расположенных в бассейне реки Чепцы, в верховьях ее притоков, главным образом в верховьях рек Сепыч, Убыть, Лекма. Данная территория принадлежит Красногорскому району (до 1927 г. Святогорская волость Глазовского уезда Вятской губернии; с 1927 г. Святогорский район Вотской автономной области; с 1935 г. Барышниковский район УАССР; с 1937 г. Красногорский район УАССР). Центры проживания филипповцев:

села Красногорское (ранее Святогорское), Архангельское, деревни Новочурино, Беляево, Ефремово, Нохрино, Нижний и Верхний Багыр и др.

Вряд ли можно назвать авторов серьезных исследований, кроме этнографа Г.Н.Чагина, которые занимались бы изучением костюмного комплекса старообрядцев Предуралья³.

Материальная культура в целом и, в частности, одежда, как пласт материальной и духовной культуры старообрядцев Красногорского района Удмуртии, практически еще не исследованы. Хотя надо отметить, что в результате этнографических экспедиций исторического факультета Глазовского государственного педагогического института (ГГПИ) 1990-2000 гг. из селений данного региона были привезены предметы материальной культуры старообрядцев (одежда и небольшая часть утвари), а также сделана фотофиксация предметов музейного значения. Материалы, собранные под руководством старшего преподавателя ГГПИ И.А. Сыркиной в 1990 г., дополнили фонды Глазовского краеведческого музея.

В 1995 г. в Глазовском краеведческом музее состоялась выставка старообрядческой коллекции из Красногорского района.

Данная коллекция одежды из фондов Глазовского краеведческого музея (около 40 предметов: сарафаны, рубахи, головные платки, пояса и др.), а также полевые материалы, собранные в течение 2001 г. в селе Красногорское и деревнях Красногорского района от информаторов 1919-1932 годов рождения, и послужили источником для данной статьи.

В настоящее время трудно найти людей, которые бы представляли себя старообрядцами филипповцами слишком трудно, хотя в начале 1990-х гг. таковых было еще много. Жители данных селений называют себя «староверы» и «поморцы».

Переселившись в Предуралье из северных губерний России, старообрядцы принесли с собой северно-русский комплекс женской народной одежды, в основе которого был косоклинный сарафан и рубаха становина.

Одежда – важнейший компонент народной культуры. Она служит историческим источником, несет в себе разнообразную информацию, позволяющую говорить об этнической, конфессиональной, возрастной и социальной принадлежности людей.

Цель нашей работы – попытаться восстановить традиционный костюмный комплекс женской одежды старообрядцев филипповского согласия Святогорской волости Глазовского уезда Вятской губернии (в наше время – Красногорского района Удмуртии) начала и середины XX в., а также проследить эволюцию костюма на протяжении XX в., современное бытование обрядовых комплектов и установить конфессиоциально-этнические особенности одежды данного комплекса.

Рассмотрим лишь комплекс женской нательной, плечевой одежды, так как именно он наиболее полно сохраняет этнические и конфессиональные особенности населения. Попытаемся рассмотреть женский костюм, выделяя его социально-возрастные особенности.

Так как устных и вещественных источников по костюму девочки до 1930-х гг. нами не обнаружено, начнем описание костюма этой возрастной группы с 1930-х гг.

Маленькие девочки ходили в одной рубашке простого покроя, а с 6-8 лет уже носили «сарафанчики», сшитые из магазинного ситца и сатина. По воспоминаниям Н.П.Перминовой, 1927 г.р., из д. Багыр, рубашки для девочек 6-8 лет шили «...когда беленькую из тонкого холстика, когда бумажненькую из ситчика...». Шили рубашки и из белого колленкора – тонкой хлопчатобумажной ткани. К Пасхе всегда старались девочкам сшить новые «беленькие рубашечки», считалось, что к Пасхе нужно «новенькое надеть». Впоследствии эту белую рубашку носили летом.

В возрасте 6-8 лет, когда начинали носить сарафаны, тогда девочки могли уже одевать и передники (запоны). Но запон можно было и не носить, а вот поясок был обязателен. Девочки могли ходить с непокрытой головой.

Н.П.Перминова вспоминает так о своем детском костюме (середина 1930-х гг.): «Купили нам в магазине голубой овсяной материал. На материале был рисунок: бронь овса (бронь- т.е. метелка). Материал голубой, а бронь белая. Из этого материала сшили нам с младшей сестрой сарафаны. Рубашечки к этому сарафану сшили однотонные желтые, а фартучки белые». В первой половине 1930-х гг. некоторые девочки ходили уже в платьях, а другие еще носили сарафаны старинного покроя – косоклинные⁴. Можно предположить, что это были косоклинные девичьи сарафаны, оставшиеся с давних времен, и девочки 1930-х гг. их донашивали.

В целом всю одежду старообрядцы Красногорского района называют термином допотопь, а комплект одежды девушки, как и женщины – перемена. В перемену входили рубаха, сарафан, фартук, пояс, платок.

В начале XX в. бытовали девичьи сарафаны, сшитые из домотканой льняной клетчатой пестряди средних размеров⁵, но носили уже и сатиновые сарафаны.

В 1920-1930 гг. девичьи сарафаны шили из покупного материала, его особенно любили шить из сатина, так как «...он крепче и блестит»⁶. Особенностью девичьих сарафанов была их яркая расцветка. Сарафаны шили из однотонного сатина: розовые «с потайными цветами» (т.е. с рельефным изображением цветов основного цвета ткани), «бурые», т.е. темно-малинового цвета, зеленые, голубые, синие и даже черные⁷. Не шили сарафаны из красной ткани, так как красный цвет господствовал в костюме северных удмурток и, видимо, ассоциировался с удмуртским этносом. Отказ

от красного сарафана способствовал дистанции между этносами, к чему и стремились старообрядцы.

Вышеупомянутые сарафаны шили с борами или боринками. Боры, боринки – это мелкие односторонние складки. Сарафаны шили из прямых полотен. Складки делали по всему верхнему краю – и спереди, и сзади. Такой сарафан назывался борошник. Складки сзади укладывались и закреплялись так, что создавался эффект плиссе.

У борошника на спинке имелась выступающая деталь – крылечко, как и у старинного косоклинного сарафана. Более ранний вид подобного сарафана шили так, что боры имелись только сзади. Он назывался безборошник. Судя по сообщению информатора, он наиболее активно бытовал в 1910-е – 1920-е гг.⁸.

Борошники девушки шили еще в 1940-е гг. и бытовали они в их среде до начала 1950-х гг. – вероятно, как праздничная и как сценическая одежда.

Старинные сарафаны, т.е. косоклинные, «молодые девки не носили, стыдились»⁹.

Девушки носили в сарафанном комплексе рубахи ситцевые, чаще однотонные (белые, красные, желтые, бурые, других ярких расцветок) с отделкой в виде вышивки крестом на концах рукавов. Рубаха называлась становина: из тонкой верхней части и более грубой нижней. Рукава на концах были широкие, их не собирали вокруг запястья.

По сообщению Н.П.Перминовой, самая модная была сурова рубаха – вишневого цвета с голубоватым оттенком. По-видимому, это особый вид ткани.

В праздничный костюм девушки на выданье (в среднем – 20 лет) обязательно входил передник без грудки – запон (о нем мы уже упоминали, когда шла речь о костюме девочки). Он мог быть сатиновым однотонным с вышивкой (например, на белом сатине вышивали красно-черные цветы) или ситцевым пестрым. И в том, и в другом случае подол украшали кружевами. Вышивали растительный орнамент специальными покупными хлопчатобумажными нитками, которые сначала расправляли ножом, чтобы они распушились. Вышиванием занимались, в основном, девушки. На запонах завязка с одной стороны была длинная, а с другой – короткая, поэтому запон завязывался сбоку.

В перемену девушки обязательно входил пояс. Пояса часто называли поесья. Иногда пояса девушек содержали вытканые дарственные надписи и слова из молитв. Последний вид поясов, вероятно, являлся сильным оберегом. В селах нами была получена информация о том, что пояса завязывали выше талии – «прямо под крылечком, а спереди почти что под грудью»¹⁰.

Девушке нельзя было ходить без платка. Кроме того, носили они

шали – шелковые и шерстяные, с кистями. Если у невесты была шаль «заграничная» (большая черная шерстяная с яркими цветами), то невеста считалась богатой.

Девушки, в отличие от замужних женщин, которые стремились заплетать волосы один раз в несколько дней из-за сложности прически, каждый день заплетали косу, «особенно, которые больно форские». В косу любили заплетать ленту алого цвета, но были ленты и других цветов. Спереди на голове был виден из-под платка «рядок», т.е. пробор от разделения волос на две половины.

На ногах девушки носили недлинные, до колен или чуть выше, вязаные из льняной нити чулки. Нижнее белье не носили¹¹. А украшения «господними заповедями» не разрешалось носить даже девушкам.

В конце 1930-х –1940-х гг. наблюдается процесс разрушения традиции. Многие девушки уже носили платья и парочки – комплекты из юбки и кофты. Некоторые информаторы, чья молодость пришлось на это время, говорили о том, что сарафаны не надевали совсем.

Самым праздничным женским комплектом была свадебная перемена.

В ходе полевых исследований нами получена информация о наиболее старинном виде свадебного сарафана: черный косоклиный сарафан, перед которого украшала яркая алая шелковая лента, пришитая по центру сарафана вертикально от верхнего края до подола. По всей длине ленту украшали два параллельных ряда медных с «золотистым блеском» пуговиц. Такой свадебный сарафан бытовал в начале XX в.¹²

Рубахи к такому сарафану полагались «шелковые, суровы, только однотонные». Н.П.Перминова рассказывала, что такой наряд употреблялся во времена ее мамы, т.е. в начале XX в. На невесту в те годы надевали еще особенный головной убор почепешник. В момент обрядования ее в доме родителей под почепешником была еще одна коса. Поверх почепешника надевали шелковую шаль – яркую, с цветами. Говорили: «Шаль прикалывали приколкой», т.е., видимо, ее не завязывали, а свободно клали на плечи невесты.

Во второй день свадьбы невеста до обеда была в одном наряде, а после обеда в другом.

В 1930-е-1940-е гг. основу свадебного костюма составлял сарафан «борошник» из ткани однотонной яркой расцветки. Также в свадебную перемену входила рубаха – становина светлых тонов с вышивкой по краю рукавов. Рубахи могли быть и шелковые. Поверх сарафана и запона повязывали яркий пояс. Свадебный пояс был шире обычного, завязывали его слева¹³.

Информация об употреблении почепешника в 30-е-40-е гг. XX в. уже отсутствует. На голову невеста надевала большую яркую шелковую шаль.

Хочется заметить, что несмотря на то, что в предвоенные годы (самый конец 1930-х – начало 1940-х гг.) широко в быт старообрядцев начали входить платье и юбка с кофтой, еще в конце 1940-х гг. нарядом невесты в первый день свадьбы должна была быть именно перемена с сарафаном, рубахой, запоном, поясом. И только потом, в ходе свадьбы, невеста несколько раз меняла свои более «модные» наряды, демонстрируя экономическую состоятельность семьи. В этом случае мы наблюдаем в обряде приверженность традиции и, вероятно больше конфессиональной, чем традиции этнической культуры.

Молодушка – молодая замужняя женщина – одевалась очень ярко, нарядно, а в «праздничную пору еще ярче молодушки одевались, чем девушки».

Молодушка в косы вплетала узкие ленты, и косы вокруг головы укладывала так, что эти ленты были видны из-под платка.

Женщина замужняя, зрелого возраста, отличалась от девушки еще и тем, что носила особую прическу. Это были две косы. Заплетать их начинали симметрично по сторонам от темечка. Это место называют косицы. Косы укладывали вокруг головы венком. Поверх надевали платок, концы его обхватывали шею и завязывались сзади. Молодые замужние женщины повязывали платок так, чтобы из-под него были слегка видны уложенные косы и пробор, идущий ото лба вглубь. Такую прическу делали невесте на свадьбе в доме жениха. Переплетали волосы за печкой, в месте, которое называлось чулан. Эту прическу она носила до смерти. Пожилые женщины носили платок так, чтобы он закрывал частично лоб. В этом случае ни кос, ни пробора не было видно.

В 1920-1930 гг самой праздничной, нарядной одеждой женщины считалась парочка с красной сатиновой кофтой. Кофта имела воротник-стойку, закрывающий шею и прямой сквозной разрез, который оформлялся планками с пуговицами и петлями. Носили кофту навывпуск, поверх юбки (ГКМ, №3511). Женщины носили в эти годы еще и безборошники.

До сегодняшнего дня старообрядцы Красногорского района хорошо сохраняют комплекс обрядовой одежды: моленный и похоронный комплекты. Сегодня они ходят на моления в льняных или сатиновых сарафанах, сшитых из однотонного, преимущественно черного или темно-синего материала. Сарафан является «востроклинным», т.е. имеет следующий крой: в центре передней части два прямых полотнища, сзади – одно центральное прямое полотно. Между ними вшито несколько клиньев, выкроенных по косой линии. На спине между лямками имеется выступ – «крылечко». Такой крой считается старинным, принесенным с Русского Севера. Под сарафан надевают рубаху-становину, сшитую из льна, зимой – синюю, летом – белую. Белую рубаху надевают до Семенова дня (14

сентября). В моленных рубахах отсутствует вышивка. Любое украшение и яркая одежда считаются грешной. Придерживались, чтобы все было «достойно», не бросалось в глаза. Одновременно такой комплект выглядит празднично и торжественно. В белых рубахах и белых платках женщины имели более строгий наряд, про них говорили: «Они все белые, как лебедушки».

Белый льняной платок называют повязуха. Он состоит из двух полос, которые либо пришиваются, либо привязываются друг к другу крючком, образуя между полотнищами эффект «мережки». Обязательным атрибутом моления является лестовка (четки, сшитые из белой ткани, в виде кольца из толстых складок). Поверх сарафана повязывают пояс.

Полный комплект моленной одежды мать часто передавала дочери, а свекровь – невестке. Если есть в семье и дочь, и невестка, комплекты стараются приготовить для обоих.

В настоящее время на моления ходят в основном пожилые женщины, о таких говорят: «В бабки заделалась», т.е. достигнув определенного возраста, пришла к Богу, начала молиться и следовать заповедям господним.

Погребальный комплекс одежды у старообрядцев Красногорского района остается достаточно устойчивым и архаичным. Для его изготовления используют ткань белого цвета, предпочитая лен, но за неимением холстов шьют одежду для погребения из ситца. В новой ткани не хоронят, ее нужно прополоскать в речке, но не в стоячей воде. На шею умершего надевают крест, новый или старый, но не тот, что носил человек, и обязательно на только что приготовленной святильне (светлая нитка из кудели, которая применяется для изготовления свечей в качестве фитиля). Такой крест считается чистым, не оскверненным; преимущественно крест был изготовлен из олова, латуни, а у людей побогаче и из золота.

Женский погребальный костюм состоит из рубахи, платка-повязухи, савана и пояса-святильни. Ни один из информаторов не отметил наличие сарафана в этом комплекте. Рубаха называется проводной, так как именно в ней провожают в мир иной. Крой ее был простым. Длинное полотнище холста перегибается пополам, по сгибу вырезается отверстие для головы, сбоку вшиваются прямые клинья и под прямым углом без сборов пришиваются рукава. Рубаху подпоясывают толстой святильной ниткой. На голову надевают платок-повязуху. Его концы собирают под подбородком и завязывают такой же святильной ниткой. Волосы заплетают в косы. Косы заплетают снизу, от заушной части головы, вплетают в них святильну и укладывают вокруг головы.

Верхней погребальной одеждой для женщин является саван (своеобразный халат без рукавов, без прорезей, с капшоном), сшитый из двух длинных полотнищ. Саваном тело закрывают наглухо.

Хоронили в лаптях-одночинниках, отличавшихся от обычных редким плетением. Плести такие лапти начинали с пятки, потом плели подошву, потом «лицо». На подошве выделялась пятка. Лапти различались на правую и левую ноги. Лапти надевали поверх онучей, оборы делали из святильной нитки.

Обратим внимание на то, что оборы, пояс, платок, святильную нитку на кресте завязывают иначе, чем при жизни – не прямым узлом, а косым. В левую руку обязательно кладут лестовку, а в правую – подружник, подручник – небольшую ткань прямоугольной формы. Поверх савана и под саван стелят длинные полотнища и называют их соответственно верхница и нижница. Под нижницу кладут куделю или сено. Интересен тот факт, что смертную одежду мог сшить только благословленный человек – член общины, в которой состоял умерший при жизни. Такие важнейшие акты, как обмывание умершего, приготовление одежды выполнял тоже только благословленный человек.

Таким образом, в ходе исследования выявились следующие особенности бытования старообрядческого комплекса одежды.

До конца 1940-х гг. сарафанный комплекс бытовал в селениях Красногорского района. И именно сарафан, на наш взгляд, являлся предметным символом принадлежности к конфессии, «к старой вере». В начале XX в. был широко распространен косоклиный холщовый сарафан и примерно до 1920-х гг. его праздничный вариант с нашитой лентой использовали как свадебный.

С проникновением фабричных тканей в село, в начале XX в., сначала реже, а с течением времени чаще, косоклинные сарафаны начали шить из сатина, реже – ситца, сохраняя верность темной расцветке. С 1930-х гг. косоклинные сарафаны, скорее всего, уже не шили, а с этого времени этот сарафан, как наиболее архаичный наряд, напрямую связанный с далекими и близкими предками, чьи заповеди и обычаи необходимо почитать, сохраняется и передается как предметный символ «старой веры» и таковым остается вплоть до настоящего времени – обрядовым, моленным.

Сарафаны «безборшники» носили в 1910-е – начале 1930-х гг., вероятно девушки, а в конце 1930-х-1940-е гг. – женщины, так как в это время самыми модными и распространенными стали яркие сарафаны «боршники», которые шили еще в 1940-е гг. молодые девушки. А до конца 1940-х гг. «боршники» являлись обязательным элементом одежды невесты в свадебном обряде. Носили их до 1950-х гг., но в конце 1930-х-1940-е гг. больше как праздничные и меньше как повседневные.

Сарафанный комплекс всегда носили с такими традиционными элементами, как рубаха-становина, фартук-запон (кроме моленного варианта) и пояс.

До конца 1930-х гг. в быт старообрядцев, несмотря на казалось бы их замкнутость в конфессиональном плане и явную приверженность традиции, проникают предметы одежды, изготовленные из покупных материалов (ситец, сатин, колленкор) и по городскому образцу (платья, парочки). Объяснение этому можно найти в том, что это был период, когда с разрушением традиционного общества шел процесс забвения традиционной этнической культуры. В это время начинался процесс разрушения традиционного костюмного комплекса и наблюдалось внедрение одежды городского образца в еще бытующий традиционный женский костюмный комплект. С другой стороны, это было время, когда крепость конфессиональной замкнутости ослабла, чему способствовала антирелигиозная политика советского государства. Красногорские старообрядцы, особенно их религиозные руководители, подверглись серьезным репрессиям. Молодежь же как социальный слой общества наиболее подверженный влиянию всего нового, подверглась влиянию новой идеологии, отошла от религиозных традиций предков, довольно легко приняла новые веяния моды. Но все же не настолько, чтобы совершенно отказаться от традиционного костюма.

В настоящее время два обрядовых комплекта – моленный и похоронный, как вещественные символы принадлежности к конфессии, среди пожилых людей сохраняются довольно устойчиво.

Хочется обратить внимание на то, что в ходе полевых исследований, кроме особенностей бытования одежды, нами была выявлена терминология, характерная для данного костюмного комплекса: востроклиный сарафан, крыльечко, запон, повязуха, святильна, перемена, лопоть, лапти-одночинники и др.

В целом полученные этнографические и лексические материалы будут способствовать дальнейшему изучению истории и этнографии старообрядческого населения Красногорского района Удмуртии.

¹ Христианство. Словарь / Под ред. Л.Н. Митрохина и др. М., 1994. С. 360.

² Там же. С.490.

³ Чагин Г.Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – нач. XX века. Пермь, 1991. С. 65-75; Он же. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С 35-54; Он же. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. Пермь, 1995. С 245-289.

⁴ Сообщение Перминовой Улиты Ивановны. 1926 г.р., д. Багыр.

⁵ Фонды ГКМ. – Сарафан девичий в желто-красно-синю-белую среднюю клетку. Лен. Конец XIX - нач. XX в.в., 2998-ГКМ.

⁶ Сообщение Хариной Варвары Калиновны, 1921 г.р., с. Красногорское.

-
- ⁷ Сообщение Хариной В.К., Перминовой Нинилы Парфеновны, 1927 г.р., д. Багыр
- ⁸ Сообщение Перминовой Н.П.
- ⁹ Сообщение Крысовой Варвары Панфиловны, 1932 г.р., д.Багыр.
- ¹⁰ Сообщение Хариной В.К., Перминова Евдокима Радионовича, 1927 г.р., д. Багыр.
- ¹¹ Сообщение Хариной В.К.
- ¹² Сообщение Перминовой Н.П., Смольниковой Матрены Петровны, 1924 г.р., д. Ефремово.
- ¹³ Сообщение Крысовой В.П.



Т.Ф.Волкова
г.Сыктывкар

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТАХ СТАРООБРЯДЦЕВ НИЗОВОЙ ПЕЧОРЫ И ЧЕРДЫНСКОГО КРАЯ

На нижней Печоре (современный Усть-Цилемский район Республики Коми) в течение нескольких столетий – с начала XVIII до середины XX в. – формировался самобытный центр крестьянской старообрядческой культуры со своей рукописно-книжной традицией. Изучению его, как известно, положил начало В.И.Малышев¹. Многие исследователи древнерусской книжности обращались к изучению рукописей и старопечатных книг, найденных у печорских крестьян, так как они донесли до нашего времени самые разнообразные произведения древнерусской литературы и старообрядческой публицистики, а сохранившиеся на них записи – информацию не только о создателях и хранителях местной рукописно-книжной традиции, но и о владельцах этих книг и их читателях, живших за пределами Усть-Цилемского края – в соседних северных регионах и областях центральной России². Проблема культурных контактов низовой Печоры с другими старообрядческими центрами еще не стала предметом всестороннего исследования, хотя отдельные ее аспекты уже рассматривались³.

Особый интерес в этой связи представляют материалы, позволяющие составить представление о конфессиональных, культурных и бытовых контактах старообрядцев низовой Печоры и Чердынского края – регионов, хотя и отдаленных, но связанных единым волоковым путем – через верховья Печоры и Колвы, которые заселялись на протяжении нескольких столетий выходцами из Чердыни, Соликамска, средней Сысолы и Вычегды⁴.

Население верховьев Печоры, как и Усть-Цилемского края, было в основном старообрядческим: сюда после реформы патриарха Никона, как и на нижнюю Печору, переселялись сторонники старой веры, спасаясь от преследования официальной церкви в глухих лесах по Унье и Колве, строя там небольшие скиты. Из старообрядческих согласий на верхней Печоре укрепились в основном поморцы и скрытники, существовали и местные вероучители, пытавшиеся насадить среди местного населения свою «новую» веру (известен, например, некий Костя Суслов, крестьянин, в 1890-е гг. пришедший на верхнюю Колву с р. Пильва и распространявший там свою «костину веру»⁵). В XIX в. между сторонниками поморского согласия и скрытниками происходила идеологическая борьба, в которой активную роль, судя по имеющимся источникам, играли усть-цилемские поморцы.

О влиянии старообрядцев низовой Печоры на жизнь старообрядческих скитов верхней Печоры и Колвы уже упоминали исследователи. Так, Г.Н. Чагин в своей статье отмечает, что «становление старообрядческих центров верхней Колвы и Печоры происходило под непосредственным влиянием Великопоженского скита»⁶, основанного в верховьях Пижмы (притока Печоры) около 1720 г. выходцами из Выголексинского монастыря и на протяжении ста с лишним лет служившего духовным центром печорского старообрядчества. Старцы Великопоженского скита, отправляясь в Сибирь, делали обязательные остановки на верхней Печоре и Колве, в частности, в д. Ньюзим⁷. Духовные контакты жителей Колвы с великопоженцами отложились в народной памяти, о чем свидетельствуют предания, записанные у жителей чердынского с. Искор⁸. Иногда великопоженские старцы направляли на верхнюю Печору своих миссионеров, которые «сворачивали» местных жителей в «раскол». Таким посланцем с нижней Печоры был государственный крестьянин Стефан Пыстин, появившийся в середине XIX в. в Корепинском приходе и устранивший местных жителей, входивших в приход, вечными муками за их связь с официальной церковью⁹. Возможно, именно старцы Великопоженского общежития снабдили С. Пыстина рукописными копиями указа 1831 г., по которому от имени царя Николая Павловича старообрядцам разрешалось жить по старым обрядам и иметь льготы. В этих копиях, сохранившихся в деле чердынского уездного суда, «текст оригинала указа интерпретирован с учетом развернувшейся борьбы старообрядцев за выживание»¹⁰.

Наряду с миссионерами пропаганду идей, взревших в недрах великопоженского братства, в свою очередь духовно подпитывавшегося из Выголексинского центра, вели и их сочинения, обращенные непосредственно к старообрядцам верхнепечорских скитов. Образцом подобной интеллектуальной продукции Великопоженского скита может

служить полемическое сочинение по обрядовым и догматическим вопросам, составленное Выголексинским наставником Тимофеем Ивановичем и направленное против чердынских скрытников¹¹. Из текста сочинения явствует, что Тимофей Иванович был значительной фигурой в общежительстве и к концу XVIII столетия подошел глубоким стариком.

Сочинение Тимофея Ивановича пока еще не стало предметом специального изучения, приведем лишь те краткие сведения о нем, которые можно почерпнуть из комментария к рукописи в описании В.И. Малышева¹². Поводом для написания этого полемического трактата послужило, как следует из «Предисловия» автора, появление в «Чердынской округе новых староверцов неких, книги старья имеющих, а веру новую держащих». Созданию его предшествовало получение великопоженцами нескольких посланий от чердынских староверов (последнее из них было получено на Великих Пожнях 17 февраля 1806 г.), излагавших, по-видимому, основные положения «новой» веры местных старообрядцев-скрытников. Одно из этих посланий полностью приводится в сочинении Тимофея Ивановича. Разбор послания чердынцев был сделан «Тимофеем многогрешным» совместно с неким «птенцем Исакием», а «краткий ответна тыя же кривоверы, на 2-е и 4-е послание их» обращен к «младоумному» иноку, старцу Венедикту.

Фигура пижемского наставника Тимофея Ивановича получает дополнительное освещение благодаря адресованному ему письму, которое было обнаружено в переплете рукописи с вышеупомянутым сочинением Тимофея Ивановича¹³. Автор письма – старообрядец из верхнепечорской д.Усть-Волосница Диомид Ломаев. Письмо датировано 2 июля 1794 г., что делает его важным источником по истории д.Усть-Волосница, так как является самым ранним документом, где оно упоминается¹⁴. Содержание письма позволило В.И. Малышеву высказать предположение о том, что Диомид Ломаев «был одним из видных лиц верхней Печоры, может быть даже главой Усть-Волосницкого скита»¹⁵. Из письма явствует, что между старообрядцами верхнепечорской Усть-Волосницы и великопоженцами существовали устойчивые духовные и бытовые контакты. Поскольку в Великопоженском общежительстве существовала книгописная мастерская и были специалисты по реставрации и переплету рукописей, верхнепечорские старообрядцы, по-видимому, постоянно пользовались услугами пижемских книжников, когда надо было подремонтировать ветхую книгу. Таким специалистом-книжником был и адресат письма Тимофей Иванович, которого Диомид Ломаев просит «Бога ради» переплести книгу Большой Потребник, обговаривая при этом условия заказа и посылая кожу для переплета книги. Диомид сетует на то, что она плохого качества («немудренная») и просит по возможности заменить ее на материал («полутче»), если таковой найдется у исполнителя заказа, обещая

собственноручно привезти соответствующий материал, взамен использованного. В начале книги Тимофей Иванович должен положить «листов тритцать» своей бумаги, либо взять ее у посредника – Ивана Пажгина, с которым заказ и письмо отправлялись из Усть-Волосницы на Пижму. Ответной услугой со стороны усть-волосницкого старообрядца была отправка в Великопоженский скит мешка («два пуда») ячменя и «толченого сурика полтора фунта». В свою очередь, помимо переплетения книги, Диомид просит необходимую для богослужения утварь: «Мне надобно лампада до десятка, да чаша одна или две». В конце письма Диомид передает «ниский поклон» некоему Исакию, возможно, тому самому «птенцу», совместно с которым Тимофей Иванович оспаривал аргументы чердынских «кривоверов». По-видимому, в данном случае речь идет о наставнике Великопоженского скита Исаакии (первая четверть XVIII – вторая половина XIX в.), упомянутом В.И. Малышевым в списке усть-цилемских писцов и владельцев рукописных собраний XVIII-XIX вв.¹⁶ В.И. Малышев обратил внимание на стиль послания Диомида Ломаева, в котором прослеживаются «традиции эпистолярной литературы древней Руси»: «характерный зачин и концовка, простой и сжатый язык»¹⁷. Кроме того, отдельные выражения письма Диомида исследователю творчества протопопа Аввакума напомнили стиль некоторых посланий знаменитого писателя-старообрядца, сочинения которого в XVIII в. читались и переписывались по всей Печоре и могли повлиять на стиль усть-волосницкого наставника¹⁸.

Некоторые сведения о миграции книг из Усть-Цильмы на верхнюю Печору можно извлечь из записей на книгах, сохранившихся у верхнепечорских старообрядцев. Так, во время археографической экспедиции филологов Сыктывкарского университета на Верхнюю Печору в июле 1986 г.¹⁹ в д. Курья в доме А.Г. Пашиной²⁰ среди книг, доставшихся ей от родителей, был обнаружен старопечатный Апостол (М., 1623), на котором сохранился ряд владельческих записей. Среди них – записи XVIII в. представителей крестьянских семей Масловых, Субботиных, Кожевниковых. Однако позднее, уже в XIX в., книга, по-видимому, попала на нижнюю Печору, где и была куплена за 25 рублей (согласно одной из записей конца XIX – начала XX в.) у некоего Ивана Антоновича²¹, после чего оказалась у верхнепечорских крестьян. На основании материалов создаваемой нами электронной базы данных о печорских книжниках²² мы можем высказать предположение, что упомянутый в данной записи Иван Антонович – это известный усть-цилемский книжник Иван Антонович Булыгин, владелец собрания рукописей, упомянутый В.И. Малышевым в списке держателей рукописной старины на нижней Печоре в конце XIX – первой трети XX вв.²³ Нам известны еще две книги, где И.А. Булыгин фигурирует в сохранившихся

записях как владелец или читатель книги: ему принадлежал рукописный сборник первой трети XIX – начала XX в., содержащий выписки из жития Андрея Юродивого, соборное поморское (выговское) установление о браках, «Стих плача преболезненна кафоликов», старообрядческое «Поучение... о суетии... мирских попечений...» и др. сочинения (УЦ 55)²⁴. На другой рукописной книге – «Поморские ответы» – конца XVIII в. (УЦ 214), сохранившей много владельческих и читательских записей, имеется и карандашный автограф И.А.Булыгина (обклейка нижней крышки переплета).

Другим свидетельством пополнения книжных собраний верхнепечорских старообрядцев за счет рукописей с нижней Печоры может служить рукописный сборник, найденный археографической экспедицией Пушкинского Дома в 1959 г. в составе библиотеки так называемых «осинских скрытников» (предки которых были выходцами из Осинского уезда Пермской губернии) в Вижайской парме, в нескольких километрах от д. Дий на берегу р.Посавож (приток р.Ямжач), где сохранились от скрытнического скита две избушки-кельи²⁵. Среди разнообразных по содержанию рукописей, найденных в «кельях» и поступивших в верхнепечорское собрание ИРЛИ, оказался и сборник второй половины XIX в., в 4-ку, переписанный полууставом на 239 л. В нем, наряду с Житием Марины и Стефана саваита, «словами» Иоанна Богослова, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Повестью о видении игумена Козьмы, выписками из Стоглава, Киево-Печерского патерика, «Щита веры», Кормчей, Пчелы и др. сочинениями, читалась и Повесть о самосожжении на Пижме в 1743 г. (краткая редакция)²⁶, рассказывающая о самой трагической странице в истории Великопоженского общежительства – знаменитой «гари», унесшей жизни более 70-ти пижемских иноков, не захотевших выполнять приказов посланного на Пижму из Архангельска карательного отряда²⁷. Наличие в сборнике Повести о самосожжении на Пижме, позволяет предположить, что «осинские скрытники поддерживали связи со старообрядцами низовой Печоры»²⁸, откуда, по-видимому, и попала к ним данная рукопись.

Однако не только усть-цилемские книжники снабжали рукописями и старопечатными книгами старообрядцев, живших в верховьях Печоры и Колвы, но и из Чердынского края увозились книги на нижнюю Печору. Способствовали этому прежде всего чердынские купцы, с XVII в. поддерживавшие регулярные торговые связи с Печорским краем и выполнявшие вплоть до 1917 г. роль главных торговых посредников между печорцами и внешним миром²⁹. Так, благодаря им из Чердыни на низовую Печору попали некоторые книжные стихи³⁰.

В Нарьян-Маре, в краеведческом музее хранятся печатные Святцы с Пасхалией XIX в. (НОКМ ВХ 177/1), на которых сохранилась владельческая

запись чердынских мещан Александра и Ивана Коновых о покупке книги на «Вербицкой» ярмарке 27 февраля 1837 г.³¹ Другая книга, найденная в д. Филиппово на Цильме (приток Печоры), – рукописная Миния Праздничная (УЦ 329, первой трети XVIII в.), в конце XVIII в., судя по сохранившимся записям, принадлежала семье крестьян Пешехоновых из с. Искора, которые, по-видимому, купили ее у какого-то чердынского купца – в записи названы только его инициалы «О.А.»³². Попав на низовую Печору, рукопись была отреставрирована: часть ее листов (лл. 91, 192-195, 208-218, 224-227) написана печорским полууставом.

Еще одна рукопись, в середине XIX в. находившаяся в Чердыни, была найдена в 1965 г. в д. Боровской на Пижме. Это сборная рукопись XVIII-XIX вв. (УЦН 64³³), содержащая выписки из церковного устава о песнопениях на службах, Слово Иоанна Златоуста на Пасху, молитвы и тропари, стих о страстях Христовых. На л.13 об. рукописи сохранилась читательская запись чердынского мещанина Петра Кузнецова от 4 октября 1845 г.³⁴, а на л.8 записи усть-цилемских крестьян: владельческая запись Василия Асташова³⁵ и читательская - Якова Ивановича Кислякова³⁶. Упомянутые в этих записях усть-цилемские крестьяне принадлежат к известным печорским родам. Василий Асташов – это, по-видимому, Василий Андронович Осташов из д. Загрявочная на Пижме. Он упомянут В.И. Малышевым в списке владельцев особо крупных рукописных собраний на рубеже XIX и XX вв.³⁷ В печорских собраниях сохранилось несколько книг из его библиотеки, на которых имеется его фамильный штамп или владельческая запись³⁸. Возможно, однако, что в записи на рукописи УЦН 64 упомянут другой Василий Осташов – Василий Антонович, также живший на Пижме во второй половине XIX в. и известный как переписчик рукописей. На двух печорских книгах сохранились его записи – УЦ 48 (писцовая, сообщающая о написании им молитв, читающихся в сборнике на л. 68-69) и НБ СыктГУ УЦ р.68, Житие Нифонта (владельческая).

Второе имя, упомянутое в рукописи УЦН 64 – Яков Иванович Кисляков – не зафиксировано в нашей базе данных. Однако из рода Кисляковых в ней представлено много других имен владельцев, читателей и дарителей рукописных и старопечатных книг. К числу последних относится и А.Я. Кислякова (возможно, дочь Я.И. Кислякова), передавшая много старинных книг археографам. Среди них такие ценные старопечатные книги, как Учительное Евангелие. Заблудово, 1569 (НБ СПбГУ ОРК 5192³⁹), Миния служебная (май). М., 1625 (НБ СПбГУ ОРК 5193⁴⁰), а также рукописи - Поморский Торжественник (УЦН 3), литературный сборник (УЦ 67), содержащий ряд печорских редакций древнерусских повестей, составленных известным усть-цилемским книжником И.С.Мяндиным.

Все приведенные выше факты, извлеченные из источников разного рода – записей на книгах, документов, эпистолярных текстов и публицистических сочинений, а также устных источников, свидетельствуют о существовании в XVIII-XIX вв. тесных духовных связей и культурно-бытовых контактов между старообрядцами двух северных регионов – нижней Печоры и Чердынского края, которые выражались в обмене книгами, продуктами питания, богослужебной утварью, в обмене посланиями полемического и догматического характера и живом общении «устыцилемов» и чердынцев.

Дальнейшее изучение печорских книжных собраний, с одной стороны, и книг, бытовавших на верхней Печоре и в Чердыни – с другой, позволит углубить и расширить наши представления о той роли, которую сыграли духовные контакты старообрядцев нижней и верхней Печоры в формировании самобытных центров старообрядческой культуры соседних регионов.

¹ Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960.

² См.: Волкова Т.Ф.: 1) Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. религия. Вып. 3. Екатеринбург, 1999. С. 68-81; 2) Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. СПб., 2001. Т. 2.Северно-русские монастыри. С.199-217.

³ Волкова Т.Ф., Антоновская Н.И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников)- статья находится в печати.

⁴ О истории заселения верховьев Печоры и Колвы см.: Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. М.:Л., 1961. Т.17. С. 545-547.; Чагин Г.Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX-XX вв. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып.2. Екатеринбург, 1998. С.258-259.

⁵ Чагин Г.Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры ...С.263.

⁶ Там же. С.258.

⁷ Там же. С. 259.

⁸ Там же. С.259.

⁹ Там же. С. 259-260.

¹⁰ Там же. С. 260.

¹¹ ИРЛИ. Усть-Цилемское собр. (далее – УЦ), 209. Рукопись XIX в (первое десятилетие, после 1806 г., в 8-ку, на 106 л., полуустав двух почерков). Переплет бумажный, корешок кожаный, заглавия и начальные буквы киншварные (см.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописи XVII-XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.:Л.1961.Т.17. С.587. Рукопись найдена в д.Скитской на Пижме.

¹² Там же. С.587.

¹³ Письмо сейчас хранится как самостоятельная рукопись – УЦ 269, 1 л. 20,7х16. Полужесткий, переходящий в скоропись. См.: Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв.// ТОДРЛ. М.;Л.,1962. Т.18. С.445. Текст письма опубликован там же, с.454-455.

¹⁴ Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян...С.445. Д. Усть-Волосница наряду с Якшинской торговой пристанью – первые поселения «Малой Печоры» (от впадения Илыча до истоков Печоры), известные до середины XIX в. (см.: Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. М.;Л., 1961. Т.17. С.547).

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С.456. № 16.

¹⁷ Там же. С. 445.

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Власов А.Н. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Верхней Печоре М., 1623 // ТОДРЛ. Л., 1990. Т.43. С.404-406.

²⁰ А.Г. Пашина, упомянутая в отчете А.Н. Власова, по-видимому, дочь основателя Патраковской поморской пустыни Гаврилы Пашина, выходца из д. Нюзим, который после 1912 г. поселился недалеко от д. Курья на берегу р. Патраковки и совместно со старушками из колвинской д. Гадьи организовал небольшой скит, просуществовавший до 1930-х гг. (см.: Чагин Г.Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры ... С. 266).

²¹ «Усть[ци]льми 25 р., куплена Ивана Антоновича» (см.: Власов А.Н. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Верхней Печоре. С.405).

²² См.: Волкова Т.Ф. Словарь книжников нижней Печоры как новый вид исследования локальной рукописно-книжной традиции // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: матер. междунар. конф. Сыктывкар, 2000. С. 378-382; 2) Создатели и хранители рукописно-книжной традиции на нижней Печоре (некоторые итоги и проблемы создания банка данных «Печорская книжность») // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: матер. III междунар. науч.-практ. конф. 26-28 июня, г.Улан-Удэ. Улан-Удэ, 2001. С. 309-314.

²³ Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники...С..24.

²⁴ «Сия книга Ивана Антоновича Большина» (л. 49 об., полуустав, чернила); «Сия книга Ивана Антоновича Большина. Стати писати пера попытати, бежит ли рука» (там же, скоропись).

²⁵ Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. С. 549; см. также: Чагин Г.Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры ... С. 264).

²⁶ Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. С.549, 552-553 (№16).

²⁷ См. публикацию текста Повести: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники...С. 186-191.

²⁸ Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. С.549.

²⁹ Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С..36.

³⁰ Там же.

³¹ «Книга города Чердыни мещан братьев Александра, Ивана Конотовых. Куплена Вирбицкой ярманке 1837 февраля 27 го дня» (скрепа по лл. 26-36 об. чернилами, скорописью XIX в.).

³² «Сия книга, глаголемая куплена в городе Чердыне у купца О. А.»; «Сия книга, глаголемая Празники, Чердынского уезду, села Искора крестьянина Михаила Пешехонова»; «Сия книга, глаголемая ... на владычные празники села Искора крестьянина Деме(н)тия Кузьмина сына Пешехонова, а подписал внук ево Ларион». Все записи идут по нижнему полю рукописи.

³³ Здесь и далее Усть-Цилемское новое собрание ИРЛИ.

³⁴ «Сию книгу удостоился читать Пермской губернии города Чердыни мещанин Петр Кузнецов 1845 года, 4 октября».

³⁵ «Сия книга крестьянина усть-цилемской области Василия Асташова».

³⁶ «Сии стихи читал усть-цилемск[ий] крестьянин Яков Иванов Кисляков хорошо».

³⁷ Мальшев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С..25.

³⁸ УЦ 28, 41, 184, НБ СыктГУ УЦ п. 47, НБ СПбГУ ОРК №5718 (по описанию А.А. Савельева № 58 (см.: Савельев А.А. Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании научной библиотеки Санкт-Петербургского университета // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 81).

³⁹ См. описание книги: Савельев А.А. Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании научной библиотеки Санкт-Петербургского университета. С. 68-69. №1.

⁴⁰ См.: Савельев А.А. Книги кириллической печати с берегов Печоры... № 17.



А.А.Чувьюров
г.Санкт-Петербург

СОЦИАЛЬНО-ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН КОМИ ВЕРХНЕЙ И СРЕДНЕЙ ПЕЧОРЫ

В отечественной науке проблемы старообрядчества составляют особые направления исторических и гуманитарных дисциплин. Исключительно важное значение эти проблемы имеют для истории и культуры Европейского Северо-Востока. Старообрядческая культура оказала значительное влияние на культуру и быт народов Европейского Севера (русских, карел и коми).

В настоящей статье на основе изучения архивных документов и собранных полевых материалов в ходе изучения современных коми старообрядческих групп (1993-2000 гг.) в бассейне реки Верхней и Средней Печоры (Печорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский районы Республики Коми), рассматриваются некоторые особенности религиозно-обрядовой жизни коми старообрядцев-беспоповцев этого региона.

Заселение коми Верхней и Средней Печоры происходило в XVII-XIX вв. До появления коми основными насельниками этих мест являлись обские угры — ханты и манси, которые, не имея постоянных селений, передвигались места на место, в поисках лучших охотничьих и рыболовных угодий¹. Однако, начиная с XVII в. ханты и манси уже не были единственными собственниками промысловых угодий на Печоре: рыбными тонями и звериными ловищами по Печоре и ее притокам (Подчерему и Щугору) в этот период владели русские-чердынцы (жители Чердынского уезда Пермской губернии) и вычегодские коми².

Первое коми поселение на Верхней Печоре — починок Кузьминский — появилось в 1674 году. В начале XVIII в. починок был преобразован в погост Печора (Печорский), а после постройки в 1707 г. в селе церкви во имя

св. Троицы, был переименован в Троицкий погост (с. Троицко-Печорск). Коми население Верхней Печоры, крайне малочисленное в начале XVIII века, быстро возросло к концу этого столетия. В 1787 г. при Генеральном межевании крестьянских дач на верхней Печоре было 13 деревень, в которых насчитывалось 153 двора и 1047 душ обоего пола: Троицко-Печорское, Сойва, Покчинская, Скаляповская, Кодачдин, Овининская, Евтожинская, Савинобор, Пырединская, Подчерская, Щугорская, Усть-Сопляс, Позориха³.

Основной пласт коми населения Верхней и Средней Печоры, как свидетельствуют документальные письменные источники XVII-XIX вв. (переписные книги, ревизские сказки и др.)⁴, сформировался из переселенцев Верхней Вычегды и Сысолы, что находит также подтверждение в результатах исследований наиболее распространенных на верхней Печоре коми фамилий⁵ и материалах лингвистических исследований (наличие в печорском диалекте ряда особенностей, присущих верхневычегодскому и сысольскому диалектам)⁶. Средняя Печора, начиная с устья Кожвы, заселялась потомками коми-ижемцев⁷. Как отмечали исследователи, отношения между представителями этих двух групп – верхнепечорских коми и коми-ижемцев, были достаточно сложными. Так, известный промышленник В.И. Латкин, который в 1843 г. совершил экспедиционную поездку по Печорскому краю, о своем посещении д. Усть-Кожва (Средняя Печора) оставил следующую запись: «Я остановился у богатого крестьянина Силы Артеева...Хотя Сила тоже зырянин, но о зырянах верховых (верхнепечорских коми – *А. Ч.*) относится дурно, как о людях совершенно другого племени, называя их бессовестными, безнравственными»⁸. Многие наши информанты из дд. Соколово и Усть-Кожва, чьи родители по тем или иным причинам когда-то переехали в эти деревни с Верхней Печоры, также отмечают о существовавшем в прошлом неприязненным отношении к верхнепечорским коми на Средней Печоре, которое стало исчезать под влиянием активных миграционных процессов, начавшихся в этом регионе после Октябрьской революции.

В конфессиональном отношении население Печорского края также не было однородным: сторонники официального православия и приверженцы «старой веры», которые составляли значительную часть среди местного коми населения. В распространении старообрядчества среди верхнепечорских коми большую роль сыграли устьцилемские (пижемские) старообрядцы. Так, в донесении архангелогородского архиепископа Варсонофия от 18 марта 1747 г. сообщается, что «лет 20 назад (около 1727 г. — *А. Ч.*) в Мылдинскую (современный Троицко-Печорск. — *А. Ч.*) для пропаганды раскола с Великопоженского скита приезжали даниловцы Никита Евтихий и некто Иван. Позднее, Ильей Федоровым и Тарасом

Яковлевым, также приехавшими из Великопоженского скита, в «раскол» был обращен один из местных крестьян Ефрем Логинов, который, продав свой двор, вместе со своей семьей уехал из Мылдинской и поселился в скитах»⁹.

Старообрядчество явилось одним существенных факторов колонизации Печорского края. Основателями многих печорских деревень явились старообрядцы, переселенцы из других регионов старообрядческих регионов: Пермь, Нижняя Печора — русские, Верхняя Вычегда — коми. Так, основатель села Соколово (Печорский р-н) Дмитрий Савич Пастухов отмечен в списке раскольников по Усть-Цилемской слободке (4 ревизия 1782 г.)¹⁰. Жена Демида Кондратьевича Пыстина, основателя д. Аранец, Анна Сидоровна Тарабукина была родом из д. Керчомья (Верхняя Вычегда)¹¹, где еще в середине XVIII века получила распространение «глухая нетовщина» спасского толка. В местных преданиях, в числе поселений, основанных старообрядцами указываются деревни Дутово, Щугор¹², Вятский Норыс, Медвежская¹³, Кожва¹⁴ и др. По мере заселения края и наступление на старообрядчество «никонианского мира» (строительство православных церквей, открытие новых приходов), многие старообрядцы, желавшие сохранить устои своей веры и не попасть в «сети антихриста», снимались с насиженных мест, и уходили на новые места, в глубь тайги. Местные власти старались поставить под свой контроль вопросы миграции и достаточно сурово расправлялось со всеми несанкционированными переселениями. Так, в 1881 г. группой старообрядцев-пустынников из Печорской и Щугорской волостей в верховьях Илыча было основано поселение из 10 дворов¹⁵. Когда об этом факте стало известно местному духовенству в верховья Илыча был откомандирован урядник с понятиями; постройки были уничтожены, а имущество (в том числе и домашний скот) было передано понятиям в награду за их содействие¹⁶. В течение долгого времени (вплоть до начала XX в.) уездные власти, по настоянию православного духовенства, опасавшегося потерять контроль над старообрядцами, запрещали строить поселения по рекам Илыч, Подчерем, Щугор.

К концу XIX в. старообрядчество распространилось в большинстве коми поселений на Верхней и Средней Печоре, начиная от Усть-Илыча (п.Усть-Илыч, Троицко-Печорский район) до д.Соколовской (с.Соколово, Печорский район). Существовали деревни как с однородным старообрядческим населением (деревни Соколово, Аранец, Щугор, Подчерье), так и со смешанным православно-старообрядческим населением (деревни Савинобоор, Усть-Кожва, с.Троицко-Печорск).

По своему вероучению местные старообрядцы делились на ряд толков. В материалах Всеобщей переписи 1897 г. печорские коми

старообрядцы отнесены к старопоморскому беспоповскому согласию¹⁷. По мнению Ю.В.Гагарина, первоначально коми старообрядцы Верхней и Средней Печоры принадлежали к даниловскому толку, позднее под влиянием пижемских наставников на Среднюю Печору проникает безбрачное учение федосеевцев¹⁸. Достаточно неоднозначно коми старообрядцы воспринимали термин «староверы». Так, епархиальный миссионер С.Н.Клочков пишет, что когда во время проповеди в д.Лемты он употребил выражение «староверы», один из присутствующих старообрядцев ему возразил: «Староверы — это жида, а не мы. У нас вера древлеправославная»¹⁹. Известный филолог С.Е. Никитина отмечает, что «в разных старообрядческих толках определение конфессиональной принадлежности — «старовер» и «старообрядец» получали различную интерпретацию. Так, старообрядцы-поморцы Черниговской области (пос. Радуль) считают, что их правильно называть только старообрядцами, поскольку они исполняют старые обряды христианской веры, но сама христианская вера — новая по сравнению с иудейской; поэтому староверами нужно называть евреев-иудаистов. Представители поморского согласия на Северном Кавказе (г.Ессентуки), противопоставляя себя старообрядцам белокриницкого согласия, считают именно их, поморцев, следует называть староверами, а белокриницкие, приняв сомнительное священство, фактически перешли в новую веру, оставив только старые обряды — поэтому они старообрядцы»²⁰. Различия в интерпретациях, отмечает С.Е.Никитина, происходит от разного смысла, вкладываемого в противопоставление старая вера — новая вера: в одном случае иудейская (старая) вера противопоставлена христианской (новой), в другом — старая христианская вера противопоставлена новой — никонианской²¹.

Епархиальные миссионеры выделяли среди печорских коми старообрядцев еще ряд более мелких толков. Так, на Средней Печоре среди старообрядцев существовали разделения на «правяков» и «левяков»: среди первых при чтении «Исусовой молитвы» при произнесении слова «Сыне Божий» было принято полагать руку на правое плечо, а среди «левяков» на левое²². Среди старообрядцев-поморцев выделялась также группа «самокрестов», которые полагали, что обряд крещения может совершаться самим окрещаемым²³. Некоторые из печорских коми старообрядцев поддерживали контакты с московской общиной белокриницкого согласия: для них дальнейшее развитие старообрядчества было связано с восстановлением священства и полноты церковных таинств²⁴. На Верхней Печоре среди местных коми старообрядцев утвердилось учение бегунов, которые считали, что в «мире» уже воцарился антихрист. Сторонники этого учения уходили к Уралу и поселялись в глухих, труднопроходимых местах, вдали от «погрязшего в грехах общества». Необходимость столь резкого

отделения от мира пустынники объясняли тем, что «в антихристово время нельзя жить в обществе и нести общественные повинности, — необходимо покинуть этот греховный, находящийся во власти антихриста мир и бежать в пустыню».²⁵ Епархиальный миссионер Н. Следников следующим образом характеризует жизнь печорских пустынников: «Пустынники делятся на две категории: более строгих и менее строгих. Первые живут в горах и имеют строгое воздержание. Телесное пропитание они получают от братий, живущих по-мирски, а отчасти добывают сами через ловлю рыбы и птиц, причем на охоте они пользуются не ружьями, а луками»²⁶. По всей видимости, воспрещение применять при охоте ружье было основано на неправильном толковании поучения св. Ефрема Сирина. «У одного начетчика, — пишет Н.Следников. — пришлось видеть, что в книге св. Ефрема Сирина, на полях против цитаты, где св. отцом не одобряется веселье со свирелями и пищалями, начетчиком около последнего слова написано толкование: ружьями»²⁷. Вторая категория пустынников избирала подобный образ жизни потому, что жизнь на безлюдных берегах светлых горных речек, покрытых густыми лесами, где было множество зверей и птиц, благоприятствовала охоте и рыболовству²⁸. «Весной, — пишет тот же автор, — когда из Чердыни в Печорский край привозятся запасы хлеба, за ним пустынники приезжают в деревни — в мир, в большем количестве и в продолжение нескольких дней их можно видеть в разных деревнях. Может быть, тогда они увозят с собою нескольких некрещеных православным священником детей, например, из Подчерья, о которых говорят, что эти дети берутся пустынниками на воспитание...»²⁹. Влияние бегунов значительно усилилось в верхнепечорских селах в начале 1920 г.: в 1923 г. на Верхней Печоре появляется группа бегунов из Чердынского уезда Пермской губернии в количестве 13 человек (Аристарх, Филарет, Евсевий, Никон, Ляга Степан, Ляга Илья и др.) и во главе с Еварестом Евдокимовичем Пинаевым из с.Ильинское³⁰. Учение бегунов получило поддержку в верхнепечорских селах Покча, Скаляп, Возино, а также среди поселенцев небольших деревень и заимок по притокам Печоры Шугор, Подчерем, Кожва, Чикшино.

Старообрядчество играло важную социально — хозяйственную роль в жизни местных крестьян. Старообрядческие общины регулировали различные стороны их хозяйственной и повседневной жизни. Старообрядцы, среди которых в прошлом было немало людей с достатком, оказывали разнообразную помощь своим единоверцам: коллективная трудовая взаимопомощь, в виде широко применявшихся прежде помочей, житейские советы, а иногда, по необходимости, и материальная помощь. Так, епархиальный миссионер С.Н.Клочков в отчете за 1901 г. сообщает: «Весною отчетного года один из раскольников Пермской губернии развозил по р. Печоре хлеб и, как рассказывали, даром раздавал его

придерживающимся раскола. В селениях, где твердых раскольников мало, он не останавливался...»³¹. Руководил общиной наставник (по местной терминологии *отче, сестрица*), который у беспоповцев выполнял функции священников. Как правило, ими становились наиболее авторитетные, грамотные старообрядцы (хорошо знающие старообрядческую книжную традицию и богослужебную практику), чей статус должен быть подкреплен благословением руководителей других старообрядческих центров. Наставники были хранителями старообрядческой книжной традиции.

Археографами Петербурга и Сыктывкара выявлены и описаны многие крестьянские библиотеки современных старообрядцев, позволяющих охарактеризовать состав библиотек, круг чтения старообрядцев. Одним из крупных владельцев старопечатных книг и рукописных сборников являлся наставник из д.Медвежской С.А.Мамонтов (1905-1979). Его библиотека, насчитывающая до 40 книг, включала различные старопечатные сборники конца XVIII — начала XIX в.: богослужебную литературу (полный круг Миней, Синодик, Апокалипсис, Евангелия и Псалтири XVIII в.), поучительную (Житие Петра и Февронии, Житие Василия Нового, Житие Андрея Юродивого, Житие Ефросина Псковского и др.), а также литературу полемического характера (Сборник ответов пустынножителей XX в., Беседа о таинстве брака (изд. Т.С.Тулупова. Тушка, 1912). Среди книг имелись и уникальные образцы древнерусской книжности, в частности, фрагмент «Апостола» XVI в., предположительно отпечатанный в типографии Ивана Федорова³².

Наставник проводил службы, исполнял различные требы: крещение, отпевал усопших и совершал погребение. Крещение, практикуемое в общинах печорских коми старообрядцев беспоповцев во многом отличалось от принятого в официальном православии. До 1917 г. у коми старообрядцев, как и в новообрядческой церкви, бытовала практика крещения новорожденных. Социально-экономические перемены (постоянные контакты с не старообрядцами и представителями других конфессий, — невозможность изолировать крещеного ребенка и соблюдение всех предписаний религиозной жизни) привели к тому, что крещение в ряде населенных пунктов стало совершаться только в зрелом возрасте (младенцев крестили только в исключительных случаях — болезнь, с угрозой смерти). У печорских коми старообрядцев, как и у других беспоповцев, отсутствовало такое важное таинство, непосредственно связанное с крещением, как Миропомазание. У старообрядцев-поморцев, как и у бегунов, было принято производить повторное перекрещивание желающих перейти к ним из официального православия³³.

Различия существовали у старообрядцев и сторонников официального православия и в похоронно-поминальной обрядности. Гроб в прошлом у

верхнепечорских коми старообрядцев изготовляли без гвоздей (доски скрепляли деревянными шипами или же завязками из рожи, бечевы). У старообрядцев гроб с покойным несли на полотенцах или на сосновом шесте. Запрягать в погребальные сани лошадей запрещалось, так как, по представлениям старообрядцев лошадь считается нечистым животным (*сид, леж*). У старообрядцев также воспрещалось причитать над покойным.

Религиозно-бытовая регламентация затрагивала различные сферы жизни: пища, одежда, медицина, способы коммуникации между собой и мирскими. В одежде предпочтение отдавалось архаичным формам: для мужчин — рубаха-косоворотка с воротником стойкой и штаны-порты. Основу традиционной женской одежды составлял комплект из рубахи с сарафаном. У верхнепечорских коми старообрядки носили косоклинный сарафан, без складок, который назывался *сандалик*. Сарафан со складками носить считалось грехом. Обязательным элементом мужской и женской одежды являлся пояс. Волосы у женщин должны быть тщательно прибраны, заплетены в косы («с распущенными волосами ходят только блудницы»), убраны в повойник и покрыты платком. От мирских старообрядцы отличались не только одеждой, но и многими чертами быта. В быту старообрядцы придерживались различных нормативов и предписаний, которые ограничивали контакты с представителями других конфессий. Так, старообрядцам воспрещались совместные трапезы с мирскими: питаться они должны были из отдельной посуды, за отдельным столом. Исключение допускалось в дороге: в этом случае старообрядец мог есть за одним столом с мирскими, но при этом только на своем полотенце, положенном на стол, и из «своей» посуды. Посуда, если в доме проживали не старообрядцы, имела особые пометки, чтобы не перепуталась: завязки из ниток или из ткани. Хранилась на отдельной полочке или в шкафчике. Посуда и предметы, употреблявшиеся иноверцами, считались оскверненными. Усть-Сысольский земский врач Е.П.Савостьянова приводит ряд таких описаний: «Лопата, на которой сушилась как-то ряса искупавшегося священника, была сожжена. В другой раз, чашка и кадка, из которой напился псаломщик, целое лето вымачивались в воде»³⁴. Посуда с едой должна быть тщательно накрыта или же на нее должен быть установлен так называемый *вуджер* (буквально, тень), — две щепки, положенные крест накрест на посуду. Необходимость выполнения подобного рода предписаний объясняют следующей легендой: «Некоего блудного беса встретил Ангел Господень и стал укорять, что он ходит грязный, весь покрытый гнойными нарывами и ранами. Блудный бес ответил, что воды в окрестных водоемах (в Печоре и озерах) «окрещены» Ангелами Божьими. Единственное место, где они, блудные бесы, могут омыть свою нечистоту, — это посуда небрежных хозяек»³⁵. Аналогичные тексты встречаются в различных регионах проживания старообрядцев³⁶. За

столом полагалось вести себя «чинно»: нельзя стучать по столу («стол — престол Божий. За подобные поступки Бог может лишить достатка»)³⁷. Считалось непристойным сидеть нога на ногу, — в этом случае, отмечается, бесы вокруг ног увиваются³⁸. Хлеб за столом, в прошлом, не допускалось резать ножом («это как человека, Христа резать»). Хлеб разделяли, преломляли рукой. Нельзя было класть хлеб на поднос или на какую-нибудь плоскую тарелку («Когда казнили Иоанна Крестителя, его голову положили на блюдо»³⁹). Воспрещалось употребление некоторых продуктов: чай, конину, чеснок, зайца, налима. Эти запреты обрели мифологическую форму способствовавшей безусловному их усвоению. Так, воспрещение употреблять конину объясняется следующим апокрифическим рассказом: «Христос, скрываясь от иудеев, спрятался в копне сена. Пришла туда лошадь и стала есть сено и тем самым открывая Христа. Тогда Господь сказал лошади: «Скверной, поганой отныне ты будешь. Только вороны будут есть твоё поганое мясо». Между тем к копне подошла свинья и, наоборот, начала сеном накрывать Христа. Господь тогда сказал свинье: «Досель ты была нечиста, отныне благословенна ты, твоё мясо будет лучшей пищей людям». В другом варианте данной легенды в качестве благословляемого животного фигурирует корова: «...Пришла к копне корова и стала накрывать Христа сеном. Господь и благословил корову, чтобы ей всегда жить рядом с человеком, чтобы мясо и молоко ее были бы пищей людям»⁴⁰.

У старообрядцев одним из тягчайших грехов считалось употребление табака. Здесь, как и в случаях с пищевыми запретами, греховность табакокурения объясняется легендой апокрифического содержания: «Жила одна распутная, развращенная женщина. Вот как-то, охмелев, пьяная она уснула на дороге. Собрались вокруг нее собаки и вступили с ней в порочную связь. На том-то месте, где происходило это срамное дело, вырос красивый цветок, с приятным благоухающим запахом. Некоторые из-за запаха начали собирать эти цветы. Поначалу люди не знали, что с ними делать. Кое-кто попробовал употреблять их в пищу, но цветы оказались ядовитыми и люди стали умирать. Так продолжалось до тех пор, пока некто не догадался высушить эти листья и свернуть их для курения. Вот с тех пор эта пагуба и распространилась, и до сего времени люди не могут отстать от этого зла»⁴¹. Во многом близкая по сюжету легенда, записанная в 1996 г. в Подчерье, объясняет происхождение картофеля, который в прошлом также употреблялся старообрядцами в пищу: «Одна распутная, развращенная женщина, будучи в нетрезвом состоянии, на огороде вступила в порочную близость с кобелями. От срамных истечений в результате этого блудного дела и появился картофель. Поэтому и называется картофель *пон колькьяс* (кобелиные клубни, яйца)»⁴².

Продукты, которые приобретали на стороне (от нестарообрядцев), должны были пройти определенное очищение. Мука, мясо «проходило очищение» в процессе приготовления, «пройдя через огонь». Другие же продукты, которые нельзя было подвергнуть подобной процедуре, «очищали» с помощью воды: масло, приобретенное в магазине, читая «Иисусову» молитву, три раза погружали в проточную воду⁴³. Особо радикальные на дверях устанавливали две ручки — одна для верных (старообрядцев), вторая для мирских, не ходили в баню, так как опасались оскверниться. Епархиальный миссионер Н.Следников приводит любопытный эпизод: «Один старообрядец, желая доказать своему соседу православному, что нечистая, поганая вода попадает внутрь, всыпал в ушат с водой соли. Православный через некоторое время пришел к своему соседу и поделился, что вода в бане на сей раз почему-то была соленой. Не говорил ли я, — ответил старообрядец, — что водой банной ты сквернишься. Вот я и всыпал соли, а она тебе даже на язык попала. Вот какая скверна в бане»⁴⁴. Многие из старообрядцев считали осквернением пить воду из колодез, которым пользовались мирские. Воду брали с ключей или с каких-нибудь других «чистых источников». И в настоящее время некоторые из старообрядцев считают осквернением полоскать белье в реке Печоре, предпочитая ей маленькие протоки, по которым лодки и катера не плавают. Старообрядцы педантично соблюдали разделение на чистое и нечистое: правое—левое, верх—низ. Одеваться, обуваться предписывалось с правой руки, с правой ноги. В бане правой рукой обмывали верхнюю часть туловища (до пояса), левой — от пояса и ниже⁴⁵.

Важнейшей частью религиозной жизни являлись церковные посты (Помимо многодневных — Великий, Петров, Успенский и Рождественский, наиболее строгие соблюдали и однодневные посты — среда, пятница («в среду Христа предали за 30 сребренников, в пятницу — распяли Христа»⁴⁶). Посты налагали определенные ограничения в пище, а также на взаимоотношения между супругами: в дни постов воспрещалась супружеская близость. В рядовые дни близость между супругами допускалась только по вторникам и четвергам. После близости женщина должна была омыться и переменить одежду: одежда, в которой она находилась во время близости, представлялась оскверненной и ходить в ней считалось грехом (статус «чистой» одежда приобретала только после стирки)⁴⁷. В посты воспрещались всякие развлечения: песни, какие-либо гуляния. Вместо светских песен пели духовные стихи. И в настоящее время среди коми старообрядцев продолжает сохраняться традиция исполнения духовных стихов, которые являются одним из важнейших источников знаний старообрядческой этики и различных вопросов духовной жизни (эсхатология и др.).

Среди старообрядцев строго порицалась работа в воскресные дни и в праздники, за исключением каких-либо безотлагательных дел (например, уход за скотиной). Информантами приводятся рассказы, в которых говорится, что люди, не соблюдавшие воскресный день, получали увечья или же несли определенные материальные убытки. «В войну это было. Одна женщина в воскресенье стирала. В дом заходит некий странник, — невысокого роста, седой старик. Она бросила стирать, пошла взять у соседней чай, сахар, чтобы угостить странника. Женщина имела доброе сердце, но сама жила в нужде. Когда пришла, старика не было. На стуле лежала перчатка, вся вышитая бисером, как золотом, но перчатка только на одну руку. Женщина надела перчатку. Как раз ей оказалось впору. Подумала: «Вот бы еще на левую руку». Хотела снять перчатку, но не смогла. Так рука и высохла. А все потому, что в воскресенье занималась стиркой»⁴⁸. В другой притче рассказывается: «Некий мужчина в воскресный день закладывал сено в стог. Закончив работу, подошел к костру и обратился к жене, которая порицала его за работу в воскресенье: «Вот ты ругалась, а видишь какой красивый стог получился». Между тем к костру подлетела ворона. По неосторожности она слишком близко подошла к огню и у нее загорелся хвост. Ворона взлетела и села на стог. От ее хвоста загорелось сено. Мужчина попытался потушить огонь, но поднялся сильный ветер и все его сено сгорело»⁴⁹.

Порицалось участие старообрядцев в различных светских гуляньях (в играх и народных обрядах). Особенно сурово осуждались святочное ряжение и гадания. Бытование этих обычаев, в ряде старообрядческих деревень, объясняется конфессиональной неоднородностью населения данного региона: в значительной степени эти «святочные увеселения» были присущи молодежи из семей, придерживающихся официального православия. В то же время само старообрядчество также не представляло цельного религиозного явления: наряду с ревностными, строгими в вере последователями этого вероучения, немалую часть в нем составляли формально приобщенные к старообрядчеству (окрещенные в детстве, но не принимающие активного участия в религиозной жизни, т.е. в совместных молитвах, постах).

Под влиянием религии возникли навыки не только особого поведения, но и особая манера речи: эмоционально сдержанная, с обилием книжных оборотов и выражений. Грубые слова, ругательства считались недопустимыми. Речь старообрядца достаточно явственно доносит до собеседника присутствие Всевышнего: говоря о благополучном исходе того или иного предприятия, вводится выражение «Слава Богу». При этом достаточно частое употребление подобных выражений не создает ощущения избыточности и случайности их употребления (как например, мирское выражение по тому или иному делу: «Как Бог даст»). Достаточно часто

употребляемые среди светских людей высказывания в качестве благожелания «ни пуха, ни пера» и последующее за этим «к черту» или выражения досады «А ну его к лешему» для старообрядца оскорбительны и неприемлемы. Для старообрядца слова имеют особую семантическую нагруженность и за каждым словом, сочетанием видится некая связь с духовными силами. Выражая благодарность какому-нибудь человеку, старообрядцы избегают таких выражений, как спасибо. Объясняя это тем, что спасибо является искажением словосочетания «спаси Бог» и в таком искаженном виде означает ничто иное как «спаси бес». Поэтому надо говорить полную форму: «Спаси, Господи, помилуй». Также вместо мирского «до свидания» надо говорить с поклоном «Прости меня, грешного (ую) (грешника (цу))». При этом необходимо руки держать как на молитве, — сложены на груди, правая выше левой (если руки опущены вдоль туловища, то бесы бегают между рукой и телом)⁵⁰. Для большинства светских людей подобное осознание глубинной символики слова в значительной степени нехарактерно: сплошь и рядом можно услышать необоснованное употребление слов Бог, леший, непристойных выражений и т.д.

Каждая община имела определенный свод установленных правил, бытующих в устной традиции, за нарушение которых предполагались различные наказания. Епитимьи накладывались наставниками в зависимости от меры отступления. К наиболее тяжким грехам относились блуд, вторичные браки (разводы), пьянство, курение. Лица, уличенные в совершении подобных поступков, отлучались от соборной службы. Они могли присутствовать на богослужении, но им не позволялось участвовать в совместных молениях. Им не полагалось подходить святыням, к иконам, от них не принимали даров и просьб совершить те или иные требы. С ними не общались, не поддерживали никаких отношений. В некоторых случаях (обращение к знахарям, пьянство, курение) после покаяния, — публичного отречения от своих грехов и обращения к добродетельной жизни, наставником накалывалась епитимья, по совершении которой старообрядец вновь допускался к соборной службе. В других же (блуд, вторые браки, разводы, аборт) срок давности снятия греха не был четко определен и варьировался в зависимости от той или иной общины.

Одним из важнейших инструментариев развития и обеспечения жизнеспособности старообрядчества, безусловно, являлась семья. Именно в семье, путем освоения различных этикетных и бытовых норм, происходило приобщение к религиозной традиции. Отношение к браку у местных старообрядцев было двойственным (по своему учению местные старообрядцы относились к «безбрачным»⁵¹). Брак воспринимался как некое отступление от строгой добродетельной жизни, но менее тяжкое, нежели

неупорядоченные (внебрачные) половые отношения. Существенным и определяющим для них при выборе спутника была принадлежность к «старой вере». Именно поэтому в печорских селениях преобладали конфессионально однородные семьи, где оба из супругов являлись приверженцами старообрядческой традиции. При этом здесь важным было не только их принадлежность старообрядчеству, но и к определенному толку. Система семейного воспитания играла важнейшую роль в сохранении старообрядческой традиции, что наглядно прослеживается по линии наставников (в числе наиболее известных наставников на Верхней и Средней Печоре были Мамонтовы и Мартюшевы, генетически связанных друг с другом родственными узами). После революции количественно стали преобладать смешанные семьи, что в определенной мере было связано с тем, что обращение в старообрядческую традицию происходило уже в зрелом возрасте. Результатом всех этих изменений явилось появление значительного количества смешанных браков, семей, где нередко единственными носителями старообрядческой традиции являлись лица преклонного возраста (родители супругов), что в значительной степени приводило к ослаблению роли семьи в системе религиозного воспитания.

Другим фактором сохранения традиции были религиозные службы. Они были не только местом, где старообрядцы получали те или иные религиозные наставления, но и местом, где они могли встречаться и общаться друг с другом, делиться своими переживаниями и проблемами, и сообща искать пути для их решения. Здесь же происходило и приобщение детей к религиозной традиции, их постепенное вовлечение в общинную жизнь. В настоящее время из-за отсутствия «грамотных» (хорошо знающих старообрядческую традицию) богослужения, в большинстве населенных пунктов, не проводятся.

Влияние старообрядчества среди местного населения значительно ослабеваает в 1920-1930-е гг., что связано рядом причин социально-политического характера: коллективизация, привлечение молодежи для работ на лесозаготовки, репрессивные акции местных Советских органов (так, в результате акций, проведенной местной милицией и красноармейцами, специально присланными для этих целей из Архангельска, в старообрядческих скитах и кельях по Щугору, Подчерему и Илычу было арестовано около 300 человек⁵²). Безусловно, ослаблению влияния старообрядчества способствовали активные миграционные процессы 1930-1940-х гг. переселенцев из других регионов, конфессионально чуждых духу старообрядчества.

В настоящее время доля старообрядцев среди местного населения незначительна. Воспоминания о былых спорах и разногласиях (деления на *правяков* и *левяков* и др.) уже забыты, но по-прежнему сохраняется деление

на бегунов (по местной терминологии *скрытники*) и старообрядцев-поморцев. Старообрядцы Печорского района и ряда деревень Вуктыльского района (пп. Дутово, Лемты, Лемтыбож, Подчерье, Усть-Щугор) относят себя к «поморцам». Своих единоверцев обозначают термином *верные*, представителей других конфессий как и светских нерелигиозных людей — *мирские*. Литературу и необходимые для богослужения предметы получают из Москвы, с московской федосеевской общины (Преображенское кладбище). Крещение и различные требы (похороны, отпевание), «по нужде», совершается грамотными старухами, так как в настоящее время в этом районе нет ни одного наставника, рукоположенного на исполнение религиозных обрядов. Большинство современных старообрядцев не владеют навыком чтения на церковнославянском, бытующие предписания и нормы во многом определяются устными преданиями («так говорил...» - и следует указание на кого-нибудь из известных в прошлом наставников). Учение бегунов распространено в верхнепечорских деревнях (начиная от Возино Вуктыльского района до с.Покчи Троицко-Печорского района). Здесь еще достаточно сильно сохраняются старообрядческие книжные традиции, что в значительной степени обусловлено тесными контактами местных старообрядцев со старообрядческими центрами Кировской и Пермской области. Изучение взаимоотношений между этими двумя группами выявило интересную закономерность: в поселениях, где совместно проживают бегуны и старообрядцы-поморцы, рассказы о противоположной группе, как правило, конструируются на основе материалов реальной жизни. В то время как в населенных пунктах, расположенных вне зоны непосредственного контакта, описания обрастают различными вымыслами, нехарактерными для того или иного учения подробностями. Так, в д. Аранец (Печорский район) информантка, говоря о бегунах, в качестве важнейшей детали их учения отметила следующее: «У них такая вера, как человека окрестят, выносят в сени, чтобы скорее умер, чтобы грехов не успел натворить». В рассказе другой информантки из п.Подчерье реальные факты также тесно оказались переплетены с вымыслом: «У них (у «скрытников») после крещения к родителям обращаются не отец, мать (*мам, бать*), а бабушка, дедушка (*лцц, лццц*). У нас (у поморцев.- А.Ч.) самоваром пользоваться считается грехом, а у них говорят: «Какой удобный котел». Картошку у нас также считали есть за грех, называли *пон колькьяс* («кобелинные клубни»), *душепагуба*. А у них говорили: «Есть можно. Нигде не написано, что картошку грех употреблять в пищу». Табак у нас считается великим грехом, а у них говорят: «Курение не является греховным. Вон из трубы тоже дым идет. Так и табакокурение подобно этому дыму. Ничего в этом греховного нет, говорят. Потому и курят среди скрытников». Иная картина в селах Покча, Дутово, в которых наряду с поморцами проживают и бегуны (скрытники). Рассказы записанные в

данных населенных пунктах о представителях противоположной конфессии достаточно реалистичны. Так, поморцы в Дутово отмечают, что «скрытники службы проводят по таким же книгам, как и у старообрядцы. Отличаются они тем, что у них (у «скрытников») крестятся в преклонном возрасте и окрестившийся должен уйти из мира, жить отдельно в келье». Бегуны также подчеркивают, что «книги и службы у них и у старообрядцев-поморцев схожи». В то же время бегуны (скрытники) отмечают, что старообрядцы (поморцы) недостаточно последовательны: «живут в миру, со своими домашними, не придерживающимися старообрядческой традиции, получают пенсию» и т.д. Среди бегунов бытуют различные рассказы, в которых осмеиваются бытовые нормы старообрядцев: «Вот у нас в Возино семья старообрядцев жила. Так к ним из Дутова старообрядцы на Пасху приезжали, каждый со своей посудой. Выпьют (а в праздники разрешается употребить немного вина), вот у них вся посуда и перепутается...»

Следует отметить, что отношение к старообрядчеству среди молодежи и представителей старшего поколения также различаются. Молодежь более толерантна. Это относится как культурологическим ценностям, — образование, средства массовой информации (телевидение, радио, электронные средства связи, современная музыка), так и к жизненным — карьера, отношение к изобилию и др. Возникающие вопросы по различным нормам бытовых предписаний, как правило, остаются без ответа. Молодым непонятно почему, например, воспрещено употреблять кофе, чай, и в чем необходимость раздельного питания, строгостей в отношении одежды (порицание за ношение девушками брюк, коротких юбок и т.д.). Ответы, что это грех, многими из них не воспринимаются в качестве серьезного аргумента. Придерживаться тех или иных предписаний, потому что их некогда соблюдали родственники, также далеко не всем кажется убедительным аргументом. Поэтому молодым более понятны и доступны требования официальной церкви, — религиозные установки которой предъявляют гораздо меньше требований к повседневной жизни. Безусловно, конфликт между поколениями во многом связан с различными образовательными системами. Старшее поколение в незначительной степени оказалось затронуто светским образованием. Современная молодежь из старообрядческих семей воспитана в светских школах, которая, в результате социально-политических в обществе, хотя и утратила прямолинейный атеистический пафос, но по духу осталась антиклерикальной. Одним из важнейших принципов старообрядческой, религиозной системы обучения являлось послушание — безусловное принятие догм, нормативных положений и бытовых предписаний, пусть даже не всегда поддающихся какому-то логическому объяснению. Светское образование настраивает детей на рациональный подход жизненным ценностям и установкам.

Проблемы существуют и у лиц среднего поколения. Старообрядцы достаточно строго относятся к исполнению тех или иных религиозных ритуалов. Так, старообрядцы не берутся отпевать лиц умерших без покаяния, причастных к курению и к употреблению алкогольных напитков (для мужчин обязательно также наличие бороды). А поскольку такая потребность (в отпевании, как в некоем психологическом акте) существует, то многие обращаются в православные храмы.

Несколько иная ситуация у бегунов, учение которых распространено в верхнепечорских деревнях (начиная от Возино Вуктыльского района до с. Покчи Троицко-Печорского района). В этих селах еще достаточно много молодежи, которая так или иначе соотносит себя религиозно-обрядовой практикой бегунов. И дело не только в том, что местные старообрядцы поддерживают тесные контакты со старообрядческими центрами Кировской и Пермской области, но и в особенностях учения бегунов. У бегунов «обращение в веру» (принятие крещения) происходит, как правило, в преклонном возрасте. Окрещенный снимается с учета и переселяется в какую-нибудь глухую деревню, где проживают его единоверцы. Не получают пенсии и живут, как умершие для этого мира, переходят в разряд странников. Более же молодые, не принявшие еще крещения, называются стронноприемцами (благодетелями). Их обязанностью является поддержка живущих кельях странников. Для них не обязательно, как у старообрядцев-поморцев, исполнение религиозных и бытовых предписаний (раздельное питание, ограниченность контактов с окружающими), хотя излишние вольности также порицаются. Таким образом, переход в бегунское согласие в преклонном возрасте снимает многие вопросы, возникающие у молодых старообрядцев-поморцев. Как это не покажется парадоксальным, бегуны оказались более приспособлены к современной жизни.

На развитие старообрядчества, безусловно, оказывает влияние и активное строительство православных храмов и открытие новых приходов в этом регионе. Активны и различные протестантские миссии и церкви.

В силу социально-политических перемен, на которые был столь богат уходящий XX в., а также значительного отхода молодого и среднего поколения от старообрядческой традиции, старообрядческие общины во многом утратили свои прежние социально — хозяйственные функции, но для многих жителей этого региона старообрядческие нормы и предписания повседневной жизни по-прежнему остаются существенной частью их мировоззрения и жизненного уклада. Следует отметить, что в условиях разрушения традиционной культуры, вследствие значительного притока иноэтничных групп и социальных перемен в обществе, старообрядчество оказалось стабилизирующим фактором, способствующим сохранению

этнических и конфессиональных элементов традиционной культуры печорских коми.

- ¹ Лашук Л.П. Очерки этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958. С. 112.
- ² Балашов Д.Н., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ. Т.18. Л., 1962, С.421.
- ³ Лашук Л.П. Очерки этнической истории... С. 113-114.
- ⁴ Жеребцов И.Л. Коми край в XVIII- середине XIX века: территория и население. Сыктывкар., 1998, С.52, 56-62; Он же. Население Коми края во второй половине XVI — начале XVIII в. Екатеринбург., 1996, С. 121-122, 131.
- ⁵ Жеребцов Л.Н. Расселение коми в XV — XIX вв. Сыктывкар. 1972, С.18, 43, 56; Лашук Л.П. Очерк этнической истории...С.114-116.
- ⁶ Сахарова М.А., Сельков Н.Н., Колегова Н.А. Печорский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976, С. 4-6, 21.
- ⁷ Лашук Л.П. Очерк этнической истории... С. 118.
- ⁸ Латкин В.Н. Дневник путешествия на Печору в 1840 и 1843 гг. // Записки РГО, кн. 7, СПб., 1853, С. 81-82.
- ⁹ РГИА. Ф.796, оп.28, д.79/211. Л.46.
- ¹⁰ ГААО. Ф.51, оп.11, т.2, д.2669: Ревизская сказка по Устьцилемской слободке 1782 г. л.976 (об.).
- ¹¹ ГААО. Ф.51, оп.11, т.2, д.2669: Ревизские сказки г. Мезени и Мезенского уезда 1782 г. л.1078.
- ¹² Мартюшев А.М. К истории заселения Печорского края // Записки Общества изучения Коми края. Сыктывкар, 1929. Вып.3. С.47.
- ¹³ Мартюшев А.М. Указ. соч. С.44.
- ¹⁴ АЕВ, 1895, л.23. Прибавление. Устькожвинский приход. С.381.
- ¹⁵ Савостьянов Е.П. Печорский край Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. РГО. Разряд 7, оп.1, д.98, л.22.
- ¹⁶ Там же. л.23.
- ¹⁷ ВУФ ГАВО. Ф. 265, оп. 1, д. 87, Л. 48 (об).
- ¹⁸ Гагарин Ю.В. История религии и атеизма... С. 169.
- ¹⁹ ВУФ ГАВО. Ф. 265, оп. 1, д. 87, Л. 143 (об).
- ²⁰ Никитина С.Е. «Народная филология» в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск. 1992, С. 75.
- ²¹ Там же. С. 75.
- ²² ВЕВ.1904.№ 15, от 1 августа. Прибавления. С. 396-397.
- ²³ ЦГА Республики Коми, ф. 230, оп.1, д.195, Л.12.
- ²⁴ ВУФ ГАВО. Ф.265, оп.1, д.416,Л.33-35 (об).
- ²⁵ ВУФ ГАВО. Ф.265, оп.1, д. 87, Л. 50.
- ²⁶ ВЕВ, 1904, № 15 от 1 августа, Приб., С. 396-397.
- ²⁷ Там же. С. 397.
- ²⁸ Там же. С. 397.
- ²⁹ Там же. С. 397.

- ³⁰ Балашов Д.Н., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ. Т.18. Л.1962, С.421.
- ³¹ ВЕВ, 1902, № 14 от 15 июля, Приб., С. 11.
- ³² Власов А.Н., Савельев Ю.В. Старообрядческий книжник С.А. Мамонтов. К вопросу о формировании крестьянских библиотек на Севере // История вузовских музеев страны. Сыктывкар, 1994. С.170.
- ³³ Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Научный отчет этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея: Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе. Сыктывкар, 1995 // Научный архив Печорского краеведческого музея (далее ПКМ), ф.20, оп.6, д.1, С. 16-21; ПКМ КП 2941/1, КП 2941/2, КП 2984/1.
- ³⁴ РГО, разряд VII, оп.1, д. 98, Л.10.
- ³⁵ Информант Пастухова А.С., 1920 г.р. с.Соколово, Печорский р-н. Запись 1995 г.
- ³⁶ Бахтин В.С. Рассказы старообрядцев (из полевых тетрадей) // Живая старина, 1995, №4, С.44.
- ³⁷ Информант Чувьюрова П.А., 1933 г.р., с.Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.
- ³⁸ Информант Чувьюрова П.А., 1933 г.р., с.Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.
- ³⁹ Информант Пастухова Е.С., 1942 г.р., с.Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.
- ⁴⁰ Шарапов В.Э. Указ.соч. С.319.
- ⁴¹ Информант Мартюшева М.Г., 1909 г.р., п.Подчерье, Вуктыльский р-н. Запись 1996 г.
- ⁴² Информант Мартюшева М.Г., 1909 г.р., п.Подчерье, Вуктыльский р-н. Запись 1996 г.
- ⁴³ Информант Давыдовская А.А., 1922 г.р., п.Трубоседейльск, Печорский р-н. Запись 1992 г.
- ⁴⁴ Следников Н. Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 год. В Печорском крае // ВЕВ. 1903. №.15 Прибавления С.396.
- ⁴⁵ Записано в с. Покча, Троицко-Печорский р-н. Паспортные данные информанта не приводятся, так на это не получено ее согласия.
- ⁴⁶ Информант Мезенцева А.Ф., 1911 г.р., п.Дутово. Вуктыльский р-н. Запись 1996 г.
- ⁴⁷ Информант Столицына И.А., 1922 г.р., с. Соколово. Печорский р-н. Запись 1997 г.
- ⁴⁸ Информант Пастухова А.К., 1937 г.р., с.Соколово. Запись 1995 г.
- ⁴⁹ Записано в п.Покча, Троицко-Печорский р-н. Паспортные данные информанта не приводятся, так на это не получено ее согласия.
- ⁵⁰ Информант Пастухова А.И., 1914 г.р., с.Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.
- ⁵¹ ГААО. Ф.29, оп.2, т.5, д.655, л.13.
- ⁵² Научный отчет КНЦ УРО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 167 // Гагарин Ю.В. Научный отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 г. в г. Печоре, Печорском, Ухтинском районах коми, Чердынском районе Пермской области. Сыктывкар, 1969, С. 35.



Л.Н.Приль
г.Томск

ИЗ ЗЕМЛИ ПЕРМСКОЙ В СИБИРЬ С ИДЕЕЙ САМОДОСТАТОЧНОСТИ

Во второй половине XIX в. резко возрастает число старообрядцев в г.Томске, Томском, Мариинском, Каинском округах и Нарымском крае, на трассе Обь-Енисейского канала. Среди переселенцев было много выходцев с территории Пермской губернии. Н.Д. Зольникова отметила, что в конце XIX - начале XX в. старообрядческие согласия стремились к переселению в глухие углы, которые чаще всего в природном отношении оказывались достаточно бедными¹. Главным мотивом стремившихся в глушь было прекращение контактов с «падшим» миром и создание самодостаточных миров старообрядческих общин.

Правобережье и левобережье Оби заселялись старообрядцами не одновременно. Процесс заселения староверами правобережья Оби шел активно с середины XIX в., в это время в чулымской тайге появились старцы-отшельники, скитские филиации раскола, а также поповские и беспоповские монастыри. Освоение староверами левобережья Оби началось немного позднее, но оно шло настолько активно, что к 1911г. «раскольничьих и сектантских» хозяйств в районе реках Ягодной, Чаи, Парабели насчитывается более 350². Явное противоречие с реальным положением дел отразилось в работе полицейского чиновника А.Ф. Плотникова «Нарымский край»³, вышедшей в 1901 г. Становой пристав отрицал наличие «раскольников», поставив прочерк в соответствующей графе таблицы. Возможно он, будучи родом из Пермской губернии, где проживало немало старообрядческого населения, сочувствовал старообрядцам, и потому умолчал об их многочисленных заимках на территории Нарымского края⁴.

Самовольные поселения старообрядцев возникали не только в отдаленных «тайгах», но и поблизости от г. Томска. Близ Архиерейской

заимки, находившейся в 15 км от города, в 1889 г. появляется поселок Соликамы, где проживали староверы местные и пришлые, в том числе из Пермской и Нижегородской губерний⁵.

Вновь поселившиеся старообрядцы отличались от тех, которые проживали издавна в Сибири. Они отличались большей ожесточенностью. Не всегда гладко складывались отношения между приверженцами одного согласия: новоселы нередко прекращали всякое общение с «раскольниками из природных сибиряков» из-за того, что они «слишком слабы в вере»⁶. Благодаря новоселам укреплялись связи сибирских староверов с «великороссийскими заправилами раскола» Москвы, Калуги, Тюмени, Перми, Казани, Ярославля, откуда в Сибирь слали руководства, а также наставников и книги⁷.

К переселению в Сибирь подталкивали, вероятно, причины экономические, социальные, а также религиозные. Из триады причин нам известен только последний компонент. Даже если причины миграций в это время были общероссийскими, то решение переселяться каждой общиной принималось под влиянием конкретных обстоятельств, сложившихся и действовавших в Пермской губернии на протяжении второй половины XIX – первой трети XX в.

Неоднократно мигранты подчеркивали, что в Сибирь они ехали потому, что здесь можно было свободно исповедовать свою веру. Возможно, стремление миссионеров «просветить закоснелых в невежестве раскольников», «искушавших и заставлявших сомневаться в истинности своих убеждений, вкрадчивых и двуличных, каким был один из успешных деятелей миссионерства Аркадий (Пермский)», могло явиться причиной миграций⁸.

Изучение музейных и архивных коллекций дает четкое представление о наличии «пермского» следа на территории Томской области. В Томском областном краеведческом музее хранится коллекция рукописных материалов, собранных в заброшенных старообрядческих заимках Колпашевского района. В составе ее имеются документы личного происхождения - записки, письма, дневники, в том числе так называемые «пасхальные» дневники, написанные носителями северо-уральских (прикамских) говоров⁹.

В составе этой же коллекции имеется кадильница со «своедельным» ладаном, сделанным на основе сосновой или кедровой смолы. Может быть, аналоги ладана распространены в старообрядческом мире достаточно широко, но пока прослежены явные параллели только с пермскими и усть-цилемскими материалами¹⁰. В «заимочной» коллекции есть берестяная записка с текстом чина «Како подобает самому себя причастити...». В Сибири этот текст распространен достаточно редко, а в некоторых группах

пермских старообрядцев явно более широко¹¹. Здесь мы имеем дело либо с возможными параллелями, не связанными генетическим родством, либо с прямым наследием пермских групп мигрантов.

В одном из районов Томской области сложилась зона компактного проживания старообрядцев-пермяков, где, кроме них, не было другого населения. Сведения об этой пермской «диаспоре» почерпнуты из отчета прораба Красноярской колонизационной партии Е.Г.Павловского, который летом 1929 г. обследовал территорию, прилегающую к трассе проектируемой Томск-Енисейской железной дороги. Целью его работы было эконом-географическое обследование территории и выделение участков под колонизационные фонды вдоль трассы. По результатам обследования прораб условно выделил два района – Чулымский и Заимочный. Чулымский находился на самой р. Чулым, Заимочный – в междуречье Улуюла и Чичкаюла. Эти районы разделялись между собой стеной тайги и различались, по мнению Е.Г.Павловского, по многим природным и социальным показателям. Наибольший интерес представляют материалы по Заимочному району, полностью занятому самовольными переселенцами-часовенными из Пермской губернии¹². Отчет Е.Г.Павловского содержит обширный комплекс информации о количестве поселений и численности населения этого района, конфессиональной принадлежности, местах исхода переселенцев, способах заселения, облике хозяйств, особенностях социальных отношений в среде заимочников и направлении их движения из занятого ими района, и, в конечном счете, характеризует возможности самоорганизации и самоуправления не одной, а нескольких крестьянских старообрядческих общин.

Междуречье рек Улуюла и Чичкаюла, выбранное часовенными в конце XIX в., не было освоено в предыдущее время по ряду причин. Природные ресурсы в этом районе были беднее, чем в соседнем Чулымском районе, а климат более суровым. Тем не менее, к 1929 г. на этой территории существовало 14 заимок с населением 423 человека. Одни заимки были малолюдными, на некоторых же проживало по 80-90 человек¹³.

Заимочный район, удаленный от населенных пунктов, не имел точной административной привязки, поскольку находился на пограничье между Томским и Ачинским округами. И к какому из них он принадлежал, не знали ни заимочники, ни властные структуры. Эта ситуация была на руку староверам. Прораб отметил, что они этим обстоятельством «в своем стремлении изолировать себя с большим успехом пользуются»¹⁴. Только на двух заимках указали, в какой сельсовет они платят налоги, да и то, как отметил прораб, говорили об этом не очень уверенно. На других 12 заимках жители не могли точно назвать сельсовет, к которому были приписаны.

Из «внешнего» мира в заимочный район можно было добраться через с.Тегульдэт, в который попадали одним из способов: от железнодорожной станции Суслово трактовой дорогой ехали до Тегульдета, или же ехали трактом от Томска до с.Пышкино–Троицкое, а затем до с.Тегульдета¹⁵. От этого села хороших дорог до заимок не было, здесь начинались пешие охотничьи тропы. Бездорожье приводило к тому, что экспедиционные отряды и властные структуры не проникали в Заимочный район, и о нем во внешнем мире знали немногие. Наиболее упорным оказался Е. Павловский. Предыдущие отряды, работавшие за два года до него, указали на наличие только двух заимок. Внутри района колесных дорог тем более не было. Прораб отметил, что «колесный транспорт почти отсутствует, дороги настолько неудовлетворительны, что предпочитают и летом перевозить тяжести или на санях, или выюком»¹⁶. Но для связи между заимками старообрядцы создали сеть троп. В меридиональном направлении проходила, как пишет Е.Г.Павловский, магистральная тропа, от которой отходили мелкие «путики», по которым можно было проехать на лошади или пройти пешком. Иногда двигаться по «путикам» было трудно, поскольку они были проложены через сильно заболоченные участки, где лошади без выюка вязла на тропе¹⁷.

Воспринимая свою изолированность как благо, старообрядцы не хотели соседства с чужаками-«мирскими», и потому заявляли Е.Г.Павловскому, что в «случае отхода их земель под переселенцев... они с этих мест уйдут»¹⁸.

При заселении района конфессиональная, клановая и территориальная общность оказывалась основной. Чужих людей здесь не было. Новые люди появлялись в районе благодаря связям с заимочниками, это были «свои», знакомые люди, и они уже были информированы об условиях проживания: «они (новики) или были людьми, хорошо известными заимщикам, или это были «свои люди», которым предлагалось приехать сюда на жительство, или же просто описывались условия жизни на случай, если бы явилась надобность переменить местожительство»¹⁹.

Сборным и распределительным пунктом для прибывавших оказывались заимки, расположенные на р.Чичкаюл. Е.Г.Павловский дает им характеристику, используя почти военную терминологию: «Чичкаюльские заимки принимают пришельцев и распределяют их по тайге. Это – распределительный «штаб» пришельцев»²⁰. Если продолжить использование его терминологии, то можно сказать, что в междуречье Улуюла и Чичкаюла часовенными старообрядцами был создан плацдарм для дальнейшего проникновения на р.Кеть.

Часовенные, прибывавшие в этот район, долго не задерживались. Едва осев на земле, они сразу же начинали вести разведки, «где бы

устроится соответственно желанию». Прожив немного, уходили дальше на северо-восток, на р.Кеть и ее притоки. Летом 1929 г. на трех заимках население полностью сменилось, «новиков» было 42 человека, что составляет 10% от всего числа заимочников. Ежегодно ли смена населения шла такими темпами, или скорость миграций колебалась из года в год, сказать трудно. Е.Г.Павловский пишет: «По заимкам состав населения обновляется почти нацело через каждые 2-5 лет»²¹.

П.Е.Бардина пишет о том, что переселения были составной частью жизни старообрядцев, «довольно часто эти пути были многоступенчатыми, с переездами с одного места на другое, и в этом движении проходила значительная часть их жизни»²². Таким же многолетним был путь семейских в Забайкалье²³.

Не ясен способ самоуправления этой, по существу, маленькой федеративной республики. Кто и как распределял людей по тайге - соборы старцев или «крепкие мужики»? Как формировался отряд отбывающих дальше – из жителей одной заимки или нескольких, кто принимал решение, кто возглавлял эти отряды? Как в таких случаях вообще поступали не отдельные общины, а их объединения, были ли на этой территории монастыри, которые могли взять на себя не только духовную, но и реальную власть в районе. К сожалению, выяснить это на основе данного источника невозможно. Налицо ситуация самодостаточности и самоуправления, но не общинного, а межобщинного взаимодействия.

Постоянные передвижения не приводили к сокращению окультуренной земли и «текучесть состава» не останавливали роста освоения территории. На место ушедших вселялись новые семьи, они увеличивали культурные угодья собственными расчистками, строили новые дома, прибавляли расчищенные площади под пашни и сенокосы, возникали новые заимки²⁴. Старообрядцы вели свое хозяйство успешно. Общее его направление Е.Г.Павловский обозначил как промыслово-земледельческое. Промыслы приносили доход, потребительские отрасли обеспечивали всем необходимым. Из потребительских прораб назвал земледелие (озимая рожь, овес, горох, волокнистые культуры, корнеплоды); животноводство (коровы, лошади, овцы, птица, почти полное отсутствие свиней); огородничество (обычный для региона набор дополнен арбузами, дынями, помидорами).

Население стремилось все необходимое производить внутри своего хозяйства. Из-за этого Е.Г.Павловский определил хозяйства часовенных как натуральные: «тип натурального хозяйства подчеркнут (в Заимочном районе) еще резче. Почти каждый заимочник не только производитель предметов питания, но он и пимокат, и сапожник, и кожевник, и печник, и плотник, и кузнец, и ткач, и т.д. и т.п. И только за последние два года, в связи со значительным наплывом сюда новых засельщиков, начинают

появляться и кустари-ремесленники»²⁵. Однако из приведенного документального фрагмента видно, что крестьянское хозяйство не являлось натуральным по его сути. Каждый заимочник стремился свести к минимуму расходы и максимально увеличить доходность своего хозяйства, т.е. это были хозяйства, стремящиеся к самообеспеченности. А появление ремесленников говорит о далеко зашедшей специализации хозяйств.

Боязнь «замиршения» не приводила к полному отказу от денег. У населения Заимочного района было особое отношение к деньгам: «от денег за продукты, фураж и работу не отказываются»²⁶, но «в большинстве случаев они отказывались также давать подписи ... в расходных расписках, заявляя: «работать буду, как и все у тебя, но если будешь требовать расписку, то не пойду ни за какие деньги»²⁷.

Денежные доходы шли от занятий промыслами, на каждое хозяйство от охоты, сбора орехов и ягод, извоза, продажи меда приходилось от 80 до 235 рублей дохода²⁸. Деньги заимочникам нужны были при купле-продаже домов и культурных угодий, а также для покупки лошадей. Операции купли-продажи совершались всякий раз при отъезде на новые места, в этот момент передача усадеб происходила в «форме купли-продажи построек, но здесь же, в скрытой форме, продаются и культурные угодья»²⁹. Размера денежных сумм, фигурирующих в сделках, Е.Г.Павловский не указал. Однако даже немногочисленные факты, сообщенные им, позволяют утверждать, что самодостаточный мир не выглядел «коммунальным братством», это был обычный крестьянский мелкотоварный мир. Товарно-денежные отношения развивались как внутри его, так и в отношениях с отрицаемым антихристовым миром. Обществу «Интегралсоюз» продавалась пушнина, покупалась соль, охотничьи боеприпасы, лошади. Самодостаточный мир старообрядческих общин Заимочного района состоял не из «апостольских» раннехристианских общин, а из привычных крестьянских сообществ мелких собственников. Стремление к изоляции староверами-беспоповцами декларировалось, но в каждом конкретном случае была большая или меньшая мера условности в достижении этих «абсолютных» норм.

Успех деятельности старообрядческих общин связан напрямую с самоорганизацией мигрирующих групп. Одним из действенных факторов самоорганизации были корпоративность общин и принятие решения сообща по важным для общины вопросам. «Мирских», как назвал Е.Г.Павловский чужаков, пользуясь лексикой староверов, там не было³⁰. То есть это было общество, состоящее только из «своих» людей. Корпоративность основывалась на семейно-родовой и конфессиональной общности. Все вопросы на заимках решали сообща. Е.Г.Павловскому удалось это выяснить потому, что вопрос о сотрудничестве с его экспедиционным отрядом старообрядцы обсуждали на каждой заимке. Основную причину лояльного к

нему отношения он увидел в том, что займочники восприняли его появление как «неустранимое зло», и «оказывали всяческую помощь и содействие,... чтобы быстрее освободиться от непрошенных гостей»³¹.

Конец самодостаточному миру был положен вмешательством внешних факторов, действующих извне рассмотренной системы. Во время коллективизации часть заимок объединили в колхозы. К населению на отдаленных заимках, по рассказам Д.И. Гольдина, был послан лесник-провокатор, которому пришлось в конспиративных целях даже принять крещение и прожить на заимках достаточно долго. После арестов большинства мужчин население Заимочного района постепенно покидало места своих предков. Заимки прекращали свое существование.

Остается открытым вопрос: что случилось бы с самодостаточным миром заимок, если бы было больше времени для проявления положительных и негативных тенденций самоизоляции? А пока можно правомерно говорить о том, что деноминация, связанная родственно-клановыми отношениями, успешно осуществляет коллективные действия по переселению и освоению новых территорий. Представителями часовенных за 30 лет был освоен незаселенный ранее русскими район. Миграционная волна, перекатывавшаяся через междуречье, насчитывала сотни человек, о чем органы советской власти на местах не имели точных сведений. В районе развивалось промыслово-земледельческое хозяйство, была создана сеть населенных пунктов и путей сообщения между ними. Общины организовывались в самодостаточный, автономный мир. Чичкаюльский опыт доказывает реальность успешных попыток создания самодостаточного мира, причем в тяжелых природных и социальных условиях, усугубленных постоянными миграциями общин, что превращало процесс адаптации в серию серьезных экспериментов над общиной и хозяйством отдельной семьи. Его устойчивое существование в ситуации многоэтапных переселений было обеспечено действием таких факторов самоорганизации, как корпоративность, конфессионально-клановая и территориальная общность, «соборность» в принятии решений, длительная информационная связь как с местами выхода, так и с ушедшими дальше единоверцами. Налицо также осознанное стремление к самостоятельному развитию, самоизоляции от мира, устранению контактов с миров инверцев. Не ясны формы самоуправления маленькой республики часовенных, но это не может уменьшить значение того факта, что пермские общины проявили на томской земле высокую адаптационную одаренность и реализовали большой созидательный потенциал.

¹ Зольникова Н.Д. Урало-сибирские староверы в первой половине XX века: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI – XX вв. Новосибирск. 1998. С. 174-190.

² Нарымский край. Материалы статистико-экономического исследования 1910-1911 годов, собранные и разработанные под руководством и редакцией В.Я. Нагнибеды. Томск. 1927. Общее количество хозяйств «раскольников и сектантов» на основании опубликованных в томе данных подсчитано мною.

³ Плотников А.Ф. Нарымский край. СПб., 1901.

⁴ Факт происхождения А.Ф.Плотникова из «мастеровых Очерского графа Строганова завода, Очерской волости, Оханского уезда Пермской губернии» установлен мною на основании формулярного списка станового пристава. См.: Приль Л.Н. Об Александре Федоровиче Плотникове // Труды ТОКМ. Томск, 2000. Т. X. С.52-60.

⁵ Томский справочный листок. 1895. N 240, 7.11.

⁶ Новиков И. Миссионерское противораскольническое дело в Томской епархии в 1893 – 1894 году. Томск. 1895. С. 49.

⁷ Новиков И. Указ. соч. С.50; Беликов Д.Н. Томский раскол. Томск, 1901. С. 26.

⁸ Сотоварищи дали ему неоднозначную характеристику: «Аркадий, епископ Пермский, многих обратил в православие. Сам ходил пешком в скиты, и там, вкрадчивый, с умом тонким, как бы общим с его родственником, знаменитым Сперанским, необыкновенно приветливый, с благочестивой физиономией, постоянно воздыхающий, с необыкновенным умением говорить и убеждать, сотнями обращал раскольников в православие. Но при всем этом был двоедушен, пристрастен, мстителен, жесток». См.: Барсуков Н.П. Выписки из Нечаевского архива с предисловием и примечаниями Н.П.Барсукова. СПб., 1905. С. 59.

⁹ Старикова Г.Н. Дневник старца общины как лингвистический источник // Труды Томского государственного историко-архитектурного музея. Томск. 1996. Т.IX. С. 148; Мальцев А.И. «Книга Пасхальная» – берестяной старообрядческий дневник за 1956 - 1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI – XX вв. Новосибирск. 1998. С. 263 –272; Приль Л.Н. Женские записки и дневники в «заимочной» коллекции ТОКМ // III Межрегиональная научно-практическая конференция «Музей и город – 2001». Северск, 2001. С. 201-204.

¹⁰ Бабилова Т.И. Погребально-поминальная обрядность «усть-цилемов». Сыктывкар, 1998. С.31; Приль Л. Н. Староверы: пространство, путь, дорога // Русские старожилы. Материалы II-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск – Омск, 2000. С. 195-197.

¹¹ Рукописи XVI-XX вв. из коллекции Института истории СО РАН. Новосибирск. 1998. С. 252; Обзорение пермского раскола так называемого «старообрядства». Составлено А.П. [архимандритом Палладием]. СПб., 1863. С. 158-159.

¹² Павловский Е.Г. Район трассы Томск-Енисейской железной дороги. Описание западного участка // ГАТО. Ф.р-629. Оп.1. Д. 8. Л.1-73.

¹³ Приль Л.Н. Староверы Причудья: факторы освоения территории // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Материалы XII археолого-этнографического совещания. 4-6 апреля 2001 года. Томск, 2001. С. 183-185.

¹⁴ Павловский Е.Г. Указ соч. Л.59.

-
- ¹⁵ Там же. Л.43 об.
¹⁶ Там же. Л.51 об.
¹⁷ Там же. Л.38 об.
¹⁸ Там же. Л.42.
¹⁹ Там же. Л.41 об.
²⁰ Там же. Л.43 об.
²¹ Павловский Е.Г. Указ соч. Л. 40.
²² Бардина П.Е. О роли старообрядцев в русском освоении Сибири // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск, 1987. С. 64-67.
²³ Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: Этносоциологический анализ. Улан-Удэ, 1999. С. 56.
²⁴ Павловский Е. Г. Указ соч. Л. 41.
²⁵ Там же. Л.58.
²⁶ Там же. Л.42.
²⁷ Там же. Л.41об.
²⁸ Там же. Л.58.
²⁹ Там же. Л.42.
³⁰ Там же. Л.41об.
³¹ Там же.



Ю.В.Аргудяева
г.Владивосток

**СТАРООБРЯДЦЫ ВОЛГО-КАМЬЯ И УРАЛА
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ
(середина XIX — начало XX в.)**

Рассматривая старообрядцев как сложное многовековое движение — культурное, религиозное, социальное, как явление русской истории, наконец, как историко-этнографическую и конфессиональную группу русского этноса, — важно выявить их значение как носителей и хранителей исконных русских традиций. Это актуально и сегодня, в переломный период развития общества, которое в столь непростое время обращается к корням и истокам национальной культуры.

Говоря о старообрядчестве как хранителе исконно русских традиций, необходимо помнить об особой актуальности этой проблемы сегодня, когда российское общество находится на переломном этапе развития. Не находя ответов на многие вопросы сегодняшнего дня, политические, культурные и социальные силы России обращают свой взгляд в прошлое, к проблеме раскола. Так уже было неоднократно в нашей истории, когда к старообрядцам пытались апеллировать полярно противоположные политические силы, ибо они накопили существенный опыт в разрешении таких важных вопросов, всегда волновавших общество, как отношение населения к власти, к земле, к народу, материальному быту и духовной жизни, сохранению и развитию национальных традиций. Как это удавалось им сделать и какова степень сохранности разноплановых памятников и древнерусских традиций сегодня, можно выявить только в регионах, сохранивших культуру старообрядчества. К ним относится и южная часть Дальнего Востока — в прошлом территория Амурской и Приморской (в т.ч. ее южной части — Южно-Уссурийского края) областей — Приамурье и Приморье.

Хотя основные причины переселения сельского населения на восток страны были экономические, но немалую роль в притоке в эти регионы крестьянского населения (среди которых было немало старообрядцев) на

всех этапах освоения дальневосточных земель играли религиозные факторы. Обилие свободных земель и иные материальные выгоды, отсутствие воинской повинности, податей, опеки со стороны местных властей, религиозная терпимость царских чиновников Дальнего Востока, возможность в глухих местах вообще не встречаться с «мирскими» и главное — религиозная свобода, вскоре стали широко известны «раскольникам» других регионов страны. Безусловно, официальное православие как господствовавшая в Российском государстве религия довлела и в дальневосточном регионе над старообрядцами, в которых она, боясь потерять свою паству, видела конкурентов и всякими способами с ними боролась. Только в начале XX столетия была объявлена свобода вероисповедания. Вся же предыдущая история изобилует фактами притеснения старообрядцев как со стороны православной церкви, так и местной власти. Правда дальневосточная администрация, понимая всю сложность задач формирования на Дальнем Востоке постоянного населения и видя в староверах и сектантах предприимчивых хозяев, в иных случаях шла наперекор церкви. К тому же, малонаселенность региона, обширность приходов, бездорожье, невозможность в короткие сроки построить церкви— эти и другие факторы значительно ослабляли позиции церкви на востоке страны и позволяли говорить о религиозной свободе в дальневосточном регионе.

Немало старообрядцев двигалось на восток и в поисках крестьянской утопической страны — Беловодья. Поиски обетованной земли с белыми водами не раз уводили староверов в неизведанные восточные земли, например на Японские острова, окруженные со всех сторон морем, постоянно вспенивающимися белыми барашками волн.

Миграция старообрядцев на окраины России была обусловлена также сильным разрастанием фамильных однородных коллективов и нарушением баланса укладов (в сторону от консервативного к буржуазному). С каждым новым отселением распространялся вширь не только тип хозяйства, система самоорганизующих институтов, но и связанная с освоением новых территорий ситуация интегративно-консолидационных процессов с другими народами. И раскол в этих явлениях сыграл выдающуюся адаптивную роль: староверы не признавали строго этнических традиций, полагали значимой в браке только принадлежность к «истинной» вере. Были и другие причины перемещения старообрядцев.

В Приамурье старообрядцы интенсивно стали переселяться в 60-е годы XIX в. Они селились отдельными деревнями, преимущественно вдоль рек Зеи, Буреи, Белой и Томи. Первыми в Приамурье были старообрядцы-беглопоповцы, прибывшие из близлежащего Забайкалья, так называемые семейские. За ними появились другие группы старообрядцев — поповцы и

разные толки беспоповцев из Забайкалья, Енисейской, Пермской, поволжских губерний. Староверы поволжских и уральского регионов России добирались на Дальний Восток в течение 1,5-3 лет.

Любопытно, что некоторые поволжские и уральские старообрядцы переселялись на Амур поэтапно, непосредственно не из своего региона, а из Сибири. Так, в 1858 г. на Амур, как называли тогда Приамурье, переселилась группа крестьян Абаканской и Тесинской волостей Минусинского округа Енисейской губернии (158 душ об. п.), которые были переведены в Енисейскую губернию из Пермской в 1852 г.

Судя по документам, из Красноуфимского и Оханского уездов Пермской губернии в Абаканскую и Тесинскую волости Минусинского уезда Енисейской губернии переводили крестьян и в 1853-1855 гг. — семьи Санникова, Михайлова, Путилова, Рябухина, Мингалева, Мезенцева, Попова, Митюхляева, Могильникова, Поздеева и Козлова; в 1860-е годы — семейные кланы старообрядцев Онкиных, Мальцевых, Могильниковых, Гостевских, Барановых, Мартюшевых, Деевых, Паначевых и др.

Предстоит еще выяснить, являлась ли Пермская губерния родиной для этих крестьян. Возможно, для отдельных семей или их предков уральские земли были лишь промежуточным этапом в переселении их на восток страны; родина же находилась в других пределах и переселение на Дальний Восток стало для них вторичной, если не третьей крупной миграцией.

В то же время в Енисейскую губернию переводили крестьян не только из Пермской, но и из других губерний России. В частности, отец отправившегося в марте 1866 г. на Амур Демида Воронихина, проживавшего в дер. Адрихе Абаканской волости Минусинского округа, Исай Воронихин был переведен в Енисейскую губернию в мае 1863 г. из починка Шликовского Ключевской волости Ношинского уезда Вятской губернии; из Вятской губернии были и семьи крестьян Шибанова и Гыргышева, просившиеся на переселение из дер. Кочергиной Канского округа Енисейской губернии.

Крестьян Пермской губернии в этот период государство переселяло и в другие сибирские губернии. Так, в 1862 г. на Амур переселились несколько семей из Томской губернии, которые до этого жили в Пермской губернии. Это крестьянские семьи Алексея Возжаева, Степана Говязина, Семена Макушина, Сергея Кудрина, Меркурия Караванова, Лазаря Бобыльских, Трофима Попова, Никифора Власова и Григория Мясникова. В Томскую губернию в эти годы крестьян переводили не только из Пермской, но и из других губерний, — в частности, из с. Черепановское Тойкинской волости Сарапульского уезда Вятской губернии семью Черепанова и из Графской волости Бузулукского уезда Самарской губернии семью Казанова.

В 1860-е годы в Амурской области появляются старообрядцы из Саратовской губернии. Это были государственные крестьяне с. Селитьбы Селитьбенской волости Хвалынского уезда Прокопий Павлов, Павел и Фома Федоровы, Иван Никифоров, Семен Герасимов, Зотей Дементьев, Роман Тимофеев, Степан Логинов, Федор и Ефим Степановы, Герасим Гаврилов и Михаил Кирилов (из с. Колояры Донгуской волости), а также мещане-старообрядцы г. Николаевска: Максим Власов, Иван Павлов, Иван Марков; Зиновий, Кондрат и Степан Храмовы, Иван Сафронов и девица Прасковья Игнатьева. Другая группа государственных крестьян Саратовской губернии из Николаевского уезда Таволшенской волости и села — Александр Романов, Филипп Козмин; той же волости дер. Пучановки — Павел Мартемьянов; Клевинской волости с. Камелика — Лаврентий Ефремов, а также с. Селитьбы Хвалынского уезда Прокопий Павлов, достигнув Амурской области, попросились дальше, в Приморскую область.

В 1865 г. в Зейско-Буреинском районе Амурской области насчитывалось уже 10 старообрядческих деревень. С учетом отдельных заимок и мелких поселений, основанных далеко в таежной глуши и неизвестных местной полиции, общее количество старообрядческих поселений было, конечно, гораздо больше.

Старообрядцы, несомненно, поддерживали связи со своими земляками, оставшимися на родине. Слухи о привольной жизни на Амуре, широкая возможность для религиозной свободы были, пожалуй, главным стимулом к переселению новых групп старообрядцев в Приамурье в 60-90-е годы. Только с 1866 г. по 1883 г. здесь были основаны старообрядческие селения: Бордогон, Гуран, Крестовоздвиженское, Круглая, Новая, Николаевка, Сазанка, Домикан, Малиновка, Бахирево и др., причем жители трех последних — старообрядцы Рогожского толка из Хвалынского уезда Саратовской губернии. Регионы выхода старообрядцев на Амур расширялись. Наибольший контингент переселенцев дали Енисейская, Томская, Иркутская, Вятская, Самарская, Саратовская губернии, Забайкальская область.

Таким образом, несмотря на препятствия, старообрядцы упорно двигались в малозаселенные восточные районы страны. Во многом способствовала колонизации таежных мест Приамурья, а затем и Приморья в конце XIX - начале XX в. и внутренняя (в пределах юга Дальнего Востока) миграция старообрядцев. Особенно интенсивно она проходила между Амурской областью и Южно-Уссурийским краем. Основная причина внутренних миграций — интенсивное заселение Амурской области «мирскими» крестьянами и, как следствие, — наступление на старообрядчество «никонианского мира» и сокращение в Амурской области фонда удобных пахотных земель, необходимых для традиционного занятия

старообрядцев хлебопашеством. Особенно остро это ощутили староверы поселений, расположенных по р. Буре: выселок Бахиревский, деревни Бахирево, Домикан, Малиновка, Каменка, Кулустай и Куликовка, большинство которых были заселены староверами из Хвалынского уезда Саратовской губернии¹. Первоначально они поселились на р. Зее, там еще дважды сменили место поселения и только после открытия Ниманских приисков, которые давали им приличные заработки, осели на этом месте.

Примерно до 1897 г. старообрядцы этих деревень «...жили на полном земельном просторе». Но в 1894-1895 гг. было произведено обмежевание Буреинских селений, в связи с чем уменьшились пашни и покосы. Начались жалобы на земельные утеснения. К тому же на этих землях в 1895 г. начались изыскания под строительство будущей Транссибирской магистрали. У дер. Каменки предполагалось строительство моста через р. Бурею и железнодорожного вокзала. Старики-староверы прикинули, что при вокзале «...непреренно появится кабак, заиграет гармоника, и тогда трудно будет удержать их молодежь от соблазнов». Но, очевидно, дело было не только в кабаке и гармонике. По мнению обозревателя газеты «Приамурские ведомости», как бы наглухо староверы не загородились от всего, что приносит новая жизнь... «дохтур и школа» должны были проникнуть. Они начинают бояться за свою самобытность, за свои верования, и эту боязнь никуда не скроют». Очевидно, для староверов решающую роль сыграло и то и другое, и они решили переселяться на новые места. Первоначально планировали перебраться на р. Уду, впадающую в Охотское море. По слухам, там были обширные степи с хорошей травой для скота. Однако отправившиеся осенью 1895 г. для засолки рыбы в г. Николаевск староверы, которым было поручено узнать от местного начальства о достоинствах земель на р. Уде, принесли неутешительные известия: условия для земледелия и скотоводства там неприемлемы. Тогда мысли и взоры амурских старообрядцев обратились к Южно-Уссурийскому краю, к долинам рек Улахэ и Даубихэ. Здесь, на р. Даубихэ к тому времени уже стояла старообрядческая деревня Петропавловка. Амурцами на р. Улахе была образована дер. Каменка, а на р. Уссуре — Подгорная.

В другом районе Приамурья, административно относившийся в дореволюционный период к Приморской области, — бассейне р. Амур от Хабаровки к его низовьям, первые старообрядцы поселились в 1860 г. в с. Сарапульском. Они были в числе казеннокоштных крестьян, перемещенных сюда Генерал-губернатором Восточной Сибири графом Н.Н. Муравьевым-Амурским. Не захотев жить в одном населенном пункте с мирскими, старообрядцы уже в июне 1861 г. выселились из с. Сарапульского и образовали новое село Петропавловское (60 муж. и 50 жен.), у протоки р. Амуре, между селениями Воронежским и Малышевским. Здесь жили

старообрядческие семьи Поликарпа Шевкунова, Лукьяна Селедкова, Ефрема Мартюшева; Аксена, Власа, Василия, Мирона Черепановых.

Старообрядческая Петропавловка была недалеко от Хабаровска, земли вокруг которой начали усиленно заселять в 90-е годы XIX в. Именно в эти годы в эти годы возникли и другие старообрядческие селения: Николо - Александровское, Покровское, Вознесенское, причем два последних образовали уроженцы Селитьбенской волости Хвалынского уезда Саратовской губернии.

Власти все чаще обращали внимание на тот факт, что среди крестьян-переселенцев, прибывших на Амур в эти годы, особенно из Вятской, Пермской, Самарской губерний, значительную часть составляли старообрядцы. Отмечалось также, что даже мирские крестьяне имели склонность к старообрядчеству.

В Южно-Уссурийском крае самая ранняя старообрядческая деревня — Ильинка Ханкайской волости, расположенная в долине р. Сиянхе около оз. Ханка, основана в 1865 г. уроженцами Самарской губернии. В 1870 г. сюда переселилась группа семей забайкальцев — семейских.

На рубеже XIX - XX вв., помимо семейских, в Южно-Уссурийский край интенсивно начинают прибывать представители других региональных групп старообрядцев — из Енисейской, Пермской, Самарской, Саратовской, Тобольской, Уфимской и других губерний, с Алтая и Амурской области. Они поселились в ряде деревень в бассейнах таежных рек Лёфу, Даубихэ, Улахэ, Уссури. В 20-е — начале 30-х гг. XX в. приволжскими, уральскими, сибирскими, алтайскими, забайкальскими старообрядцами и их потомками, ставшими уже местными уроженцами, из долин рек Суйфун, Улахэ, Даубихэ и др. на побережье Японского моря и в бассейнах впадающих в него рек были образованы населенные пункты: Андреевка, Беломорка, Благодатное, Бобково, Верхние Лужки, Верхотуровка, Вознесенка, Воскресенка, Горбуновка, Гугуй, Единка, Иерусалимовка, Канск (Канц), Карыма, Котельниково, Кхуцин, Лебедевка, Малиновка, Междуречье, Назаровка, Найна, Нахтахэ, Озера, Олента (Алента), Перетычиха, Пугдо, Тахобэ (Усть-Соболевка), Улунга, Унты, Фунты и др. В ряде селений четко прослеживались региональные гнезда, в том числе выходцев из Волго-Камья и Урала. К примеру, в прибрежном пос.Кхуцин была улица Самарская; исключительно выходцами из этой губернии была заселена дер. Самаровка в долине р.Перетычиха на севере края. Широкое распространение получили связи по родству и свойству.

В начале XX в. большинство хорошо поставленных хозяйств дальневосточных староверов отличались стабильностью и зажиточностью. Однако события октября 1917 г. и последовавшие затем установления и действия советской власти 20-30-х гг. практически свели к нулю все усилия

конфессиональных групп русского крестьянства по созданию крепких хозяйств. Введенные в этот период в Советской России немалые налоги и твердые задания для крестьян, начавшееся затем раскулачивание и коллективизация, послужили причиной так называемого Кхуцинского восстания старообрядцев. Выбирали и иные формы протеста — перебирались в более глухие, таежные места, тайно уходили за рубеж, в частности в соседнюю Восточную Маньчжурию. Так, тайно, ночью, перебрались за рубеж несколько десятков семей из приморских деревень Архиповка, Варпаховка, Виноградовка, Каменка, Лужки, Перетычиха и др., среди которых были уроженцы и их потомки из Волго-Камья и Урала.

В Маньчжурии поселились вблизи г.Харбин («старообрядцы - харбинцы»), где образовали ряд русских деревень, обитатели которых в своей жизнедеятельности строго придерживались традиций русской культуры в хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуре в рамках бытовавших здесь сельской и конфессиональных общин.

С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии часть старообрядцев-мужчин была репрессирована и отправлена в СССР в магаданские лагеря, откуда они вышли только после смерти Сталина. Жены и дети некоторых из них мигрировали вместе со своими однообщинниками вначале в Австралию, а затем на американский континент - в Бразилию, Уругвай, США, Канаду. Другим удалось воссоединиться со своими семьями и они поселились в ряде поселков на севере Хабаровского края. В настоящее время их хозяйственная деятельность, материальная и духовная культура, семейно-брачные отношения продолжают сохранять многие традиционные черты. Для них характерны тесные родственные и брачные связи с со старообрядцами ряда населенных пунктов Дальнего Востока и Сибири, родственные — с потомками харбинцев из США, Канады, Австралии, Бразилии.

¹ Приамурские ведомости. 1897. № 160. С.16.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Поздеева И.В.</i> Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья)	7
<i>Чагин Г.Н.</i> Крестьянская семья Верхокамья в конце XVIII – первой четверти XX в.	31
<i>Макаров Л.Д.</i> Погребальный обряд старообрядцев Верхо- камья (по археологическим материалам и этнографическим параллелям)	41
<i>Куликова И.С.</i> Память смерти. Размышления староверов- беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.)	46
<i>Литвина Н.В.</i> Состав, содержание, значение видеонар- ративных источников о Е.А.Чадовой	54
<i>Пушков В.П.</i> Новые массовые источники о современном положении старообрядческих деревень Верхокамья. 1990-е гг.	62
<i>Шилов А.В.</i> Отчеты о состоянии раскола в Пермской епархии как источник по истории старообрядчества (по мате- риалам РГИА)	79
<i>Сморгунова Е.М.</i> Старец Никита Семенович и догматика бегунства (по рукописям пермской коллекции МГУ)	87
<i>Волгирева Г.П.</i> Исихастские традиции в старообрядческих рукописях Прикамья	109
<i>Черных А.В.</i> Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории	133
<i>Смирнов Е.Б.</i> Из истории пермских старообрядцев	159
<i>Титлянов В.В.</i> Старообрядчество и “воровские деньги”	161
<i>Семибратов В.К.</i> Подвижник вятских старообрядцев А.А.Гребнев в контексте российской истории и культуры конца XIX – первой трети XX в.	164

<i>Орлов А.Н.</i> Вятские старообрядцы в начале XXI в.	170
<i>Трушкова И.Ю.</i> Этнопедагогика в культуре старообрядцев Вятского региона	172
<i>Данилко Е.С.</i> Отношение к браку и некоторые особенности свадебного обряда у южно-уральских старообрядцев	184
<i>Черных А.В.</i> Традиционный костюм старообрядческого населения юго-западного Прикамья в конце XIX – XX в.	194
<i>Золотарева К.А., Лихачева Л.А.</i> Традиционный комплекс женской одежды старообрядцев Красногорского района Удмуртии	212
<i>Волкова Т.Ф.</i> К вопросу о культурных контактах старо- обрядцев низовой Печоры и Чердынского края	222
<i>Чувьоров А.А.</i> Социально-хозяйственная деятельность старообрядческих общин коми Верхней и Средней Печоры	231
<i>Приль Л.Н.</i> Из земли Пермской в Сибирь с идеей само- достаточности	248
<i>Аргудяева Ю.В.</i> Старообрядцы Волго-Камья и Урала на Дальнем Востоке (середина XIX – начало XX в.)	257

Научное издание

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР ВОЛГО-КАМЬЯ:

Проблемы комплексного изучения

Материалы научной конференции

Книга издается в авторской редакции

ИБ № 381

Лицензия ЛР № 020409 от 19.02.97

Подписано в печать 29.10.2001. Формат 60x84 1/16.

Бум. тип. № 1. Печать офсетная. Усл. печ. л.16,5. Уч.-изд. 18,4+вкл.

Тираж 500 экз. Заказ № 1180

Редакционно-издательский отдел Пермского университета
614600, Пермь, ул. Букирева, 15

Отпечатано ООО «Типография «Книга», г. Пермь,
ул. Коммунистическая, 57.

