



Старообрядческий мир  
Волго-Камья

16  
СК 10

В 86.3  
С 77

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ  
Пермский государственный университет

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР ВОЛГО-КАМЬЯ**  
ПРОБЛЕМЫ КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ

Материалы научной конференции

253701

Верещагинская ЦБС  
Пермской области

АБ

Пермь 2001

**Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. - Пермь, 2001. - 282 с.**

**ISBN 5-7944-0251-2**

Книга представляет собой материалы научной конференции «Старообрядческий мир Волго-Камского региона и проблемы его комплексного изучения», состоявшейся 25-26 октября 2001 г. в г.Перми. В них рассматривается широкий круг проблем, связанных с изучением традиционной старообрядческой культуры. Конференция носила междисциплинарный характер: в ней приняли участие историки, археографы, этнографы, фольклористы, лингвисты, представлявшие различные научные, образовательные и культурные учреждения. На конференции выступили представители старообрядческих общин.

Благодаря многообразию проблематики данное издание представляет интерес для специалистов и широкого круга читателей.

*На обложке книги:* Е.А.Чадова (справа) – одна из главных современных хранительниц верхокамской старообрядческой традиции и Е.П.Порошина (слева), которую она обучает чтению книг в д.Кулизени Сивинского района Пермской области (1999); «крестильное» полотенце часовенных старообрядцев с.Васьята Чайковского района Пермской области.

Для оформления книги использован альбом орнаментики вятского печатника Л.А.Гребнева.

Редколлегия выражает благодарность В.В.Саралеву (типография «Полицвет») за создание оригинал-макета книги.

Редакционная коллегия: Г.Н.Чагин (главный редактор), А.В.Черных, А.В.Шилов

**ISBN 5-7944-0251-2**

© Пермский университет, 2001

© Коллектив авторов, 2001



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Старообрядчество – уникальное явление мировой и отечественной истории и культуры. За более чем 300 лет оно накопило материальные и духовные способы жизнеустройства, которые необходимо показать непредвзято, без искажений и с пользой для упрочения открытости в современном российском обществе, поскольку опыт этот прошел немалые испытания в экстремальных условиях жизни. В обобщении опыта и в исторически правильных оценках нуждается не только отечественная наука, но и современные старообрядческие общины. Особо важной проблемой является история развития мировоззренческих представлений старообрядцев на основе Священного Писания для объяснения реальностей исторического времени. Актуальной задачей представляется осмысление старообрядцами трагических потрясений в XX в.

Учитывая актуальность и степень научной разработанности темы, Пермский государственный университет представил научный проект "Старообрядческий мир Волго-Камского региона" (научный руководитель д.и.н., профессор Г.Н.Чагин) на конкурс "Социальное партнерство" окружной ярмарки социальных и культурных проектов Приволжского федерального округа "Пермь-2000", который стал его победителем. Основанием для заявки данного проекта явился опыт историков, этнографов, фольклористов, лингвистов университета в изучении духовной истории, культуры, воззрений старообрядцев и желание исследователей расширить и

углубить представление о старообрядцах на широкой, но исторически взаимосвязанной территории Европейской России – Волго-Камья.

Цель данного проекта – впервые сплотить усилия исследователей в субъектах Приволжского федерального округа для изучения духовной культуры старообрядчества и выработать концепцию комплексного метода изучения с учетом исследовательских результатов научных коллективов, сосредоточенных в учреждениях разных ведомств – академических, вузовских, музейных.

Для достижения поставленной цели предусматривалось решение целого комплекса важных задач: 1) создание базы данных результатов изученности традиционной культуры старообрядчества в Волго-Камском регионе, 2) раскрытие общего и особенного в развитии старообрядческих общин Волго-Камья и факторов, которые их определяли, 3) раскрытие роли старообрядческих общин Волго-Камья в интеграции духовных и материальных интересов общества, в которых наряду с каноническим уставом действовали нормы, направленные на развитие этических традиций, демократических институтов и предпринимательства, 4) показ духовных исканий идеологов и книжников старообрядчества, направленных на осмысление трагических социальных катаклизмов прошлого и недавнего времени, 5) анализ соотношения механизмов сохранения традиций и возникновения новаций для характеристики специфики этого соотношения в разное время и в разных местах Волго-Камья и выявление позитивных методов приспособления старообрядцев к современным обстоятельствам, 6) выработка программы комплексного изучения старообрядческой культуры с целью внедрения ее в практику исследований в Приволжском федеральном округе.

Новизна проекта состоит в том, что он представляет собой первую специальную программу, нацеленную на получение комплекса материалов по старообрядчеству Волго-Камья, введение которого в широкий научный и культурный оборот будет способствовать авторитету отечественной науки и стабильности современного российского общества.

Рабочая группа проекта рассылала информационные письма с целью выявления партнеров и получения сведений для создания базы данных о степени изученности старообрядческой культуры в Волго-Камском регионе и месте сосредоточения собранных книжных, этнографических, аудио и видео материалов. Таких писем было отправлено более 40 академическим, вузовским, музейным учреждениям всех субъектов федерального округа. Часть писем направлялась в учреждения и отдельным исследователям в Москву, Екатеринбург, Сыктывкар, которые, как нам было известно, вели исследования или продолжают их вести, например археографы Московского университета, на территории Волго-Камья. Кроме того, письма направлялись

тем исследователям, которые изучали и изучают старообрядцев Волго-Камья, мигрировавших в Сибирь, на Алтай, Дальний Восток и за пределы России. Полученные сведения введены в электронную базу данных.

К сожалению, ответы на письма не получены от многих учреждений по причине, как нам удалось установить, отсутствия в них исследователей старообрядчества. Во многих вузах и музеях исследователи не специализируются на данной проблематике из-за отсутствия не только средств, но и методики. Старообрядческий мир – это особый мир общества. Чтобы его изучать, исследователю необходимо обладать доверием и доброжелательностью перед хранителями народной культуры и хорошо представлять самоорганизацию старообрядческих общин. Такое обстоятельство дает повод заявить, что наш проект, которым предусмотрена выработка комплексной методики исследования и обмен опытом на научной конференции по проведению экспедиционных исследований, приобретает актуальное значение.

В Волго-Камском регионе мы имеем уникальный пример 30-летнего опыта комплексного исследования духовной и материальной культуры старообрядцев Пермской области и Удмуртской Республики учеными Московского университета под руководством д.и.н. И.В.Поздеевой. В этой работе активно участвуют историки и этнографы Перми и прежде всего Пермского государственного университета. Результаты их труда широко известны среди специалистов, а методика исследований признана эталонной. Об эффективности совместной работы в Верхокамском старообрядческом регионе разных специалистов – историков, археографов, фольклористов, лингвистов, музыковедов, социологов, искусствоведов – написано в ряде работ<sup>1</sup>. Опыт московских и пермских исследователей станет базой для разработки методики комплексного изучения старообрядческой культуры, а также программы включения духовных традиций в приемлемых формах в современное общеобразовательное и общекультурное пространство.

Предлагаемое издание содержит статьи, посвященные различным аспектам наследия старообрядцев Волго-Камья и тех регионов (Печора, Сибирь, Дальний Восток), население которых сохраняло с ними духовную близость. Статьи вводят в науку новые и малоисследованные источники и ярко показывают, как много сделали старообрядцы для сохранения культурных традиций России. Публикуемый материал собран из докладов, прочитанных 25-26 октября 2001 г. в Пермском государственном университете на конференции "Старообрядческий мир Волго-Камского региона и проблемы его комплексного изучения". Замечательно, что во многих статьях авторы раскрывают не только конкретный материал, но и свои исследовательские методы.

Хочется надеяться, что публикация материалов, отражающих прошлую и современную жизнь старообрядческих общин Волго-Камья, станет постоянным явлением исторической науки и общественной жизни.

---

<sup>1</sup> Русские письменные и устные традиции и духовная культура: по материалам археографических экспедиций МГУ 1966-1980 гг. М., 1982; Мир старообрядчества. Вып.4.: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества: матер. междунар. науч. конф. М., 1998. С.9,14-18,265,283; Традиционная народная культура: матер. междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С.18-24,119-124.

Г.Н.ЧАГИН



И.В.Поздеева  
г.Москва

**КНИГА – ЛИЧНОСТЬ – ОБЩИНА –  
ИНСТРУМЕНТЫ ВОСПРОИЗВОДСТВА ТРАДИЦИОННОЙ  
КУЛЬТУРЫ**

**(30 лет изучения старообрядческих общин Верхотамья)**

Старообрядчество – уникальное явление российской и мировой религиозной, социально-культурной истории. Возникнув во второй половине XVII в. в России, освоив в XVIII в. многие самые дальние «украины» Российского государства, на рубеже XX и XXI вв. оно стало фактом истории 20 стран четырех континентов. Во все периоды своего исторического бытования старообрядческие общины продемонстрировали поразительную стойкость по отношению к любым преследованиям и удивительную способность к адаптации. В старообрядчестве – в той или иной степени и сегодня сохраняющем древнейшие традиции веры и жизни, – современная наука и современные общественные движения ищут ответы на многие вопросы, связанные с истоками российской истории и культуры.

В периоды духовных и социальных кризисов русское старообрядчество, как движение, выработавшее максимальную устойчивость в любых экстремальных условиях, всегда привлекало особое внимание. Став общемировым явлением, старообрядческие общины с их традиционным образом жизни стали объектом пристального внимания мировой науки.

История старообрядчества насчитывает уже около четырех веков и представляет несомненный интерес для большинства гуманитарных дисциплин. Однако сегодняшний интерес общества к проблемам старообрядческого движения объясняется не только и не столько уже доказанными возможностями решения на материалах его истории ряда чисто научных проблем. Этот интерес объясняется самой сущностью и характером старообрядческого движения, выработавшего способность воспроизводства в постоянно изменяющейся и, как правило, агрессивной социально-экономической и культурной окружающей действительности. При глубокой внутренней и внешней противоречивости старообрядчества им выработано



не менее парадоксальное преодоление всех этих противоречий, созданы инструменты сохранения и воспроизводства религиозных и социально-культурных основ движения независимо от изменений среды обитания. XX век доказал поразительные способности старообрядческих общин к сохранению принципиальных основ древней веры, традиционной культуры и общинной организации при адаптации в условиях иной культуры, иного языка и даже иной цивилизации. Сформулировать это парадоксальное качество русского старообрядчества удобнее всего также парадоксом: использование новаций ради сохранения традиций, ибо развитие старообрядческих общин и их адаптация к новым условиям происходят путем умелого применения самых разнообразных предложенных жизнью новаций, благодаря которым сохраняются основы древней традиции. Принципиальный традиционализм, который в той или иной степени стал основой мировоззрения всех старообрядческих согласий, при твердости, устойчивости и одновременно активности личности русского старообрядца, как правило, обладающей двумя культурными кодами — древней и современной культуры, — и являются причиной интереса общества к истории движения.

Изучение этих проблем сегодня остро актуально, хотя бы потому, что большинство общественных сил и политических движений (действительно или демагогически) ищут опору и решение современных проблем в традиционной жизни, государственности и культуре прошлой России. Как правило, ответ на многие из актуальных вопросов жизни народных традиций справедливо ищут именно в истории старообрядческого движения. Отсюда значительный рост интереса к старообрядчеству, его истории и современному положению. Сегодня фактически нет ни одного региона, где есть традиционно старообрядческие поселения, в котором проблемы старообрядчества не изучались бы и путем полевой фиксации, и путем исследования сохранившихся памятников и архивных материалов.

К сожалению, в громадном большинстве случаев эти исследования, кроме чисто археографических и исторических, ограничиваются большим или меньшим количеством чисто культурологических проблем. Начатые на первом этапе полевых работ новосибирскими учеными во главе с ныне академиком Н.Н.Покровским комплексные исследования проводились всего несколько лет<sup>1</sup>. Большинство же руководителей полевых археографических исследований старообрядчества в 1970–1980-х гг. принципиально отказывались от комплексных работ и от создания комплексного источника по истории традиционной культуры, считая более простым и эффективным проведение археографами, фольклористами, этнографами, лингвистами и другими заинтересованными специалистами<sup>2</sup> самостоятельных исследований. Поэтому фактически в начале последней четверти XX в.

только Археографическая лаборатория Московского университета систематически проводила комплексные полевые исследования традиционной культуры русского старообрядчества.

На кафедре источниковедения исторического факультета МГУ была выработана, апробирована комплексная методика изучения старообрядческих регионов, которая наиболее полно и последовательно осуществлена во время пермских полевых работ МГУ. В результате исследований 1972–2001 гг. Верхокамского региона Пермской области<sup>3</sup>, в которых на соответствующих этапах работы принимали участие, кроме археографов и историков (руководители И.В.Поздеева и В.П.Пушков, Е.Б.Смилянская), фольклористы (руководитель С.Е.Никитина), лингвисты (руководитель Е.М.Сморгунова), этнографы, музыковеды (М.Б.Чернышева и М.В.Макаровская), социологи, был создан уникальный источник, осмысленный как территориальный комплексный архив традиционной культуры Верхокамья<sup>4</sup>. В шести фондах этого архива, репрезентативно отразивших традиционную словесность верхокамских старообрядческих общин, их веру и материальную культуру, зафиксированы фактически все особенности традиционной жизни крестьянского населения Верхокамья и выработанные им инструменты сохранения и воспроизводства традиции. Именно об этих основах старообрядческого движения, «трех китах», благодаря которым оно сохраняется в веках — личности, книге и общине, и пойдет речь в докладе.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что в системе сохранения и воспроизводства традиционной культуры старообрядчества три вышеназванных основных составляющих элемента (точнее, инструмента!) не могут рассматриваться изолированно, как независимые категории. И тем не менее, чтобы понять их взаимообусловленность, необходимо проанализировать роль и значение каждой категории в большинстве аспектов традиционной жизни и культуры. Выполнить же эти условия, можно только обладая комплексным источником, достаточно репрезентативно отражающим и диахронную судьбу традиции, и синхронное ее состояние, причем синхронное состояние не в один, пусть даже и важнейший этап истории местных общин, но на протяжении периода, достаточно четко отразившего определенную историческую тенденцию. Всем этим условиям вполне соответствуют результаты комплексных работ в Верхокамье.

Ежегодно полевые исследования в Верещагинском, и Сивинском (менее в Очерском) районах Пермской области и Кезском районе республики Удмуртия (то есть в границах так называемого Верхокамья) проводятся Археографической лабораторией МГУ без каких-либо перерывов с 1972 г.; в этом году проведен 30-й сезон полевых работ. С 1984

г. исследования материальной культуры региона ведутся Пермским государственным университетом (под руководством Г.Н.Чагина) и Пермским областным краеведческим музеем (под руководством С.А.Димухаметовой)<sup>5</sup>. С первых лет работы в регионе в задачи его исследования входило не просто изучение книги или книжной культуры, а всего комплекса традиционной русской словесности, которая существовала в двух неразделимых и взаимозависимых формах - книжности и устной словесности, в том числе и традиционного русского фольклора<sup>6</sup>. Самостоятельным направлением полевых работ стали богатейшие музыкальные традиции местного старообрядческого населения, а также традиционное церковное пение по крюкам<sup>7</sup>. Семейную и материальную жизнь старообрядческих общин изучали наши уважаемые пермские коллеги, они же собирали и коллекции памятников их отражающие<sup>8</sup>. В верхокамских работах принимала участие так же известный российский социолог К.Г.Мяло. Фиксация нематериальных памятников традиционной культуры проводилась всеми доступными современными способами, прежде всего, с помощью аудио, а с 1993 года - и аудиовизуальных записей (операторы-исследователи - Н.В.Литвина и И.С.Куликова). В комплексном архиве традиционной культуры Верхокамья представлены коллекция фонозаписей всех известных традиционных жанров фольклора, праздничного и всedневногo богослужения, основных треб и самых разнообразных интервью. Коллекция фотографий 1972–2000 гг. составляет более 2,5 тысяч единиц и отражает тот зримый образ традиционной культуры Верхокамья, который, к сожалению, сегодня уже практически утрачен. Архив аудиовизуальных записей в данный момент насчитывает около 200 часов, выполненных в 30 населенных пунктах района, в которых зафиксированы не только природно-географические условия Верхокамья, основные трудовые процессы традиционной сельскохозяйственной жизни, технология ремесел, но главное — интервью с представителями различных старообрядческих общин, фактически, всех возрастов. Объединяет историческую и личностную информацию различных фондов архива, в том числе и фонда переписки с археографами, фонд полевой документации, основой которого являются полевые дневники 1973–2000 гг., принадлежащие 62 авторам. В 4200 страницах дневниковых записей зафиксирован громадный объем самой разнообразной историко-культурной информации и, главное, достаточно подробные характеристики личности как носителя и хранителя русской традиционной культуры. Анализ этого многопланового материала и выводов исследований, опубликованных за годы работы (уже более 120 книг и статей), доказали типологическую близость культуры старообрядческих общин средневековой культуре русского народа и позволили рассматривать ее как живое и адекватное продолжение и развитие последней. Именно это

положение и делает возможным, с одной стороны, и актуальным, с другой, исследование инструментов воспроизводства традиционной культуры русского народа, столь устойчиво до конца XX в. сохраненной старообрядческими общинами Верхокамья. К сожалению, многочисленные публикации, посвященные этим проблемам, не используются пермскими коллегами и, судя по таким справочникам, как «Краеведы и краеведческие организации Перми. Библиографический справочник» и «Из истории религии в Прикамье: Справочник»<sup>9</sup>, ими не замечены.

В системе христианской традиционной культуры непреложной основой всего комплекса религиозных и социально-культурных явлений является традиционная книга. Христианская культура, как известно, является «книжной по преимуществу», а Книга — Писание и Предание и весь обязательный для функционирования этой культуры комплекс книжности (литургической, учительной, учебной) — единственным непререкаемым авторитетом. Древняя «дониконовская» книга, сохраненная большинством старообрядческих общин, выполняла эти функции более 350 лет. В отличие от иных христианских церквей и вер только старообрядчество, благодаря своему принципиальному традиционализму, сохранило древнюю книгу как основу своей веры и культуры до настоящего времени. Старообрядчество не только аккумулировало важнейшие достижения древнерусской книжности, не только использовало древнюю книгу в течение столетий, но в значительной степени продолжило создание русской народной литературы в традициях древнерусской книжности, создав в рамках древней традиции многие сотни новых произведений. Так, в Верхокамье в 1970–1980-х гг. поставлено на учет на территории всего 65х65 км<sup>2</sup><sup>10</sup> около 2200 кириллических книжных памятников, 40% которых датировались XVI — первой половиной XVII вв. (напомним, что речь идет о работах последней четверти XX в.). Сегодня мы не знаем другого примера аналогичного богатства древней книжности в чрезвычайно бедном в экономическом отношении чисто крестьянском регионе, в котором на протяжении последних 275 лет его истории, очевидно, не было крупных старообрядческих монастырей. На территории Верхокамья сложилась своя рукописная традиция, возникшая здесь не позднее второй половины XVIII в. и представленная во второй половине века XX многими сотнями рукописных сборников, памятниками верхокамской исторической мысли, полемическими произведениями. В Верхокамье возникли и свои старообрядческие родословия, и другие документы истории местных общин, рассказывающие о разделении единой поморской выговской общины в 60-х-80-х гг. XIX в. на согласия деминцев и максимовцев, общины которых на протяжении последней трети прошлого столетия и являлись объектом нашего изучения<sup>11</sup>.

Анализ всего комплекса верхокамской книжности, зафиксированная часть которой, как показали экспедиции, составляет не менее 90% всей бытовавшей в регионе традиционной книги, позволил выявить ее характерные особенности как общие для данного региона, так и присущие книжности старообрядческих беспоповских общин. Проблемам книжности Верхокамья посвящены многочисленные публикации<sup>12</sup>, основная часть находок, поступивших в Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки МГУ уже имеет опубликованные научные описания<sup>13</sup>. Такой интерес объясняется уникальным характером Верхокамского книжного собрания, в котором не только представлены обе формы книжности – письменная и печатная, но оно дополняется выполненными археографами сотнями полевых описаний памятников, оставшихся в регионе. Именно особенности книжной культуры во многом и определили устойчивость остальных явлений традиционной веры и жизни. Прежде всего, как уже было сказано, книжность старообрядческих общин Верхокамья в своей основе древняя. Основную ее часть составляет книга старопечатная, которая более чем на 90% представлена памятниками московской, виленской и острожской печати второй половины XVI — первой половины XVII вв. Поскольку важнейшей задачей и функцией старообрядческих общин, долгом и залогом спасения каждого верующего является уставное богослужение, на первом месте в традиционной книжности Верхокамья книга литургическая. Ее состав достаточно своеобразен, так как обеспечивает устав богослужения старообрядцев, не приемлющих священства. Поэтому среди литургической книги в Верхокамье на первом месте Псалтырь следованная, которая составляет весьма значительный процент всей литургической книги (более 170 единиц, из которых более 80% — Следованные псалтыри, изданные на Московском печатном дворе в первой половине XVII в.). Иные книги, необходимые для совершения богослужения, такие как Минеи, Октоихи, Триоди, Апостолы и Евангелия, ко времени начала археографических исследований, как правило, имелись в каждом соборе-общине, и их число в среднем соответствовало количеству этих соборов. В 70-80-х гг. XX века в Верхокамье бытовало 25 и 26 Триодей (соответственно Постных и Цветных), 26 Требников, 28 Уставов, примерно 30 полных Октоихов, 30 Евангелий и 37 Апостолов. Таким образом, литургические функции общин полностью обслуживались древней книгой времени до раскола Русской православной церкви.

Особое значение в сохранении и воспроизводстве традиционной культуры принадлежит книге учебной, без которой все остальное древнее книжное знание стало бы мертвым грузом, что привело бы, как показывают полевые исследования, к чрезвычайно быстрой гибели всего комплекса культурных традиций. Именно учебный характер и является основной

отличительной чертой и книжности старообрядческих общин Верхокамья, и, как показали работы в иных районах, книжной культуры многих беспоповских согласий. Основными учебными книгами в российской культуре до рубежа XVII-XVIII вв. и в старообрядческой — до нашего времени — являлись Часовники, Канонники и Учебные псалтыри, которые обеспечивали воспроизводство и кириллической грамоты и духовной сущности традиционной христианской веры. Первоначальной книгой для обучения, начиная с древних времен, и для царского, и для крестьянского сына была Азбука. Основам веры и основам грамоты учились по Часовнику. Завершением же «университетов» для громадного большинства русского населения XVI-XVII вв. и для большинства грамотных старообрядцев в последующие века являются Псалтыри — Учебная и Следованная. Именно Учебные часовники и Учебные псалтыри чаще всего и самыми большими тиражами издавались на Московском печатном дворе в первой половине XVII в. Несмотря на то, что большинство из учебных книг «зачитывались» поколениями учащихся, именно старообрядческие районы позволили найти ряд неизвестных до этого науке учебных Псалтырей. Сохраненное старообрядческими общинами единство обучения вере и грамоте опиралось на использование именно древнейших типов учебной книги, и именно это единство и эта книга создавали возможность воспроизводства русской традиционной культуры. В Верхокамье учебная книга составляет не менее 27% всей бытовавшей в этом районе кириллической книжности. И хотя значительная часть потребности верхокамского крестьянства в учебной книге до последнего времени удовлетворялась памятниками московской печати (45 учебных Псалтырей, поставленных на учет или полученных в Верхокамье — памятники вышедшие до середины XVII в. московской и виленской печати). Этих книг всегда не хватало; местные писцы, видимо, десятками переписывали их с московских изданий. Именно Часовник и Псалтырь во все века христианской культуры были основой народных представлений о сущности веры, порядке и содержании вседневной молитвы, основах христианской нравственности, этики и социального учения. Часовник, содержащий ежедневно повторяемые тексты суточного неизменяемого богослужения, и Псалтырь — «Царь-книга», «Книга книг» христианства, сыграли неоценимое и не оцененное еще по достоинству значение в истории и культуре христианских цивилизаций. В Псалтыри ярким и образным языком изложены все оттенки взаимоотношений между вечной и всемогущей личностью Божества и личностью верующего христианина. Все оттенки человеческих чувств: любви, восторга, преклонения, страха, ужаса, умиления, надежды, как ни в одной другой книге изложены именно в Псалтыри. Псалтырь учит не только любить ближнего как самого себя, не только доказывать любовь к Богу через любовь

к человеку, но понимать ближнего, а значит, (и это не менее важно) понимать движения собственной души, самого себя. Именно сохранение в качестве учебников веры, жизни и грамоты этих типов книг во многом и обеспечивает возможность сохранения и воспроизводства всего объема традиционной культуры. Традиционное обучение обуславливает воспитание тех качеств личности старообрядца-беспоповца, которые характерны и для личности средневековой, воспитанной той же книгой, прежде всего, интеграцию этой личности общине, а также, фактически, средневековые представления о времени и пространстве<sup>14</sup>, максимальную персонификацию религии и иные черты, позволяющие человеку жить в наше время в течение своей сознательной жизни в рамках древней традиционной культуры.

Однако характерной чертой верхокамской старообрядческой и, несомненно, средневековой русской культуры являлось неразрывное взаимопроникновение и взаимовлияние книги и устной словесности. Сложную динамику этих взаимоотношений, непосредственную зависимость репертуара устной словесности от книги, впервые, очевидно, удалось проследить и вполне доказательно проанализировать именно на материале традиционной словесности Верхокамья<sup>15</sup>. Этот маленький район в 70-х гг. XX в. являлся уникальным заповедником некогда общерусского жанра духовных стихов, бывших одновременно частью и письменности, и фольклора. У членов старообрядческих общин в Верхокамье было записано в живом исполнении десятки духовных стихов и целый ряд их вариантов. При этом возникло абсолютно четкое представление о духовном стихе как форме народного осмысления христианской книги, изложения основных положений веры в присущих именно народному сознанию эстетических категориях и характерным для крестьянства (в том числе, и местного старообрядческого крестьянства) языком<sup>16</sup>. Не менее интересен верхокамский духовный стих оказался и с точки зрения влияния литургических крюковых напевов на музыку народного стиха и обратного влияния.

К 70-м гг. в Верхокамье уже третье поколение беспоповцев не знало крюковой грамотности, поэтому проблема взаимоотношения литургической и народной музыки, удивительно длительное сохранение в этих условиях гласового пения особенно показательны с точки зрения единства и средневекового характера старообрядческого сознания. Из других важнейших для сохранения комплекса культуры черт верхокамской старообрядческой книжности необходимо хотя бы кратко остановиться на характере владения книгой и формах ее сохранения в веках. Прежде всего, основная часть древних книг являлась собственностью не личной, а общинно-соборов. Эти книги не продавались и не покупались – могли передаваться членам общин на время или «на жизнь», но по завершении срока или после

смерти должны были возвращаться в общинную библиотеку. В Верхокамье найдено несколько решений общин, касающихся соборных книг. В одном из них говорится прямо: «Сия книги божественная положена без денег и без цены, и никому их не продавать и не закладывать. При сем сколь есть всех книг по общему совету духовных отец, по доверию их и по завещанию..., должны хранить свято и нерушимо» (ОРКиР НБ МГУ. № 1685-5. Л. 1). В Верхокамье до конца XX в. не сложилось представления о личной собственности на книги, но зато были выработаны удобные формы (в зависимости от функции) хранения, воспроизводства и различный состав старообрядческих библиотек. Традиционная книжность Верхокамья до последнего времени существовала в трех взаимоперетекающих формах: соборные (общинные) библиотеки, которые выполняли литургические и, в несколько меньшей степени, учительно-полемические функции; домашние библиотеки, состоящие из небольшого количества (3–5) книг учебных и рукописных сборников излюбленных произведений древнерусской литературы; незначительного числа библиотек (3-4 в регионе одновременно) наиболее грамотных старообрядцев-любителей книги. Их ни в какой мере нельзя назвать библиофильскими, поскольку они выполняют совершенно иную функцию: концентрацию и использование памятников не литургических и учебных, но отражающих богатство и разнообразие сохраненной общинами литературы, используемых и необходимых во всех случаях возникновения сложных вопросов, поставленных и полемикой между соборами и новыми явлениями окружающей действительности. Как правило, эти библиотеки со смертью владельца рассеивались в регионе, который они обслуживали, но через какое-то время снова концентрировались у очередного старообрядца-ценителя книжного знания. Такие люди во все века были и сегодня есть среди русского старообрядчества<sup>17</sup>. Таким образом, теоретически община сознает необходимость и создает возможность сохранения древней книги, прежде всего, как инструмента выполнения богослужбной и учебной функции собора старообрядцев-беспоповцев. В 80-х гг. в Верхокамье большинство людей старше 65–70-ти лет не только наизусть знали Псалтырь, но и безошибочно отличали подлинно древнюю книгу от ее даже точной перепечатки XVIII в. В это же время в соборах деминцев и максимовцев, параллельно существовавших во всех значительных населенных пунктах, было достаточно людей, знавших устав общественного богослужения, службу двенадцатых праздников, не говоря уже о домашнем (келейном) правиле. В тех же домах, где старшее поколение было моложе, – грамотных, получивших кириллическое образование в детстве, фактически уже не было. Люди, воспитанные в годы советской власти, кириллическую грамоту осваивали только «самоуком» и только в пенсионном возрасте. Высокая



кириллическая грамотность верхокамского крестьянства, которую мы еще застали в 70-х – 80-х гг. XX в., объяснялась, прежде всего, беспоповским характером старообрядческой общины, в которой каждый человек, ведущий правильный с точки зрения собора образ жизни, мог стать уставщиком или духовным руководителем. Высокий уровень грамотности в регионе объяснялся постоянной полемикой и «конкуренцией» между сосуществующими в одних и тех же деревнях соборами деминцев и максимовцев, а также во многом, существованием в этом районе специальных старообрядческих школ. Они были открыты и поддерживались зажиточными старообрядцами после указов о «свободе воли» и веротерпимости и обеспечивали бедных учеников не только пособиями, но и необходимой им для занятий зимней одеждой. В 20-30-х гг. XX в. большинство грамотных старообрядцев и руководителей местных старообрядческих соборов были уничтожены. И хотя значительное количество «соборных» книг ввиду их раздельного хранения и удалось спасти, реально с этого времени были уничтожены все формы обучения грамоте в среде старообрядцев. В том числе исчезает и традиционное для них семейное обучение, когда нескольких детей одной или родственных семей обучали, как правило, в зимние месяцы занимающиеся этим грамотные старообрядцы того же собора или пришедшие «старцы» и «старицы». Более того, уцелевшие староверы, обладавшие в той или иной степени книжным знанием, в предвоенные годы, как правило, не могли учить даже своих собственных детей, так как такое обучение угрожало не только судьбе и жизни родителей, но и самих детей.

Таким образом, было разорвано совершенно необходимое для воспроизводства традиционной веры и культуры единство «личность, книга и община». Со смертью последних старообрядцев, воспитанных до середины 20-х гг., при сохранении общины и книги, личность в традиционном смысле была насильственно, но последовательно, лишена традиционного книжного образования.

Три вышеназванных базовых для воспроизводства традиции понятия были положены и в основу комплексной методики полевых исследований и в основу баз данных, структурирующих и объединяющих всю многоплановую и разновременную информацию им посвященную.

Поэтому на первом месте в системе архивных фондов, составляющих территориальный архив Верхокамья, несомненно, информация о личности, прежде всего, личности духовников и уставщиков. Это и аудио и аудиовизуальные записи интервью, и материалы фотоархива, в описи которого даже есть рубрики – портрет, портрет в интерьере, коллективный портрет, портрет в традиционной деятельности, объединяющие существенную часть информации этого фонда. Такая целенаправленность

полевых работ и длительный период их систематического проведения дали значительные и важные результаты. Например, о некоторых руководителях соборов в базах данных до 400 самостоятельных единиц информации.

Однако, даже личность, воспитанная в вере и традициях старообрядчества, обладающая необходимым ей книжным знанием (в активной или пассивной, опосредованной форме) не может обеспечить воспроизводство традиции вне рамок старообрядческой общины-собора. Именно община приводит в действие выработанные веками механизмы воспроизводства традиции, воспитывая на базе книжного знания личность старообрядца и создавая условия для выполнения ею предназначенных исторически функций. Речь идет именно и только о конфессиональной старообрядческой общине в том виде, в котором мы зафиксировали ее в 70-х-80-х гг. XX в. у деминцев и максимовцев Верхокамья. Крестьянской территориальной общине ввиду ее громадной роли в исторических судьбах народа всегда отводилось особое место во многих гуманитарных исследованиях. Из последних фундаментальных работ можно напомнить труды М.М.Громыко, обобщающие не только колоссальный пласт конкретной исторической информации, но и анализ не менее объемных исторических и этнологических исследований<sup>18</sup>. О функциях верхокамской конфессиональной общины, в определенных направлениях заменившей общину территориальную, не раз в своих работах упоминал Г.Н.Чагин. Речь идет именно о конфессиональных общинах старообрядцев-беспоповцев Верхокамья без разделения на согласия деминцев и максимовцев, поскольку все основные принципы организации и функционирования собора у тех и у других фактически совпадали соответственно положением единой поморской выговской веры. Прежде всего, поморское согласие старообрядчества выработало чрезвычайно прочную и гибкую структуру организации конфессионального общества, призванную совместить и обеспечить несовместимые, как представляется с первого взгляда, требования. С одной стороны, отрицание брака, поскольку любая церковь, сохранившаяся в России с точки зрения поморского согласия — антихристова, и священников, способных совершать таинства в России нет. С другой стороны, крестьянская жизнь предполагала наличие семьи как обязательного условия ведения хозяйства и продолжения рода. Эта проблема была решена путем разделения всех членов старообрядческой общины на «соборных» и «мирских». Полноправными членами конфессиональной общины, участвующими в богослужении и в совете общины, были только соборные, то есть люди, выполняющие сложную разветвленную систему запретов, полностью, с точки зрения беспоповства, ограждающих их от окружающего антихристового мира. Эта система регулировала духовную, семейную и материальную жизнь членов общины, в которой соборные

фактически должны были вести строгую монашескую жизнь и исполнять монашеское келейное правило. Согласно этой системе, соборным запрещалось общение с представителями любых других вер так же, как и с неверующими, в молитве, еде и в иных формах духовного или материального общения, а мирским — вступление с ними в брак. Кроме того, соборные должны были фактически жить в условиях, приближенных к дониконовским временам, как их понимали руководители общин, исходившие из созданных в Выговской поморской общине правил. В жизни соборных не должно было быть места никаким техническим новшествам, созданным в последние столетия. Они не имели права пользоваться механическим транспортом; даже в послевоенное время в Верхокамье соборные не должны были жить при электричестве, слушать радио, а позднее — смотреть телевизор. Из их жизни полностью исключались какие-либо общественные развлечения, светские песни, тем более танцы. Верхокамские деминцы и максимовцы — строгие «чашечники». Они не могли покупать и использовать какие-либо продукты, приготовленные в чужой, тем более в государственной посуде. Поэтому из их рациона полностью исключались такие продукты, как сахар, консервы, конфеты, государственные напитки и многое иное. Во второй половине XX в., остро поставившей вопрос о нехватке своих продуктов, было разрешено использовать те магазинные (или рыночные) продукты, которые можно «очистить»: например, гречневую крупу-ядрицу или мороженую рыбу некоторых видов, которую было необходимо вымыть в проточной воде при чтении Иисусовой молитвы (три раза). Этот же запрет распространялся на все лекарства и современную врачебную помощь, что было особенно тяжело для соборных, которыми, как правило, были люди преклонного возраста. Система запретов, таким образом, диктовала наличие индивидуальной посуды у каждого соборного, приготовление пищи отдельно от мирских членов даже собственной семьи, а также касалась других сторон быта.

Так, наиболее прочно и последовательно фактически до конца XX в. исполнялся в Верхокамье запрет соборным носить светскую одежду, особенно во время богослужения. Соборные в своей одежде должны были полностью исключать вещи государственного производства, их одеждой должен был быть древнего покроя дубас и рубаха, сшитые из домотканого материала — белого, черного, синего или коричневого цвета. Точно так же самодельной должна была быть и обувь, сшитая из в домашних условиях выделанной кожи, или лапти. Эти требования, заново ужесточенные после раскола единой старообрядческой общины в Верхокамье, вызвали к жизни во второй половине XIX в., то есть в то время, когда домашние ремесла повсеместно вытеснялись фабричным производством, возобновление, сохранение и даже появление в Верхокамье ремесел и домашних

производств, которые были призваны обеспечить соборных членов общин всем необходимым для их жизнедеятельности.

Этнографы уже не раз отмечали<sup>19</sup>, насколько последовательно требования беспоповского выговского устава отразились в жизни верхокамских общин. Начиная от нехарактерного для крестьянской среды развития малых форм посуды, сохранения древнейшего типа избы — так называемой «тройной связи», давно исчезнувшей в окружающих районах, — до так же нехарактерного для этих мест кустового расположения деревень, связанного со стремлением селиться возможно ближе к центру соборной общины.

Однако полноправное положение в конфессиональной общине не только принципиально ограничивало светскую социальную сферу деятельности человека, но не менее принципиально ее и расширяло. Для стариков, всю жизнь ощущавших себя бесправными работниками колхозов и полностью брошенных властью, когда они потеряли физические силы, активная жизнь собора становилась важнейшей частью существования. Реальная значимость человеческой личности, важность мнения и участия каждого в деятельности общины; уверенность, что решение не только судебных других, но и всего человечества, спасаемого «от антихристовой власти» именно его собора единственно подлинной христианской верой, — значительно поднимало соборных и в собственных глазах и в глазах остальных старообрядцев. Эта глубоко осмысленная новая социальная активность делала и условия жизни соборных, и систему запретов понятными и обязательными.

Люди, вышедшие из отроческого возраста и способные к жизни в браке (14-15 лет), как правило, уже не могли быть соборными и не были связаны вышеназванным тройным кольцом системы запретов. Однако, и мирские должны были выполнять определенные требования, обеспечивающие им возможность в будущем стать полноправным членом конфессиональной общины. Прежде всего, они должны были присутствовать на молениях общины хотя бы в дни важнейших церковных праздников. От них еще в послевоенное время требовали вступать в брак только с представителями своего согласия, в иных случаях жених или невеста должны были перекрещиваться, причем представители других старообрядческих согласий перекрещивались даже первым чином. В семьях, где были мирские и соборные, последние, как правило, фактически, жили отдельно, а в более ранние годы молодая семья отделялась от родителей, которые должны были после этого самостоятельно вести свое хозяйство. Но даже при такой структуре семейной жизни детей традиционно воспитывали именно дедушки и бабушки, то есть, как правило, уже соборные. Они учили

детей молиться, исполнять домашнее правило, брали с собой на общинные богослужения, объясняли, как устроен окружающий «антихристов» мир.

Важнейшей задачей общины была организация литургической жизни всего собора и выполнение обязательных треб, которые к настоящему времени стали почти единственной ее функцией. Молитва сопровождает верующего христианина всю его жизнь, общественную и личную, от рождения и до смерти. Каждое важное событие в жизни человека связано с вознесением покаянных, просительных, благодарственных молитв или со специальным Чином. Кроме того, обязательно выполнение календарного уставного богослужения. В беспоповских общинах Верхокамья, судя по памятникам местной полемики и фактам, зафиксированным экспедицией в 70-х гг. XX в., предписанные «правилом» всedневные молитвы оставались делом личности верующего — мирского или соборного, а община должна была обеспечивать праздничное богослужение, а также богослужение на потребу, то есть исповедь, крещение, отпевание, поминовение. Постепенно именно эта функция общин на фоне повсеместной утраты книжного знания и знания устава богослужения становится все более важной. В последние годы люди, оставшиеся в общинах (как правило, всего трое-четверо соборных), прямо говорят, что их единственная задача и то, что они еще действительно могут, это «проводить» умершего члена собора. Крещение в районе совершается достаточно редко, и, судя по нескольким записям, порядок и последовательность даже этого чина уже в какой-то степени утрачены. Но в 70-х гг. XX в., когда в регионе начались полевые исследования МГУ, повседневная жизнь старообрядческого собора сохраняла свою цельность и полноту. Важнейшей задачей, которая выполнялась не только духовным руководителем собора, но и всеми его членами, было наблюдение за обязательным и последовательным выполнением всех запретов. Даже вынужденные его нарушения, например, необходимая поездка на машине к врачу, сопровождалась установленным наказанием — епитимьей, — которое, как правило, заключалось, в зависимости от тяжести «греха», в большем или меньшем, количестве ежедневных поклонов и молитв. В течение определенного времени жизнь ставила перед общинами целый ряд новых проблем, которые обсуждались на общих собраниях и по их поводу принимались соборные решения. Так, например, обсуждался вопрос о возможности поливать огород с помощью резинового шланга, применять сепаратор; постоянно возникал вопрос о езде на машинах. Деминские общины уже в 70-х гг. не запрещали своим соборным пользоваться механическим транспортом, ссылаясь на то, что «св. Антоний на бесе (или на камне) ездил», и на то, что «машины не бесовскими, а человеческими руками делаются». Максимовцы этот запрет сохраняли и охраняли, отстаивали и в устной, и в письменной полемике. Однако и те, и

другие соборы постоянно были вынуждены идти на все более и более глубокие компромиссы. Например, когда мы начали работу, соборное моление не могло состояться в доме, где был телевизор. Еще ранее, как нам рассказывали, моления не проводились в домах, где было электричество. Уже в конце 80-х гг. телевизор только выносили в соседнюю комнату. А в 90-х его просто закрывали какой-либо тканью. Один из последних наставников-мужчин Соколовского собора Иосиф Иванович Поносов грустно, но очень точно сказал, когда мы впервые увидели, что в его доме появился телевизор, который смотрят внуки: «Ведь он, большеротой, все равно пересилит». Постепенно все больше и больше технических новшеств принимались старообрядческими соборами, прежде всего, соборами деминскими, которые в Верхокамье всегда, по крайней мере, в последней трети XX в., были гораздо более демократичными и уже в 80-х гг. разрешали и соборным не только пользоваться механическим транспортом и другими необходимыми новыми техническими средствами, но и фотографироваться. Прочнее всего и полнее всего в регионе сохранились и сохраняются до сегодняшнего дня ремесла, связанные с запретом соборным носить обычную светскую одежду. Домашнее прядение, тканье, плетение и сегодня распространены во многих семьях старожилов Верхокамья, а прялки и красна (ткацкий стан) еще есть (или совсем недавно были) фактически в каждом доме. До конца 90-х гг. в районе повсеместно сохранялось искусство тканья, плетения и вязания многокрасочных и обязательных для одежды любого старообрядца поясов<sup>20</sup>. В каждой деревне еще были свои мастерицы, которые изготавливали многоцветные пояса из различной пряжи с использованием разнообразных орнаментов, а иногда и текстов.

В функции общины входило также наблюдение за обязательными постами, очень строгими для самих соборных. Только существование общины поддерживало и традиционную соборную трапезу, которая обязательно совершалась после каждого богослужения. Ритуал и меню были для Верхокамья традиционными и повторялись в зависимости от времени года. Все соборные приносили на моления свою посуду, поскольку строгое чашечничество сохраняется в регионе и до сегодняшнего дня. Если в 70-х гг. XX в. беспоповские общины Верхокамья обязательно собирались на богослужения, кроме Пасхи, во все двенадцатые и великие праздники, то в последние годы даже двенадцатые праздники не отмечаются в большинстве соборов. В 70–80-х гг., судя по полевым фоно- и дневниковым записям, соблюдался устав всех праздничных служб. Богослужение велось, как правило, в течение всей ночи, каждая служба в свои часы — по книге соответствующего месяца или Минее праздничной. Уход из жизни в течение 90-х гг. фактически всех действительно грамотных уставщиц, привел к тому, что большинство праздничных богослужений, кроме пасхального и

рождественского, ограничивается только соответствующим канонам, а сама служба, в лучшем случае ведется по Псалтыри следованной. На эти службы собирается всего несколько человек, как правило, членов семьи того дома, где проходят моления, и сами соборные.

Именно общины Верхокамья были также и хранителями уникального для конца XX в. богатства традиционных духовных стихов, которые еще исполнялись в регионе. Это было связано с тем, что соборным запрещалось исполнять светские песни, которые сопровождали местных старожиллов всю их жизнь при трудовом процессе, свадьбе, гулянии или отдыхе. Став соборными, они могли исполнять только духовные стихи. Важно напомнить для понимания причин, сделавших Верхокамье уникальным заповедником древнего духовного стиха<sup>21</sup>, что каждое моление и каждая трапеза общины, как правило, сопровождалась пением этих народных духовных песен. На соборные моления приносили не только индивидуальную посуду, но и рукописные стиховники. Пели духовные стихи не только после праздничных служб и трапезы, но даже после трапезы, следующей за отпеванием. Именно после отпевания духовницы деминского собора в д. Карлушата мы впервые услышали в Верхокамье исполнение древнейшего эпического духовного стиха о Борисе и Глебе, что первоначально показалось нам просто чудом.

Именно община, а ранее собор нескольких общин одного согласия вели полемику, которая постоянно возникала между деминцами и максимовцами по поводу соблюдения тех или иных запретов. Она также велась по определенным традиционным правилам. Инициатор полемики сам выступал на совете или писал соответствующее послание, в котором аргументировал свое несогласие с нарушением или сохранением определенного запрета. Собор это послание обсуждал, причем все аргументы и «за», и «против» должны были опираться на книжное знание и на «отческие порядки», а затем принимал соответствующее соборное решение. До нас дошел целый ряд таких соборных постановлений, начиная с решений о разделе, вплоть до принятых в 40-х-60-х гг. XX в. Вот как характеризует состояние старообрядческих общин Верхокамья в 60-70 гг. XIX в. краткая редакция максимовской версии причин раздела<sup>22</sup>: «...и в ту пору по соборам много были грамотные духовные отцы мужескаго пола, могли разбираца в законе правил и вести порядок согласно старых людей, и все церковные догматы крепко содержали своих дедов и прадедов, как от начала апостольского предания нашей кафолической старообрядческой поморской веры...»

Описание процедуры одного из соборов XIX в. мы находим в полной редакции максимовского решения «О разделе»<sup>23</sup>: «...тогда собралися все духовные отцы и братья...заговорили старейшины, что будем топере советовать; потом стали избирать, кому читать, общиной пригласили все и

повелили читать Максиму Егоровичу. При этом вычитывали правила из Кормчии... Еже правила Максим Егорович вычитал, и вышел из-за стола и сел под грядки и говорил, как изволите судить...». Одно из наиболее интересных поздних решений было принято на собрании 23 июня 1948 г. в Кулиге, на котором присутствовали более 100 представителей соборов Сепычевского, Андронятского, Запольского, Коростелецкого и Купчевского (очевидно, и ряда других). Этот общий совет деминского старообрядческого согласия подвел итоги нескольких собраний, происходивших начиная с 1946 г. Это первый собор, известный нам, на котором обсуждалась возможность объединения деминцев и максимовцев и который резко возмущался такому объединению отверг. Затем вопрос об объединении постоянно возникал снова параллельно гибели и разложению самих общин. При этом, несмотря на решение об объединении, принятое общинами Селыча в конце XX столетия по инициативе приехавшего из Москвы старообрядческого миссионера, реального объединения все-таки не произошло.

В 1960-х – начале 1970-х гг. верхокамские общины-соборы еще продолжали жить активной духовной жизнью, постоянно обсуждая и подтверждая новые и старые запреты и ограничения. Представления о таком соборе дает решение от 9 марта 1960 г.<sup>24</sup>. О разнообразии, важности и актуальности обсуждаемых вопросов говорит текст соборного решения: «Заключение общего собору: Общий собор утвердил как килейной монастырский обряд, а не священный. Вопросы: 1. Баня запрещено. 2. Мясо отречено. 3. По новопечатным книгам не молица. 4. Федосеев обычай чтобы не был. 5. Бес покаяния принос не принимать до 40 ден. 6. Убытских не принимать без крещения. 7. Базарское толокно не потреблять. 8. По суботам на кладбишо не ходить. 9. Радоница после Светлой недели не праздновать. 10. Иноверныя иконы не молица. 11. Неподобную рыбу не потреблять. 12. Камбалу, сом, тилка, пикша, селедку, жабра. 13. Козлино молоко не потреблять. Не забывай, что у нас килейный монастырский обряд. Все это, что запрещено, очистите. Женщина мушчину на духовное дело не благословляет...». Последнее решение касается еще одной важнейшей функции общины — обеспечить условие, без которого не может функционировать и сам собор. Речь идет об избрании руководителей собора и правилах их замены. В беспоповских общинах Верхокамья было два руководителя. Один из них был духовником - духовным отцом (духовной матерью) собора, то есть принимал исповеди, «прощал» и крестил, обладая значительной духовной властью по отношению к членам общины. На «духовное дело» «ставили» человека, прежде всего, безупречной духовной репутации. Духовный глава собора мог быть даже неграмотным, но авторитетным в результате своей безупречной жизни и поведения. Безупречной жизнью с точки зрения собора должны были отличаться также



и ближайшие члены семьи, избранного на «духовное дело» человека. Духовная власть сопровождалась самой серьезной духовной ответственностью за всех его духовных детей, их жизнь и поведение. К этому в Верхокамье все члены соборов относились чрезвычайно серьезно, поэтому последние десятилетия замена духовных руководителей — сложная, а иногда и трагическая проблема для большинства общин. Человек, которому передавалась духовная власть, должен был быть обязательно благословлен непосредственно предыдущим главой. Избранный человек мог отказаться, но не более чем два раза. В духовные отцы или матери могли поставить фактически благословив насильно. Нередко от этой чести и ответственности спасались «убегом», но, очевидно, еще в начале XX в. возникли легенды, что люди, бежавшие от благословения, долго не живут. Аналогичные истории рассказывали еще совсем недавно. Вот, например, как говорится о роли и ответственности духовного отца старообрядческой общины-собора в послании верхокамских общин О «церковном согласии и о духовном братстве» и о пастырях<sup>25</sup>: «И что Бог вручит паству, то паси неослабно, как бы стать перед Праведным Судиею. А будет кто отыщется у вас ту тяготу духовную прияти по Святому Писанию чиста и беспорочна, и вы сами разсматривайте. И аще Бог ваши сердца [устроит], что быть таковому человеку в духовном деле пастырем, и вы его умоляйте с подобающею честию...». Цитированный текст относится к середине XVIII в. и является в определенном смысле установочным для верхокамских соборов. В том же послании формулируются и задачи пастыря, и их ограничение: «Дабы пастырь свою паству знал, в чужой предел не вступал, но овцы бы своего пастыря не презирали, а грешных к покаянию возводили и язвенных овец врачевали»<sup>26</sup>. Как мы уже видели из вышецитированного соборного постановления, женщина на «духовное дело», то есть на пастырство, в соборе после себя мужчину благословить не могла. Трагические события XX в. и особенно последняя война привели к тому, что за 30 лет работы мы почти не знали мужчин, которые были бы духовными отцами верхокамских соборов (таковым был вышеупомянутый Иосиф Иванович Поносков - «Оська-штык», 1884/88? – 1980гг.).

В последнее время не менее сложной стала и проблема для старообрядческих общин найти человека, знающего устав и умеющего вести богослужение. Сегодня во время праздничной службы в небольших группах собранных постоянно возникают сомнения и споры даже во время самой службы о месте произнесения тех или иных текстов.

Чрезвычайно интересна и показательна проблема материальной функции старообрядческой конфессиональной общины. Если речь идет о физической помощи соборным, не имеющим детей, которые не в состоянии уже самостоятельно вести сельское хозяйство, то конфессиональная община

в этом отношении в определенной степени заменила общину территориальную, приняв на себя если не саму помощь, то организацию так называемых «помочей», которые еще в недавнее время нередко организовывались в верхокамских деревнях, чтобы ставить избу, бить новую печь, запасти сено и при других работах, требующих больших объемов физического труда в максимально короткое время. Об этой стороне жизни верхокамских старообрядцев не раз писали, только необходимо напомнить, что конфессиональная община в этих случаях не выступает сама в качестве физической силы, но только в роли инициатора. Небольшие денежные пожертвования, которые делает каждый из присутствующих на богослужении в пользу хозяина дома, в котором это богослужение проходит, по меткому выражению одной из верхокамских соборных превратилось в «перетыкивание». После богослужения каждый на нем присутствующий подавал хозяйке и остальным совсем небольшие суммы (пока рубль еще что-то стоил, речь шла о 50–70 копейках, максимум — о рубле); в свою очередь, хозяйка дома обязательно подавала присутствующим на службе, как правило, те же самые незначительные суммы. Общинная трапеза редко устраивалась только за счет приглашающего. Это было в случае, когда служба была «на потребу» (отпевание, поминовение в сорокой день или на години). В иных случаях подготовку трапезы могли брать на себя несколько хозяев-соборных. Изредка деньги собирались на ладан или другие потребности общины, связанные с церковной жизнью. Кресты, как правило, приобретаются духовным руководителем общины. К оплаченным просьбам типа «читать сорокоуст», выполнить в определенный срок поминовение по умершему и к подобному в Верхокамье до сих пор относятся чрезвычайно серьезно. В большинстве случаев берутся за это неохотно, так как свято хранится убеждение, что не выполнить такое обязательство означает взять на себя очень серьезный грех, даже если обещание не будет выполнено не по вине обещавшего, например, в случае неожиданной его смерти. Точно так же любой неискупленный незамоленный грех члена общины, невыполненная им епитимья становится грехом духовного руководителя этого собора. Поэтому проблема духовного руководства и выполнение необходимых молитв и служб при резком сокращении членов соборов и общем падении их грамотности становится все более сложным, а часто и вовсе неисполнимым. Это первая основная причина фактически молниеносной, если говорить в историческом аспекте, гибели верхокамского беспоповства. На наши вопросы о причинах того, что родившихся младенцев крестят уже в белокрыницкой церкви, молодые члены искони деминских и максимовских семей отвечали, что боятся «неправильного крещения», так как современные соборные «устава и правил не знают». Те же, кто еще пытается жить «по-стариковски», то есть выполнять

соответствующие ограничения и домашнее «молебное» правило, говорят, что остаются в соборе только, чтобы их «проводили» так же, как их отцов, дедов и прадедов. И, пожалуй, на сегодняшний день именно отпевание — единственный богослужебный чин, состав и порядок которого сохраняется в достаточной полноте, так же, как и сопутствующие ему обычаи (такие как зажигание свечей от «третьего уголька»), хотя в большинстве соборов уже нет мужчин, которые должны были выполнять эту миссию).

Таким образом, гибель старообрядческого беспоповского Верхокамья так же, как это происходит в данный момент с беспоповцами в Ветковско-Стародубовском районе и многих других регионах старообрядческого заселения, было обусловлено политикой Советской власти, последовательно в течение нескольких десятилетий уничтожавшей веру и верующих: в патриаршей церкви — прежде всего, священников, а в старообрядческих общинах — наиболее активных и грамотных их членов, выступавших, как правило, против коллективизации и советских порядков. История старообрядческого Верхокамья доказывает, что если из сформулированного выше триединства: книга, личность, община, которое является залогом воспроизводства древней веры и традиционно культуры, выбить хотя бы одно звено, это сразу или через определенный период (в нашем случае через поколение) приведет к гибели всей системы. Так произошло на наших глазах в Верхокамье; этот же процесс проходит сегодня во многих других местах и регионах. В отличие от территориальной, старообрядческая община-собор, считающая любое государство, так или иначе, но властью антихристовой, не является посредником между ним и членами общины. За весь тридцатилетний период работы в Верхокамье мы не знаем случаев постановки «беспоповских» общин «на учет», то есть их государственной легализации; так же, как местные соборы, очевидно, никогда не имели официальных «молитвенных домов», которые они, к тому же, не смогли бы и содержать, и поэтому никогда не выступали как посредники между своими членами и государством. При всем этом, именно община-собор или совет соборов данного согласия определяет отношение каждого своего члена (и многих мирских) к новым требованиям государства и местной администрации. Так, например, было, когда соборные отказались менять паспорта, так как для этого было необходимо фотографироваться. Позднее соборные-максимовцы не хотели брать увеличенную пенсию, так как ассоциировали ее с одним из признаков пришествия Антихриста. Сегодня особенно показательны отношение староверов к компьютеру, как «Зверю-Антихристу».

Таким образом, если мы хотим учесть исторический опыт, то должны понимать, что традиционная культура не может быть просто восстановлена и возвращена; ее возрождение связано с комплексом принципиальных

явлений, которые должны быть выявлены, поняты и адекватно заменены, так как далеко не всегда, а скорее вообще не могут быть «встроены» в нашу современную действительность.

В начале 70-х гг. соборы деминских и максимовских еще существовали во всех достаточно значительных населенных пунктах, но объединяли уже жителей не только этих мест, а как правило, и близлежащих небольших деревень. В это время в регионе насчитывалось около 25–30 старообрядческих общин-соборов. Кроме деминских и максимовских, во второй половине XIX в. в районе постоянно существовали церкви белокриницкой иерархии и небольшая община часовенных. Еще в начале XX века в этом регионе были и бегуны-странники, однако, во второй половине XX века о них здесь сохранились только легенды. На протяжении последних 30 лет количество соборов постоянно сокращалось, а территория одного собора увеличивалась. Резко изменилась ситуация в Верхокамье в 90-х гг. ушедшего века, когда реальная свобода церковной жизни и активность нового белокриницкого священника верещагинской Никольской церкви о. Валерия (Шабашова) на фоне умирания местных беспоповских соборов привела к массовому переходу староверов-поморцев в белокриницкую церковь. Только за вторую половину 90-х гг. в районе были выстроены или восстановлены белокриницкие церкви в городах Верещагино и Очер, в селах Сельч и Путино. Массовые крещения беспоповцев были проведены о. Валерием и во многих других селах региона вплоть до Кулиги. Принципиальное изменение характера веры означает, к сожалению, в Верхокамье, окончательную гибель живой традиционной культуры. Белокриницкая старообрядческая церковь в последние годы обращает особое внимание на унификацию богослужения и религиозно-культурной жизни, игнорируя, не поддерживая или даже запрещая местные традиции.

Единственными хранителями Верхокамских «древностей» остаются музеи и научные учреждения. И все мы в связи с этим должны осознать свою духовную и гражданскую ответственность перед прошлым и будущим за судьбы спасенного и зафиксированного древнего культурного слоя народных традиций.

---

<sup>1</sup> Покровский Н.Н. Выступление на Тихомировских чтениях // Тихомировские чтения 1970 г. М., 1970; Он же. Археографические экспедиции и проблемы изучения народной культуры // Проблемы полевой археологии. М., 1979. С. 100–101.

<sup>2</sup> Амосов А.А., Бударагин В.П., Морозов В.В., Пихоя Р.Г. О некоторых проблемах полевой археологии. // Общественно-политическая мысль дореволюционного Урала. Свердловск. 1983. С. 5-19.

<sup>3</sup> Топоним, применяемый к районам (современное районирование) Кезскому

(Республика Удмуртия), Верещагинскому, Сивинскому и Очерскому Пермской обл. еще в пер. пол. XVIII в. самими старообрядцами.

<sup>4</sup> За 30 лет полевых исследований в них принимали участие около 100 студентов, аспирантов, сотрудников и МГУ и других учреждений. Результаты работ – общая заслуга каждого из них. См.: Поздеева И.В. Поливидовой территориальный архив Верхокамья: история формирования, состав, перспективы создания и использования (результаты комплексных экспедиций МГУ 1972-1998 гг.) // Отечественные архивы. № 4. 2000. С. 24–35.

<sup>5</sup> Чагин Г.Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в к. XVIII - первой трети XX вв. // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции. М., 1998. С. 265–274.

<sup>6</sup> Поздеева И.В. Комплексные археографические экспедиции. Цели, методика, принципы организации // История СССР. 1972. № 2. С. 103–115; Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966 - 1980 гг.). М., 1982. С. 91–126.

<sup>7</sup> Чернышева М.Б. Музыкальная культура русского населения Верхокамья // Там же. С. 127-150. В районе также работала известный американский музыковед Маргарита Мазо.

<sup>8</sup> Димухаметова С.А. Материальная культура и ремесло русского старообрядческого населения Верхокамья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 107-172; Чагин Г.Н. Жилые и хозяйственные постройки. Одежда XVII - нач. XX в. // На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989. С. 94-175.

<sup>9</sup> Краеведы и краеведческие организации Перми. Биобиблиографический справочник. Пермь, 2000; Из истории религии в Прикамье: Справочник. Т.3. Ч. 1,2. Пермь, 2000. См.: Т.1. Ч. 1. С.4 (Предисловие).

<sup>10</sup> Границами сложившегося исторически района являлись и оставались до конца XX в.: на Северо-западе – Кезский район Удмуртии и течение реки Камы (фактически, граница Пермской и Вятской /Кировской/ областей, на Северо-востоке – граница была размытой и даже в 70–80 годах, в основном, совпадала с административной границей Сивинского и Верещагинского районов. Поселения нынешнего Очерского района, несомненно, в XVII – нач. XX в. были частью региона, но в последней трети XVIII в., после строительства здесь двух металлургических заводов, Очерский куст становится сначала центром старообрядцев-беглопоповцев и часовенных, а в начале XX в. – центром Пермско-Тобольской епархии Очерского благочинного округа Белокриницкой иерархии. См.: Труды III епархиального съезда Пермско-Тобольской епархии... 14-15 февраля 1910 г. Екатеринбург, 1910.

<sup>11</sup> К счастью, в Верхокамье путем целенаправленного поиска удалось обнаружить полемические произведения, подробно повествующие о событиях 1866–1888 гг. со стороны обеих враждующих общин: сторонников Максима Жданова – максимумцев и деминцев, принявших в споре сторону Давыда Ивановича и Максима Григорьевича. Они названы: «О разделе, о рассечении истинной православной христианской поморской нашей веры» и «Происхождение раздела». В разговорах местные старообрядцы называли их «Подлинниками о разделе». См.: ОРКИР НБ

МГУ, рукопись № 1118 (л. 653–673) и № 1996. См.: также публикации в книгах «Русские письменные и устные традиции...» С. 247–265 и книгу: Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. М., 1994. С. 239–243.

<sup>12</sup> См.: Поздеева И.В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции... С. 40–71; Она же. Древнерусское наследие в истории традиционной книжной культуры русского старообрядчества: (первый период - аккумуляция) // Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen: Akten des Heidelberger Symposions vom 28 bis 30 April 1986. Heidelberg, 1988. P. 224–263, Она же. Продолжение традиции: Книжная культура старообрядцев Верхокамья // Мир старообрядчества. Вып. 3. Книга. Традиция. Культура. М.; Бородулино, 1996. С. 6–45; Сморгунюва Е.М. Лингвистические проблемы в археографических исследованиях (языковые особенности русского старообрядческого населения) // Русские письменные и устные традиции...С. 72–90. Другие работы – См.: Научные публикации по итогам комплексных археографических исследований МГУ //Мир старообрядчества. Вып. 1. Личность. Книга. Традиция. М.-СПб., 1992 и Вып. 5. История и современность. М., 1999.

<sup>13</sup> Агеева Е.А., Кобяк Н.А. и др. Рукописи Верхокамья...; Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М. Кириллические издания XVI век – 1641 год. Находки археографических экспедиций 1971–1993 гг. М., 2000. В книге опубликованы научные описания 82 экземпляров, найденных в Верхокамье старопечатных изданий, в том числе, одиннадцати книг XVI в., начиная с экземпляра среднешрифтной анонимной Псалтыри.

<sup>14</sup> См.: Поздеева И.В. Литургический текст как исторический источник // В. И. 2000 г. № 6. С. 118–119.

<sup>15</sup> Никитина С.Е. Пермский фольклор и книжная традиция // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 137–151; Она же. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции...С. 91–126. Она же. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядцев) // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 149–161. См.: указ. в прим. № 11 библиографию.

<sup>16</sup> Эти вопросы освещены в вышеуказанных работах С.Е. Никитиной. См.: так же: Чернышова М.Б. Музыкальная культура русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции... С. 127–130 и указанную библиографию.

<sup>17</sup> Поздеева И.В. Книжность современного старообрядчества как инструмент сохранности и воспроизведения традиции: социально-культурные функции и структура // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Первый международный семинар. Тульча (1-4 октября 1993 г.). Сборник научных сообщений. Бухарест, 1996. С. 178–188.

<sup>18</sup> Громько М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первой половины XIX в.). Новосибирск, 1975; Она же. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; Она же. Мир русской деревни. М.,

---

1991.

<sup>19</sup> Чагин Г.Н. Этнографические исследования и полевая археология // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 18–23; Он же. Традиционные связи духовной культуры семьи и общины русского старообрядческого населения Верхотамья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 162–167; Димухаметова С.А. Материальная культура в ремесло старообрядческого населения Верхотамья // Там же. С. 167–173.

<sup>20</sup> Могилева Г.Ю. Коллекция русских старообрядческих поясов Верхотамья (по материалам полевых исследований 1985-1999 г.) // Традиционная народная культура... С. 39–40.

<sup>21</sup> Чернышева М.Б. Музыкальная культура русского населения Верхотамья... С. 143–149.

<sup>22</sup> Рукописи Верхотамья... С.239.

<sup>23</sup> Русские письменные и устные традиции...С. 249–250.

<sup>24</sup> Демянский собор. ОРК и РНБ МГУ. Рукопись № 1548. Л. 1–2.

<sup>25</sup> ОРК и РНБ МГУ. Рукопись № 803. Л. 260.

<sup>26</sup> Там же. Л. 260 об.



Г.Н.Чагин  
г.Пермь

### КРЕСТЬЯНСКАЯ СЕМЬЯ ВЕРХОКАМЬЯ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX В.

Семья и общественная жизнь неразрывно связаны и развитие связей всегда происходило по законам именно общества. В то же время семья по-разному реагировала на общественные процессы: в условиях преобладания натурального хозяйства, малой подвижности населения – слабо, при увеличивающемся развитии рыночных отношений и отходничества, разделении людей на зажиточных и бедных – достаточно интенсивно.

В этом отношении не стала исключением семья Верхокамья – региона, объединяющего земли вокруг истока Камы. Большая часть Верхокамья приходится на Пермскую область (Верещагинский, Сивинский районы), на бывшую Сепычевскую волость Оханского уезда.

История Верхокамья дает исключительно ценный материал для изучения русской народной культуры, развивающейся с конца XVII в. в условиях особой конфессиональной среды – старообрядчества. Сегодня нам много известно из истории и культуры Верхокамья, прежде всего книжности, благодаря 30-летнему изучению его археографами, этнографами, фольклористами Москвы и Перми. Исследовательские результаты отражены почти в 140 публикациях. И в то же время многое неясно. Например, современный исследователь располагает скудными сведениями о ранних скитах старообрядцев и их связях с Выгом – крупнейшим духовным центром Заонежья. Скрытыми от исследователей остаются многие стороны проявления этнической обособленности населения на региональном уровне, взаимосвязей конфессиональной общины, выборной мирской власти и строгановской вотчинной администрации, не нашедшие прямого отражения в письменных материалах XVIII – начала XX в.

Чтобы историческая картина Верхокамья приобрела в науке подлинную документальность, необходимо обратиться, например, к семье, семейному быту. Этот аспект актуален и важен в плане выявления развития



хозяйства, формирования традиций и закрепления их в нескольких поколениях людей.

В предлагаемой статье раскрывается социально-демографическая структура крестьянской семьи Сепычевской волости за большой хронологический период, что связано с использованием наиболее полных официальных письменных источников. Ранний период – это конец XVIII в. V ревизская сказка 1795 г. с.Сепыч и его округи, включающей 18 деревень, 34 починка, 7 однодворков, охватила 230 семей, принадлежавших на вотчинных правах графу А.С.Строганову<sup>1</sup>. В то время на описанной территории проживало 1289 человек. Следующий документом, который в полном виде фиксирует состояние семьи, является X ревизская сказка 1858 г. с.Сепыча и округи с 97 населенными пунктами<sup>2</sup>. Тогда в 809 семьях насчитывалось 6238 человек графини Н.П.Строгановой. Поздним источником послужила похозяйственная книга 1923 г. со сведениями о 650 семьях с населением 2836 человек, которые проживали в 51 деревнях Соколовского сельсовета Верещагинского района<sup>3</sup>. При использовании всех названных источников приходится иметь в виду, что они обладают прежде всего демографическими сведениями и поэтому ценны своей сопоставимой значимостью для характеристики структуры семьи. Исходя из характера источников, мы посвящаем статью именно этой стороне семьи – характеристике ее социально-демографической структуры.

Социально-демографические показатели семьи являются самым важным аспектом для комплексного изучения семьи и семейного быта. Этот аспект выводит ко многим проблемам – общественной значимости семьи, типологии и функции семьи, зависимости численности и структуры семьи от экономического и половозрастного состояния населения и др.

Структура 230 семейных коллективов Сепыча и ее округи представляется по ревизской сказке 1795 г. в следующем виде (табл. №1).

Русское население, проживавшее в Верхокамье, в конце XVIII в., надо полагать, как и на предыдущих этапах, оставалось семейным. Семей одиноких, т.е. с одним человеком, насчитывалось в 1795 г. всего лишь 18. Доля людей этих семей в общем числе жителей (1289 человек) составляла 7,83%. Государство и владельцы крестьян были заинтересованы, чтобы население жило семьями. Средний показатель численности семейных коллективов достигал 5,5 человек.

## Состав семей в 1795 г.

	Абс.	%
<b>Малая семья</b>		
1. Супруги без детей	27	11,74%
2. Супруги с детьми, в т.ч. женатыми и замужними, но без внуков	101	43,91%
3. Вдовы (вдовцы) с детьми	10	4,35%
4. Одинокие	18	7,83%
<b>Всего малых семей и одиноких</b>	<b>156</b>	<b>67,83%</b>
<b>Отцовская (неразделенная) семья</b>		
5. Супруги с детьми, внуками и правнуками	21	9,13%
6. Вдовец (вдова) с детьми и внуками	20	8,7%
<b>Всего отцовских семей</b>	<b>41</b>	<b>17,83%</b>
<b>Братская семья</b>		
7. Братья и дети у одного брата	7	3,04%
8. Братья и дети у двух, троих и четверых братьев	18	7,83%
9. Братья с детьми и внуками	5	2,17%
10. Супруг с детьми и одинокой сестрой	3	1,3%
<b>Всего братских семей</b>	<b>30</b>	<b>14,34%</b>
<b>Всего семей</b>	<b>230</b>	<b>100%</b>

По материалам ревизской сказки 1795 г. видно, что крестьяне заключали браки в пределах Верхокамья и его ближайшей округи. Так, из с.Сепыч шли замуж в основном в ближайшие деревни Габово, Пазниково,

Горбуново, Красносельских, Енино, а невест брали не только из этих, но и из отдаленных деревень, даже из других владельческих хозяйств. Например, в ближайшую к с.Сепыч д.Мухинскую жена была «взята из вотчины Всеволожского по согласию»<sup>4</sup>.

В этих же территориальных рамках происходили миграции населения, которые чаще всего инициировала строгановская администрация и сами жители, стремящиеся полноценно развивать основу хозяйственной деятельности – земледелие. Этот процесс хорошо иллюстрирует, например, такой пример. Из д.Пазниковской супруги с двумя неженатыми сыновьями были «для хлебопашества переведены во вновь заведенный починок того же ведомства Пазниковский», их три сына с этой же целью выехали в д. Путинскую, село Вознесенское и д.Габово<sup>5</sup>.

По данным ревизской сказки 1795 г. выявляется, что у крестьян преобладали малые семьи – 156 из 230 (76,83% общего числа). Самыми распространенными являлись семьи из супругов с женатыми и очень редко замужними детьми, но еще не имеющими внуков. 101 такая семья занимала 43,91% общего числа семей. Отсутствие внуков у такого большого числа семей является показателем того, что отделялись молодые семьи тогда, когда появлялись внуки. Существовала традиция: пожить молодым в родительском доме, окрепнуть, а потом уже обустроить свое хозяйство на стороне. Супруги без детей образовывали 27 семей (11,74% общего числа), а вдовы (вдовцы) с детьми – 10 (4,35% общего числа).

В общем числе семей выделялись сложные, так называемые неразделенные семьи. Они существовали двух видов. По числу семей на первом месте стояла отцовская семья, которую возглавлял отец и очень редко овдовевшая мать. Отцовских семей из супругов с детьми, внуками и даже правнуками насчитывалось 41 – 17,83%. Еще более сложные, так называемые братские семьи, сохранялись в 1795 г. в четырех вариантах (30 семей – 14,34% общего числа). Из них на первом месте стояли семьи из женатых двух-четырёх братьев и детей (18 – 7,83% общего числа), на втором – семьи из женатых и неженатых братьев и детей (7 – 3,04%), на третьем – семьи из женатых братьев, детей и внуков (5 – 2,7%), на четвертом – семьи из одного супруга, детей и одинокой сестры (3 – 1,35%). Как видно, братские семьи включали несколько семейных пар, объединенных родством. Они имели общее жилище, хозяйство, имущество. Стойкость большесемейных традиций была вызвана заинтересованностью в сохранении крепких хозяйств, требующих больших трудовых затрат, а также во многом и всеобщностью старообрядческих воззрений.

Для того чтобы наши заключения по поводу братских семей предстали более реальными, приведем из источника несколько примеров. В д.Ситниковской в 1795 г. проживали вместе семьи четырех женатых братьев

из 25 человек<sup>6</sup>. Взрослых насчитывалось 7 человек (один брат был овдовевшим). Второе поколение представляло 17 детей. Женатым являлся только сын старшего брата, он имел двухлетнюю дочь – представительницу третьего поколения братской семьи.

В д.Красносельских братская семья объединяла семьи трех братьев, причем двое из них были овдовевшими. Поэтому старшее поколение представляли не 6, как было прежде, а 4 человека (три брата и жена одного брата). Второе поколение составляли сыновья с супругами и незамужние дочери. Таковых насчитывалось 11 человек. Третье поколение – это дети женатых сыновей – 13 человек. Четвертое поколение – дети сыновей третьего поколения, их насчитывалось 7 человек. Всего в наличии в момент составления переписи в братской семье проживало 35 человек. Кроме того, как отмечает источник, накануне составления переписи семью покинули еще 8 человек: умерли 3 человека, вышли замуж и переехали в другие поселения 4 человека и 1 человек переселился в с.Путинское. Таким образом известно, что численность братской семьи в д.Красносельских достигала прежде 43 человек<sup>7</sup>.

В поч.Чуколаевский вместе жили 3 женатых брата и их братская семья насчитывала 23 человека<sup>8</sup>. В поч.Раковском, судя по ревизской сказке 1795 г., сложная семья предстает в таком виде. Главой семьи был отец, но накануне переписи он умер и главой записали его супругу 59 лет. В ее подчинении находились 5 женатых сыновей в возрасте 39, 36, 34, 31,29 лет, из которых только один (в возрасте 32 лет) не имел детей. Четверо сыновей имели 12 детей в возрасте от 17 лет до 3 недель. В целом в этой, достаточно не редкой для конца XVIII в. семье, проживало 19 человек<sup>9</sup>.

Братские семьи Верхокамья оставались типичными для Европейской России и Сибири. По форме они ничем не отличались от таковых в других регионах Урала и Приуралья.

Рассмотрим процесс развития форм семей в первой половине XIX в., результаты которого отражает ревизская сказка 1858 г. (табл. №2).

Как и в XVIII в., по-прежнему преобладали малые семьи, но со значительно низшей долей в общем числе семей – 323 семьи (39,94%). В конце XVIII в. их было, как нам известно, 58%. Отцовских семей насчитывалось 238 (29,42%), причем семей из супругов с детьми и внуками 213 (26,33%). Братских семей за первую половину XIX в. значительно увеличилось. Их насчитывалось 248 и они занимали 30,65% в общей структуре семей. В целом сложных семей – отцовских и братских – насчитывалось 486 (60,07%).

## Состав семей в 1858 г.

Малая семья	Абс.	%
1. Супруги без детей	21	2,6
2. Супруги с детьми, в т.ч. женатыми и замужними, но без внуков	285	35,23
3. Вдовы (вдовец) с детьми	10	1,24
4. Одинокие	7	0,87
<b>Всего малых семей и одиноких</b>	<b>323</b>	<b>39,94</b>
<b>Оцовские (неразделенные) семьи</b>		
5. Супруги с детьми и внуками	213	26,33
6. Супруги с детьми, внуками и пожилыми родителями	19	2,35
7. Брат и сестра	6	0,74
<b>Всего отцовских семей</b>	<b>238</b>	<b>29,41</b>
<b>Братские семьи</b>		
8. Женатые братья с детьми, иногда с внуками и одним родителем(чаще мать)	114	17,8
9. Супруги с детьми, внуками, иногда с родственниками (племянники, тети, дяди, золовки, свояченицы)	89	11,0
10. Супруги без детей, но с родственниками (братья, сестры, тетки, дяди)	15	1,85
<b>Всего братских семей</b>	<b>248</b>	<b>30,65</b>
<b>Всего семей</b>	<b>809</b>	<b>100</b>

Приведем несколько примеров, показывающих сложные формы семей середины XIX в. В д.Соловьевская (Кривчановская) в семье, главой которой был Лазарь Федоров 41 года, проживала мать главы 67 лет, жена 38 лет, сын Гурьян 12 лет, 5 дочерей 17, 14,, 11, 8, 4 лет, а также брат Епифан 30 лет с женой 32 лет и 3 дочерьми, брат Иван 29 лет с женой 27 лет и дочерью 2 месяцев. Всего в семье насчитывалось 18 человек<sup>10</sup>. В д.Мухино сложная семья существовала в таком виде: глава семьи 44 лет с матерью 64 лет и женой 42 лет; 4 сына, один из которых был женат, но детей не имел; брат, сестра с незаконнорожденным сыном 24 лет, который был женат и имел дочь. Всего в семье проживало 13 человек<sup>11</sup>. Еще более сложной семьей, чем только что названные, предстает семья в поч.Запольский (Степановский).

Глава семьи Д.А.Соловьев 62 лет жил с женой такого же возраста, 2 дочерьми 26 и 20 лет и двумя женатыми сыновьями, имеющими 4 детей, а также с 2 сестрами, из которых старшая имела незаконнорожденного сына 27 лет и внука, а младшая – тоже незаконнорожденного сына 14 лет и 2 незаконнорожденных дочерей 22 и 18 лет. Кроме того, в этой же семье жила племянница главы семьи с незаконнорожденными сыном полутора лет и 2 дочерьми. В этой необычной по составу семье насчитывалось 23 человека<sup>12</sup>.

Старообрядцев беспоповского поморского согласия Верхокамья в церквях не венчали. Такой брак на официальном уровне считался незаконным и назывался сводным. Но заключение браков регулировалось обычноправовыми нормами (сватовство, сговор, приданое и др.) и силу закона приобретало родительское благословение. Кроме того, за вступлением молодых в брак следили духовники – главы старообрядческих общин-соборов. Они добивались, чтобы новая семья создавалась в рамках своего согласия. Об этой традиции, установленной в ходе полевых работ на широком материале, нам уже приходилось писать<sup>13</sup>.

Кроме того, известны случаи из официальных источников, когда заключение брака брала под свой контроль волостная сельская администрация. Так, в документах Оханского уездного суда обнаружено дело под название «О поддержании сводных браков Сепычским волостным старшиной Калиной Вас. Паршаковым в 1862 г.»<sup>14</sup> Старшина был старообрядцем-поморцем и всячески препятствовал венчанию молодых в официальной православной церкви. В документах рассказывается о двух брачных случаях. В 1862 г. выходила замуж 18-летняя девушка из д.Павличат за крестьянина д.Обуховой. Но через 6 недель супружеской жизни она ушла от мужа. Старшина, узнав о поступке жены, «посадил ее на одну ночь под арест, а потом уговаривал ее, чтобы она заплатила сводному мужу деньги»<sup>15</sup>.

Православный С.И.Мошев из д.Мошевой дал следователю такие показания. Девушка Е.Д.Мальцева 21 года из д.Соколовой решила выйти замуж за его двоюродного брата С.Д.Мошева «потихоньку от зятя своего В.Т.Елохова... но он погнался за ней, чтобы не дать ей обвенчаться, и просил старшину К.Паршакова, чтобы он не давал им свенчаться в праздник Успения Пресвятой Богородицы 15 августа»<sup>16</sup>. Позднее С.И.Мошев с крестьянами и Е.Д.Мальцевой все же пришли в православную церковь с.Сепыча и невеста при них заявила священнику, что она «изъявила желание повенчаться в церкви». Но в этот момент пришли сотские (официальные исполнители волостного правления) и увели невесту от священника. О том, что происходило дальше, невеста следователю рассказала так: «Старшина Сепычевской волости К.Паршаков действительно посадил меня под арест волостного правления часа на два за то, что я хотела повенчаться в

православной церкви, и когда выпустил меня, то убедил, чтобы я вышла за мужа сводом и я в настоящее время живу сводным браком с крестьянином д.Коневои»<sup>17</sup>.

В конце XIX – первой четверти XX в. вновь увеличились малые семьи и похозяйственная книга 1923 г. учла таких семей 377 (табл. №3).

Таблица №3

Состав семей в 1923 г.

Малая семья	Абс.	%
1. Супруги с детьми	320	49,23
2. Супруги без детей	41	6,30
3. Одинокие (вдовы, вдовцы)	16	2,47
<b>Всего малых семей и одиноких</b>	<b>377</b>	<b>58</b>
<b>Отцовские (неразделенные) семьи</b>		
4. Супруги с детьми и внуками	49	7,54
5. Супруги с детьми и женатым сыном	56	8,61
6. Супруги с детьми и пожилыми родителями	85	13,08
<b>Всего отцовских семей</b>	<b>190</b>	<b>29,23</b>
<b>Братские семьи</b>		
7. Супруги с детьми и с братом супруга	37	5,69
8. Супруги без детей, но с родственниками (братья, сестры, дяди)	26	4,0
9. Супруг одни, но с родственниками (братья, сестры, тетки, племянники, свекор)	20	3,08
<b>Всего братских семей</b>	<b>83</b>	<b>12,77</b>
<b>Всего семей</b>	<b>650</b>	<b>100</b>

В структуре семей их доля равнялась 58%. На втором месте стояли отцовские семьи – 190 (29,23%), на третьем братские – 83 (12,77%). В целом сложных семей в 1923 г. было 41 %, это меньше на 20% показателей 1858 г. 1920-е гг., как известно, явились заключительным этапом существования братских семей. Наступало время разрушения натурального хозяйства и внутренний строй семьи с сильным коллективным началом становился ненужным.

В похозяйственной книге 1923 г., как уже отмечали, выявляется преобладание малой формы семьи. Причину такого состояния переписной источник не объясняет, но полевые материалы, полученные в 1980-е гг., одно из условий поддержания малой семьи раскрывают. Таким условием явилось активное развитие трудовой коллективной помощи в виде помочей. Крестьяне созывали помочи для выполнения различных видов хозяйственных работ в любой семье, которая их пожелала. Причем такая форма помощи была достаточно устойчивой. Работать шли не за денежным заработком, а чтобы заработать помощь на будущее или отработать за предоставленную ранее помощь.

О масштабах и видах помочей говорят данные, приведенные в одной земской публикации<sup>18</sup>. Путем опроса населения земцы зарегистрировали в Сепычской волости 1723 помочи, проведенные в 1890-1891 гг. При эффективной трехпольной системе землепользования наибольшая потребность была в вывозке навоза на поля. Поэтому помочей по вывозке навоза состоялось больше всего – 1170. На жатву было создано 450 помочей, на рубку дров – 35, на вырубку леса и дров – 14, на строительство дома – 11, на пилку дров – 5, на битье печи – 5, на молотьбу – 2. Зарегистрировано по одной помочи на городьбу огорода, пахоту, сев, рубку срубов и др.

В целом же динамика структурно-поколенного состава семей, восстановленная нами по репрезентативным источникам за большой хронологический период, создает базу для комплексного изучения семьи Верхокамья, которая безусловно имела специфические особенности развития. При сравнительно широком круге исследовательских тем важным направлением является обращение к истории крестьянского землепользования, поскольку размеры любой семьи Верхокамья напрямую были связаны с ее хозяйственным состоянием и семья развивалась как земледельческая. Надеемся, что выполненная нами работа о численности и форме семей будет продолжена.

---

<sup>1</sup> Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА). Ф.1278, оп.2, д.3604.

<sup>2</sup> Государственный архив Пермской области (далее ГАПО). Ф.111, оп.1, д.2217.

<sup>3</sup> Похозяйственная книга хранится в Соколовской сельской администрации Верещагинского района, где она была изучена в 1986 г.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф.1278, оп.2, д.3604, л.12.

<sup>5</sup> Там же. Л.8 об-9 об.

<sup>6</sup> Там же. Л.18 об-19 об.

<sup>7</sup> Там же. Л.31-33.



---

<sup>8</sup> Там же. Л.53об-54об.

<sup>9</sup> Там же. Л.80об-84.

<sup>10</sup> ГАПО. Ф.111, оп.1, д.2217, л.75об-77.

<sup>11</sup> Там же. Л.36об-37.

<sup>12</sup> Там же. Л.85об-86.

<sup>13</sup> Чагин Г.Н. Традиционные связи духовной культуры семьи и общины русского старообрядческого населения Верхокамья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.163-164.

<sup>14</sup> ГАПО. Ф.14, оп.1, д.445.

<sup>15</sup> Там же. Л.7-8.

<sup>16</sup> Там же. Л.12.

<sup>17</sup> Там же. Л.9.

<sup>18</sup> Подворное исследование экономического положения сельского населения Оханского уезда Пермской губернии, произведенное в 1890-1891 гг. Пермь, 1896. С.173.



Л.Д.Макаров  
г.Ижевск

## ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД СТАРООБРЯДЦЕВ ВЕРХОКАМЬЯ (по археологическим материалам и этнографическим параллелям)

Погребальная обрядность современного верхокамского населения остается во многом слабоизученной. И если период второй половины I – начало II тыс. н.э. все же исследован более или менее неплохо<sup>1</sup>, то могильники середины второй половины II тыс. н.э. остаются почти неизвестными науке. Поэтому проблемы преемственности и эволюции погребального обряда населения региона остаются невыясненными. Между тем вопросы истории верхокамского микрорегиона представляют чрезвычайный интерес в силу сложности происходивших здесь межэтнических и межконфессиональных процессов<sup>2</sup>.

Переписные книги и «ревизские сказки» второй половины XVII-XVIII вв. перечисляют в южной половине Кайгородского и северной половине Глазовского уездов (Зюздинский край) жителей без указания их этнической и конфессиональной принадлежности. По сведениям Н.Н.Блинова, бывшего в первой половине 1860-х гг. священником Карсовайского прихода, северная часть последнего была заселена в основном коми-пермяками (в 1858 г. – 2493 человека, в 1863 г. – 2702) и лишь отчасти русскими (77 и 88 человек соответственно)<sup>3</sup>. Факт поразительный, если учесть, что в его время никто из жителей прихода коми-пермяцкого языка уже не знал<sup>4</sup>. Между тем пофамильный состав обитателей Зюздинского Верхокамья и Карсовайского прихода свидетельствует о практически полной их идентичности<sup>5</sup>. По изысканиям Н.Н.Блинова именно с зюздинской стороны и заселялся карсовайский край со второй половины XVIII в., а около 1780 г. в верховьях р.Варьж возникает Усть-Карсовайский (Киршатский) починок, превратившийся в 1841 г. с постройкой Сретенской церкви в с.Карсовой – центр нового прихода<sup>6</sup>.

В конфессиональном отношении Верхокамье, начиная, по-видимому, с конца XVI в., становится православным: коми-пермяцкое население под влиянием русских переселенцев довольно быстро втягивается в лоно церкви. Церковная реформа патриарха Никона середины XVII в. вызвала раскол

православной церкви. Удаленность рассматриваемой территории от церковных центров способствовала сохранению дореформенных традиций – большинство населения, таким образом, в той или иной степени, оказалось старообрядческим. Закреплению здесь влияния «старой веры» во многом содействовала и деятельность бежавших от преследований в глухие леса старообрядцев-поморцев, осевших в скитах в конце XVII – начале XVIII в.<sup>7</sup>, но в массовом масштабе оказавшихся в Верхокамье с начала XVIII в.<sup>8</sup> Вслед за расселением русских и обрусевших пермяков в верхокамско-чепецком междуречье в первой половине XIX в. появляются и «расколоучители», активно и весьма умело вербовавшие своих сторонников из числа «никониан». Каково же было соотношение староверов и «никониан»? Статистические данные об этом мне неизвестны. Есть лишь некоторые прикидки. Так, глазовский протоиерей М.Ф.Фармаковский сообщал, что за один только 1864 г. «расколоучитель» Илларион Егоров сумел склонить к переходу в раскол до 500 человек в Карсовайском приходе<sup>9</sup>. По данным Н.Н.Блинова за 1863 г., в этом приходе на 2468 «никониан» приходилось 413 старообрядцев (все из обрусевших пермяков)<sup>10</sup>. А по сведениям доктора медицины М.М.Хомякова, проводившего в 1910 г. антропологические исследования региона, около половины населения Верхокамья составляли раскольники<sup>11</sup>.

Противостояние официального православия и старообрядчества неминуемо должно было коснуться и погребальной обрядности. К сожалению, старообрядческие некрополи исследованы очень слабо. В целом признаки, позволяющие отнести православные захоронения, исследованные археологически, к старообрядческим, сводятся к трем пунктам: 1) небольшая (около метра) глубина могильных ям; 2) отсутствие железных гвоздей в качестве крепежа досок гробовища; 3) наличие при покойных старообрядческих мужских и женских нательных крестов. Два первых признака – не что иное, как сохранение древнерусских православных традиций, третий подчеркивает принадлежность умерших к «старой вере» (в отличие от «никонианских» захоронений, где кресты, во-первых, не имеют половой принадлежности, а, во-вторых, они не меднолитные (что присуще староверским изделиям) и весьма заметно отличаются внешним оформлением). Некоторые другие признаки (полати над гробом в могиле, наличие вещей) связать с той или иной традицией пока затруднительно. К числу старообрядческих некрополей можно отнести Искорский могильник на одноименном городище в Чердынском районе Пермской области (раскопки В.А.Оборина 1976 и 1980 гг.), Русиновский в Афанасьевском районе Кировской области (раскопки В.А.Кананина 1977 и 1978 гг.), Благодатский в Алнашском районе Удмуртии (раскопки Т.К.Ютиной 1981 и 1982 гг.), одно погребение Михайловского могильника в г.Ижевске

(раскопки Л.Д.Макарова 1996 г.). Характерный для старообрядцев тип крестов позволяет отнести к их могильникам и Нердвинский (Карагайский район Пермской области), на котором обнаружены кремнированные останки крещеных пермяков (раскопки С.Н.Коренюка)<sup>12</sup>.

В Верхокамье к числу исследованных относится только Русиновский могильник крещеных коми-пермяков (57 погребений XVIII в., но здесь использованы данные 49 погребений за 1977 г.). Умершие (45 детей, 4 взрослых) были похоронены в могилах глубиной от 34 до 115 см, но преобладали ямы глубиной до 70 см (71,4%). Наряду с прозападной ориентацией костяков, присущей православному обряду (51%), зафиксированы также восточное (20%) и южное (4,1%) направления (ориентация отдельных умерших не определена). Отсутствие железных гвоздей в погребальных конструкциях весьма показательно. Помимо неправославной ориентации части умерших, отметим и другие пермяцкие языческие признаки: наличие 8 монет (1737-1800 гг.) в верхней (выше пояса) части покойных, единичных украшений-подвесок, бубенчиков, бус; характерных для пермяков берестяных покрытий верхней части погребальных конструкций (гробовищ). Покойные располагались вытянуто на спине со сложенными на груди руками, при 18 из них (у головы, на шее или груди) обнаружены медные, преимущественно старообрядческие кресты<sup>13</sup>. Известно еще 2 могильника близ с.Карсовая – Киршатский и Тарасятский, оставленные старообрядцами из числа русских и обрусевших пермяков (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.) и ожидающие своего исследователя.

Важное дополнение для характеристики старообрядческого погребального обряда дают этнографические наблюдения, касающиеся погребальной конструкции, устройства могилы и надмогильного знака<sup>14</sup>. О конструкции гробовищ и могил староверов поведал мне житель д.Степаненки Кезского района Удмуртской Республики, директор школы Г.И.Бузмаков, нарисовавший и устройство домовины. Гроб делается из плах в виде ящика, все плоскости которого скрепляются лыковыми веревками длиной 1,5-2 м, продергивающимися в угловые отверстия плах, где фиксируются деревянными клинышками. В придонной части в специально прорезанные в длинных боковых плахах пазы вставляются 2 бруска, на которые укладывается жердевой накат, покрывающийся березовыми вениками с обрубленными комлями. На этот настил укладывают покойника, после церемонии прощания с которым крышку гроба, состоящую из двух плах, закрывают, затягивают веревками и фиксируют их сужающимся клином. Для того, чтобы грунт в могилу не осыпался, по ее периметру делают сруб из жердей высотой в 2 венца (эти же жерди предотвращают расползание могильного холмика). Яма копается неглубокой («по грудь») –

не более 140-150 см. После опущения гроба в могилу над ним иногда делают полати – плахи, опирающиеся на поперечные переводы, лежащие на вбитых в дно ямы кольях (именно так были устроены полати над гробом моего отца, умершего в 1996 г. в с.Карсовой). На могиле какой-либо памятник не устанавливается, делается лишь затес на соседнем дереве и отмечаются инициалы покойного (если кладбище на открытом месте – затес делается на жерди, вкопанной на могиле). Последнее я лично наблюдал на могиле родственницы, тети Домны, на Карсовайском кладбище (кстати, сруб на ее могиле был высотой в один венец). Этот обычай сооружать такие знаки на могилах связан, вероятнее всего, с преследованиями старообрядцев властями и официальной церковью: староверы отказывались погребать покойных по православному чину, считая это «незамолимым грехом», и хоронили умерших тайком, не дожидаясь трехдневного срока, нередко ночью, а чтобы священник потом не мог совершить отпевание над могилой, делали и ложные надгробия<sup>15</sup>. Впрочем, не исключены и глубинные корни этого обычая, связанные с элементами славянской языческой обрядности<sup>16</sup>. Однако лишь целенаправленные раскопки старообрядческих могильников позволяют выяснить многие пока необъяснимые детали похоронной обрядности верхокамского населения.

---

<sup>1</sup> Голдина Р.Д., Кананин В.А. Средневековые памятники верховьев Камы. Свердловск, 1989. С.26-43.

<sup>2</sup> Макаров Л.Д. Славянские древности и русские поселенцы в верховьях р.Камы (постановка проблемы) // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Кудымкар, 1997. С.158-161; Он же. Коми-пермяки и русские верхокамско-чепецкого междуречья // Этнокультурная история Урала XVI-XX вв. Екатеринбург, 1999. С.38-39.

<sup>3</sup> Блинов Н.Н. Описание Карсовайского прихода Глазовского уезда // ВГВ. 1864. №49.

<sup>4</sup> Блинов Н.Н. Заметки о пермяках Вятской губернии // ВГВ. 1861. №44.

<sup>5</sup> Барашков В.Ф. О русском говоре северной части Карсовайского района Удмуртской АССР // Уч. зап. ГТПИ. Ижевск, 1958. Вып.VII. С.73.

<sup>6</sup> Блинов Н.Н. Описание Карсовайского прихода... №46; Он же. Сельскохозяйственный быт пермяков и вотяков Карсовайского прихода (Глазовского уезда) // ВГВ. 1865. №34.

<sup>7</sup> Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI - первой половине XIX века. Пермь, 1995. С.108-111.

<sup>8</sup> На путях из Земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989. С.286.

<sup>9</sup> Шумилов Е.Ф. Старообрядцы Удмуртии // Этнокультурная история Урала XVI-XX вв. Екатеринбург, 1999. С.171-172.

<sup>10</sup> Блинов Н.Н. Описание Карсовайского прихода... №48,49.

---

<sup>11</sup> Зюздинский край // Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань, 1911. Т.44. Вып.3. С.3.

<sup>12</sup> Мельничук А.Ф., Коренюк С.Н. Проблема отражения процесса христианизации населения Перми Великой в погребальных комплексах XV-XVIII вв. // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. I. С.162-164.

<sup>13</sup> Кананин В.А. Отчет об исследованиях в Афанасьевском районе Кировской области, проведенных летом 1977 года // Фонды Института истории и культуры народов Приуралья при УдГУ. Ф.2. Д.62. С.55-69. Рис.161-208.

<sup>14</sup> На путях из Земли Пермской... С.292,293,296,297.

<sup>15</sup> Там же. С.293-294.

<sup>16</sup> Там же. С.296; Фролов А.А. Пережитки язычества в погребальной обрядности Древней Руси // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С.296-299.



И.С. Куликова  
г.Москва

**ПАМЯТЬ СМЕРТИ.  
РАЗМЫШЛЕНИЯ СТАРОВОРОВ-БЕСПОПОВЦЕВ  
ВЕРХОКАМЬЯ**

(фрагменты встреч 1995-2001 гг.)

Тятя говорил, человек на земле – пришлец-ушлец.  
Ф.С. Ильных

Настоящее сообщение - попытка изложить некоторые размышления староворов Верхокамья, касающиеся правил поминовения усопших, обычаев и явлений современной жизни, связанных со смертью, услышанные в комплексных экспедициях Археографической лаборатории МГУ в 1995-2001 гг. в Кулигинском и Мысовском сельсоветах Удмуртии, Каниплотинском, Сепычевском, Кривчанском и Соколовском сельсоветах Пермской области. Большая часть настоящего сообщения посвящена размышлениям Вассы Фадеевны Никулиной, духовницы максимовского собора с.Сепыч и Агафьи Игнатьевны Соловьевой, деминской соборной из д.Артошичи - удивительных рассказчиц, толковательниц<sup>1</sup>. К сожалению, ряд рассказов я привожу только по памяти.

«Смертная» тема неизбежно становится одной из главных в разговоре с соборными Верхокамья. Ведь сам приход в собор, жизнь «под началом» есть приготовление к смерти. Представление о том, что есть смерть и посмертная судьба души и тела – основа выбора жизненного пути: чтобы умереть в своей вере, «басенько, исправленным», чтобы правильно проводили душу и тело в последний путь, многие соборные не уезжают к детям в города, где жизнь их была бы намного комфортнее. И разрешают детям креститься в православной церкви: «нашей веры скоро не будет, кто вас провожать будет? Там хоть как-то проводят».

«В самом деле, что будет в конце концов с этим видимым нами миром, что ожидает человека по смерти – эти вопросы невольно врываются

в мышление каждого человека. Но в силу того, что вопросы эти касаются будущего таинственного, следовательно, недоступного разуму человека – они никогда не могли быть решены человеком удовлетворительно»<sup>2</sup>, – так выразил замечательный ученый XIX в. В.Сахаров важность и сложность, противоречивость понимания смерти в сознании человека. Человек равно ощущает и свою смертность, и свою бессмертность, телесность и духовность.

### *О душе*

«Пришла за царем смерть – он думал золотом откупиться: «Бери все богатства, что имею». А ей не золото, а душа нужна».

«Смерть идет, за плечами пестерь несет: в нем скоберьки, ножи... Хорошего человека постепенно подрезат, но бывает смерть и быстрая – неожиданная», – заметила Агафья Игнатьевна. А в Верх-Лысьве говорят, что по земле ездят две смерти: одна на белом коне – неожиданная, и другая на черном – хорошая, постепенная.

Полного моления и поминовения достоин только приобщенный, т.е. положивший начал и своими устами принесший покаяние при чтении исправы. Его должны провожать погребением, за некоторыми исключениями: так, «пением, на распев» не провожают, если у покойной был выкидыш (облеф) (Кулига). Почти всегда рассказ о погребении включает в себя эмоциональную оценку: «шибко жалостливо, слезы сами бегут». Но сейчас не во всех соборах уже знают, как провожать погребением, и в максимовских соборах Сепыча и Соколово за приобщенных молятся только каноном за единоумершего.

Как правило, испрва читается через восемь дней после того, как человек положил начал (а нередко и позже), но если человек «в плохих душах», то испрва читается сразу после начала. Часто человек при смерти уже не может сам принести покаяние – за него каются родственники, но это формальное соблюдение обряда, как правило, не дает возможности проводить человека как приобщенного: «Толмачом читали – какой толк?» В грехах надо каяться, пока жив: «последнее покаяние не принято». «Книги разогнутья, и за все человек понесет ответ, но и прежде грехи узнаются через ангелов и Святой Дух: на что Он, как ни свидетельствовать человеку о грехах?» А ангелов у человека двое – дневной и ночной. На наше недоумение Васса Фадеевна и Агафья Игнатьевна дружно пояснили, недоумевая, в свою очередь – как же мы не понимаем, что они сменяют друг друга, что пока один летит к Богу с «отчетом», другой за человеком смотрит.

В верхокамских деревнях известно о возможности покаяться дереву – елке, березке, если не будет рядом человека, и в целом это допускается. Одна из жительниц д.Сидоренки в больнице в Перми перед смертью каялась принесенному сучку. Неоднократно мы слышали рассказы об



односельчанах, которые хвастались, что покаются елке-березке, когда помирать соберутся, да не вышло – умирали скоростипжно. Но Васса Фадеевна осудила принесение покаяния дереву: «На каждое согрешение есть прощение. Что нагресишь, все, что назовешь, надо проститься отцем или кому-то, или вот просто отцем проститься. Вот говорят - писано, некому будет прощаться, ничто пастыря не будет, так пойдут к елке, к березке прощаться, так что березка - простит что ли?» Важно покаяться именно пастырю, человеку: потерявшей рассудок перед смертью и не успевшей приобщиться мирской «как ребенку всем одержимым канон читали», поскольку «она прощалась только с отцами. А мы хотели ее простить - человек ведь просить-то должен - ну отце-то отце, она с отцами прощалась по привычке, а с пастырем-то она не простилась. Надо с пастырем проститься и благословиться...

- Это уже как на смерть благословиться?

- Да, на смерть. В путь дорогу идти ведь дальнюю, надо идти как-то».

В этом пути надо переходить огненную реку – самый главный образ из миниатюр Лицевой книги (жизие Василия Нового с Григорьевым видением) – «книге за какие грехи как Господь судит», одного из основных источников толкований посмертной судьбы человека, тесно связанных с представлениями о судьбе всего мира на Страшном Суде. Тогда все вспыхнет, все будет огнем, и неоднократно звучали и от соборных, и от мирских пожелание себе умереть хотя бы за три дня до этого дня, чтобы не гореть живыми. Один из самых поразительных по силе переживания и сострадания рассказов об огненной реке мы слышали от Ульяны Исаковны, деминской соборной: «Огонь пылат, а в нем люди сидят. Страшно-то как... как это – живому гореть... жалко людей».

А в Кулиге соборные говорят, что через огненную реку на руках переносят душу три святителя – Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, и им молятся, чтобы «не уронили душеньку». Ведь, как в Лицевой книги показано, душа-то маленькая, как кукла, как ребенок, ногами своими ходить не может, потому и носят ее ангелы 40 дней по земле. Это размышление Афимьи Емельяновны. Правда, большинство соборных все-таки полагают, что душа сама ходит, а ангелы ее только водят и показывают места, где бывала, где грешила при жизни, причем это распространяется и на места, где находится фотография. Агафья Игнатьевна считает, что душа обходит места, где жила, три дня, а остальные дни до сорочин живет дома, где следует оставлять покойному место (кровать, стул), а огненную реку помогают перейти нитки, которыми завязывают сорокоуст (за него молятся по «семнадцать» каждый день до сорочин). А рассказ о сорокоусте Агафьи Ивановны из Северного Коммунара подобен отрывку духовного стиха: «Сорокоуст идет за многие леса, за много гор на темные тучи. Сорокоуст

ведет душу к Господу Богу. Когда за темные тучи приведет, тогда душа к Богу дойдет».

Покаянная душа в те дни, когда за нее молятся (третины, девятины, сорочины) ходит к Богу на поклонение. В 20-й день (полусорочины) ангел показывает душе место, где она будет до Страшного Суда, и куда ее ведут после сорочин. Большинство говорят, что до Страшного Суда душа пребывает в темном месте, а, по мнению некоторых соборных, или в темном, или в хорошем месте – «посадят, где заробила». Агафья Игнатъевна видела сон: «Я в темном месте, и тамлюдно очень, а потом меня на волю отпускают, хорошо, и вижу, как Христос сходит как столб огненный. А так и будет».

Когда в д.Нифонята привезли хоронить солдата, расстрелянного сослуживцем, то переложили его в деревянный гроб, надели венчик, и мужчины хотели выстрелить в воздух над могилой – «но ведь душа-то его перед смертью выстрелы слышала, ей совсем нерадостно, больно их слышать» – и не стали. В случае этом, рассказанном Варварой Илларионовной из Соколово, выразилось особое отношение к душе, которое хочется назвать тактичностью.

Агафья Игнатъевна отметила, что самое страшное, если имя человека не будет записано ни в одну книгу на Суде. «Так один пришел вечером пьяный, уснул и умер. Приходит к Богу, Тот просит ангела раскрыть книгу, узнать, что человек натворил, а ангел смотрит - имени того человека нет вовсе ни в одной книге. И извергли его сразу во тьму».

Этот рассказ казался осмыслением Апокалипсиса, стихер и синоксаря мясопустной недели из Постной Триоди в контексте пьянства, охватившего сельское население, что и соборные, и мирские оценивают как один из признаков последних времен: «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное». И когда Агафья Игнатъевна сказала, что у нее есть Лицевая книга, где нарисовано все то, о чем она нам рассказала, мы и подумать ни о чем другом, как о лицевом Апокалипсисе, не могли. Желание посмотреть его и продолжить разговор через несколько дней привело нас к ней в гости.

«Христос ради нас смерть претерпел, в глаза ему плевали, а он Бога молил: «Прости им». А мы – осердимся, не прощам. Скоро суд придет – чего мы заработали? Книги тогда разогнутся и будут все дела человека записаны. Самое страшное, если имени не будет в той книге». Каково же было наше удивление и ирония над собой, когда это оказалась брошюрка одной из миссионерствующих протестантских организаций, вся состоящая из картинок в стиле комиксов и повествующая, действительно, про некоего человека, излишне выпившего, уснувшего и проснувшегося уже в жизни иной, пред Богом. Чем все завершилось, изложено выше. Получила А.И. эту

книжечку «из чюжих» и наполнила ее безликие (в прямом смысле – без черт лица) картинки поэтическим содержанием, осмыслением через многовековую традицию, через свой взгляд на мир, взгляд человека жадного до чтения книг и жадного до размышлений над ними.

Важность имени подчеркивается тем, как говорят о молении-помянии: за приобщенного молятся «с именем», «за имя»<sup>3</sup>, а непокаянную душу провожают молебном «без имени», и потом молятся за творящих милостину, т.е. не напрямую за умершего, но за его родных – «творящих милостину» – чтобы их милостыня, их молитвы за умершего были приняты Богом. Потом в течении 6 недель соборные не молятся за него, а в сорочины<sup>4</sup> молятся канон за творящих милостину и святым вмч. Варваре – за женщину и Харлампию – за мужчину, разумеется, если зовут или подают милостину родственники умершего. Также за умерших без покаяния молятся св. Паисию. Впервые упоминание об этом было услышано в Сепьче от тех, кто перешел в белокрыницкую церковь: «Паисий – великий, ему дана благодать от Бога о грешных молиться <...> А вы, наверное, никониане – православники, так за вас молиться святому Уару»<sup>5</sup>.

#### *О теле*

Видимо, то, что мертвое тело не везут в морг, а готовят к погребению сами, обостряет своеобразную эстетику его восприятия, в конце концов – восприятие самого себя: для многих соборных важно не умереть толстым, исхудать, чтобы «войти в гроб» («толстая была как табашный куль – молила, чтобы усохнуть, Господь услышал»).

Умерших соборных омывает одна из них, и мирские родные не должны омыwać соборных. На омывание благословляются, читают Иисусову молитву.

Тело умершего коченеет, однако соборные повсеместно говорят, что надо поговорить с умершим и он «размякнет»:

- Она закоченеет, так как мы ее сворочаем... поугуваривашь, поговоришь - давай мы тебя снаредим, нарядну сделаем, оденем новое платье на тебя, прости нас, ну и человек уже распускаться и дает, вот и все.

- Даже если уже закоченеет?

- Да. Вот Семеновну мы снаряжали, так вот так руки подняли даже - как живая. А мы такие и шьем платья - 4 полосы и эту полосу в рукава зашиваем, уж если рука не гнется, так как-нибудь уж затолкашь руку-то.

В максимовском соборе Сепьча, когда шьют смертное и обряжают покойного, «пока он еще в постеле лежит», не в гробу, поется стих «Человек-от живет...», в котором умерший как бы обретает голос, говорит покаянные слова в тех обрядах, которые уже прошли, происходят и предстоят. А в деминских соборах Кулиги и Мысов этот стих поют во время погребения, когда на гроб ставят свечи. «Старые люди говорили, что пока

половину погребения не пропоют, человек все слышит, а когда последнее целование, тогда уже уши затыкаются».

Чаще готовят только холст на смертную одежду (рубашу, дубас, саван), а шьют уже на покойного: «сошьешь, а раздует перед смертью, что тогда»? Если же смертное одеяние сшито заранее, то за него положено молиться лестовку в день. Также в смертное входят коты или лапти (сейчас, когда они перестали быть повседневной обувью, нередко их заказывают специально на смерть еще умеющим плести мастерам), венчик, поясок (плетется на руках из светильных нитей). Коты, лапти надевают, потому что на том свете придется по шепице ходить: «Милостины много приносят - не успеваем отмаливать. На том свете по шепице будем ходить - кто милостину не отмолит» (д.Мысы).

Так же заранее готовят и доски на гроб, как правило, из ели. Прежде гробы делали «в замок», а теперь обычно «на лыко» (причем по желанию не только соборным, но и мирским). Объясняют это тем, что если на гвозди забьют – не выйдешь [когда вострубят архангельские трубы]. Молодых все чаще хоронят в «полугробиях» – «ваш городской гроб», - поясняют соборные, - «а у нас гроб как ящик».

Соборные отмечают произошедшее в последние годы изменение отношения к кладбищу – «могильнику», как его обычно называют. Более распространенным стал обычай ходить на кладбище в Троицкие субботы и прочие поминальные дни с трапезой, очевидно, под влиянием православных, как это определяют сами староверы: «раньше так не было заведено, на могильник не ходили, не пировали». Однажды к нам, как к никонианам, прозвучал вопрос: «Как вы не брезгуете есть на кладбище?». На кладбище нельзя есть и даже в окрестностях его не собирают грибы и ягоды.

На могиле не молятся, не ездят туда соборные после моления (за исключением мест, где еще сохранилась традиция кадить могилу, но уже далеко не всегда это делает духовница или благословленная старушка, а просто человек, за которым нет «таких грехов» и который не курит). На могилу только пожаловаться-поговорить с умершим приходят. Не принимают и богатых памятников: на Страшный Суд покойники пойдут со своими памятниками, а у иных такие здоровые – как понесут? Да ограды красивые чугунные – а там будет красота-то? Когда погнили кресты на могилах родителей Агафьи Игнатьевны, она менять не стала – что же маме, два креста нести? И себе просит маленький крест поставить – большой донести не спроворить. Не понимает она и цветы на могилах: «он в земле теперь, на что цветы-то»? На попытку объяснить, что они могут означать память о человеке, отвечает: «Если человека уважаешь, то память она и без цветов хороша».

В Кулиге, Илимово, Степаненках прежде соборные обычно не позволяли отмечать свою могилу ничем, кроме дерева, которое сажается в ногах. Человек сам говорил, какое дерево ему посадить - сирень, черемуху, ель. Особо строгие соборные даже запрещали родственникам вообще ходить на могилу, словно еще раз указуя, что память о них не должна быть связана с находящимся в земле мертвым телом.

Выплата пособий за невинно погибших людей во время репрессий их потомкам и родственникам казалась справедливым решением большинству населения нашей страны, хоть какой-то компенсацией. Многие же из верхокамских староверов восприняли это настороженно, также как и выплату пособий за погибших на войнах: «Это что же, деньги за мертвые кости?» С получением пособия связывали некоторые преждевременные смерти – получил пособие за репрессированного за моление отца (духовника) и вскоре умер - «нечего мертвые кости беспокоить». В этом есть определенная аналогия с пособиями по безработице, которые осуждаются как ложь - проявление Антихриста, поскольку получается, что это плата за пустоту, за то, чего нет - работы.

«Смерть за мной пришла, а я все вертухаюсь», «все готово, только смерть не готова у меня», - посмеиваются соборные или же со скорбью отмечают: «Смерть меня забыла». Стремление к соблюдению внешнего обряда (хотя кто знает – где «внешнее» переходит во «внутреннее»), важность этого не дает уверенности в посмертном бытии: «как-то примет меня Господь?». Еще один отрывок из разговора с Вассой Фадеевнй:

- Последнему народу не спастись. И мы с ним тут жо погибнем. Летят птицы черные и один белый, и они забирают с собой белую птицу - черные, и с собой туда, а если бы все бы белые полетели и одна черная, то тоже с собой бы забрали.

- Куда?

- В Царство. Белые-то в Царство.

- Значит, если бы все были молящиеся, праведные, значит, они бы и грешников с собой забрали?

- Забрали бы, как же. Вон какого, забыла, в Царство пустил. Ну, которого распяли-то на кресте с Иисусом.

- Разбойника?

- Ну какой-то он такой был.

- Даже если грешник не покается, его все равно спасли бы праведники?

- Ой, да ведь как спасти-то такого? Иисову молитву который не знат, так что он - спасен?

- Если его никогда никто ей не учил, и вот так он прожил, так получилось, не знал?

- Если никто не учил, так на сердце он может держал все это. Если на сердце держал Божественно, хоть умом, так тот может спастись.

И на наши дотошные расспросы про то, что будет после смерти, верхокамские соборные порой отвечают, вторя словам В.Сахарова о принципиальной невозможности здесь удовлетворительного ответа: «Кто знат – не умирали еще. И нам оттуда никто письма не послал».

---

<sup>1</sup> Также в статье приводятся высказывания и размышления Ф.С. Ильиных, И.К. Габовой, А.А. Лядовой (Сепыч), А.И. Коньковой, А.И. Блиновой (Северный Коммунар), В.И. Мезенцевой (Соколово), Х.И. Снигиревой, Л.Т. Гавшина (Кулига), Е.С. Бузмаковой, А.А. Никулиной, Е.С. Сабуровой (Мысы), А.К. Бурмантовой (Верещагино).

<sup>2</sup> Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 53-54.

<sup>3</sup> Если имя дано по книге (т.е. имя святого, память которого совершается в течение восьми дней или двух недель после рождения для мальчиков, а для девочек – две недели до и две недели после рождения: «девка – поползуха, все равно в чужой дом уйдет»), то его сохраняют и при крещении. Если имя «неграмотное», то при крещении дают имя святого, в день памяти которого оно совершалось, и именно за крещеное имя молятся, когда человек умрет.

<sup>4</sup> Можно несколькими днями раньше, но не позже сорока дней со смерти.

<sup>5</sup> В Кулиге молитва св. Паисию за умерших без покаяния также стала упоминаться после распространения здесь Каноников Бородулинской печати. Представляется, что обращение к этому святому обусловлено влиянием белокриницкой церкви.



Н.В.Литвина  
г.Москва

### СОСТАВ, СОДЕРЖАНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ВИДЕОНАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ О Е.А.ЧАДОВОЙ

Евдокия Александровна Чадова родилась в 1932 г. в д. Иванково (Горбуны) Сивинского района Пермской области. С 12 лет пошла молиться в собор и не оставляла моления всю жизнь. Евдокия Александровна закончила Чурсовскую начальную школу и гражданское образование не продолжала. С 15 лет работала в колхозе. Была передовой дояркой и могла бы поехать в Москву на ВДНХ, но побоялись, что она верующая, да по родству придется колхозному начальству. Замужем Евдокия Александровна не бывала. В 1986 г. поставлена духовницей деминского собора, в который входят деревни Кониплотнического сельского совета (Конята, Седуны, Трошата, Гобята, Воронята, Лискино), Малосивинского с/с (Чурсово, Громово), поселок Северный Коммунар Сивинского района – это примерно 15 человек соборных. На духовное дело Евдокию Александровну поставила Евдокия Федулаевна Габова «фабричная», то есть жительница поселка Фабрика «Северный Коммунар». Евдокия Александровна так рассказывала о ней: «Обращка в девках была проворна, а свататься приходили, поела крепенько, сила есь, чашку выпила, пошла запрягать (по еданолишному жили), она запрягла, матери сказала: «Налей ешо». После сватальщик был, хотел говорит дочь твою сватать, но боюсь не прокормить, не пропить. Ее Бульдозером на фабрике звали. На самую сложную работу посылали. Годов 20 на духовном деле стояла. Мясо кроме курицы не едала. А я грешная это не выдерживаю, не знаю как Господь терпит мои согрешения. Хочешь от Бога благословения, читай 102, 103 и 33 псалмы.»

3 сентября 2000 г. по недосмотру костра в репной яме дотла сгорел дом Евдокии Александровны в Кулизенях. В пожаре погибла парализованная Васса Васильевна Елохова. Евдокия Александровна выбежала из дома с несколькими книгами, которые оставила во дворе. При

попытке снова войти в дом сильно обгорела. Так эти события описывает Анна Еремеевна Булдакова, не бывшая свидетельницей пожара: «(Евдокия – Н.Л.) пушке на божественное уповат. То, что раньше людей сжигали. Я мо, тебя ведь выкорят: сами-те вышли, старуху оставили. Я говорила, я мо, чо у вас тут получилось-то, пошто вы старуху-то не добыли. Оконницу-то бы выбили по подвору тут, и вмисти бы спасли, сколь смогли – волокли. Книги да иконы она несла, туды, на задне крылечко. Так и, говорит, бросила». Теперь Е.А. Чадова живет у соборной бабушки Натальи Демидовны Шипицыной в д.Конята. Часто навещает соборных в д.Чурсово и пос.Северный Коммунар.

Визуальные материалы о Евдокии Александровне создаются с 1993 г. исследователями Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и составляют на сегодняшний день 45 часов видеодокументации.

В 1993 г. телевизионные съемки были организованы руководителем Археографической лаборатории исторического факультета МГУ И.В.Поздеевой, привлечшей к участию в комплексной археографической экспедиции сотрудников ЦНИТ МГУ – с.н.с. Е.В.Александрова и режиссера-оператора Л.С.Филимонова. Видеоматериал, снятый *летом 1993 г.* (3 часа), включает видеофиксацию предметов этнографии из сундуков Евдокии Александровны во дворе ее дома в д.Кулизени. Это половики, скатерти, полотенца, льняное полотно, опушенные лапти и др. Вторая часть видеодокументации – беседа И.В.Поздеевой с Е.А.Чадовой о разделе поморской общины на деминцев и максимовцев, о соборной жизни – правилах и запретах, о состоянии веры и собора, о признаках последних времен. Третья часть – духовное пение. По просьбе исследователей к Е.А. Чадовой присоединились жители соседних деревень: Ефросинья Петровна Порошина из д.Чурсово и Андрей Иванович Старков из д.Лискино. Втроем они исполняли фрагменты богослужебного пения и духовные стихи.

*Лето 1994 г.* (3 часа видеозаписей). Научный руководитель И.В.Поздеева (Археографическая лаб. истфака МГУ). Оператор А.Ю.Горячев (ЦНИТ МГУ). Съемки в д.Кулизени. Видеоматериалы включают два отдельных сюжета:

1. Крещение младенца и взрослого,
2. Определение книжной коллекции (около 40 экземпляров кириллических рукописей и старопечатных книг с чтением записей).

*Лето 1995 г.* (2 часа видеозаписей). Беседуют с Е.А.Чадовой Н.В.Литвина (Археографическая лаб. истфака МГУ) и Д.В. Цыганков (студент 3 курса истфака МГУ). Операторы: А.Ю.Горячев, Е.В.Александров (ЦНИТ МГУ). Съемки в д.Кулизени.



Беседа Н.В.Литвиной с Евдокией Александровной о составе и состоянии собора, видеозапись этнографических материалов в «холодной избе» – сундуки, полки и сохраняемые там предметы прикладного искусства и быта с комментариями хозяйки и Д.В. Цыганкова.

*Осень 1996 г.* (3,5 часа видеозаписей). 4 дня в доме Е.А.Чадовой в д. Кулизени во время праздника Рождества Богородицы. Автор съемок – Н.В. Литвина. Видеоматериал включает фрагменты обыденной жизни Е.А.Чадовой (приготовление бражки, выпечка хлеба), пейзажи Кулизени и окрестностей во время раннего снегопада, запись моления на праздник Рождества Богородицы, в котором кроме хозяйки принимала участие помирски Ефросинья Петровна Прошина и жившая на попечении Евдокии Александровны соборная старушка Васса Васильевна Елохова. Вечером перед сном женщины поют духовные стихи, утром Ефросинья Петровна читает Псалтирь, а Евдокия Александровна комментирует текст. Трапеза после моления с воспоминаниями о детстве в д.Иванково, школьных годах, гонении на веру, отсутствии современного воспитания «по вере».

*Лето 1997 г.* (6 часов видеозаписей). Автор съемок – Н.В. Литвина. Д.Воронята, д.Кулизени. Видеоматериал включает несколько сюжетов:

- 1.Моление на праздник Петра и Павла в доме Владимира Семеновича Тютюкова (д.Воронята),
- 2.Сенокос в д. Кулизени,
- 3.Е.А.Чадова показывает музыковеду М.В.Макаровской фрагменты литургического пения,
- 4.В.И.Ерофеева и А.В.Дадыкин описывают доступную часть библиотеки,
- 5.Евдокия Александровна учит студенток скать тесто пирожником и печь луковые пироги,
- 6.Беседа Т.А.Мордкович с Е.А.Чадовой о состоянии поморской веры в 40 – 50-х гг. за прополкой капусты,
- 7.Поход с Евдокией Александровной на «могильник» (кладбище). Ее рассказы о заселении этих мест, о погребенных на кладбище соседях и родственниках.

*Зима 1999 г.* (4 часа видеозаписей). Автор съемок Н.В.Литвина. Пос.Северный Коммунар – д. Чурсово – д.Кулизени.

Видеосюжеты: Дорога из Северного Коммунара в Чурсово; Е.А.Чадова прядет шерсть в своем доме в д. Кулизени и рассказывает свою родословную и историю своего безбрачия, вспоминает о святочных традициях и гаданиях. Видеофиксация нескольких редких книг из собрания Е.А.Чадовой.

*Весна 2000 г.* (2 часа видеозаписей). Автор съемок Н.В. Литвина. Съемки в д.Кулзени.

Видеоматериал включает экскурсию Е.А.Чадовой по своему амбару, огороду и окрестностям д. Кулизени, сбор пеканов, пестиков, строчков и их последующая обработка. Беседа на хозяйственные темы.

*Лето 2000 г.* (3 часа видеозаписей в д.Кулизени). Автор съемок Н.В. Литвина.

В.С.Тютиков провожает участников экспедиции из д.Воронята в Кулизени. Ульяна Геннадьевна Чадова, крестница Евдокии Александровны, живущая у нее на попечении, собирает иргу, «крестная» помогает ей слезть с крыши. Е.А.Чадова комментирует вопросник по описанию традиционного хозяйства, поет духовные стихи для фольклориста Т.В.Смольской, рассказывает о своем отце, о распространенных в соседних деревнях фамилиях, загадывает студентам загадки.

*Осень 2000 г.* (4 часа видеозаписей). Автор съемок Н.В. Литвина. С.Мало-Сива – д.Чурсово – Кулизени – д.Чурсово – пос.Северный Коммунар.

Через месяц после пожара в Кулизенях. Повествование погорелицы о пожаре и своих переживаниях с комментариями из Священного Писания сотрудникам М.-Сивинского сельсовета, Наталье Ивановне Малиновских (с.М.-Сива), Порошиным Ефросинье Петровне и Ивану Анантьевичу (д.Чурсово). Повседневное моление Евдокии Александровны. Посещение Евдокией Александровной пепелища впервые после пожара. Комментарии к происшедшему Ефросиньи Петровны Порошиной и Анны Еремеевны Булдаковой.

*Зима 2001 г.* (5 часов видеозаписей). Автор съемок Н.В. Литвина. Пос.Северный Коммунар.

Моление в доме Ульяны Василисковны Сабуровой (пос. Северный Коммунар) на отдание Рождества Евдокии Александровны совместно с Анной Еремеевной Булдаковой. По-мирски молился Иван Семенович Старков. Е.А.Чадова и А.Е. Булдакова изготавливают свечи в доме Анны Еремеевны. Моление на праздник Богоявления Господня в доме Анны Еремеевны и Гаврилы Мартемьяновича Булдаковых. По-мирски молилась У.В.Сабурова.

*Весна 2001 г.* (4 часа видеозаписей). Автор съемок Н.В.Литвина. Д.Чурсово – д. Громово (Пестери) – д.Чурсово.

Бытовые беседы в д.Чурсово в доме Порошиных. Переезд в д.Громово на тракторе. Евдокия Александровна обмывает покойницу. Обряжание, положение во гроб. Праздничное Пасхальное моление в доме Анастасии Лукиничны Порошиной. Евдокие Александровне помогает Ефросинья Петровна Порошина. По-мирски молился Владимир Семенович Тютиков.

*Лето 2001 г.* (5,5 часов видеозаписей). Авторские съемки Е.В.Литвяк, Н.В. Литвиной. Д. Громово, д.Чурсово – д.Лискино.

Крещение с поучениями троих детей в д.Гроново (дом А.Л. Порошиной). Е.А. Чадова в доме Порошиных в д.Чурсово читает книги, обучает чтению студента В.Н. Савельева, поет духовные стихи с Ефросиньей Петровной и ее сестрой Марфой Петровной Мельник. Беседа о детских страхах и радостях. Дорога из Чурсово в Лискино с повествованием о местах. Крещение с поучениями 4-х младенцев и 4-х детей в д. Лискино. Беседа после крещения об отношении к школе с Е.А. Чадовой и В.С. Тютиковым.

В отличие от повествований, зафиксированных на бумаге или аудиопленке, видеонарратив выявляет взаимоотношения исследователя с героем и дает второй уровень визуального повествования – от лица исследователя. Видеонарратив, кроме интонированности рассказа, которую возможно зафиксировать на диктофон, снабжает повествование описанием места действия, акцентами поведения, мимики, движения, без которых невозможно относительно достоверно представить себе ситуацию. Вероятно, особенное преимущество видеонарратива состоит в том, что здесь отчетливо выявляются мотивы и позиции исследователя как в отношении темы исследования, так и в отношении героя.

Визуальный материал о Евдокие Александровне Чадовой формировался под влиянием нескольких, последовательно сменяющихся методических установок. Видеосъемки первых двух лет призваны были отобразить основные составляющие традиционной культуры староверов Верхокамья на примере духовницы деминского собора Е.А.Чадовой. Здесь представлены материальная культура, книжность, литургическое пение, обряд крещения, фольклор (духовные стихи) и беседа с героиней о соборе, соборной жизни, о последних временах.

Следующий этап – знакомство с Евдокией Александровной молодого поколения исследователей и установление личных контактов. Съемки 1996г. – попытка отображения обыденной жизни Евдокии Александровны. Автор старался стать частью повседневности хозяйки. Не организовывать для себя чужую реальность, а раствориться в ней, создавая минимальные помехи. Во время моления приходилось выключать камеру, потому что молещницы просили подпевать, и т.д. Материал, снятый методом «погружения» очень сложно структурировать, т.к. он не снабжен изнутри необходимыми вопросами, а значит не в состоянии дать направленных ответов.

В последующих материалах, за исключением съемок молений и обрядов, были попытки внутри видеофиксации обыденной жизни придерживаться определенной темы исследования, по возможности направляя беседы с Евдокией Александровной на обсуждение хозяйства (съемки весны и лета 2000 г.), личных воспоминаний детства и юности (съемки 2001 г.), родословия (съемки 1999 г.).

Знакомство с Евдокией Александровной прошло в свою очередь несколько этапов от настороженного отношения к непрошеному гостю, через ровное принятие безопасного знакомого до дружеского, радушного приема, когда в большой степени Евдокия Александровна стала руководить съемками: «Я тебе картину в холодной избе не показывала? Включай свою машину, идем». Возможно, Е.А. Чадова воспринимает эти съемки как некоторую форму миссионерской деятельности. Она учит своих зрителей примером и ошибками собственной жизни. Автор этой статьи и визуальных материалов относится к общению с Евдокией Александровной и съемкам, как к Учению.

Два фрагмента стенографического описания видеоматериалов, снятых летом 2000г. Сенокосная пора. Летом с ночевкой в гости к Е.А. Чадовой пришли фольклорист Татьяна Смольская, директор Верещагинского краеведческого музея Елена Лыкова, студенты истфака МГУ Елена Лопатина и Александр Писаревский, руководитель отряда Наталья Литвина. Первый фрагмент – бытовой. Гости давно знакомы с хозяевами, и хозяева не сильно нарушают ради гостей привычный ритм жизни. В доме Е.А. Чадовой в д. Кулизени Ульяна Геннадьевна Чадова (в красном углу за столом читает газету), Васса Васильевна Елохова (сидит на своей кровати у стола и с усилием периодически хлещет по столу пояском), Федор (летний помощник Е.А., сидит на лавке у печи). Евдокия Александровна занимается хозяйством.

*Евдокия Александровна (далее Е.А.), проходя мимо гостей к печи (о Вассе Васильевне).* Сидит так: казались бесы. Вчера ж ночью я не была дома-то, дак тоже видно баушке бесы казались. Сёдняшну ночь в котором, во втором часу?

*Ульяна Геннадьевна (далее У.Г.).* Ничё она не делала.

*Е.А.* Молитву творит, «Достойно» тожно опять. Рукой-то левой молится, молится, в окошко глядит.

*У.Г.* Ей померешшилось.

*Наталья Литвина (далее Н.Л.).* А бабушка пояском по столу хлопает, это вместо поклонов?

*Е.А.* Я не знаю, чё-то в те разы не были. Это она во свое время емшычила на лошадях, то она в Верешшагино йиздила с хлебом, то пахали, боронили. Так, видно, чё-то это отрыгнуло.

*Елена Лыкова (далее Е.Л.).* То есть ямщиком была? На лошадях?

*Е.А.* На лошадях, на лошадях. Ну, как хлеб нагрузят, то зимой, весной возили, летом. До Бородулино возили. На лошаде ехать до Верешшагино. Чё-то сё вот втемилось, нынче втемилось, а только это вот.

*Е. Л.* Она уже не слышит?

*Е.А.* Да нет, маленько слышит же ведь.

*Е.А.* (к Вассе Васильевне). Пить-то хочёшь. Пить-то хочёшь? (В.В. согласно кивает. *Е.А.* приносит кружку питья). Она крепка ешно всё-таки. Не знаю как Господь примет покаяние-то. Сама креститься ладом не можот. Парализовало. (*Е.А.* выходит за дверь и возвращается со стеклянной кружкой бражки, подает гостям).

*Н.В.* У Вас там как бесконечный источник.

*Е.А.* Бесконечный, конечно, источник. Не замешаш, дак. Я вот не была дома, не замешала.

*Е.Л.* Это Вы каждый день делаете?

*Е.А.* Каждый день у нас она есь...

В тот же день ближе к вечеру. Попросили хозяйку специально с нами поговорить, попеть. На протяжении всего почти двухчасового разговора все остаются на одном месте: хозяйка на лавке, боком к столу, за левым краем кадра – окно; собеседницы на табуретках напротив.

После долгого пения духовных стихов перешли к разговору о родителях.

*Татьяна Смольская (далее Т.С.).* Вы про отца рассказывали, что он погиб за Монголию. А до этого он где жил?

*Е.А.* А мы в Иванкове там жили, а потом он на какую-то сё действительную службу ходил перед войной-то. Потом в Пятигорске жил. Маму за собой звал в Пятигорск, мы ешо маленькие были, старуха не отпустила.

*Т.С.* Он был крещеный?

*Е.А.* Крешенье здесь было. Крешоный. Тетка его воспитывала. Родила его, мать-то его, да чё-то сё сделалось, заболела, его семи годов оставила. И вот тетка его вырастила. Родион Иванович; Федосья Ивановна – брата сестра, так вот Федосья-то его вырастила и женила. А подошел он, тогда, в армию-то дак, брата на то коленко, меня – на другое коленко. Попрошался и все.

*Т.С.* Это Вам сколько лет было?

*Е.А.* Да, наверное, семь, шесь можот даже.

*Е.Л.* А брат Вас старше?

*Е.А.* На год моложе. Июньской, 33-го года. Семья у него, пятеро детей, а все уже почти в расходе. Внука растут, дак. Внук-от порядошной, уже семь.

*Т.С.* А у него такая же фамилия, как у Вас?

*Е.А.* Чадов. Районка была, не подобрала я газетку. Писано было: в Кизьве первы-те (староверы – Н.Л.) заводились. С Кизьвы у нас Чадовы-те сюда пришли.

*Т.С.* А что, все Чадовы староверы были?

*Е.А.* Почти все старoverы были. У Коленят Чадовы, в Иванковых Чадовы, больше. Шитоевы появились, Посниковы появились. В Чурсовых – Чурсовы. В Пустошах, деревня была – Пустошь, дак там тоже Чурсовы были. Мне интересно, только нынче дошло – колена-то, поколения списывать бы по-школьному. То бы племя, друго племя писать хорошо. Детей в школах сейчас заставляют.

*Н.Л.* А Вы не пытались сейчас записать?

*Е.А.* Не пытаюсь.

*Н.Л.* А почему?

*Е.А.* Неохота. А неохота!

*Е.Л.* Вы помните бабушек, дедушек, а прабабушек, прадедушек помните?

*Е.А.* Маленько помню. Сколько поколений: был Иван Леонтьевич, а Леонтий уже не знаю чевич был. От Ивана Леонтьевича людно были: Федосья Ивановна, Родион Иванович, Павел Иванович, Никола Иванович, Анна Ивановна была, Василиса была Ивановна. А у Родиона была Овдокия, вот баушка моя, Орина Родионовна, вот у Юльки дедушко – Игнатий Родионович, Тимофей Родионович был. Все уже нету в живых. Мамино поколення. Вот Григорий не знаю чевич был. Михаил Григорьевич был.

*Т.С.* Михаил Григорьевич – это кто?

*Е.А.* Маме правдедушко. Ешо она маленькая, говорит, была, на окошке сидела, он ей говорил: «Внученька, прииди, хоть на мою могилку насери». Михаил Григорьевич, а у Михаила: Иван Михайлович, Феклист Михайлович. У Ивана Михайловича Ефрем Иванович. Потом кто ешо Ивановичи-те были? У меня дедушко Ефрем Иванович. У Ефрема Ивановича мама первая Ефремовна, Февронья Ефремовна, Никита Ефремович, Тимофей Ефремович, Христинья Ефремовна на девятнадцатом году умерла. У мамы семь только было.

*Т.С.* А бывали такие случаи, что в семье разные веры?

*Е.А.* Как не бывало – бывало. В нашей-то семье не бывало. У брата стяс едино крешенье, у дяденьки тожо едино крешенье...

Автору еще предстоит найти способ письменных публикаций видеонарративных источников, чтобы они до некоторой степени отражали визуальную составляющую.



В.П. Пушков  
г.Москва

**НОВЫЕ МАССОВЫЕ ИСТОЧНИКИ О СОВРЕМЕННОМ  
ПОЛОЖЕНИИ  
СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ДЕРЕВНИ ВЕРХОКАМЬЯ. 1990-Е ГГ.**

В ходе комплексных археографических экспедиций и полевой студенческой практики исторического факультета МГУ, основателем и бессменным руководителем которых вот уже более 35 лет является доктор исторических наук И.В. Поздеева, в 90-е гг. ушедшего XX века в канцеляриях местных сельских администраций (бывших сельсоветов) Верхокамья (Верещагинский и Сивинский районы Пермской области и Кезский район Удмуртской Республики) выявлены новые виды отчетности, появившиеся в годы перестройки, которые еще мало известны исследователям и ждут своего вовлечения в научный оборот. Поэтому мы сочли уместным дать краткую источниковедческую характеристику обнаруженным материалам.

Самое полное представление о структуре земельного пространства на уровне местной сельской администрации и в отдельности по каждому ее населенному пункту дает подлежащая «постоянному хранению» огромная типовая таблица «Экспликация земель», потенциал которой вкратце опишем на примере Соколовской сельской администрации по состоянию на начало 1996 г.

Итак, на территории данной администрации площадью в 16121 га имеются следующие землевладельцы и землепользователи. Основным владельцем земли является Товарищество с ограниченной ответственностью (ТОО) «Соколово», которому принадлежит 6951 га, или 43,1% общей площади (в том числе в паевой собственности членов ТОО – 3275 га, сдается в аренду 373 га и находится в пользовании сельского населения 330 га). На

втором месте по размерам землевладения стоит Сепычевское лесничество – 5752 га, или 35,7% от всей территории. Собственно же Соколовской сельской администрации, как низовому звену государственного административно-территориального управления принадлежит десятая часть одноименной земной поверхности – 1569 га (9,73%), что надо признать весьма значительной величиной. Из «Земельного фонда перераспределения», который составил 2206 га, или 13,7% общей площади, появившимся «крестьянским» (фермерским) хозяйствам передано всего лишь 143 га (в том числе под наследственные хозяйства – 54 га, под аренду – 48 га, в собственность – 41 га). От всей территории администрации суммарный удельный вес «сельхозугодий» по всем типам хозяйств составил 4555 га, или 28,3%, причем львиная доля в их структуре принадлежит пашне – 4110 га (90,2%), тогда как на пастбища и сенокос приходится всего лишь 342 и 242 га.

Наблюдается мощный рост землепользования ЛПХ за пределами селений. Так, если «общая площадь» землепользования 330 семей «в черте населенных пунктов» составляет всего 138 га, или в среднем на один двор по 46 «соток», то вне деревень эта площадь равна 764 га, или 2,21 га на хозяйство, причем большая часть этой земли представляет собой пашню – 482 га из 764, или 63,1%, тогда как на «кормовые угодья» приходится 282 га, или 36,9%. Если последние в черте населенных пунктов составляли всего 6 га, то все 10 га «сеяных трав» располагались на территории деревень. В «коллективное животноводство» на площади в 90 га было вовлечено 462 семьи, и в том числе в черте населенных пунктов 123 семьи на 61 га. Исключительно в черте деревень 76 семей на площади в 9 га занимались «коллективным огородничеством». Вся «лесная площадь» Соколовской администрации составляет 8349 га, так что большая часть ее территории (51,8%) покрыта лесами, 68,9% которых опекает Сепычевское лесничество (5752 га). Водное пространство данной местности составило 65 га, или 0,4% ее территории, в том числе «под реками и ручьями» 24 га, а «под водохранилищами» – 11 га. «Экспликация» фиксирует также площадь «дорог и прогонов», «под общественными дворами, улицами и площадями» (всего 111 га), «под общественными постройками» (37 га), «нарушенные земли» (5 га) и «прочие земли» (56 га), куда вошли овраги, свалки, кладбища и др. Отдельная таблица «Экспликация земель населенных пунктов» по каждому из 8 селений Соколовской администрации фиксирует его общую площадь, размер ЛПХ, выгона, улиц и дорог, леса, кустарника, болот, «под водой», а также земли, занятые различными производственными и культурно-образовательными учреждениями (электросетью, магазинами, школами, клубами и т.п.).

Охарактеризованный выше типовой бланк таблицы «Экспликаций»



представляет собой ценнейший массовый исторический источник, оптимально описывающий структуру земельного пространства на низовом административно-территориальном уровне и по каждому населенному пункту. Он имеет много параллелей с архивными и опубликованными историко-географическими и кадастровыми материалами, что открывает возможность для достаточно масштабных и оперативных историко-сравнительных описаний любого района России.

Совершенно новым документом, призванным регулировать и регистрировать ход аграрной реформы, становятся появившиеся во второй половине 90-х гг. монументальные, с гербовым тиснением на твердой обложке, прошнурованные, заверенные печатью и имеющие государственный номер «Земельно-кадастровые книги», комплект которых из 2 частей («разделов») направлен из областного центра во все местные сельские администрации. (Видимо, эта документация использовалась при подготовке таблицы по «эксplikации земель»). Поскольку подобного рода новейшие официальные материалы практически неизвестны исследователям, то считаем необходимым дать им достаточно подробную характеристику.

Общее представление о целях и задачах нового типа земельной документации дают «Пояснения к заполнению Земельно-кадастровой книги», которые мы приводим практически полностью: «Земельно-кадастровая книга является основным документом по учету и регистрации земельного фонда, переданного в ведение сельской администрации, содержит детальные сведения по составу угодий в соответствии с принятой классификацией угодий. Данные земельного кадастра должны систематически уточняться, отражая текущие изменения в хозяйственном и правовом положении земель.

Книга состоит из двух разделов: Раздел I. Учитываются все земли по видам угодий, переданные в ведение сельской администрации, а также регистрация их по землепользователям, владельцам, собственникам; Раздел II. Учитываются земли личных подсобных хозяйств индивидуального жилищного строительства, служебные наделы, индивидуальное садоводство, огородничество, животноводство.

#### Раздел I

По всем таблицам ежегодно подводится итог под красной строкой. Состоит из шести таблиц, связанных в единую систему, каждая из которых содержит информацию о распределении земель, различающихся правовыми особенностями их предоставления и использования. Сведения, имеющиеся в таблице 1, расшифровываются и дополняются информацией, содержащейся в других таблицах. Связующим звеном во всех таблицах, позволяющим проследить изменения, происходящие с землепользованием,

землевладением, является первоначальный кадастровый номер. ... В течение года вносятся все изменения по земельному фонду. Здесь же ведется учет земель в границах населенных пунктов, каждому из которых отводится определенное число листов таблицы.

## Раздел II

[Описание ЛПХ.] На каждую семью отводится одна страница. Здесь указываются приусадебные земли, а также пашня, сенокос и пастбища за пределами поселковой черты, переданные частным лицам для ведения личного подсобного хозяйства. Садоводство, огородничество, животноводство учитываются только в черте населенного пункта. Вне черты эта категория земель отражается в разделе I, таблицы 3, 4.

Записи в книге ведутся тушью или пастой, никаких подчисток или исправлений цифр не допускается, регистратор назначается специальным постановлением... Должна быть подготовлена дежурная кадастровая карта.»

Содержание I тома («раздела») Земельно-кадастровой книги представляет собой набор из 6 следующих таблиц: 1. Все земли, переданные в ведение сельской (поселковой) администрации. 2. Земли предприятий, организаций. 3. Коллективное и индивидуальное садоводство, огородничество. 4. Коллективное и индивидуальное животноводство (кролиководство, пчеловодство). 5. Муниципальные земли. 6. Муниципальные земли общего пользования.

Наиболее полной (41 графа формуляра) и ценной для научного анализа является таблица 1, программа которой максимально близка к описанной выше «Экспликации земель», но имеет явные преимущества, фиксируя ежегодное изменение в структуре земельного фонда. Проиллюстрируем источниковедческий потенциал этих материалов по «Земельно-кадастровой книге Конеплотнической сельской администрации Сивинского района Пермской области. Кадастровый номер ПМО-248-819».

По первым 3 графам, определяющим «дату заполнения», «наименование документа, удостоверяющего право на землю» и «маршрут земельного участка (прежний землепользователь, или кому передается)», устанавливаются крайние даты записей – от 13 января 1996 г. до 21 апреля 2000 г. (всего зарегистрировано 27 актов), контрагенты передачи земли и динамика ее движения, из чего явствует стремительный рост местных органов власти в качестве владельцев и распорядителей земли. Так, основу землевладения Конеплотнического сельсовета составили 1890,93 га, полученные в первой половине марта 1996 г. от колхоза им. Куйбышева. В последующее время местная администрация получала земли от Фонда перераспределения, от ТОО «Самыловское», из земельного запаса района и ряда крестьянских хозяйств. На первое января каждого года красной тушью записываются общие итоги перераспределения земель за истекший год, из

которых видно, что на начало 2000 г. в распоряжении Конеплотнического сельсовета находилось 1665 га. Дело в том, что местные органы власти не только получают, но и передают свою землю другим юридическим лицам – колхозу им. Ленина, Райдоркомбинату и др. Кроме того, земля передавалась в аренду отдельным крестьянским хозяйствам, ТОО «Ипатовское» (60 га) и частным предприятиям «Безгодов Н.П.» и «Безматерных П.А.».

Последние годы отмечены многократным увеличением землевладения «предприятий и организаций» (табл. 2). Так, на начало 1996 г. эта категория земель была представлена 14,7 га, а весной 2000 г. – уже 196,2 га, притом эти земли получают не под застройку производственными сооружениями, но идут главным образом под пашню (170,3 га), сенокос (8,7 га) и пастбища (10 га).

Кратко охарактеризованные выше таблицы отражают динамику «черного передела» на уровне всей территории сельской администрации в целом. Однако в продолжение первой части («раздела») Земельно-кадастровой книги по всей полной программе из 41 графы расписано движение землепользования по каждому населенному пункту, причем общая строка по всем этим показателям разворачивается на три отдельных: «в том числе в черте населенного пункта», «в собственности» и «в аренде».

Весь II том (раздел) Земельно-кадастровой книги полностью посвящен отображению динамики ЛПХ в плане эволюции его землевладения и землепользования. К внутренней стороне верхней обложки такой книги приклеивается пронумерованный список дворохозяев в последовательности селений, причем нумерация подворий в этом списке соответствует типографской нумерации листов книги (т.е. каждой семье отводится один лист), что очень удобно для быстрого поиска нужного хозяйства. Поскольку к 2000 г. занесенные в кадастр изменения за вторую половину 90-х гг. составляют в среднем 12 строк, а на одном листе с оборотом их 58, то данных книг должно хватить примерно до 2020 г., тогда как имеющие сходную информацию похозяйственные книги обновляются каждые 4–5 лет, и полный их комплект по администрации доходит до 20, так что даже в археографическом отношении Земельно-кадастровые книги имеют существенные преимущества перед традиционными официальными источниками по социально-экономическому описанию современной деревни.

Первая и основная таблица данного раздела называется «Земли личных подсобных хозяйств (индивидуального жилищного строительства)» и имеет 18 граф, из которых только 7 непосредственно «земельные»: общая площадь земли и размер сельхозугодий, и в том числе пашни, многолетних насаждений (сады и ягодники), сенокосов, пастбищ, а также площадь под постройками. Все эти типы земли с 1996 по 2000 г. расписаны по формам

владения (собственность, аренда, пользование) и «в том числе в черте населенного пункта». Остальные показатели имеют документально-правовой характер. Это «кадастровый номер земельного участка» (он совпадает с типографским номером листа книги), «номер планшета и масштаб» (эта графа не заполнена, т.к. подготовленные инженерами-землеустроителями планы хозяйств имеются только в черновом исполнении), «местоположение земельного участка» (здесь записывается название улицы и номер дома), «форма собственности, владения, пользования», «наименование документа, устанавливающего право на землю (номер, дата свидетельства)», «наименование документа, удостоверяющего право на землю (номер, дата свидетельства)», «ФИО собственника, владельца, пользователя», «юридические атрибуты (паспортные данные гражданина, почтовый адрес)» и «маршрут движения участка».

Ежегодное суммирование количественных данных по каждому населенному пункту позволяет получить общее представление о динамике и земельной структуре ЛПХ в целом по всей территории сельской администрации. Так, за четыре года с 1996 по 1 января 2000 г. общая площадь земель ЛПХ по Конеплотническому сельсовету Сивинского района Пермской области возросла на 62 га, или на 16% (с 394,1 до 456,1 га), из которых «сельхозугодья» (т.е. вся земля за вычетом площади под постройками) составили соответственно 377,7 и 438,9 га, притом ведущее место в структуре угодий занимает пашня – 53% в 1996 г. и 57% в 2000 г. (соответственно 201,7 и 248,5 га), а на втором месте – удельный вес сенокосов: 46% в 1996 г. и 43% в 2000 г. (соответственно 175 и 186,6 га). Обращаем внимание, что за это время прирост площади сенокосов ЛПХ составил всего 12 га (6,7%). Если пашня в основном находится в собственности и лишь частично арендуется, то практически все сенокосы арендуются и находятся за пределами населенных пунктов. Пастбища ЛПХ выросли с 1,03 до 3,66 га, причем 2,36 га из них арендуется; из 1,3 га находящихся в пользовании пастбищ 0,9 га расположено за пределами населенных пунктов. Площадь под постройками осталась неизменной – 16,3 га. Доля земель ЛПХ, принадлежащих жителям главного селения Конеплотнического сельсовета (а всего таких селений 16) – деревне Бол. Самылово – составляет 25%.

Уже простой просмотр росписи землепользования ЛПХ по Земельно-кадастровой книге позволяет обнаружить наиболее крупные подворья, внушительные размеры которых достаточно уверенно можно объяснить проявлением хозяйственной активности их владельцев (что полностью подтверждается последующим социологическим опросом таких семей). В качестве примера приведем зарегистрированный во втором разделе «Земельно-кадастровой книги Соколовской сельской администрации

Верещагинского района Пермской области (кадастровый номер 001)» 1 января 1996 г. под номерами 099 и 001-158 «земельный участок» Владимира Филипповича Шистерова, проживающего в д. Соколово на ул. Трудовая, 5, где в собственности семьи имеются жилые и хозяйственные постройки общей площадью 374 м<sup>2</sup>, а также 2763 м<sup>2</sup> «пашни». Но помимо этой усадебной земли общей площадью 0,31 га в течение того же 1996 г. данное хозяйство сразу в 3 «урочищах» (Смород, Мартиха и Трошата) арендует под пашню в общей сложности 3,5 га и в Трошатах под сенокос еще 0,5 га. В следующие годы арендованная пашня расширяется еще на 4 га (в 1997 г. в урочище Кленовка – 3 га и в 1998 г. – в урочище Нифонково – 1 га), так что на начало 1999 г. общий размер пашни этого ЛПХ составил внушительную величину в 7,77 га (в том числе 7,5 га арендованной земли и 0,27 га в собственности), а к 1 января 2000 г. добавилось еще 0,17 га аренды пашни. Обращение к похозяйственным книгам позволяет установить состав домашнего стада этой семьи, ее половозрастной и образовательный состав, а беседы с главой семьи раскрывают чаще всего наследственный характер хозяйства и недокументированные источники дохода (продажа мяса, пчеловодство и др.).

С 90-х гг. инженеры-землеустроители местных органов власти ведут специальную отчетность под названием «Сведения, информации, отчеты в Земельный комитет» (надпись на скоросшивателе). Так, нами обнаружен очень интересный рукописный (типографская форма Госкомстата пока не выявлена) «Отчет о ходе осуществления земельной реформы по Соколовской сельской администрации», который составляется по данным II части Земельно-кадастровых книг. Этот документ в динамике за первое полугодие 2000 г. фиксирует движение основных форм землепользования ЛПХ (пашня, сенокос и др.) в целом, «в том числе в черте населенных пунктов» и «из них приусадебные земли», причем каждый такой «вид землепользования» дается в группировке «в собственности» и «аренда», последние строки табулированного отчета отражают размеры «коллективного огородничества» и «коллективного животноводства». Итак, если на начало 2000 г. расположенные на территории Соколовской администрации 348 ЛПХ имели 769 га земли (в том числе 472 га пашни, 288 га сенокосов и 10 га под постройками), то «налично на 01.07» уже 911 га общей площади (в том числе 612 га пашни и 289 сенокосов), то есть прирост составил 142 га, или 18,5%, притом показательно, что размер арендованной земли практически не изменился (664 и 666 га), но произошло почти трехкратное возрастание пашни в собственности (с 87 до 244 га!). Любопытно, что большая часть «приусадебных земель» является арендованной, а не в собственности (68 и 45 га в начале и 62 и 56 га в середине года). Количество хозяйств «коллективного огородничества» (92) и

размер земли под ними (9,8 га) за это время остались прежними, тогда как при стабильности хозяйств, занятых в «коллективном животноводстве» (240 дворов 7 деревень), площадь пастбищ для него сильно уменьшилась – с 281 га до 222 га, или на 59 га (21%).

В том же «Отчете» имеется ценная справка «Арендная плата за земли, находящиеся в ведении Соколовской сельской администрации по состоянию на 01.07.2000 г.», из которой явствует, что ЛПХ стали основным арендатором земли. 313 дворов арендуют в общей сложности 666 га (в том числе 91 га у всех семей в черте населенных пунктов и из них у 309 – еще 575 га вне селений), причем аренда 1 га им обходится всего в 14,68 руб. За те же деньги 92 семьи в пределах своих деревень арендуют 198 га под «коллективное огородничество», и вдвое меньше (7,88 руб.) плата за 1 га «коллективного животноводства» – 70 га в черте и 159 га вне селений (всего 229 га). В качестве более мелких арендаторов выступают 17 семей из крестьянских хозяйств СПК «Соколово» (83 320 м<sup>2</sup>, или 8,332 га, по цене 7,2 коп. за 1 м<sup>2</sup>!!). Почти в 6 раз дороже (0,42 руб. за 1 м<sup>2</sup>) обходится аренда 1212 м<sup>2</sup>, или 0,12 га, трем семьям, занятым в предприятиях «торговли, общепита, бытового и сервисного обслуживания». Чуть дешевле (по 0,31 руб. за м<sup>2</sup>) платят за аренду 4070 м<sup>2</sup>, или 0,41 га, две семьи двух «предприятий, организаций, учреждений промышленности, транспорта, связи». В категории «освобожденных учреждений» от взимания арендной платы за 40 988 м<sup>2</sup> земли, или 4,1 га, фигурирует 5 человек из 2 учреждений (каких именно – документ не конкретизирует). Легко подсчитать, что общий годовой доход Соколовской администрации от сдачи в аренду 918,76 га составит всего-навсего 14 515 руб., или 15,8 руб. за 1 га.

Другой тип стандартной отчетности местных органов власти о жизнедеятельности подведомственного им населения откладывается в деле «Учетно-статистических материалов», где наряду с традиционными справками о населенных пунктах, естественном и механическом движении населения, количестве и составе стада домашнего скота, жилищного фонда и т.п. появляются и новые материалы – об урожае, развитии фермерского движения и ряд других.

Так, среди «Учетно-статистических материалов по Конеплотническому сельсовету» удалось обнаружить ранее неизвестную, очень интересную «Форму №29сх. Отчет о сборе урожая сельскохозяйственных культур на 1 декабря 1997 г.», которая относительно ЛПХ описывает по отдельным культурам посевную площадь под урожай и площадь их уборки в га, фактический сбор урожая в центнерах со всей площади и «в первоначально оприходованном весе» и «в весе после доработки, а также указывается в центнерах «средний сбор с 1 га».

Итак, вся посевная площадь ЛПХ по Конеплотническому сельсовету в

конец 1997 г. составляла 349 га, на которых выращивалось более 10 сельскохозяйственных культур, большая часть из которых (204 га, или 58,4%) представляла собой используемый исключительно на сенокос клин «многолетних беспокровных кормовых трав посева текущего года, включая посев предыдущего», причем «многолетние травы посева прошлых лет» составили лишь 23% (38 га). Валовой сбор кормовых трав на сено со 166 га «в первоначально оприходованном весе» составил 1992 цт при среднем сборе 12 цт/га. Второе место в полевой структуре занимает картофель и «овощи открытого грунта» (соответственно 62 и 24 га, или 17,8% и 6,9%). Валовой сбор картофеля составил 6076 цт при среднем урожае в 98 цт/га, а овощей – 2590 цт. Среди последних по площади насаждений лидировала капуста (7 га), за ней шли «морковь столовая» и «лук на репку» (по 4 га), потом «свекла столовая» (3 га) и по 2 гектара высаживалось огурцов, помидоров и чеснока (всего 6 видов овощей). Ранжировка валового сбора овощей дает следующий ряд (в скобках указывается средний сбор в центнерах с 1 га): 1. капуста – 1400 (200), 2–3. лук и морковь – по 280 (70), 4. свекла столовая – 210 (70), 5. огурцы – 160 (80), 6. чеснок – 140 (70) и 7. помидоры – 120 (60).

Общий размер посева зернобобовых составил 59 га, или всего 16,9% от всех посевных площадей, притом 43,16 га (73,2%) из этого клина приходилось на яровой ячмень. При среднем урожае зернобобовых в 12,5 цт/га их валовой сбор составил 762 цт (в том числе ярового ячменя – 559), однако «в весе после доработки» эти показатели снизились соответственно на 24 и 22 цт – т.е. потеря урожая в результате «доработки» составила всего 3,9%. (Посевов овса и других зерновых не было.)

Итак, из общего сбора в 9428 цт зернобобовых, овощей и картофеля на последний приходится основная доля этого урожая (6076 цт, или 64,4%). Отсюда очевидна огромная роль этой культуры в пищевом рационе современного верхокамского крестьянства.

Другой официальный документ за 2000 г., утвержденный Госкомстатом СССР 28 июня 1991 г. («Форма №4сх. Заключительный отчет об итогах сева под урожай текущего года») дает некоторое представление о динамике использования земли, принадлежащей личным подсобным хозяйствам. Итак, в течение 1998–1999 г. их общая посевная площадь возросла с 349 до 374 га (на 25 га, или 7,2%), причем наблюдается заметный прогресс полеводства за счет частной инициативы. Вдвое (с 59 до 119 га) выросли посевы зернобобовых (в том числе фермер Мальцев арендовал 30 га под посев пшеницы). Общий размер посадки овощей открытого грунта вырос на 1 га (с 24 до 25), притом выросли площади под капустой (с 7 до 8 га) и появился зеленый горошек (0,5 га), однако уменьшился посев моркови (с 4 до 3 га). Остались без изменения сдаваемые

в аренду местной властью сенокосные угодья (166 га), и на 2 га возросли посадки картофеля (с 62 до 64).

В целом отмеченная динамика выглядит весьма позитивно (особенно в масштабном возрастании полеводства фермеров), что внушает определенный оптимизм относительно подворий Верхокамских староверов в новом веке. Следует отметить и достаточно активную роль местных органов власти в новых условиях хозяйствования, когда крестьянское подворье (пусть пока и в натуральной форме) возвратило себе функцию основного источника существования в сельской местности.

Составляемые местными органами власти, видимо, по данным похозяйственных книг отмеченные формы обязательного государственного учета посевных площадей и урожайности ЛПХ дают возможность рассчитать некоторые потребительские характеристики крестьянской семьи. Поскольку «второй хлеб» – картофель производитися исключительно в рамках ЛПХ, то по имеющимся данным по состоянию на конец 1997 г. рассчитаем его фактический сбор в килограммах на 1 двор –  $607600/281 = 2162,2$ , на одного жителя:  $607600/908 = 669,2$  кг и на одного человека в день –  $669,2/365 = 1,83$  кг. Последняя величина может говорить об определенном запасе данной культуры и наличии товарных излишков. По всем же видам овощей, вместе взятым, эти параметры будут выглядеть так:  $921,71-285,2-0,78$  кг, что тоже вполне достаточно не только для питания, но и для продажи. Однако по яровому ячменю, который доминирует в структуре зернобобовых (537 цт из 734, или 73,2%), ситуация в корне иная: соответственно  $191,1-59,1-0,163$  кг, что подтверждает известное нам положение исключительно внутрисемейного потребления данной культуры.

Рассчитанные нами по стандартным формам статотчетности размеры сборов различных культур на хозяйство и душу при сравнительном их пространственно-временном рассмотрении могут служить устойчивыми индикаторами состояния традиционного крестьянского хозяйства данного региона.

К сожалению, на уровне местных сельских администраций документов по стабильному государственному статучету фермерских хозяйств пока не обнаружено (видимо, они откладываются в каких-то других структурах). Лишь в Конеплотническом сельсовете Сивинского района удалось встретить незаполненный бланк под названием «Форма №3ферм. Сведения о производстве продукции животноводства и численности скота по состоянию на 1.01.1999 г.». Раздел I этой формы имеет следующие рубрики: «1. Реализовано скота и птицы всех видов на убой в живом весе, в том числе: 2. КРС, 3. свиней, 4. овец и коз, 5. птицы, 6. олени, 7. надоено молока, 8. в том числе коровьего, 9. получено яиц от птицы всех видов, 10. настрижено шерсти, 11. в том числе овечьей, 12. получено товарного меда,



12а. контрольная сумма (строки 1-12). Фермер...». Как видим, данная отчетность откровенно раскрывает валовую доходность фермерских хозяйств, хотя о конфиденциальности такой информации ее формуляр ничего не сообщает.

Однако, общий учет стада домашнего скота ЛПХ имеет давнюю традицию и представлен 3 взаимосвязанными формами. Во-первых, на основе обработки местными властями первичных материалов похозяйственных книг заполняется статистическая «форма №3» (с грифом «Конфиденциальность гарантируется получателем информации»), которая должна быть заполнена по состоянию на 1 января. Эта большая таблица из 28 граф имеет заголовок «Список по учету (переписи) скота в сельской, городской местности», и в ней по каждому селению против ФИО глав семей записывается по разным половозрастным категориям количество КРС, свиней, овец, коз, лошадей, кроликов и нутрий. Например, крупный рогатый скот описывается следующими показателями (№№ 4–10): всего КРС, в том числе: коров, телок от 1 г. до 2 лет (осемененных), телок от 2 лет и старше (осемененные и неосемененные), быков-производителей и волов рабочих. Такой документ имеет подписи руководителя и счетчика местной администрации. Однако эта форма «Федерального государственного статистического наблюдения» не имеет итоговых подсчетов по отдельным разновидностям скота, что свидетельствует о промежуточном, вспомогательном характере такого учета, по данным которого составлялись более оперативные и компактные сводки о состоянии стада домашнего скота в крестьянском подворье. Данная «форма №3» очень ценна для полевых исследований, поскольку по каждому населенному пункту содержит алфавитный перечень домохозяев (глав семей), заменяя в этом отношении громоздкий набор похозяйственных книг и, естественно, дает возможность узнать размер и состав стада каждого подворья. Важно, что по этой форме отдельным списком расписываются фермерские («крестьянские») хозяйства с указанием их названий, среди которых иногда встречаются старинные утраченные топонимы, что можно рассматривать как своеобразное возрождение элементов традиционной культуры. Так, если на территории Конеплотнического сельсовета в 1999 г. таких хозяйств было 27, то в 2000 г. их количество уменьшилось до 22 (из них 8 разводят нутрий) и в том числе: Абрамовское, Брюхановское (арендует 38 га), Гурятское, Ефимовское, Звезда, Колос, Молотовское, Новая Боровка, Петуховское, Рассвет, Силушино, Скачковское, Степановское, Три Сосны, Хутора, Чертеж и Шипицыно. Ранее покинутые селения, где разворачиваются фермерские хозяйства (выделены жирным шрифтом), в местной отчетности проходят под термином «урочища».

На основе описанной выше формы №3 местная администрация на

начало каждого года обязана представлять в органы госстатучета также и «форму №6. Итоги учета скота в хозяйствах сельской местности» (всего таких ежегодных справок в деле «учетно-статистических материалов» бывает 5–6), где приводятся результаты подсчета поголовья по каждому виду домашнего скота, причем параллельно сообщается число хозяйств, имевших и не имевших тот или иной вид скота. Так, в целом по Конеплотническому сельсовету за 6 лет – с 1995 по 2000 г. – общее поголовье КРС несколько снизилось – с 355 до 324 голов, при этом в 1996–1997 гг. наблюдался прирост (соответственно 375 и 389 голов), а в 1998–1999 гг. – регресс (317 и 330 голов). Однако по коровам – основному структурообразующему элементу животноводства ЛПХ – за 6 лет ситуация практически не изменилась – 211 и 206 голов, причем в течение 1998–1999 гг. их поголовье несколько увеличивается. На фоне симптомов роста численности КРС налицо существенный прогресс поголовья свиней – со 162 в 1995 г. до 293 в 2000 г. – прирост на 131 голову, или 81%, однако в это же время резко сокращается число овец – с 205 до 157 (убыль на 48 голов, или на 23,4%). За те же годы число коз снизилось с 15 до 4, но число кроликов выросло с 12 до 19. С 1998 г. наблюдается медленное увеличение числа лошадей (к началу 2000 г. их было 12, из них 8 у фермеров). Таким образом, общая эволюция стада домашнего скота обнаруживает приспособляемость ЛПХ к меняющейся социально-экономической конъюнктуре (сохранение коровьего стада и увеличение поголовья свиней).

При средней обеспеченности одного фермерского двора коровами в 0,76 головы остальные хозяйства имеют по 0,68, причем по всем видам КРС первые имеют более чем полуторный перевес – 1,64 против 1,03 головы. По состоянию на 1997 г. (за другие годы данных нет) чуть больше четверти (26%) хозяйств не имело никакого КРС, а около трети (30,4%) – коров.

«Статистическая форма №14. Оценка местной администрацией численности скота и птицы» по записям в похозяйственных книгах и «выборочного обхода» отслеживает ежеквартальную (по состоянию на 1 апреля, июля и октября) динамику животноводства, обращая особое внимание на количество свино-, овце- и козوماتок, а также птицы, что дает возможность по временам года проследить ритмику поголовья скота и потребления мяса отдельных категорий домашних животных. Так, например, в 1999 г. по Конеплотническому сельсовету с 1 апреля по 1 июля число коров увеличилось с 201 до 210, свиней – со 160 до 175, овец и коз – с 221 до 240 и птицы всех видов с 640 до 700, причем эти приросты были примерно на 20% выше, чем в предыдущем году. Положительная динамика роста стада сохраняется и в следующий квартал (к 1 октября), однако вдвое меньшими темпами...

Наиболее устойчивой формой отчетности в деле «Учетно-

статистических материалов» являются ежегодные «Списки населенных мест» по состоянию на 1 января, где указывается тип и название каждого селения, расстояние от него до райцентра и сельской администрации, а также число наличных хозяйств и населения. Поскольку таких справок в деле содержится около 10 (до передачи его в районный архив), данный тип документа дает возможность оперативного анализа не только структуры, но и динамики расселения. Так, например, по Соколовской сельской администрации с 1992 по 2000 г. в ежегодных «списках населенных мест» фигурирует 8 деревень (7 населенных и 1 пустая – Ефимково). Общая населенность этой территории за 8 лет несколько снизилась – на 66 чел. – с 1116 до 1050, или на 5,9%. Следствием ликвидации «неперспективных деревень» в 1970-е гг. стала концентрация основной массы населения в «центральной усадьбе» (в 1992 г. вне ее пределов проживало всего 25,9%, а в 2000 г. – 27,6% наличного населения). За это время немного уменьшилось и количество наличных хозяйств – на 20 – с 332 до 312, или на 6%. Однако средний размер одной семьи остался стабильным, составляя 3;36 чел., хотя этого уровня явно недостаточно для расширенного воспроизводства населения. Сравнение по крайним датам среднего размера семьи в центре администрации – деревне Соколово – и остальных ее селениях выявляет демографический кризис малых деревень. Так, в 1992 г. населенность одного хозяйства в Соколово составляла 3,83 чел., а в остальных деревнях – 2,49 чел., или на 1,34 чел. меньше; в 2000 г. этот разрыв сократился, но остается еще очень большим – 3,74 и 2,66 чел. соответственно.

Иногда в канцеляриях встречается и более пространный формуляр списков населенных мест. Например, в Бородулинской поселковой администрации Верещагинского района в ежегодных машинописных справках о населенных пунктах есть очень ценные социально-демографические сведения о половозрастной структуре населения. Так, в 1999 г. в 18 селениях Бородулинской администрации насчитывалось 1588 чел. наличного населения (511 хозяйств), в том числе 534 мужчины (33,6%), 561 женщина (35,3%) и 493 детей в возрасте до 16 лет (31,1%), причем трудоспособных людей обоего пола было 465 человек (29,3%), пенсионеров – 298 (18,8%) и неработающих – 339 чел. (21,3%). Таким образом, каждый пятый житель в трудоспособном возрасте остается безработным, притом динамика этого крайне отрицательного в социально-экономическом и морально-психологическом планах явления развивается самыми быстрыми темпами и может служить интегральным индикатором благосостояния всей поселковой территории. В 1996 г. безработных было 186 чел. (12,3%), в 1997 – 214 (13,6%), в 1998 – 226 (14,4%) – в течение этого года произошло резкое увеличение безработности до уровня в 339 чел. на начало 1999 г. – 21,3%, или почти три четверти от трудоспособного возраста (точнее 72,9%). За каких-то

три года – с начала 1996 по 1 января 1999 – число трудоспособных сократилось на 209 чел. (с 674 до 465), а по отношению ко всему населению – с 44,5% до 29,2%, так что при сохранении таких «приростов» к 2005 г. работать на этой земле будет некому! Доля пенсионеров за то же время и в абсолютном, и в относительном выражении немного сократилась – соответственно 327 чел. и 21,6% на начало 1996 г. и 298 и 18,8% на 1 января 1999 г. Аналогичные процессы медленного сокращения отмечаются и в отношении детей до 16 лет. Если в 1996 г. их число и доля от всех жителей составляли 513 и 33,9%, то в 1999 г. – уже 493 и 31,0%. Поскольку, однако же, все население Бородулинской администрации за эти годы несколько возросло (на 74 чел. – с 1514 до 1588), а доля пенсионеров медленно понижается, то в чисто демографическом отношении ситуация вполне удовлетворительна, но в социальном аспекте весьма тревожна, хотя в определенной мере резкий рост безработных можно объяснить процессом натурализации хозяйства, сосредоточением людей на своем ЛПХ.

В бумагах той же Бородулинской администрации обнаружена очень интересная «Справка-анализ о работе по вопросам ЗАГС за 10 лет», которая составлена по ежегодным «Сведениям-анализам по составлению актовых записей по отделу ЗАГС и сельской администрации», где дается сводка рождений и мальчиков, и девочек, число браков (в том числе повторных) и разводов, количество смертей по полу (в том числе до 1 года), а также за каждый год подсчитывается разница между рождаемостью и смертностью. Структура смертности иногда расписывается по возрастам и «диагнозу». Так, из 37 умерших в 1994 г. было 20 мужчин и 17 женщин, а в 1998 г. общая смертность резко снизилась и изменилась по структуре – 15 (3 мужчины и 12 женщин). Почти половина умерших была старше 60 лет (например, 17 чел. из 37 в 1994 г., а 12 из них умерло в результате отравления и железнодорожных происшествий (по две), трое было убито, и 5 повесилось).

Иная ситуация в Сивинском районе, где, например, в Конеплотническом сельсовете на 1 января 2000 г. общая численность жителей составила 885 человек, или уменьшилась в течение 1999 г. на 32 чел. (3,5%), хотя общее сальдо естественного движения оказалось положительным (19 рождений против 9 смертей), да к тому же 12 чел. приехало из других мест на постоянное проживание в сельсовете. Однако, пока что преобладает механическая убыль населения, поскольку за 1999 г. 54 жителя покинули родные пределы (18 чел. выехало в другие районы Пермской области, 15 переселилось в смежный Бубинский сельсовет, 14 выехали на учебу, по 3 человека отправилось в райцентр и заключение, и лишь один житель переселился за пределы области). Скорее всего, механический отток населения сохранится и на ближайшие годы, но есть надежда, что при определенном улучшении социально-экономической ситуации можно будет

ожидать прирост населения, поскольку в последние годы рождаемость устойчиво (вдвое) превышает смертность. Так, после демографического «сбоя» 1995 г., когда новорожденных оказалось почти вдвое меньше умерших: 1995 г.: 7 и 12 чел., 1996: 16 и 9, 1997: 17 и 11, 1998: 20 и 6, в 1999 г. – 19 человек родилось и 9 скончалось. За последнюю четверть века максимальное число рождений и браков отмечено в 1977 г. (43 и 18), а смертей – в 1984 (20).

Печальный процесс исчезновения старинных селений отражается следующим типом документов, подшитых к делу «Учетно-статистических материалов по Конеплотническому сельсовету. 1999 г.» (лист 131):

«Акт об исключении из учетных данных деревни Самары Конеплотнического сельсовета Сивинского района Пермской области.

Настоящим актом предлагается снять с учета деревню Самары, в указанном населенном пункте никто не проживает. Последний житель выехал в 1989 г. В деревне жилые дома ветхие, для жилья непригодны. Производственных объектов нет и в ближайшие годы нет основания для восстановления населенного пункта» (следуют подписи представителя райцентра, председателя и секретаря сельсовета). В данном деле имеется еще три аналогичных представления на деревни Гаврино (покинута в 1980 г.), Ипатово (1990 г.) и Лучниково (1996 г.), а на листе 128 – «Акт об исключении из учетных данных» известной с 17 в. деревни Чикманов Мыс, которую последний житель оставил еще в 1982 г. В последних изданиях картографических материалов по Пермской области названия исчезнувших селений подчеркиваются пунктиром (см., напр.: «Пермская область. Коми-Пермяцкий автономный округ. Общегеографический региональный атлас» М., 2000).

По состоянию на 1 января 2000 г. из 21 деревни данного сельсовета 6, или почти треть, были покинуты жителями. Однако иногда удается продлить жизнь отдельным населенным пунктам, что видно из следующего документа:

«Селькомстат. г. Пермь.

Сивинский отдел статистики

Администрация Конеплотнического сельсовета просит внести изменения в наименование населенных пунктов. 1. Считать полное наименование деревень Большое-Самылово и Демина-Гарь. 2. Деревни Кобенино, Ефимово, Пешнино с буквой "о" на конце. 3. Считать целесообразным сохранить д. Скачки, т.к. в летний период времени там проживают люди, работающие в крестьянском хозяйстве «Скачковское».

Глава администрации Конеплотнического сельсовета А.И. Самылов».

В этом письме (без даты) любопытна инициатива по корректировке названий деревень в соответствии с нормами современной орфографии, что,

однако, нарушает веками существовавшую в Верхокамье традицию произношения и написания названий селений с окончанием на «а» (Кобенина, Ефимова, Пешнина, Лучникова и т.п.). По нашему мнению, такие новации мало обоснованы и нуждаются в постоянном контроле со стороны научной общественности и районных отделов культуры.

Самое общее представление о жилищных условиях сельского населения дает статистическая «форма №1жилфонд. Отчет о жилищном фонде». Так, общая площадь жилых помещений по Конеплотническому сельсовету в последние годы составляет 13 514 м<sup>2</sup> и «в том числе жилая» – 9644 м<sup>2</sup>, или 71,4%, а «из них общая площадь незаселенного жилья» равна 347 м<sup>2</sup>, или всего 3,6%. Если первые два признака отнести к «числу постоянно проживающих», то получим, что в 1998 г. на 1 жителя приходилось 14,7 м<sup>2</sup> общей (13 514/917) и 10,5 (9644/917) – жилой площади, что, видимо, можно признать вполне удовлетворительным. «Домов, в которых постоянно не проживают», оказалось всего лишь 8. Из «числа домов индустриального типа» (278) «с водопроводом» было 41, два «с канализацией» и только один (детсад) – «с центральным отоплением».

В первой половине 90-х гг. вся территория Верещагинского района была подвергнута сплошной аэрофотосъемке, в результате чего каждая сельская администрация получила комплект фотоснимков своей территории, по которым инженеры-землеустроители готовят «планы-схемы» отдельных населенных пунктов в масштабе 1:5000 (50 м в 1 см). Эти топографические материалы представляют собой ценный массовый картографический источник по структуре сельхозугодий, расселению, топографии селений – и в конечном счете обеспечивают исследование проблемы гомеостаза – динамического равновесия природы и общества. В Соколовской сельской администрации нам удалось познакомиться с планами-схемами всех ее селений. Цель составления этих документов размером А3 и А4 специально не оговаривается, но безусловно они имеют прямое отношение к ведению земельно-кадастровых книг и подготовке экспликации земель. Внутри поселковой черты планы дают достаточно полное представление о топографии населенных пунктов: обозначены улицы, проезды, дороги, месторасположение основных производственных и культурно-бытовых сооружений, а также прудов, кладбищ и выгонов, указываются названия рек и ручьев с направлением их течения, отражены резкие изменения рельефа местности. На большинстве документов графически и цифрами (в м<sup>2</sup>) обозначены размеры усадеб, однако топография самих подворий полностью отсутствует – нет обозначения жилых и хозяйственных построек, огородов и ягодников и т.п. Однако и по этим материалам можно составить достаточно полное впечатление о типичной для данной местности внутренней структуре населенных пунктов. Так, на территории Соколовской сельской

администрации все деревни расположены на левых (северных) берегах реки Малого Сепыча (Соколово, Сергеевка, Савенки), Гордеевки (Нифонята) и ручьев (Ефимово, Жигали, Никишата). Улицы идут в основном вдоль рек, чаще всего запруженных. К южной околице спускаются наиболее крупные огороды, за которыми прибрежные заливные луга, переходящие за рекой в пастбища и выгоны...

Выявленные массовые источники по статистическому описанию современной старообрядческой деревни при их комплексном, системном рассмотрении могут достаточно надежно выявить скрытые тенденции эволюции крестьянского подворья, демографической ситуации, структуры расселения, перераспределения земли и других фундаментальных процессов аграрного развития, которые в полную силу заявят о себе уже в новом веке...

---

Проект поддержан грантом РГНФ № 01-01-00322.



А.В.Шилов  
г.Пермь

## ОТЧЕТЫ О СОСТОЯНИИ РАСКОЛА В ПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА (по материалам РГИА)

Число работ, посвященных истории старообрядчества, в том числе применительно к регионам Волгокамья, продолжает расти. Однако необходимость расширения и углубления проблематики исследований по данной весьма значимой теме требует введения в научный оборот новых комплексов документальных материалов. Среди них интерес для специалистов представляют составившиеся на основе указа Св.Синода от 10 января 1831 г. отчеты «о состоянии раскола» в епархиях. В Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге они отложились преимущественно в обширнейшем фонде 796 (Канцелярия Синода). Согласно установленному порядку такие годовые отчеты за подписью епархиального преосвященного и членов духовной консистории направлялись в Св.Синод, информируя о состоянии старообрядчества во «вверенных попечению» епархиях и действиях священников-миссионеров «по обращению раскольников в православие». Сведения приводились по миссионерским округам, включавшим территорию одного, реже двух-трех уездов. Несмотря на взгляды их составителей, отражавшие традиционно обличительный подход к старообрядчеству со стороны синодальной церкви, эти материалы, составленные по единой форме и сохранившиеся в архиве за десятки лет, дают возможность извлечь из источников не только содержательные фактические сведения, но в известной мере и судить о динамике развития старообрядчества в регионах, действиях епархиальных властей по отношению к ревнителям старой веры, характере миссионерской деятельности в дореволюционный период.

В контексте сказанного внимание автора настоящего сообщения привлекли отчеты «о состоянии раскола» в Пермской епархии,



преимущественно в Прикамье, в середине и второй половине XIX в. В связи с большим объемом материала, содержащегося в отчетах, требующего длительного и обстоятельного изучения, он взят пока за отдельные годы (1855, 1858, 1860, 1876, 1880). За это время структура отчетов существенно не изменилась. Они включают такие аспекты как состав священников-миссионеров «по сю» (т.е. прикамские уезды) и «по ту сторону Урала» (зауральские), состояние старообрядчества в округах, действия миссионеров по преодолению «раскола», препятствия в деятельности миссии. К каждому из отчетов прилагалась ведомость с указанием числа старообрядцев, присоединившихся в течение истекшего года к православию и единоверию. Статистика, приводимая в ведомостях, попадала затем на страницы таких специальных изданий как «Извлечения из отчета по ведомству православного исповедания», позже - «Всепопданнейшие отчеты обер-прокурора Св.Синода по ведомству православного вероисповедания» за соответствующие годы.

Что же касается данных о численности «оставшихся в старообрядчестве», то в 1850-е гг. они приводились в отчетах обычно выборочно, лишь по отдельным уездам. В последующем такие сведения стали включать уже по всем миссионерским округам (уездам) в пределах епархии. Однако сравнение их с цифрами о числе старообрядцев, присоединившихся к православию и единоверию, говорит об известной алогичности и противоречивости приводимых статистических выкладок, которые не замечало или не хотело замечать местное епархиальное начальство. Так, в 50-е гг. число обращенных в православие и единоверие старообрядцев в Пермской епархии было предельно высоким: в 1855 г. - 1630 чел., в 1858 г. - 1569, в 1860 г. снизилось до 892 чел.<sup>1</sup> Между тем миссионерами неоднократно подчеркивалось, что в подведомственных им округах «раскол существует в значительной силе и крепчает». Такие выводы делались при характеристике состояния старообрядчества в Кунгурском, Осинском, Оханском, Пермском, Соликамском, Чердынском уездах<sup>2</sup>.

В основу церковного учета старообрядцев были положены именные списки «раскольников», хранившиеся при церквях. Такого рода статистика оставляла желать лучшего. Она, например, чаще всего не учитывала «уклонившихся в раскол» православных и единоверцев, которые по-прежнему продолжали числиться среди «истинно православных». К тому же далеко не все староверы попадали в имевшиеся списки. Существовало много «незаписанных» старообрядцев по разным причинам скрывавшим свое вероисповедание. По мнению самих миссионеров (эту мысль высказывал, в частности, священник Нижнетагильского завода И.Флавианов), данные церковного учета «раскольников» были занижены по меньшей мере вдвое<sup>3</sup>. Если судить по той статистике, которая приводилась в отчетах «о состоянии

раскола» в Пермской епархии в 1850-е гг., то в этот период происходило некоторое сокращение численности старообрядцев, что, как представляется, можно поставить в связь с дискриминационной политикой властей по отношению к ревнителям старой веры. С другой стороны, не следует игнорировать далекие от объективности данные, особенности «лукавых цифр», тем более что миссионеры были заинтересованы показать результаты деятельности «по обращению раскольников в православие» в выгодном для себя свете. Впрочем, как уже упоминалось выше, полной картины на этот счет миссионерские отчеты за те годы не дают.

С 60-х гг. XIX в. в условиях либерализации правительственного курса и некоторых послаблений в отношении к староверам наметилась более благоприятная тенденция в развитии старообрядчества. Увеличение числа лиц в составе этой одной из крупнейших конфессий в России происходило в основном за счет части православных и единоверцев, «уклонявшихся в раскол», а также вследствие естественного прироста старообрядческого населения.

В нашем распоряжении имеются сведения о численности старообрядцев в Пермской губернии, правда, за более поздний период - 1870-е гг. (1876 и 1880). Поскольку они приводились в отчетах по уездам, целесообразно обобщить их в виде таблицы<sup>4</sup>, отражающей в какой-то степени и динамику развития старообрядчества.

Численность старообрядцев в Пермской губернии в 1876 и 1880 гг.  
(по данным церковного учета)

Уезды	1876 г.			1880 г.		
	муж.п.	жен.п.	итого	муж.п.	жен.п.	итого
Пермский	1330	1813	3143	1378	1922	3300
Осинский	-	-	11338	-	-	11501
Оханский	2396	3636	6032	3062	3780	6842
Кунгурский	1229	1474	2703	1162	1408	2570
Красноуфимский	-	-	2458	1274	1857	3131
Соликамский и Чердынский	801	945	1746	971	1130	2101
Екатеринбургский	4702	5755	10457	3811	4549	8360
Верхотурский	-	-	4318	-	-	4733
Камышловский и Шадринский	2068	3082	5150	5136	5311	10447
Всего	-	-	47345	-	-	52985

Следовательно, за пять лет, с 1876 по 1880 г., число старообрядцев выросло с 47345 до 52985 чел. (прирост на 5640 чел.). В 1880 г. они составляли, если взять за основу представленные миссионерами цифры,

около 2,5 % общей численности населения Пермской губернии<sup>5</sup>. И все же эти сведения явно занижены.

Материалы таблицы позволяют в определенной мере судить также о распределении представителей этой конфессии по территории губернии. Из них видно, что на Западном Урале лидирующие позиции по числу старообрядцев в конце 1870-х гг. занимал Осинский уезд (11501 чел.), в Зауралье - Екатеринбургский (8360 чел.). К сожалению, данные о староверах по Соликамскому и Чердынскому уездам, как и по Камышловскому и Шадринскому, представлены в том и в другом случае вместе, поскольку в состав миссионерских округов входили по два уезда. Не было в отчетах и четкого выделения старообрядческих толков и согласий, или, точнее, такая градация проводилась не по всем миссионерским округам. На общем фоне выгодно выделялись в этом отношении отчеты «заведывавшего» в 70-е гг. Кунгурским округом священника Стефана Луканина, ставшего вскоре главным миссионером Пермской епархии. В них он не только давал обстоятельную характеристику старообрядческих согласий, получивших развитие в уезде, но и называл их основные центры, обращал внимание на сложность взаимоотношений между согласиями, делая, в конечном итоге, вывод о «необыкновенном движении раскола» в Кунгурском крае<sup>6</sup>, который вполне уместен и для более широкого обобщения.

Интересны наблюдения священников-миссионеров, отраженные в отчетах, о географии распространения старообрядческих общин, рассуждения о причинах усиления «раскола», данные о внутри- и внегубернских связях старообрядцев, социальной дифференциации в их среде, церковной жизни староверов и т.д. Говоря о размещении старообрядцев в Прикамье, в качестве примера приведем сведения по Осинскому, Оханскому и Кунгурскому уездам. В Осинском уезде центрами старообрядчества выступали Бымовский, Бизярский, Югокнауфский, Камбарский, Михайловский заводы, приходы сел Дубровского, Ершовского, Покровского, Ошвинского, Куштомакского, Медянского и других. В отчете по округу за 1880 г. осинский протоиерей Василий Пьянков отмечал, что к тому времени старообрядчество распространилось на новые приходы - Ординский, Судинский, Опачевский. По мнению миссионера причиной усиления староверия являлась пропаганда последователей австрийского священства. В частности, он сообщал о деятельности в районе Югокнауфского завода старообрядческого инока Иллариона Старцева, который, будучи арестованным местной полицией, бежал и «ныне без сомнения действует к утверждению раскола»<sup>7</sup>.

В Оханском уезде, где, как и в Осинском, среди староверов преобладали представители поповского течения, таковые проживали преимущественно при Очерском и Рождественском заводах, в приходах сел

Путинского, Вознесенского, Григорьевского, Шерьинского, Новопаинского, Стряпуниного. Центром беспоповского поморского согласия издавна выступало с.Сепыч, входившее в состав строгановских владений. Миссионеры считали обязанностью из года в год подчеркивать скрытность и упорство сепычевских староверов, в результате чего «никакое убеждение не могло расположить их к открытию секты»<sup>8</sup>. Беспоповцы «утвердились» также в Сосновском и Стефановском приходах, где проживали государственные крестьяне, но к поморскому согласию их не относили. По данным отчета «о состоянии раскола» за 1856 г. из учтенных в Оханском уезде 10237 старообрядцев поморцев было 3200 человек или около одной трети всего старообрядческого населения округа<sup>9</sup>.

В Кунгурском уезде, несмотря на то, что по численности членов старообрядческих общин он заметно уступал двум вышеназванным уездам, староверие также пустило глубокие корни. Местами сосредоточения «раскола» здесь традиционно являлись Бардинский, Осинцевский, Черноярский, Усть-Кишертский и особенно Урминский и Шамарский приходы. Два последних определялись в отчетах как районы, населенные исключительно старообрядцами. Из донесений архиепископа Пермского и Верхотурского Неофита в Св.Синод за 1858 г. становится известно, что в селе Урминском и Шамарах проводилось со стороны властей секретное расследование о «раскольниках». В ходе его в Шамарах была обнаружена молельня, которую посещали не только старообрядцы, но и православные, в отдельные дни в общей сложности до 150 чел. Были найдены скиты в Сылвенской и Серебрянской лесных дачах. Скит в Серебрянской даче был основан поморцами, откуда, как писал Неофит, выходили старообрядцы-«пропагандисты»<sup>10</sup>. Небезынтересны сведения о том, что в одной из казенных дач «близ Урминских и Шамарских селений» в 1857-1858 гг. проживали относившиеся к австрийскому священству архиерей Амвросий и два инока. Здесь были поставлены дома, «из коих в одном отправляется богослужение и имеется походная церковь». Амвросий поддерживал связи с Москвой и Екатеринбургом. Осенью или в конце 1857 г. он выезжал в Екатеринбург «для отправления богослужения»<sup>11</sup>.

В последующем, в пореформенное время, в отчетах миссионеров по Кунгурскому округу фигурировали те же «старообрядческие очаги», что и в более ранний период. Более того, зона старообрядчества расширилась, появились новые согласия. Самым многочисленным оставалось беглопоповщинское течение, проделавшее к тому времени значительную эволюцию, приведшую к возникновению часовенного согласия. По свидетельству миссионера о.Стефана Луканина, «беглопоповщина» уже не имела «беглых попов», а исполнение треб осуществляли «свои старики». Центром часовенного согласия в Кунгурском уезде в 1870-е гг. выступал

Урминский приход, затем «в порядке постепенности» известными были следующие места деятельности этой части старообрядцев: Курашимский и Кыновский заводы, Черноярский, Спасобардинский, Осинцевский и другие приходы<sup>12</sup>.

К поповщинскому течению относились последователи австрийского священства, число которых в 1860-1870-е гг. заметно выросло: Как отмечал тот же С.Луканин, это согласие появилось «в ущерб беглопоповцам»<sup>13</sup>. Своими «очагами» в Кунгурском уезде оно имело с.Шамары, деревни Темяки, Коптелы «по направлению к Сылвенскому заводу».

Раздробленностью отличалось беспоповщинское течение, имевшее тем не менее многих своих приверженцев. По данным миссионерского отчета за 1880 г. среди беспоповцев преобладали представители поморского согласия, были филипповцы, федосеевцы, странники-бегуны и носители других согласий. Более четко их размещение фиксировалось опять же по Кунгурскому уезду. Так, центром поморцев здесь являлась дер.Шадейка, относившаяся к приходу градо-Кунгурского Благовещенского собора, филипповцы и федосеевцы имели таковыми Курашимский завод и дер.Платошино, странники-бегуны - дер.Мазуевку Черноярского прихода<sup>14</sup>. Отмечалось, что странники отрицали возможность жить в обществе, где воцарился антихрист. «Они не носят ни настоящего имени, ни отчества, ни фамилии, не признают себя жителями какой-либо местности, прервали всякие сношения с миром»<sup>15</sup>.

Примечательной чертой отчетов «о состоянии раскола» в Пермской епархии в 1860-1870-е гг. (и, как можно полагать, в последующие) была уже не констатация фактов о наличии староверия по округам и изложение действий миссионеров «по обращению раскольников в православие», а попытки разобраться в особенностях воззрений тех или иных толков и согласий староверов, дать их характеристику, осветить совершаемые в старообрядческой среде таинства крещения, похоронно-поминальной обрядности. Правда, такие описания не отличались большой глубиной и обстоятельностью. Было обращено внимание и на ряд бытовых черт старообрядцев, обусловленных как особенностями их религиозных воззрений, так и выработанных в результате длительных преследований со стороны властей и церкви. В частности, говорилось о замкнутости, закрытости староверов, их нежелании общаться с «иноверцами», вплоть до того, что из-за боязни оскверниться они имели «свои чашки и ложки», а для чужих держали «поганую» посуду<sup>16</sup>.

Наконец, свидетельствуя о причинах распространения старообрядчества (влияние старообрядческих наставников, шаткость религиозных убеждений части православного населения, «ослабления» староверам со стороны местной администрации, слабое развитие

раскольников» и в других епархиях, входивших в лоно Русской православной церкви.

Таковы некоторые сведения о содержательной стороне отчетов «о состоянии раскола» в Пермской епархии и их значении как источника по истории старообрядчества. При всей ценности представленной в них информации, они, учитывая отрицательное отношение составителей данных отчетов к старообрядчеству, требуют к себе критического отношения. Однако массовый характер источников, наличие в них обширного фактического материала, дает возможность абстрагироваться от субъективных оценок, содержащихся в отчетах, и за их страницами увидеть реалии повседневной жизни старообрядчества, осветить некоторые сюжеты его истории.

---

<sup>1</sup> РГИА. Ф.796, оп.135, д.967, л.195,498,607.

<sup>2</sup> Там же. Л.178,181, 435, 438, 445.

<sup>3</sup> Там же. Оп.158, д.143, л.18 об.

<sup>4</sup> Таблица составлена на основании следующих архивных материалов: РГИА. Ф.796, оп.158, д.143, л.4 об, 10, 12 об, 15-17, 18 об, 21; оп.162, д.1710, л.5, 9, 11, 12, 13 об, 15, 17, 25. Данные о старообрядцах, проживавших в Ирбитском уезде, в отчеты не включались, поскольку считалось, что «таковые в уезде отсутствуют».

<sup>5</sup> РГИА. Ф.796, оп.162, д.1710, л.5, 9, 11 и др.; Календарь Пермской губернии на 1883 год. Пермь, 1883. С.44.

<sup>6</sup> РГИА. Ф.796, оп.162, д.1710, л.5 об.

<sup>7</sup> Там же. Оп.135, д.967, л.577 об.

<sup>8</sup> Там же. Л.440.

<sup>9</sup> Там же. Л.222 об.

<sup>10</sup> Там же. Л.391, 393.

<sup>11</sup> Там же. Л.404.

<sup>12</sup> Там же. Оп.162, д.1710, л.4 об.

<sup>13</sup> Там же. Оп.158, д.143, л.6.

<sup>14</sup> Там же. Оп.162, д.1710, л.4 об.

<sup>15</sup> Там же. Оп.158, д.143, л.6 об.

<sup>16</sup> Там же. Л.12.

<sup>17</sup> Там же. Л.5.

<sup>18</sup> Там же. Оп.135, д.967, л.598 об.

<sup>19</sup> Там же. Л.177 об., 183 об., 437, 439, 578.

<sup>20</sup> Там же. Л.177 об., 437, 576.