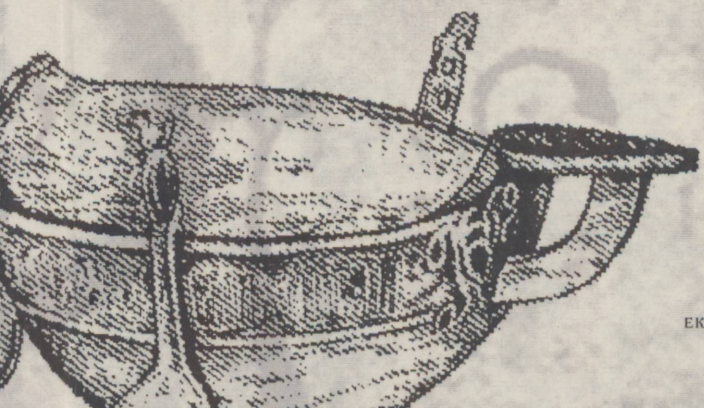
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА УРАЛА XVIII-XIX вв.



ЕКАТЕРИНБУРГ
1996

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА УРАЛА XVIII—XIX вв.

ЕКАТЕРИНБУРГ, 1996

ББК 63.3(2)52
Т 128

Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII—XIX вв. Екатеринбург УрО РАН, 1996. 360 с.
ISBN 5-7691-0600-X.

На обширном источниковом материале, архивном и опубликованном, дается характеристика традиционной культуры русского крестьянства Урала XVIII—XIX вв. Подробно освещается культура жизнеобеспечения, включая производственные традиции, поселения, жилые и хозяйственные постройки, одежду, пищу. Исследуется повседневный быт крестьянской семьи. Анализируются исторические и географические знания крестьян, их политико-правовые представления, лечебный опыт, культура досуга, грамотность.

Издание рассчитано на историков, этнографов, фольклористов, психологов, педагогов и всех интересующихся культурой и бытом русской деревни.

Редакционная коллегия:
Н.А.Миненко *(отв. редактор)*;
И.В.Побережников *(зам. отв. редактора)*;
С.В.Голикова; И.Л.Манькова

ISBN 5-7691-0600-X

© Институт истории и археологии УрО РАН, 1996

ВВЕДЕНИЕ

В процессе расселения на огромных пространствах евроазиатского материка русского народа традиционная культура его под воздействием ряда факторов приобретала локальные областные особенности, без изучения которых невозможно охарактеризовать эту культуру во всем ее многообразии. Урал относится к числу регионов, заселение которых русскими началось в давние времена. Уральские горы — "камень превысочайшей зело, яко досязати инем холмом до облак небесных" — поразили воображение новгородцев, первыми из русских людей проникших в этот богатый край. Новгородские купцы и вольные люди-ушкуйники пробирались на восток по рекам на лодках-ушкуях небольшими дружинами. Они не только прибыльно меняли у иноземной "югры" свои товары на пушнину, но и взимали с нее дань теми же мехами. С XII в. походы данщиков в югорские земли (территория между Печорой и Уральским хребтом) становятся регулярными, а с 1264 г. новгородцы включают эти земли в число своих "волостей". Ушкуйники во второй половине XII в. проникли также в Вятско-Камское междуречье, которое заселяли удмурты ("Повесть земли Вятской" относит это событие к 1174 г.), и основали в устье р.Хлыновицы г.Хлынов (Вятку). Хлынов стал центром самостоятельного политического образования, перенявшего традиции Господина Великого Новгорода (отсутствие князей, большая роль веча и пр.). По словам летописца, новгородцы-вятичи "начаша общежительствовати самовластвующе... и нравы своя отеческие и обычаи новгородские имяху на лета многа..."[1].

У известного писателя Д.Н.Мамина-Сибиряка новгородский период уральской истории вызывал особенный интерес. "Насколько сильна была новгородская закваска, — отмечал он, — достаточно указать на это горластое новгородское «о», которое из Новгорода перешло по Заволочью в Старую Пермь..."[2].

Однако уже в первоначальном формировании русского населения Приуралья участвовали не только новгородцы. С конца XII в. свои опорные пункты на северных подступах к Уралу начало создавать Владимиро-Суздальское княжество. В 1178 г. в устье р.Юга появляется городок Гляден, а в 1212 г. рядом с ним строится г.Великий Устюг. От Устюга шел "путь удобоезден" на Вычегду, в Пермскую землю, и город стал исходным пунктом торговых сношений с вычегодскими, северодвинскими, сухонскими коми-зырянами, промысловых и военных экспедиций. Новгородцы, ходившие "в Югру", то и дело подвергались нападениям со стороны устюжан. "Владимиро-Суздальское княжество, — говорится в академической "Истории Урала", — завладело речными путями и волоками на северных подступах к Прикамью, создав условия для развития народной колонизации этого района"[3]. Таким образом, через Устюг Великий, который П.Н.Милюков называл "ключом к Двинской земле"[4], осуществлялось проникновение на Урал ростово-суздальцев. Некоторые исследователи пришли к выводу, что именно последние составляли основное древнее русское население Вятской земли[5].

С середины XIV в. наблюдалось продвижение на Вятку нижегородцев. Д.К.Зеленин указывал, что первоначальная колонизация вятских Уржумского и Яранского уездов осуществлялось "с Волги"[6]. Утверждение к концу XV в. в Приуралье власти московского великого князя, а затем разгром в 1552 г. Казанского ханства привели к резкому увеличению притока на Урал русских переселенцев из центральных европейских районов и Среднего Поволжья[7]. Правда, и в XV, и в XVI столетиях преобладали среди колонистов выходцы с Русского Севера. Они осваивали верховья Камы и ее притоков; с конца XVI в. часть их северным путем направлялась за Урал. Переселенцы из центра страны (Москвы, Калуги, Углича и др.) и Поволжья оседали не только на юге Вятской земли, но и (со второй половины XVI в.) в Южном Прикамье; с Камы проникали на Белую и Уфу, с верховьев последней — на Исеть и Миасс. В XVII в. отмеченные миграционные процессы получают дальнейшее развитие; массовый характер приобретают перемещения населения внутри уральского региона — с севера на юг и с запада на восток. Так, за 1646—1685 гг. в Яранском уезде оброчное население увеличилось с 539 до 1607 чел. прежде всего за счет переселенцев с вятского севера и из Казанского, Царевококшайского, Царевосанчурского, Галицкого, Устюжского уездов; в 1697—1717 гг. здесь появилось 76 новых крестьянских дворов, хозяева которых прежде жили в Казанском и Устюжском

уездах и лежащих севернее Яранска вятских деревнях[8]. Среди жителей образованного в 1648 г. Кунгурского уезда (Сылвенско-Иренское поречье) основную массу составляли выходцы из Кайгородского, Сольвычегодского, Чердынского, Соликамского уездов; были, однако, среди кунгурцев и уроженцы Нижнего Новгорода, Ярославля, Романова[9].

Заселение в XVII в. зауральского Верхотурского края осуществлялось "сходцами" из Приуралья и Поморья. Вместе с тем в 1621 г. здесь поселилось 41 семейство казанских дворцовых крестьян (они основали шесть селений, в том числе Невьянскую слободу). Выходцы из Казанского уезда составили и первоначальное население верхотурского с.Мурзинского; д.Горскину на притоке Тагила — р.Истоке основали москвичи[10]. Г.Н.Чагин заключил: "Основу переселенцев в Зауралье составляли севернорусские черносошные крестьяне и жители посадов, пришедшие как из ранее освоенных верхнекамских земель, так и из центральных уездов европейского Севера. Приходили в Зауралье и выходцы из среднерусских земель... Массовая миграция севернорусского и среднерусского населения на Урал в конце XVI — начале XVIII вв. была вызвана разными социальными и экономическими факторами"[11].

Таким образом, традиционная культура, принесенная на Урал переселенцами, к началу XVIII в. была представлена севернорусскими и среднерусскими ее вариантами. В местах совместного проживания выходцев из северной и средней Руси в результате интегративно-консолидационных процессов (причем в последних принимали участие и представители нерусских народов)[12] шло формирование новой этнокультурной общности, черты которой имели аналоги как в севернорусской, так и в среднерусской зоне. Численное преобладание переселенцев из Поморья должно было обусловить ведущую роль севернорусской культурной традиции.

Зарождение и развитие на Урале горно-заводской промышленности сопровождалось существенными изменениями в структуре местного русского населения. Среди тех, кто прибывал на Урал с запада, резко возросла доля выходцев из центральных уездов, Среднего Поволжья. По данным Б.Б.Кафенгауза, в строительстве первых уральских заводов приняли участие мастера и ремесленники, переведенные из Тулы, Москвы, подмосковных и других заводов центральной части России: они составили свыше 1/5 всего числа рабочих. В дальнейшем заводовладельцы активно переселяли на Урал крестьян из своих европейских поместий. Так, Никита Демидов в 1723 г. доносил в Берг-коллегию, что три года назад купил он в Нижегородском уезде треть с.Фокина и фокин-

ских крестьян, "дворов с 300" перевел на Урал "для размножения заводов". На демидовском Суксунском заводе в 1745 г. из общего числа рабочих — 408 чел. — крепостных крестьян, переведенных из центральной части России, было 342 чел. В 1760 г. по предписанию Н.А.Демидова на Урал из его нижегородской вотчины переселили 259 крестьян, из арзамасской — 100, из ветлужской — 1254. В середине 60-х годов XVIII в. на частных заводах Южного Урала в основном трудились крепостные, купленные заводовладельцами у родовитых дворян Среднего Поволжья; их переводили на заводы семьями, иногда целыми деревнями. Значительную долю заводского населения Урала в этот период составляли беглые помещичьи, дворцовые, монастырские и государственные крестьяне, а также легальные переселенцы-добровольцы преимущественно из Казанской, Нижегородской, Московской, Архангельской губерний. Так, из 5182 душ мужского пола, зарегистрированных второй ревизией на уральских казенных заводах, 2357 (45,5%) оказались пришлыми, в том числе 614 из Казанской, 510 — Архангельской, 380 — Нижегородской, 245 — Московской, 104 — Сибирской, 97 — Санкт-Петербургской, 92 — Новгородской, 11 — Оренбургской губерний, 47 — из вотчин Строгановых; у 257 "сходцев" места выхода не указывались. Гораздо больше пришлых трудилось на частных мануфактурах. Б.Б.Кафенгауз выявил участие разных регионов страны в формировании этой категории населения на основе данных по Нижне-Тагильскому заводу за 1759 г. Преобладали выходцы из Среднего Поволжья (62%); на долю севернорусских уездов приходилось всего 9,2%[13].

Со временем на Урал все более активно проникает южнорусский "элемент". В частности, в Оренбургском крае во второй половине XVIII в. основную массу переселенцев составляли выходцы из Среднего Поволжья и Центрально-Черноземного района. Десятки тысяч крестьянских семей из Тамбовской, Пензенской, Воронежской, Курской, Рязанской, Орловской, Тульской губерний пополнили население Оренбуржья в первой половине XIX в. Только с конца 1820-х по 1832 г. включительно в Оренбургскую губернию прибыло более 120000 крестьян, в том числе 60360 — мужского пола (включая 20199 — из Тамбовской губернии, 12 041 — Пензенской, 10 295 — Воронежской, 10064 — Курской, 3187 — Рязанской, 929 — Орловской, 843 — Тульской). Всего за первую половину столетия на оренбургские земли переселились 694 000 чел., в подавляющем большинстве — с юга европейской России[14].

В числе переселенцев на Южный Урал оказывались также выходцы из западнорусских земель. Например, в 1845 г. в Курганский округ прибыли 2866 чел. из Псковской губернии, в 1846 г. (оттуда же) еще 3000 чел. Из Смоленской губернии в 1844—1846 гг. в Южное Зауралье переселились 2980 чел.[15] Заметную долю новоселов здесь составляли ссыльно-поселенцы (с 1824 по 1868 г. только в пределы Курганского округа было водворено 7146 ссыльных)[16], территориальное и сословное происхождение которых оказывалось весьма пестрым; по истечении определенного срока большинство их перечислялось в разряд крестьян.

Крестьянское население Южного Урала продолжало заметно пополняться за счет переселенцев из других мест и во второй половине XIX в. Так, по данным К.Е.Сувчинского, уже в 1886 г. (со времени отмены крепостного права) в Оренбургскую губернию прибыло от 150000 до 180000 чел.[17] Если в 1857 г. русское население Оренбургской губернии составляло 1360000 чел., то в 1897 г. в Оренбургской и Уфимской губерниях (последняя выделилась из Оренбургской губернии в 1865 г.) проживало почти 2 млн русских[18]. Многие переселенцы по-прежнему оседали в Южном Зауралье. Перепись 1897 г. зарегистрировала в Курганском округе около 23800 "новоприходцев" из губерний европейской России — Полтавской, Черниговской, Витебской, Гродненской и др.[19] Вообще основными районами выхода переселенцев в рассматриваемое время были черноземный центр страны, Украина и Приуралье.

Если юг Урала в основном привлекал вольных переселенцев, то население более северных горно-заводских районов пополнялось со второй половины XVIII в. преимущественно переведенцами. Так, за 1761—1858 гг. в заводские поселки и деревни Нижне-Тагильского округа было переселено 8915 душ мужского пола (всего около 18 000 чел.), в том числе с 1827 по 1850 г. — 5441 душа. Среди этих переселенцев оказывались выходцы из северных, поволжских, среднерусских губерний, черноземного и нечерноземного центра. По данным восьмой ревизии, на Нижне-Тагильском заводе, например, проживало следующее количество крестьянских семей: 410 — тульских, купленных заводовладельцем в 1828 г., 217 — вятских, приобретенных в 1827—1828 гг., 141 была переведена в 1828 г. из Рязанской губернии, 119 — купленных в 1829 г. в Симбирской губернии, 22 — из Калужской губернии, 8 — из Тверской, кроме того, 653 семьи были переведены в 1827 г. с Украины (Черниговской губернии). К середине XIX в. в Нижнем Тагиле осталось лишь 225 семей украинцев; остальных перевели на другие заводы. К этому времени переведенцы-украинцы сильно обру-

сели[20]. В начале 1880-х годов Д.Н.Мамин-Сибиряк писал, что "в Тагильских заводах можно насчитать больше трех тысяч хохлов, как здесь называют малороссов; есть заводы и деревни, которые населены одними хохлами, например, Верхне-Салдинский завод, деревни Салка и Бобровка...". По внешнему виду, по утверждению писателя, трудно было "отличить хохла от туляка": "те же кафтаны из толстого сукна, те же шубы и полушубки, шапки зимой и шляпы летом, даже женщины, за самыми редкими исключениями, почти бесследно утратили свой живописный костюм" к описываемому времени и щеголяли в русских сарафанах. "Немногие старики" помнили Украину и говорили "испорченным полурусским языком"; "молодое поколение сохранило только несколько слов из малорусского языка да мягкое произношение букв «г» и «л». Широкое распространение получили смешанные браки: "хохлы брали за себя тулянок, а туляки — хохлушек"[21].

Таким образом, на Урале сошлись северная, средняя, западная, южная и даже малая Русь. Д.К.Зеленин, собиравший в начале XX в. фольклорный материал в Екатеринбургском уезде, подчеркивал "пестрое разнообразие" местного русского сельского населения, его говоров. "Пермский Урал, — свидетельствовал он, — заселен русскими в позднее, сравнительно, время, и в заселении его участвовали выходцы из самых различных краев. Тульские и иные кузнецы были вызваны сюда на железные заводы; крепостные разных губерний переведены сюда помещиками на новые земли и также для работы на заводах; они же и бежали сюда от тягот крепостного права; староверы притекали сюда, избегая религиозных преследований; преступники — от суда и наказаний; многие застряли здесь на пути в богатую Сибирь; отхожие промышленники шли сюда на работу и иногда оседали здесь. Южновеликоруссы здесь перемешались с северновеликоруссами, отчего и произошла сильная пестрота местных говоров: акальщики настойчиво перемешаны с окальщиками. В Верхнем Кыштымском заводе, где я записывал сказки, одна улица слывет «Симбирка», вторая — «Межигородка»: обитатели первой населились из Симбирской губернии, второй — из Нижегородской; жители третьей улицы того же завода, «Медведевки», принадлежали некогда помещику Медведеву. Крестьяне села Метлина... переселены сюда помещиком из Саратовской губернии. Предки... коренных жителей Нижне-Сергинского завода жили некогда, вероятно, в Тульской губернии, откуда и принесли свой акающий говор"[22].

На неоднородность говоров русского Урала по фонетическим и другим признакам, являвшуюся отражением неоднородности со-

става населения, указывали разные авторы. О Пермской губернии, например, В.И.Даль писал, что она "по наречию" "западною частию своею вполне принадлежит Вятке, северною сближается с Архангельском (по р.Колве, Вишере)", в южной же и зауральской ее частях господствовала "смесь" новгородского и владимирского "наречий" "Чусовляне, хотя и окают, — заключал он, — однако не столько чуждаются буквы а... несколько цокают, но не чвакают, иногда ставят «с» вместо «ц»: сарь, отес, сапля. Около Оханска, напротив, услышите: отечь, братеч; также: што, ще вместо что; бачка, мачка, шти. В Кунгуре: ишшо, висть (весть), хощю, нецево, оногдась, хресьенин, братеч. В Красноуфимске: цярь, овця, окончиця, кольце, полотенце; мидь, медвидь, съисть, сиеть (сеять), стрилеть (стрелять); «ц» вместо «ч», двойное «ш» вместо «щ», иногда «с» вместо «ц»: колецько, крешшенье, улиса; хозеин, боерин, навеста (невеста), стюденый, вострый... здесь говорят: рублев, конев, свадьбей, судьбей... Иногда слышно: отдай рукам, пить чаша, надеть шуба, рубить капуста — это старина, и притом... новгородская. В Соликамске почти все то же, но окают погрубее: торелка, торокан, корован, и это походит на примесь суздальскую...". В Чердынском и Верхотурском уездах в языке и в середине XIX в. жила еще, по утверждению Даля, "старина русская", причем верхотурцы обычно заменяли «х» буквой «ф» ("до сиф пор", "теф", "этеф", "многиф", "добрыф"); говорили также: "восударь", "восподин", "восударство", "носят вода", "косят трава", "возят хлеб коням" (на конях), "чего" вместо "что" "В Осе и Кунгуре, — продолжал Даль, — ставят «ш» вместо «ч», «щ»: свешя, шши; делать рукам, отдать детьми; емя вместо им; слышно также: свича, сидить, но на заводах говорят: свеча, сидеть. В Екатеринбурге наречие то же, с примесью еще более сибирского, и при всем том с признаками новгородского: вмисте, витер, звирь; чей (чай), озебнуть (озябнуть), потереть (потерять); гледи, систриса, какой молодес на улисе; лисо твое цево-то не ладно; а не цево это (на что)? Тветы, бачкя, обвет (обет), обвязан (обязан), богатество; смысел, фалить, фастать, ходить босым ногам по улисам, продать мука, богачев, людев, куплять, звонять (некак звоняют? т.е. звонят), высокянной, долгянной; охотно вставляют: ну, то, ко, ся, бы; примесь суздальского (владимирского или ярославского) оказывается, например, в частичке т'воно-ди, т'воно-дки и пр."[23]

Пестрота в говорах была присуща и Южному Уралу. В.И.Даль, некоторое время служивший в Оренбурге, со знанием дела писал в 1852 г.: "Оренбургская губ., заселенная искони инородцами, большею частью кочевыми, наполнилась русскими двадцати губерний

в течение последних ста лет; поэтому общего наречия (у русских — *Авт.*) в губернии этой нет...". Было "довольно легко" по особенностям говора "узнавать происхождение переселенцев"[24].

Различия у разных групп русского населения Урала не ограничивались сферой языка: они прослеживались также в обычаях, обрядах, фольклоре, жилых и хозяйственных постройках, одежде, пище, трудовых традициях и пр. Крестьянин из с.Торговижского, расположенного в северо-западной части Красноуфимского уезда, на р.Сылве, А.Н.Гладких, например, сообщал (в начале XX в.), что в его местности в тесном соседстве с "коренными хлебородами" живут бывшие заводские крестьяне (с заводов Демидова и Осокина). При этом обычаи, обряды, песни "и обыкновенные разговоры у этих крестьян имеют другое, особое произношение", писал Гладких, нивелировке языка и культуры мешали отношения взаимного неприятия, которые сложились здесь между хлеборобами и заводскими жителями. "Браки между ними очень редки, — замечал тот же Гладких, — несмотря на то, что те и другие живут бок о бок "в сусидях" и постоянно, как ранее "из покон-век", так и "осюпору", имели и имеют делово-хозяйственные сношения между собой — заводские как потребители, а простые крестьяне как производители и поставщики продуктов обработки земледелия"[25].

При отсутствии подобной конфронтации, сходстве хозяйственных занятий, общности социального статуса, под воздействием локальных природно-климатических, экономических, этнодемографических, конфессиональных и прочих условий со временем происходило языковое и культурное сближение разных групп переселенцев; на основе смешения традиций, принесенных последними из "коренной Руси", их адаптации в новой среде, обогащения заимствованиями у местных народов формировался этнокультурный облик русского населения различных зон уральского региона. Важнейшая особенность второго этапа этого процесса — с начала XVIII в. — то, что главным его регулятором стала местная горно-заводская промышленность.

Приходится констатировать, что в целом судьбы русской этнокультурной традиции на Урале изучены пока недостаточно. Вывод справедлив и по отношению к традиционной культуре русских крестьян Урала XVIII—XIX вв. Правда, уже в дореволюционный период краеведами, путешественниками, специалистами-историками и этнографами был накоплен огромный фактический материал, характеризующий этнические традиции материальной и духовной жизни русского сельского населения Урала. Так, описания хозяйства, поселений, жилищ, одежды, других сторон

материального быта уральских крестьян, их обычаев и обрядов, верований, эмпирических знаний приводились в путевых дневниках П.С.Палласа, И.И.Лепехина, И.П.Фалька, Н.П.Рычкова, других участников академических экспедиций XVIII в.[26] Отчасти наблюдения этих ученых были отражены в первой сводной этнографической работе И.Г.Георги "Описание всех в Российском государстве обитающих народов"[27]. Интересные сведения о крестьянских производственных приемах и навыках приводились в работах П.И.Рычкова, долгие годы служившего на Урале[28].

Однако гораздо более заметные успехи в деле изучения традиционной культуры уральского крестьянства были достигнуты в XIX в., который ознаменовался в России становлением и расцветом краеведческого движения. На Урале оно было представлено священниками, учителями, служащими разных учреждений и заводов, врачами, сельскими писарями и др. Заметки, статьи, обзоры местных любителей истории публиковались в региональных и центральных периодических изданиях. Материал, содержащийся в этих публикациях, отражал хозяйственно-бытовые особенности, присущие крестьянам отдельных волостей, сел, церковных приходов. Свои страницы охотно предоставляли краеведам губернские газеты (ведомости), начавшие выходить с 1838 г.[29]

Некоторые краеведы устанавливали связи с научными обществами Петербурга, Москвы, Казани; часть их сочинений была напечатана в изданиях этих обществ[30]. Особую роль в развитии краеведческого движения на Урале сыграли Вольное экономическое и Русское географическое общества. В соответствии с программой ВЭО в начале XIX в. учителем "естественной истории и географии" Пермского Главного народного училища Н.С.Поповым было "сочинено" "Хозяйственное описание Пермской губернии"[31]. В этом энциклопедическом труде нашлось место для обстоятельной характеристики хозяйственных навыков и знаний крестьян, орудий труда, построек, одежды, пищи, деревенской лечебной практики.

Русское географическое общество, образованное в 1845 г., впервые выдвинуло задачу всестороннего изучения русского народа: его быта, обычаев, материальной и духовной культуры. Уже в 1847 г. Отделением этнографии РГО была составлена и разослана по стране специальная программа ("циркуляр") — наставление для собирания этнографических сведений. Вскоре в РГО начали в большом количестве поступать описания отдельных селений, волостей, приходов — в них содержались ответы на те вопросы, ко-

торые были включены в программу. Только из Пермской и Вятской губерний поступило свыше полутора сотен рукописей. Хозяйственная жизнь уральской деревни, сельские жилые и хозяйственные постройки, народный костюм, верования, этические нормы, семейные обычаи и обряды, календарные и храмовые праздники, особенности языка, фольклор — все это получило отражение в представленных материалах[32].

Географическое общество старалось поддерживать местных корреспондентов, стимулировать их деятельность. При содействии РГО они получали допуск в архивы, свидетельства на право производства археологических раскопок. 7 января 1851 г. вице-президент РГО М.Н.Муравьев "уведомил", например, пермского губернатора, что "Шадринского уезда Долматовской волости государственный крестьянин Александр Зырянов, неоднократно доставлявший Императорскому Русскому географическому обществу этнографические сведения", просит "о дозволении ему на вход в архивы как присутственных мест Шадринского округа, так и церквей" — Зырянов занимался составлением "описания" народного быта в крае ("согласно сообщенной ему Обществом этнографической программе"), и хранящиеся в архивах документы, по его мнению, могли "значительным образом служить к объяснению" этого быта. Можно, таким образом, видеть, что краеведы Урала не ограничивались собирательством фактов, простой констатацией увиденного, а стремились и анализировать, исследовать различные стороны народной культуры. По просьбе Муравьева губернатор дал соответствующее распоряжение шадринскому начальству, и Зырянов занялся архивными разысканиями. В 1852 г. он был избран в члены-сотрудники РГО, а в 1860 г. Общество наградило его за труды серебряной медалью. Вскоре шадринский краевед стал членом-корреспондентом Вольного экономического общества, куда представил несколько своих работ, посвященных "экономическому быту" населения уезда.

А.Н.Зырянов интересовался и народными движениями в Шадринском крае — пугачевщиной, выступлениями крестьян начала 40-х годов XIX в. Описывая эти события, он основательно затронул тему политико-правовой культуры крестьян. В трудах Зырянова уделялось также внимание крестьянским эмпирическим знаниям. В шадринских деревнях он собрал богатую коллекцию фольклорных материалов. Часть их (десять сказок) вошла во второй выпуск "Народных русских сказок", подготовленных к изданию А.Н.Афанасьевым. Более полная публикация записанных Зыряновым фольклорных произведений стала возможной бла-

годаря видному пермскому общественному деятелю Д.Д.Смышляеву. В 1859 и 1860 гг. Смышляев издал на собственные средства два тома "Пермского сборника", где и поместил зыряновские материалы[33].

В "Пермском сборнике" увидели свет статьи разных авторов, в которых сообщалось много новых фактов о хозяйственных традициях пермских крестьян, их семейной обрядности, материальном быте. С 1872 по 1878 г. Д.Д.Смышляев редактировал основанный по его инициативе "Сборник Пермского земства", позднее — "Сборник материалов для ознакомления с Пермской губерниею", а в начале 1890-х гг. под редакцией Смышляева вышло несколько "Памятных книжек Пермской губернии" и два тома краеведческого сборника "Пермский край" Последний (третий) том сборника под этим названием, подготовленный Смышляевым, вышел в свет уже после его смерти. На страницах перечисленных изданий нашли отражение результаты собирательской и исследовательской деятельности местных любителей крестьянской культуры. Стоит привести названия некоторых статей: "Народный календарь. Праздники, дни святых, особо-чтимые народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ" Н.Л.Скалозубова, "Народное празднество "Три елочки" в Богородской волости Пермского уезда" Ф.А.Теплоухова, "К вопросу о народной медицине в Красноуфимском уезде" М.И.Мизерова и Н.Л.Скалозубова, "Семенные хлеба в крестьянском хозяйстве Ирбитского уезда" П.А.Астафьева, "Жизнь крепостных людей гр. Строгановых в Оханском уезде Пермской губернии. Бытовые очерки" И.В.Вологдина, "Очерк Соликамского уезда в сельскохозяйственном отношении" П.Г.Волочнева, "Село Янидор Чердынского уезда Вельгортской волости" И.Широкшина, "Внешкольные образовательные средства народа — книги и картины: 1) Что читают крестьяне Красноуфимского уезда. 2) Какими картинами украшают свои жилища крестьяне Красноуфимского уезда" А.А.Петрова, "Сельскохозяйственный очерк Оханского уезда" Н.Курбатова, "О сохе курашимке" К.Лавровского. Сама тематика говорит о широте интересов исследователей и наблюдателей, сотрудничавших в изданиях, редактируемых Д.Д.Смышляевым. Авторами большинства статей, посвященных культуре крестьянского земледелия, были работники специальной сельскохозяйственной службы, созданной в Пермской губернии в последней четверти XIX в., — агрономические смотрители, а также статистики Пермского земства. В этих статьях на профессиональном уровне описывались орудия труда (с выяв-

лением их территориального распространения), способы обработки почвы, поддержания и восстановления ее плодородия, борьбы с сорной растительностью, режимы эксплуатации сельскохозяйственных угодий и пр. Анализировалась также деятельность государственных, частных и общественных организаций, в первую очередь земств, по внедрению в крестьянское хозяйство новой, в том числе машинной техники, распространению среди крестьян научных сельскохозяйственных знаний. Все эти вопросы поднимались отдельными авторами и в специальных книгах[34].

Вятское губернское земство также уделяло большое внимание изучению крестьянского хозяйства. Его статистики подготовили ряд ценных обзорных трудов, в основу которых легли массовые источники, в том числе материалы подворных описей[35]. Обширные обзоры и статьи на эту тему регулярно публиковались в местных ежегодниках "Календарь Вятской губернии" и "Памятная книжка Вятской губернии" (выходили и объединенные тома этих изданий). Составитель и редактор "Календаря" и "Памятной книжки" Н.А.Спасский, член-секретарь губернского статистического комитета, выпускник Санкт-Петербургского университета, был страстным любителем и пропагандистом народной культуры. Поверья, обряды, язык, фольклор, домашний и общественный быт вятских крестьян находили широкое отражение на страницах редактируемых им изданий. На протяжении длительного времени, с 1892 по 1907 г., например, в "Памятных книжках" публиковались "Материалы для областного словаря вятского говора" Н.М.Васнецова. В числе авторов "Памятной книжки" был Д.К.Зеленин, выдающийся русский этнограф и фольклорист, сын священника из с.Люк Сарапульского уезда Вятской губернии. С детства Зеленин хорошо знал быт родного края. Когда он учился в духовной семинарии в Вятке, в Петербурге начало свою деятельность частное Этнографическое бюро князя В.Н.Тенишева. Главной задачей бюро было осуществление опубликованной Тенишевым в 1897 г. "Программы этнографический сведений о крестьянах Центральной России", чрезвычайно подробной, где охватывались все стороны жизни крестьян. Программа рассылалась на места вместе с приглашением ко всем желающим принять участие в развернувшейся работе. Д.К.Зеленин оказался в числе тех, кто откликнулся на призыв Этнографического бюро и стал его корреспондентом. Более того, вятский семинарист, а затем преподаватель Сарапульского духовного училища стал одним из наиболее деятельных сотрудников тенишевского бюро.

После поступления в Юрьевский (Тартуский) университет Д.К.Зеленин покидает родной край (позднее живет и работает в Санкт-Петербурге, Харькове, Ленинграде), но продолжает интересоваться его этнографией, фольклором, вятскими говорами. Он неоднократно с научными целями совершал поездки на Урал: вел сбор фольклорного, лингвистического и этнографического материала не только в Вятской, но и в Пермской, Оренбургской, Уфимской губерниях. В 1914—1915 гг. Зеленин опубликовал два сборника сказок (в основном это были его записи): "Великорусские сказки Пермской губернии" и "Великорусские сказки Вятской губернии", — не утративших своего значения до настоящего времени. Сведения по этнографии русского населения Урала, собранные Зелениным, вошли во многие исследования автора, в частности в своеобразный путеводитель "Кама и Вятка" (Юрьев, 1904), монографии "Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных в связи с течениями позднейшей русской колонизации" (СПб., 1913), "Русская соха, ее история и виды" (Вятка, 1907), "Очерки русской мифологии" (Пг., 1916), а также в статьи. Ученого привлекала и материальная культура крестьянства, и его бытовые обряды, верования, праздники. При этом он уделял большое внимание истокам культурных традиций русского населения Урала. Как подчеркивают Л.М.Сабурова и К.В.Чистов[36], Зеленин впервые в русской науке "убедительно показал значение изучения локальных групп, в том числе и относительно поздно возникших" (к числу которых относились и уральцы).

Большое значение для развертывания исследований традиционной народной культуры на Урале имела организация местных научных обществ. Еще в 1868 г. был открыт Оренбургский отдел Русского географического общества, в 1877 г. — Западно-Сибирский отдел (в сферу его интересов входило и Зауралье). Весомый вклад в изучение культуры и быта крестьян внесло Уральское общество любителей естествознания, возникшее в 1870 г. в Екатеринбурге. Впоследствии была создана Пермская комиссия УОЛЕ, ставшая научным центром по изучению Прикамья. В числе активных членов УОЛЕ были Н.К.Чупин и И.Я.Кривощеков. Автор многих трудов по истории Урала Н.К.Чупин подготовил также "Географический и статистический словарь Пермской губернии" (к сожалению, работа осталась незаконченной: словарь обрывался на букве "н"), а И.Я.Кривощеков опубликовал "Словарь Верхотурского уезда Пермской губернии" (Пермь, 1910) и "Словарь географо-статистический Чердынского

уезда пермской губернии" (Пермь, 1914). В этих словарях приводилось много ценных фактов по истории и этнографии крестьян.

С 1873 г. УОЛЕ стало издавать свои "Записки", в которых, в частности, публиковались статьи и материалы о традиционной культуре русского населения Урала. Активным сотрудником "Записок" был пермский историк А.А.Дмитриев. В УОЛЕ поступали с мест (от учителей, крестьян, заводских служащих и пр.) рукописные сборники произведений народного слова, собрания заговоров и примет, записи вариантов свадебных обрядов. По поручению Общества Дмитриев рассматривал их, подготавливал к печати, снабжая вводными статьями и комментариями. Например, им были подготовлены к печати фольклорно-этнографические материалы, собранные учителем П.А.Некрасовым в д.Косой Брод Екатеринбургского уезда (Записки УОЛЕ. Т. XIII, вып. 1), крестьянином П.А.Шилковым в Билимбаевской волости того же уезда (Т. XII, вып. 2) и, видимо, родственником последнего — П.И.Шилковым в Билимбаевском заводе (Т. XIII, вып. 2).

А.А.Дмитриев был некоторое время председателем Пермской губернской ученой архивной комиссии (учреждена в 1888 г.), а затем стал главным редактором ее "Трудов", начавших выходить с 1892 г. В научном отделе "Трудов" печатались статьи и материалы по археологии, истории и этнографии края. Например, в IX выпуске была опубликована статья М.И.Капустина "Страничка из быта крестьян подмонастырских", в X — статья А.Н.Гладких "Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии".

Свои "Труды" выпускали также Оренбургская (создана в 1887 г.) и Вятская (с 1904 г.) губернские ученые комиссии. "Труды Вятской ученой архивной комиссии" первоначально редактировал известный вятский краевед А.С.Верещагин, выпускник Казанской духовной академии. В этом издании сотрудничал и Д.К.Зеленин, опубликовавший в нем несколько статей и заметок, в том числе: "Два слова к вопросу о колонизации прикамских уездов Вятской губернии" (1906 г.), "Вопрос о типе деревенских построек как о живом свидетеле древнейшей колонизации Вятского края" (1912 г.) и др. Много ценного материала о культуре и быте крестьян Южного Урала публиковалось в "Трудах Оренбургской ученой архивной комиссии".

В конце XIX — начале XX в. местную этнографическую тематику освещали и другие периодические и серийные издания, выходившие на Урале: "Урал и Кама", "Пермская жизнь", "Ека-

геринбургская неделя", "Пермская земская неделя", "Урал", "Пермский край", "Известия Сарапульского земского музея", "Известия Общества изучения Прикамского края" и др. Создание музея в Сарапуле (1909 г.) и Общества изучения Прикамского края (1913 г.) во многом оказалось возможным благодаря усилиям сарапульского уроженца, этнографа и фольклориста, журналиста Н.Е.Ончукова. В 1900 г. по заданию РГО Ончуков предпринял фольклорно-этнографическую экспедицию в Чердынский уезд; собранный материал лег в основу его работы "По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору" (СПб, 1901). Данные Н.Е.Ончукова существенно дополняли картину быта русских крестьян на Вишере, которую в 70-х годах XIX в. зафиксировал другой ученый-путешественник П.Н.Крылов[37].Оба наблюдателя обратили внимание на взаимодействие культур русского и мансийского населения, отметили процесс обрусения манси. О жителях-манси д.Усть-Улс, например, Ончуков (он называл эту деревню "вишерским Парижем") писал, что они уже не знали никакого языка, кроме русского, "у них русская одежда, все они православные, одни с русскими интересы..."[38].

В целом в дореволюционный период была проведена огромная работа по формированию базы данных для профессионального изучения традиционной культуры уральского крестьянства. Интересные результаты удалось получить в плане выявления генезиса отдельных элементов этой культуры, ее органического родства с культурой населения "коренной Руси", взаимосвязи процессов колонизации уральского региона русскими и его культурного развития, влияния горно-заводского производства на повседневный быт местной деревни.

Собирательская, краеведческая деятельность не прервалась и в начале советского периода. Продолжали работать учреждения и центры, возникшие во второй половине XIX — начале XX в.: УОЛЕ, общества изучения местного края и музеи в Перми, Уфе, Чердыни, Сарапуле, Вятке и других городах. В 1916 г. открылся Пермский университет, при котором сразу же возник кружок по изучению Северного края, руководимый профессорами Б.Л.Богоевским, П.С.Богословским, С.П.Обнорским и др. Со временем кружок все более специализировался на вопросах истории, этнографии и фольклористики и выпускал посвященные этой тематике книги. В 1918 г. вышли в свет сборники "Загадки крестьян", "Народные заговоры", подготовленные В.Н.Серебренниковым "Частушки крестьян Оханского уезда Пермской губернии" и "Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стря-

пунинской волости Оханского уезда Пермской губернии" (две последние книги были изданы Оханским землячеством при Пермском университете). Кружок по изучению Северного края сумел также выпустить четыре тома "Пермского краеведческого сборника", содержащих много новых ценных данных о материальной и особенно о духовной культуре пермских крестьян (публикации Н.Е.Ончукова, А.К.Сыропятова, П.С.Богословского, В.Н.Серебренникова и др.[39]) Краеведы г.Чердыни издали три выпуска сборника "Чердынский край". В 1925 г. образовалось Пермское окружное общество краеведов, в свою очередь развернувшее работу по изучению народной культуры камского Приуралья.

Широкий размах приобретает в это время краеведение и в Вятском крае, где был создан даже научно-исследовательский институт краеведения; в 1922 г. вышел первый номер "Известий Вятского научно-исследовательского института краеведения". Содержательные публикации о традиционном быте деревни появились в "Вятской жизни", "Трудах Вятского государственного музея" (первый том издан в 1927 г.).

Заметных успехов в деле собирания и публикации материалов по народной словесности, бытовой крестьянской культуре добились энтузиасты-краеведы Южного Урала. Одним из центров краеведения стал г.Шадринск, где усилиями В.П.Бирюкова еще в 1917 г. открылось научное хранилище, включавшее краеведческий музей, библиотеку, картинную галерею и архив. Под ре-дакцией В.П.Бироюкова выходили два журнала: "Журнал Шадринского общества краеведения" и "Шадринское научное хранилище" В 1928 г. возникло Далматовское общество краеведения, подготовившее, в частности, к печати сборник "Исетско-Пышминский край", посвященный памяти местного историка-самоучки XIX в. А.Н.Зырянова. Одной из своих задач далматовские краеведы считали издание полного собрания трудов этого глубокого знатока местной деревни. Однако сделать задуманного они не успели. Вскоре по краеведческому движению в стране был нанесен страшный удар. Многие краеведы подверглись репрессиям (арестовали, в частности, директора Далматовского музея-монастыря И.А.Иванчу), краеведческие общества переставали существовать, музеи из научно-просветительных учреждений превращались в центры пропаганды сталинской модели социализма, советского образа жизни.

В.В.Шилов справедливо пишет: "Вопрос о том, почему именно краеведение стало первой жертвой сталинской команды, является... не столько уж риторическим, т.к. краеведение, вся про-

светительская деятельность краеведов в целом, почти во все времена миновала официальные идеологические каналы, всегда обходилась без "руководящих и направляющих" указаний свыше, что, разумеется, никак не укладывалось в формирующуюся командно-административную систему сталинской бюрократии"[40]. Известно, что краеведческие организации (во главе со своим Центральным бюро краеведения) были обвинены в причастности к "контрреволюционному заговору" по "делу Академии наук" "Власть и ее сторонники, — замечает Ф.Ф.Перченок, — домогались "великого перелома" сразу на двух фронтах, в войне против обеих главных творческих сил нации — интеллигенции и крестьянства. В первом случае на направлении главного удара оказалась АН СССР и ученые-гуманитарии"[41]. На русском крестьяноведении пагубно сказалось и "дело славистов" 1934 г. Оно как бы завершало борьбу большевистской власти против "великорусского шовинизма" в науке. Современные исследователи обращают внимание "на воинственное отношение к культурному национальному наследию русского народа у большевистской власти"[42]. Гонения на специалистов, интересующихся русской историей, русскими традициями, под маркой борьбы с "великодержавностью", "шовинизмом" активно велись уже с середины 20-х годов. Не случайно на Всероссийском краеведческом съезде 1927 г. отдельные участники говорили о необходимости признания "прав русской национальности на любовь к своей стране, как это признано за другими нациями", на ее интерес к своему прошлому. "Почему слово "русский" почти изгнано теперь из употребления?" — с полным на то основанием задавался вопросом профессор С.Н.Чернов (за что и заслужил обвинения в "великодержавной вылазке" со стороны различных националов, присутствовавших на съезде)[43]. М.Н.Покровский, возглавивший в отечественной историографии поход против русской "великодержавности", даже термин "русская история" считал "контрреволюционным". Резким нападкам со стороны Покровского и его единомышленников подвергся Д.К.Зеленин, в 1927 г. опубликовавший за рубежом на немецком языке свой фундаментальный труд "Русская (восточнославянская) этнография", а в 1929 г. статью о происхождении великорусской народности[44]. Обращение Зеленина к традиционной русской культуре было расценено его противниками как проявление все того же "великодержавного шовинизма". Они подчеркивали, что русский народ сложился из разноплеменных компонентов ("Великороссия построена на костях "инородцев", — писал, например, Покровский, — и едва ли

последние много утешены тем, что в жилах великоруссов течет 80% их крови"[45]), а потому нет никакого историко-культурного содержания в понятии "великорусская народность или нация", нет и не было единой русской культуры и пр.[46]

В "зоологическом национализме" представителями "школы Покровского" обвинялись и историки, привлеченные по "делу Академии наук": М.К.Любавский, С.Ф.Платонов, С.В.Бахрушин и др., — по определению питомца Института красной профессуры С.А.Пионтковского — "певцы господствующего прошлого Великороссии"; главным аргументом обвинителей был интерес историков к судьбам прежде всего великорусского народа[47].

В числе "преступлений", вменяемых в вину ученым, проходившим по "делу славистов", назывались и такие, как изучение и пропаганда старинных русских обычаев и традиций, быта русской дореволюционной деревни. Объективная оценка культуры доколхозной деревни, помимо прочего, противоречила официальному взгляду на коллективизацию как на поворотный момент в жизни крестьянства: от былой "темноты", "нищеты" и "убожества" к новой светлой, сытной повседневности, от лучины и кабака к "лампочке Ильича" и книге. Показательно, что с начала 30-х годов борьба с "великодержавным шовинизмом" в науке увязывается с подавлением растущего сопротивления советской власти "кулачества и остатков буржуазии"[48].

В сложившейся обстановке наблюдался отход от славистической тематики ученых-этнографов и краеведов старшего поколения. Так, Д.К.Зеленин обращается к историко-сравнительному изучению архаических верований и обрядов народов Поволжья и Сибири. Н.Е.Онучков, который в конце 20 — начале 30-х годов жил в Ленинграде, а в 1934 г. переехал в Пензу, печатался очень мало и занимался в это время преимущественно "политическим" фольклором (самой заметной его работой этих лет стали "Песни и легенды о декабристах"). Уходит целиком в фольклористику и литературное краеведение В.П.Бирюков, причем новое время диктовало свои требования к отбору публикуемых памятников народной словесности, литературных фактов и их интерпретации[49]. Вообще фольклор оставался одной из немногих сфер русской народной жизни дореволюционной эпохи, которая продолжала изучаться[50]. В связи с изучением народных движений на Урале XVIII—XIX вв. (работы А.А.Савича, Л.М.Каптерева, Н.М.Дружинина, К.В.Сивкова, Ф.С.Горового и др.[51]) историки конца 20 — начала 50-х годов касались проблемы политико-правовой культуры местного крестьянства; при этом выводы и оценки не выходили

за рамки марксистской концепции классовой борьбы, положения о предопределенности крестьянского общественного сознания характером социально-экономических отношений в стране.

Ситуация начинает постепенно меняться после 1953 г. Первый послесталинский год ознаменовался публикацией большой статьи Д.К.Зеленина "О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода"[52]. В том же году Институт этнографии АН СССР отправляет в Пермскую область экспедицию в целях изучения поселений, жилища и одежды русского населения. Результатом явилась интересная работа Г.С.Масловой и Т.В.Станюкович "Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX — начало XX в.)"[53]. Авторы не ограничили свою задачу подробным описанием традиционного материального быта уральцев на рубеже XIX—XX вв., а попытались выявить в нем общее и особенное в сравнении с культурой "коренной" России, определить области, откуда исходило наибольшее культурное влияние.

Исследованием крестьянской архитектуры Урала XVIII—XIX вв. занимались также И.В.Маковецкий, Е.Э.Бломквист и О.А.Ганцкая, Г.Н.Чагин, А.С.Терехин, Л.Н.Жеребцов, Е.Н.Бубнов, В.А.Шмурак, О.Н.Шелегина и др.[54] При этом рассматривались планировочная структура уральских селений и усадеб, типы крестьянских изб, интерьер жилища и его декоративное убранство. Лучше оказалось изученным народное зодчество Среднего Урала, прежде всего Прикамья, второй половины XIX в. Основную источниковую базу составили натурные материалы, собранные авторами во время полевых экспедиций, и этнографические описания краеведов и путешественников. Лишь отдельные исследователи (например Г.Н.Чагин, О.Н.Шелегина) привлекали в значительном объеме архивные, в том числе документальные, источники.

Главный недостаток историографии вопроса — фрагментарность реконструированной картины, причем как во временном, так и в территориальном плане. Этот вывод с полным основанием можно отнести и к работам, посвященным крестьянской одежде (труды Н.И.Лебедевой и Г.С.Масловой, Г.Н.Чагина, А.А.Лебедевой, О.Н.Шелегиной, Н.Ф.Емельянова, И.Н.Пережогиной и О.Г.Семеновой)[55]. Из других компонентов материальной жизни основательному изучению подверглись лишь хозяйственные традиции: способы обработки земли и уборки урожая, промысловой деятельности, орудия труда, транспортные средства. Выделяются при этом исследования А.А.Кондрашенкова, М.М.Громыко,

М.В.Гришкиной, Л.М.Русаковой, Е.И.Терещенко, А.В.Эммаусского, Б.Г.Плющевского, А.С.Череваня, Г.В.Ярового, Т.А.Деминой, Х.Ф.Усманова, М.И.Черныша, И.В.Власовой, Н.А.Миненко, Г.Н.Чагина, В.В.Пундани, В.И.Шадурского, Н.С.Половинкина и В.М.Суринова[56]. Правда, большинство авторов не ставило специальной целью обобщение именно народного опыта хозяйствования, рассмотрение его в контексте традиционной культуры крестьянства. Можно утверждать, что впервые в советской историографии подобный подход к изучению трудовых традиций русских крестьян Зауралья был реализован М.М.Громыко. Полученные ею выводы и наблюдения получили развитие в работах В.И.Шадурского, Н.А.Миненко, В.В.Пундани. Чрезвычайно интересные результаты удалось получить И.В.Власовой, которая, в частности, на основе сопоставления материалов по русскому Северу, Уралу и Зауралью проследила пространственную трансляцию производственных навыков землепашцев, их адаптацию к условиям новоосваиваемых регионов. В монографии Н.С.Половинкина и В.М.Суринова "Пахари и сохолады Урала и Зауралья. Конец XIX—XX в." показан процесс распространения на территории Урала и сопредельных районов Западной Сибири на рубеже XIX—XX вв. новой усовершенствованной земледельческой техники, выявляются факторы, его обусловившие. При этом в центре внимания авторов оказываются люди — крестьяне, мастера-сохолады с их хозяйственным этосом. Причем выводы, к которым приходят Н.С.Половинкин и В.М.Суринов, окончательно ниспровергают миф о "природной тупости" русского мужика. В общей оценке уровня хозяйственной культуры уральских хлебопашцев авторы монографии солидаризируются с мнением таких исследователей, как М.М.Громыко, В.И.Шадурский, Н.А.Миненко, И.В.Власова, Г.Н.Чагин.

В гораздо большей мере изучена духовная культура уральского крестьянства XVIII—XIX вв.: политико-правовые взгляды, традиционная обрядность, формы досуга, религиозные воззрения, эмпирические знания, фольклор, грамотность и книжность, изобразительное творчество, этические представления и нормы. Особо важный вклад в разработку проблемы внесли М.М.Громыко, Н.Н.Покровский, И.В.Власова, Г.Н.Чагин, А.Т.Шашков, Р.Г.Пихоя, И.В.Побережников, В.И.Байдин, А.Г.Мосин, Л.С.Соболева, С.В.Голикова, И.Л.Манькова, Д.А.Сафонов, И.Н.Белобородова, М.Г.Казанцева, П.И.Мангилев, И.К.Кирьянов[57]. Если говорить о правовой и политической культуре крестьян, то она преимущественно разрабатывалась на материале народных выступлений,

религиозного протеста старообрядцев. К народной обрядности обращались авторы, исследовавшие традиционный календарь и семейный быт сельских жителей. Изучение крестьянской грамотности и книжности велось главным образом в рамках "археографического открытия" Урала. Другие стороны духовной культуры исследованы хуже, более фрагментарно.

К сожалению, не появилось пока работы, в которой важнейшие черты материальной и духовной культуры русских крестьян Урала были бы рассмотрены в комплексе. Предлагаемую монографию можно рассматривать как первый опыт решения этой задачи. Главным критерием при определении объекта исследования авторы избрали сословно-социальный статус. Хронологические рамки книги ограничены XVIII—XIX вв. — временем, когда развитие уральской деревни осуществлялось в тесном взаимодействии с крупным горно-заводским производством. Выбор верхней хронологической грани определен тем, что кардинальные перемены в социально-экономической и политической жизни страны в начале XX в. привели к утрате крестьянином многих традиций, форсированному обновлению сельского быта. Территориально исследование охватывает Пермскую, Вятскую, Оренбургскую и Уфимскую губернии.

Источниковую базу монографии составили разнообразные опубликованные и архивные (из фондов центральных и местных хранилищ) материалы и документы, в том числе законодательные акты, судебно-следственные дела, деловая и частная переписка, историко-этнографические и хозяйственно-статистические описания, мемуары, путевые заметки, записи фольклора и пр. В ней обобщены многочисленные разработки конкретных тем по истории культуры русских крестьян Урала XVIII—XIX вв.

Разделы монографии написаны следующими авторами:

Введение — Н.А.Миненко.

Глава 1. Разделы 1.1. — Н.А.Миненко, 1.2. — М.О.Акишиным, 1.3. и 1.4. — С.В.Голиковой.

Глава 2 — С.В.Голиковой.

Глава 3. Разделы 3.1. — А.М.Сафроновой, 3.2. — И.В.Побережниковым, 3.3. — Н.А.Миненко.

Глава 4 — И.В.Побережниковым.

Глава 5. Разделы 5.1., 5.2. — М.Г.Казанцевой, 5.3. — И.Л.Маньковой.

Заключение — Н.А.Миненко.

Глава 1. КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

1.1. Хозяйственные традиции

Отношение крестьян к труду нашло отражение в пословицах, бытовавших в уральских деревнях в XVIII—XIX вв.: "Без труда спасенья не наживешь", "Держись крепче за рогаль: соха прокормит", "Делу время, а потехе час", "Лень добра не делает, без хлеба обедает"[1]. Трудолюбие, привычка к труду считались качествами, выделяющими крестьян из общей людской массы. В одной из песен, записанных в Александровской волости Соликамского уезда, рассказывается о том, как деревенский парень выбирал себе невесту. "Возьми, возьми, дитятко, — советует ему мать, — купецкую дочь". "Купецка дочка, матушка, // Купецка дочь, сударыня, // В поле не работница со мной, // Моим белым рученькам // В доме не заменушка будет", — отзывается сын. По той же причине отвергается им и "поповска дочь" В конце концов, мать и сын достигают согласия:

Возьми, возьми, дитятко,
Возьми, государево,
Крестьянскую дочь.
Крестьянская дочь, матушка,
Крестьянская дочь, сударыня,
В поле-то работница со мной,
Моим белым рученькам
В доме заменушка будет[2].

При этом главным делом сельского жителя считалось хлебопашество, поскольку хлеб, в крестьянском понимании, "всему голова": "Хлеба ни куска, так и в горнице тоска", "Без соли и хлеба — худая беседа", "Никто без хлеба не обедает"[3]. Земля ценилась прежде всего за то, что она одаривала людей хлебом. "Черна земля, да хлеб родит; бел снег, да кобель ссыт", — говорили в деревнях[4].

Оставленная без обработки пашня — один из драматических образов уральского фольклора. "Полоса-ли ты, полосонька, // Полоса-ль моя не паханая, // Не пахана, не бороненая. // Заростай,

моя полосонька, // Частым ельничном, березничком, // Молодым горьким осинничком...", — горевал, например, герой песни, записанной в с. Верхние Муллы Пермского уезда[5]. "Андрюшка, брат родной, // Расстаемся мы с тобой: // Тебе соха и борона, // Мне чужая сторона", — говорилось в другой песне, бытующей в том же Пермском уезде в конце XIX в.[6] Жизнь в родной деревне, в привычной среде здесь неразрывно увязывается с земледельческим промыслом.

В целом уральский крестьянин ориентировался на тот комплекс традиций земледелия, который был выработан предшествующими поколениями. Современниками подчеркивался консерватизм аграрной культуры крестьянства. Так, А.Н.Зырянов подчеркивал, что его земляки — шадринские хлебопашцы — "мало знакомы с наукою" и "в ведении своего хозяйства основываются на опыте и практике рутины, старины и предков..."[7]. Зырянова поддерживал другой житель Шадринского уезда — священник Т.Успенский. "Придерживаясь старины, — писал он, — крестьянин смотрит с большим сомнением и даже с неприязнею на всякое нововведение..."[8]. К аналогичному выводу приходил А.Теплоухов, наблюдавший хозяйственные порядки у крестьян пермского майората графов Строгановых. "Крестьянин трудно привыкает к новизне и так же трудно отстает от старых привычек", — замечал он[9]. Причем Х.Мозель, составивший в середине XIX в. описание Пермской губернии, так объяснял приверженность крестьян традиции: "...уклонение крестьян от всяких нововведений следует приписать не столько их привязанности к старине, сколько тому довольству, в котором они живут..."[10]. Действительно, в деревнях руководствовались соображением, что от добра добра не ищут. В условиях неустойчивости климата, постоянной угрозы засухи, заморозков, наводнения, нашествия саранчи и пр. сельский труженик предпочитал опираться на выверенный опыт предков.

Знания передавались преимущественно устным путем, главным образом в процессе трудовой деятельности. У крепостных крестьян Оханского уезда, принадлежавших Строгановым, например, мальчики уже с восьмилетнего возраста помогали родителям в сельскохозяйственных работах: боронили, складывали в кучи хлебные снопы; с десяти лет они молотили и жали хлеб, с четырнадцати — пахали и косили[12]. Сходная ситуация наблюдалась в с.Ильинском Пермского уезда, где также жили строгановские крепостные. С семи-восьми лет крестьянские сыновья здесь боронили поля, гоняли "на пасьтьбы" домашний скот, возили на поля навоз, а с четырнадцати "принимались" за соху. К восемнадцати годам

они становились "настоящими работниками" и участвовали во всех сельскохозяйственных работах "под руководством старшего в семействе: отца или брата"[13].

В других местностях дети в еще более раннем возрасте начинали вовлекаться в трудовой процесс. Так, в Шадринском уезде пятилетним мальчикам разрешали уже ездить верхом на лошади и гонять скот на водопой. Семи-восьмилетних малышей называли здесь "борноволоками": они управляли лошадью при распашке и "бороньбе" земли. В роли "борноволоков" могли выступать и девочки, главным образом в тех семьях, где не имелось сыновей. Малолетние "борноволоки", по словам самих крестьян, были "гораздо для лошадей выгоднее, чем полновозрастные, ибо лошадь возит мальчика несравнимо легче, а в поводу водить ее по пашне целый день... достанется тяжелее всякой работы". Те хозяева, у которых вообще не было детей соответствующего возраста, нанимали "борноволоков"со стороны: мальчикам и девочкам, нанявшимся на время боронования, платили до 3 руб. серебром. С шести лет шадринские девочки садились за прялку, пасли цыплят, а с десяти брались за иголку и серп; на время страды на них нередко возлагалась обязанность "водиться с зыбочными малютками и домовничать". В четырнадцать лет они проворно жали и косили и садились ткать за кросна. Мальчики в этом возрасте свободно владели серпом, молотилом, топором и "принимались за соху"[14].

Большую роль в трудовом воспитании детей, приобщении их к традициям полеводства играл фольклор. "Лошадь любит сено, земля — навоз, становой — привоз", "Глубже пахать — больше хлеба жевать"[15], в таких пословицах аккумулировался многовековой опыт. Многие загадки были направлены на запоминание различных хозяйственных деталей, развитие сообразительности у будущего пахаря-домохозяина: "Прилетел тень, сел тень на пень, стал тень плакать, волосы вянут, дуброва шумит" (сенокос); "Летят гуськи — дубовы носки, они летят, кричат: чеко-ты, чеко-ты"(молотилка); "Бегут бегунчики, ползут ползунчики, везут рогатину колоть пузатину" (кони, сани, вилы, зарод сена); "Бьют меня палками, трут меня камнями, а всяк мне близок" (хлеб); "Загану загадку, выброшу за грядку, год спущу, годовик сойму" (рожь); "Пять пятков, пятьдесят кружков, двадцать пять стрелок" (борона); "Что на свете всего жирнее?" (земля); "Что летом шумит?" (сено)[16].

Устным путем транслировались в крестьянской среде разнообразные приметы на урожай. Длительные наблюдения позволяли крестьянам связывать последовательность или одновременность

проявления жизни природы в различных ее формах. А.Н.Зырянов, например, сообщает, что в Шадринском уезде "снежные покровы деревьев, называемые куржаками", служили "туземцам мерилом определения степени урожая хлебов в будущее лето, а именно: если много их, то и урожай должен быть обильный, а если мало — наоборот"[17]. "Если зимой лес бывает постоянно в куржаке, то следующее лето будет урожайное", — говорили в ирбитских деревнях[18]. Знали эту примету и в Камышловском уезде[19]. Куржак в обилии появлялся на деревьях, если стояла влажная, снежная зима. От количества выпавших зимой осадков зависел запас влаги в почве весной, а значит и хороший рост хлебов. Так что одетые "куржиками" деревья не без основания радовали земледельцев. В с.Вильгорт Чердынского уезда бытовала примета, что если между Рождеством и Крещением иней на елках или безветрие, то урожай ржи будет плохим, так как время безветрия соответствует периоду цветения ржи, которая при безветрии не получает полного опыления[20]. В Камышловском уезде замечали, что если лед вследствие мелководья, "не уйдет, а останется таять на реке", надо ждать плохого урожая. Большие шишки на осинах, по мнению тех же камышловцев, предвещали хороший урожай ярицы, большие шишки на березах — хороший урожай пшеницы. Зеленый сосняк, как считали в Камышловском и Красноуфимском уездах, предвещал хороший урожай овса, шишки на елях — урожай гороха, обильный урожай рябины — хороший лен, обильный урожай черемухи — неурожай ржи[21]. Во всех этих случаях сказывались колебания температуры и влажности почвы и воздуха. У крестьян имелись и другие приметы на урожай, которые не вскрывали сущности самого явления, а основывались на наблюдениях за признаками, сопутствующими ему. Летние туманы, по утверждению шадринских земледельцев, обещали плохой урожай, так как от них портится колос. По словам А.Н.Зырянова, это утверждение "осязательно еще не доказано", хотя и "выражается появлением кукля в зерне, что пала на него помха"[22].

В Камышловском уезде примечали, что если в Крещенье, когда шли на водосвятие, небо чистое, жди плохого урожая; пасмурное же небо в Крещенье обещало хороший урожай[23]. Урожайность определяли также по изменениям, происходившим с насекомыми и грызунами. Так, в Ирбитском уезде появление "мышей больше обыкновенного" связывали с урожайным годом. Говорили также: "Если мышь ест хлеб сверху, цены будут ниже (следовательно, урожай больше — *Авт.*), снизу вверх — к повышению"[24]. В Камышловском уезде существовала примета: "Если полевые утки

весною жирны, год будет хороший". Ожидали здесь урожайного года также в том случае, если "у вороны в гнезде пять или семь яиц"; при меньшем числе яиц готовились к неурожаю. И камышловские, и кунгурские крестьяне появление зимой у кладей снопов большого количества зайцев и тетеревов связывали с предстоящим неурожаем[25].

По приметам крестьяне определяли также лучшие сроки для начала сева, посадки овощей и пр. Так, в Красноуфимском уезде наблюдали за тем, когда разовьется лист на деревьях. Если почки развивались сначала на вершине, предпочитали поздний сев, если в середине — средний, внизу — ранний[26].

Вообще конкретные сроки земледельческих работ зависели от природно-климатических условий и в разных районах Урала были различными. "По разнокачественному влиянию местности на хозяйственные полевые работы, — писал, например, Т.Успенский, — Шадринский уезд справедливо следует разделить живой межой, р.Исетью, на два отдела: южный и северный... Когда весной на полях бродокалмацких, ближайших к полудню, начинает пользоваться домашний скот подножным кормом и пашни готовы уже к возделыванию, в то самое время за 20 верст на северо-восток по речке Ирюму, близ границы Тобольской губернии, еще проглядывает местами снег и часто пугают жестокие заморозки..."[27]. В южной части посев яровых начинался обычно с 25 апреля, но никак не позже 1 мая (по старому стилю). Про последний день говорилось, что тогда "и самая ленивая соха в ход идет". А.Н.Зырянов подтверждал, что шадринский земледелец отправляется "в апреле сеять горох и перепахивать пашню под другие яровые посевы". Правда, приводимые им сведения за 1857—1861 гг. дают несколько иную картину. Жители с.Иванищевского Шадринского уезда сеяли культуры в такие сроки (по старому стилю)[28]:

	1857 г.	1858 г.	1859 г.	1860 г.	1861 г.
Горох	10 мая	7 мая	16 апреля	7 мая	2 мая
Овес	2 мая	10 мая	6 мая	7 мая	4 мая
Пшеница	3 мая	8 мая	3 мая	4 мая	4 мая
Ярица	3 мая	8 мая	4 мая	11 мая	13 мая
Ячмень	17 мая	14 мая	18 апреля	26 мая	22 мая

Первая вспашка в Туринском уезде под озимые производилась в конце мая — начале июня, в Верхотурском — в первые дни июня. Второй раз пахали под озимые во всех уездах Среднего Зауралья

перед самым севом — в конце июля — начале августа. Под яровые в Верхотурском уезде пахали с начала мая или в конце апреля. Раньше всего здесь на ржищах высевали горох. Овес и ячмень в Верхотурском уезде сеяли в начале мая[29]

В Оренбургской губернии, где природа оживала раньше, яровые обычно высевались "с самого начала весны" (в апреле), озимые — со второй половины июля и до 10 августа[30]. В то же время на северной Вишере посев яровых обычно производился около Николина дня. Лишь в отдельных случаях, когда бывала ранняя весна, сев начинался с 1 мая, а при очень поздней весне — с 15 мая. Сначала сеяли овес и ярицу, через один-четыре дня — ячмень, дней через десять — лен, еще через неделю — коноплю. Озимь высевали по большей части с Прокопьева (8 июля)и до Ильина (20 июля) дня; иногда с 29 июня (Петрова дня) или же с начала августа[31]. Строгановские крестьяне из Оханского уезда в середине XIX в. сев яровых хлебов производили с 1 мая по 1 июня, озимых — с 20 июля до первых чисел августа. Причем, согласно хозяйственному календарю Карагайского ведомства этого уезда, в апреле земледельцы занимались "заготовлением новых и поправкою старых земледельческих орудий, а в последних числах приступали к вспашке земли под яровые посевы". С 1 до 20 мая они работали в поле — занимались "вспашкою полей, посевом яровых хлебов, починкою полевых изгородей около озимых полей и лугов своих; а с 20-го числа приступали к вспашке паровой земли под посев озимей и к устройству изгородей около яровых полей". В первых числах июня продолжали вспашку паровой земли, боронили ее; некоторые в начале июля производили перепашку паровых земель. С первых чисел августа и до середины его опять занимались вспашкой полей и высевали озимые[32].

Вообще агрикультурная традиция давала достаточный простор для маневрирования сроками сева в зависимости от колебаний погоды. Вместе с тем крестьяне старались не упустить удобного к посеву времени. Приписка к заводам привела к тому, что хозяйственный календарь в некоторых случаях искусственно нарушался.Однако крестьяне упорно сопротивлялись этому, подавая жалобы или просто не являясь на заводы в период полевых работ. В начале XVIII в., например, сотник с.Тихоновского (Кунгурский уезд) жаловался горным властям, что когда он приказал местным приписным земледельцам ехать на заготовку древесного угля для завода, его чуть не избили: время стояло летнее, и крестьяне занимались своими сельскими "упражнениями" "Какая же ныне в летних месяцах кучкая кладка?" — кричали они. Сотник заявил,

что на то есть "указ ея императорского величества". "Такая ты мать и с указом", — услышал он в ответ[33]. Факты массового ухода крестьян с заводских отработок на время полевых занятий в первой половине XVIII в. регистрировались постоянно[34]. При этом они поступали в полном соответствии с законом, который запрещал отрывать их от "домохозяйств" на весенние и летние месяцы, когда происходила вспашка, сев и уборка хлебов. Так, крайним сроком высылки на рубку куренных дров объявлялось 20 марта, "дабы та рубка... не могла чинить препятствия их пахотному времени и им, крестьянам, разорения". В мае заготовку куренных дров следовало прекращать и крестьян отпускать на полевые работы. Те, кто не успевал к этому времени выполнить всю норму, обязывались явиться в лесосеки в июне, после завершения весеннего сева. "Учреждение о работах крестьянских при заводах" 1724 г. несколько отодвинуло начало зимних заводских работ (добычу руд, рубку леса) — до 25 марта, однако с 1 мая крестьян все равно требовалось распустить по домам. Возвращались крестьяне к заводским обязанностям по завершении сева яровых (в период с 25 мая по 1 июня) и трудились на заводах, рудниках и в лесосеках до 10 июля, когда их вновь отпускали для полевых трудов[35].

Однако на практике законодательство постоянно нарушалось, особенно частными заводовладельцами. Например, крестьяне, приписанные к Каслинскому и Кыштымским заводам Н.Н.Демидова, в 1761 г. писали: "... по отлучке от домов своих в заводские работы, оставались только одне жены с малолетними детьми, со старыми и дряхлыми и работать не могущими людьми, кои не только под посев в вешнее время ярового, а в осеннее озимового, землю спахать и хлеба посеять, но и посевной хлеб с поль с превеликою нуждою едва убирали..."[36]. Не случайно в том же 1761 г. Берг-коллегия вновь обратила внимание на необходимость освобождения приписных земледельцев от заводских отработок на период весенней и летне-осенней страды. В инструкциях, которую получил в 1763 г. вновь назначенный командир Гороблагодатских и Камских заводов полковник Ирман и которая стала обязательной к исполнению на всех казенных, а по многим пунктам и на частных заводах, категорически запрещалось привлекать приписных крестьян к обслуживанию заводов в период с 1 мая по 10 сентября. Наконец, манифест 1779 г., освободивший приписных крестьян от некоторых видов заводских работ, в том числе углежжения, и установивший фиксированные сроки начала и окончания крестьянских заводских отработок, закрепил за земледельцами право во время полевых занятий находиться дома. При этом, однако, не

учитывались дни, затраченные крестьянами на дорогу до заводов и обратно (у более чем у четверти приписных на переходы уходило от 12 до 25 дней). С.С.Смирнов, наложив график сельскохозяйственных полевых работ крестьян Красноуфимского уезда (начало весенней вспашки под яровые здесь приходилось на 22 апреля, а окончание — на 13 мая, и сразу после вспашки производился сев, продолжавшийся месяц-полтора; около 21 мая начиналась вспашка паров, которая часто затягивалась до начала и даже середины июля, после чего сеяли озимые; уборка хлебов завершалась к 25 августа) на график выполнения заводских отработок, выяснил, что манифест 1779 г. "предоставил приписным крестьянам достаточно времени для летне-осенних полевых работ"; что же касается весенней пахоты и сева, то у значительной части работников "между их началом и окончанием рубки куренных дров и возки грузов, включая затраченное на дорогу время... почти не было перерыва", а те, кто жил на расстоянии более трехсот верст от заводов, даже не успевали к началу весенней страды вернуться домой[37].

В сложившейся ситуации крестьяне находили выход в том, что нанимали вместо себя для выполнения заводских отработок добровольцев или самовольно изменяли сроки последних. В апреле 1812 г. заседатель Верхотурского земского суда, занимавшийся по жалобе Ревдинской заводской конторы розыском бежавших с завода до завершения весенних отработок приписных крестьян Аятской и Черемисской волостей (известно, что хотя указ о ликвидации системы приписки на Урале появился в начале XIX в., реализация его надолго затянулась), доносил, что многих из них он "в домах нашел, но высылку им" на завод "учинить" не решается, "потому что время наступило удобное к землепашеству и посеву ярового...". Выяснилось во время следствия, что отдельные заводские служители за взятку, в нарушение закона, отпускали крестьян досрочно с завода, чтобы последние без помех могли своевременно произвести весеннюю вспашку и сев. Сами крестьяне заявляли, что готовы отработать положенные заводские задания, но лишь "по окончании страдных и полевых своих работ"[38]. 18 августа 1811 г. приписной к Уткинскому заводу крестьянин Михайло Иванов сын Ширинкин (из Краснопольской волости) показал на допросе, что "по наступлении узаконенного для рубки куренных дров время в Уткинской завод к выполнению положенной на него на сей год рубкою дров работы высылан... и при самой рубке таковых дров находился, но всех оных не выполня и не здав нарубленных, с заводу без дозволения тамошней канторы отлучился в свое жительство после Пасхи в том намерении, чтоб

выполнить всю работу, как и в прошедшие годы происходило, в то время года, когда будет свободен от домашних и от разных работ...". Такие же показания дали многие другие жители Краснопольской волости[39]. Аврам Федоров сын Косиков, в частности, утверждал, что с февраля или начала марта (точно не помнил) до Пасхи занимался рубкой куренных дров для завода, но, как и Ширинкин, всего урока "не выполня и не здав нарубленных, подобно прежним годам, отлучился в свое жительство... и окончив посев хлеба, вторично в том заводе был", но вновь прервал рубку дров, чтобы поспеть домой к началу летне-осенней страды; Косиков обещал завершить выполнение заводского задания "по снятии несевного хлеба... в будущем сентябре месяце".

Можно, таким образом, говорить о том, что крестьяне на практике находили возможность своевременного отправления полевых работ, в том числе за счет самовольной корректировки графика заводских отработок.

"Для сеяния хлеба, — писал в начале XIX в. о крестьянах Пермской губернии Н.С.Попов, — имеют везде сделанные из лубка круглые лукошки, называемые ситивами, в кои помещается по четверику хлебных семян; земледелец, навесив оное к себе на шею, поддерживает за дно левою рукою, а правою захватив полну горсть, бросает зерна направо и налево, ударяя при всяком разе зернами о ситево, чтоб ровно разскакивались; прошед один просев, шириною более сажени, чрез всю полосу, опять новой начинает, пока всю засеет"[40].

По утверждению Попова, крестьяне умело выбирали участки под посевы, хорошо разбирались в свойствах почв. Например, из черноземов ими тот "почитался хлебороднейшим", в котором, "как говорят, прошибается мелкий песок; чернозем, сего не имеющий, засыхает и колется как глина в засушливое время, а от дождей делается вязким"[41]. Профессор Казанского университета Э.А.Эверсманн, с 1816 по 1828 г. живший в Златоусте, а позднее (после приглашения на кафедру ботаники и зоологии Казанского университета) ежегодно проводивший летние каникулы в своем имении Спасском на берегу Большого Ика в Оренбургской губернии, в капитальном труде "Естественная история Оренбургского края" (первая часть его — итог двадцатилетних личных наблюдений — вышла в свет в 1840 г.) подробно рассказал о тех признаках, которыми руководствовались местные крестьяне при выборе места под пашню. "Опытный хозяин", по его словам, судил, в частности, "о плодородии почвы, избираемой им для посева", "по диким травам" Крестьяне знали, что вообще "хлеб

родится везде, где только растет ковыль, но не всякий хлеб одинаково"; предпочитали возвышеные места, где ковыль был погуще. Хорошими считались также участки, где встречались различные виды (или "породы") шалфея. Признаком тучной почвы для земледельцев были заросли степного вишенника и белоголовника. Опыт подсказывал, что на этих местах можно ожидать хорошего урожая зерновых, прежде всего ржи, которая "требует более тучной почвы, нежели ярица". Избегали участков со светлой почвой из глины и желтоватого и белого мергеля, известной у "простолюдинов" под названием "холодной земли"[42].

В северной зоне выбирались высокие места, обращенные к югу — "на солнцепеке", в южной — северные склоны увалов, где солнце не так жгло и снег по весне лежал дольше. В любом случае старались занять место повыше; низкие увалы, низины использовались в основном под сенокос и пастбища. "Нередко, — заключает В.И.Шадурский, — можно было заметить необъяснимые, на первый взгляд, явления: хлеборобы выбирали под посев худшие земли, не обращая внимания на участки, которые содержали глубокий пласт чернозема, неизвестно когда поднятого. Но при ближайшем рассмотрении это необъяснимое явление вполне разъясняется. При выборе участка ... всегда считались с климатическими условиями". Крестьяне "облюбовывали" прежде всего такую землю (хотя и менее доброкачественную), которая находилась в более благоприятном положении "перед резким перемещением жары и холода, засухи и дождя"[43].

Из зерновых культур в большом количестве уральские крестьяне выращивали озимую рожь. П.И.Рычков в 1767 г. писал о жителях Оренбургского края: "Почему крестьяне пшеницы сеяли меньше, чем ржи и овса? Сие обыкновенно у всех наших земледельцев есть самое древнее, может быть, по довольной их практике в земледелии; но от простого народа трудно получить на то обстоятельное объяснение. Все вообще сие только признают, что ржи и овса больше сеять надобно. Рожь, по их мнению, на пищу всякого другого хлеба нужнее, прочнее в зерне и в муке, нежели пшеница. Ржаной хлеб перед пшеничным считают они за здоровейший. Уважают его за то, что солод годится лучше, нежели пшеница, и варение пив и квасов без ржаного солода хорошо и здорово быть не может, да и на винокуренных заводах ржаной солод и ржаной хлеб за самый лучший почитается. К тому же и сев ржаного хлеба для земледельца гораздо выгоднее и способного на то времени бывает больше, ибо начиная с 1 августа, продолжает до 15 сентября, иногда даже далее. Полонья-прополки он не требует и спелый в

колосьях всякого ярового хлеба крепче; и в таком случае, когда яровой хлеб вместе поспевает с рожью, то земледелец покидает жнива ржи, принимаясь за яровые; а рожь жнет в самую глубокую осень. Да и такие примеры сказываются, что без жнитва на поле оставшаяся в зиму рожь по сходе снега весной без великого труда бывала жатва без убытка. Потеря состояла в том, что была расточка от мышей, а зерном не повреждалась. Да и урожай более устойчив у ржи и овса"[44].

В 1794 г. в Оренбургской губернии рожью было засеяно 243 445,5 десятин земли, с которых получено 692 580 четвертей зерна (прибыль составила 348 599 четвертей); пшеницей — 147 163,5 десятин, с которых получили 456 485 четвертей хлеба (прибыль — 250 681 четверть): ячменем — 39 492,75 десятин, с которых получили 182 305 четвертей зерна (прибыль — 111 992 четверти); полбой — 81 250,25 десятин, с которых получено 193 084 четвертей (прибыль — 109 612 четвертей); овсом — 124 248 десятин, урожай с которых составил 1 217 394 четверти (прибыль — 879 935 четвертей); просом — 43 230,5 десятин, урожай составил 28 691 четверть (прибыль — 17 404 четверти); ярицей — 17 833,5 десятин, с которых получили 40 106 четвертей (прибыль — 28 275 четвертей); гречихой — 31 десятина, при этом посеяли 41 четверть, собрали всего 30 четвертей зерна. Кроме того, 38 878 десятин было занято коноплей, 43 362 — льном, 15 291,5 — горохом и 17,5 — маком[45]. Таким образом, озимая рожь оставалась на Южном Урале основной сельскохозяйственной культурой и к концу XVIII в. В Южном Зауралье (Шадринском и Далматовском округах) к 1780-м гг. рожью было занято более 60% посевных площадей[46]. В целом по Пермской губернии в конце XVIII в. озимая рожь занимала 35% общей площади посева, ярица — 15, овес — 30—35, пшеница — 5, ячмень — 10%[47].

В некоторых южных районах уже во второй половине XVIII в. доминировала пшеница, хотя ее выращивание оказывалось более трудоемким. Так, П.С.Паллас во время своей поездки по Уралу отмечал, что по Исети и Пышме, где земля была "способна ко всякой пашне", "более всего" разводили пшеницу, причем урожай местами в 15—20 раз превосходил посев[48]. Здесь же, по словам Палласа, "мужики" высевали "множество гречихи", хотя в западной и южной части Исетского уезда ее "не употребляли". "Имеют они, — писал Паллас, — как обыкновенную, так равно и Сибирскую гречиху, коих семена доставлены чрез Тобольск из Красноярска... Сеют ее на пространных нивах на нововспаханной тучной степи, которая по всему сему околотку имеет изрядной

чернозем. Начинают сеять не прежде 9 мая, чтобы ночные морозы меньше вредили, да и то изредка; однако ж за всем тем нива угобжается сим семенем лет на пять или на восемь и приносит чрез сие время, по крайней мере, пятьнадесятое или десятое зерно, не требуя сеяния вновь семян; и сие бывает по причине, что во время снятия пашни выпадает зерен довольно; оно под снегом лежит невредимо, а весною, вспахав ниву один раз, родит она новую жатву и продолжается, пока земля откажется от плодовитости. И так ни одна пашня не может быть выгоднее сея для ленивого сибирского народа; при том имеют они и сие облегчение, что могут гречиху косить"[49]. Конечно, нетрудоемкость возделывания гречи имела значение, но дело объяснялось еще и тем, что гречиха обладала свойством очищать поля от сорняков, поскольку густая листва ее подавляла все вокруг. П.И.Рычков, имевший возможность длительного изучения крестьянской практики, писал, что в Оренбургской губернии "та земля, на которой бывает греча посеена, хотя б она и плохая, по снятии ее бывает весьма мягкою и тучной, чего ради и сеют ее на старых десятинах нарочно, чтоб одобрить землю"[50].

В XIX в. в ассортименте культур крестьянского хозяйства Урала происходят заметные изменения. В частности, на Южном Урале рожь продолжала занимать главное место, однако ее удельный вес в целом уменьшился, а в некоторых уездах на первое место вышла пшеница. Так, по данным десятилетней сложности общее количество высеваемого хлеба составило 5 251 631 четверть, из них ржи — 1 769 375, пшеницы — 1 360 560, овса — 1 472 559, ячменя — 533 162, гречихи — 52 830, картофеля — 19 866, конопли — 43 270 четвертей. Общее количество собираемого хлеба исчислялось в 19 822 317 четвертей, в том числе ржи — 6 474 620, пшеницы — 5 270 620, овса — 5 745 640, ячменя — 1 805 585, гречихи — 272 566, картофеля — 77 726, конопли — 175 560 четвертей. Из всего собираемого хлеба помещичий хлеб составлял 5 755 560 четвертей, остальной в основном был крестьянским[51]. При этом в Челябинском и Троицком уездах, например, выращивалась только яровая рожь (ярица). В "Обозрении государственных имуществ Оренбургской губернии" 1837 г. сообщалось, что рожь "в посеве бывает двоякая: простая и ваза; последняя имеет многие преимущества: она лучше выдерживает морозы и более кустится..."[52].

В Шадринском уезде к середине XIX в. "главным произведением" стала пшеница: на "размножение ее" была обращена "вся заботливость земледельца". Пшеница практически вытеснила с

местных пашен озимую рожь. "Озимую рожь не сеют, — писал Т.Успенский, — разве по речке Барневке, и то один из трехсот человек"[53]. Объяснялось это тем, что она уже редко давала хороший урожай, да и сроки сева были неудобны: приходилось одновременно жать яровые, и эта работа не терпела отлагательства. "Если представим себе, что поле, назначенное под все посевы текущего года, — замечает Успенский, — как шахматная доска, разделено на 64 ровные между собою квадратики, то пшеница и овес займут по 20 таких квадратиков, ярица 16, ячмень, горох и конопель каждое по 2, наконец, лен и просо по 1 квадратику. Причина, почему пшеница и овес сеются в наибольшем количестве та, что пшеничный хлеб составляет у крестьян общеупотребительную, ежедневную пищу; а овес доставляет двойную пользу; зерно для продажи и домашнего обихода, а солома заменяет собою сено, в котором вообще чувствуется недостаток". Пшеница и ярица давали, по утверждению Успенского, урожайность сам-7. Семья в четыре-пять душ получала от умолота пшеницы 400 пудов, ярицы — 320, овса — 300 и ячменя — 80 пудов. Из этого количества на посев шло пшеницы 60, ярицы — 50, овса — 65 и ячменя — 10 пудов; остальное шло на потребление и продажу. Каждая женщина (независимо от того, сколько бы их ни было в семье) имела в поле свой особый участок для выращивания льна и конопли; каждая заботилась отдельно от других о своем посеве и уборке урожая. Если земледелец не высевал пшеницы, ярицы или овса, о нем в Шадринском уезде говорили, что он "ничего не посеял, он уже не крестьянин" На правобережье Исети "достаточные хозяева" "ежегодно в виде попытки" сеяли в немалом количестве мак. К середине XIX в. в Шадринском уезде началось "движение репы" из огородов на поля[54].

Наиболее предприимчивые шадринцы в первой половине XIX в. стали выращивать улучшенные сорта пшеницы: белотурку, голоколоску и пр. Сортоиспытанием, внедрением новых, более совершенных культур занимались крестьяне и других местностей. Так, пшеница-белотурка активно внедрялась на поля Оренбургского, Бузулукского и Бугурусланского уездов. Опыты ее разведения производились в первой половине XIX в. и в других уездах Оренбургской губернии. В Челябинском и Троицком уездах выращивался также "род пшеницы, называемый черноколоскою", которая уступала в качестве белотурке, но была "превосходнее обыкновенной"[55].

Экспансия пшеницы на юге Урала продолжалась и во второй половине XIX в. К 1881 г. из всей надельной крестьянской пашни

Оренбургской губернии под рожью находилось 147 713 десятин, пшеницей — 642 351, полбой — 4911, ячменем — 42 589, гречихой — 7 778, овсом — 318 889, просом — 37 784, под кукурузой — 10 десятин. Опытное выращивание кукурузы производилось в это время и в Пермской губернии; в 1881 г. под ней было 13 десятин крестьянской надельной земли. Рожь здесь в это время занимала 561 344 десятины, пшеница — 256 486, полба — 3401, ячмень — 155 552, гречиха — 18 152, овес — 571 072, просо — 108 десятин. Рожь лидировала среди хлебных культур на полях крестьян Уфимской губернии, выделившейся из Оренбургской. Распределение крестьянских надельных земель под посевами по категориям хлебов в Уфимской губернии в 1881 г. выглядело следующим образом: под рожью — 543 679 десятин, пшеницей — 123 461, полбой — 97 677, ячменем — 37 513, гречихой — 137 288, овсом — 241 671, просом — 51 228, под кукурузой — 2 десятины. В Вятской губернии под рожью находилось 1 379 701 десятина, пшеницей — 41 098, полбой — 21 989, ячменем — 239 350, гречихой — 27 667, овсом — 1 006 838, под просом — 1299 десятин[56].

Обращает на себя внимание тот факт, что повсюду в большом количестве высевался овес. Если в целом по Уралу рожь в 1881 г. занимала 2 632 437 десятин крестьянской надельной земли, то овес — 2 138 470 десятин. Пшеница стояла на третьем месте — 1 063 396 десятин, а ячмень на четвертом — 475 004 десятины. При этом овса много выращивалось как на черноземных землях, так и на нечерноземных. Например, в Пермской губернии в конце XIX в. доля овса в крестьянских хозяйствах во всех уездах (и с бедными почвами, и с почвами черноземного типа) оказывалась высокой: в Чердынском — 40%, Соликамском — 36, Пермском — 35, Оханском — 37, Осинском — 24, Кунгурском — 38, Красноуфимском — 31, Екатеринбургском — 42, Шадринском — 38, Камышловском — 41, Ирбитском — 35%. Овес везде был нужен, но в основном он шел на корм скоту. Пшеница только в Шадринском уезде занимала первое место — на ее долю приходилось 53% посевов. В Камышловском уезде ее доля составляла 40%, Екатеринбургском — 32, Ирбитском — 27, Красноуфимском — 18%. В остальных уездах Пермской губернии и в конце XIX в. пшеница выращивалась в незначительном количестве: в Оханском, Осинском и Кунгурском под ней находилось 5% крестьянской пашни, Пермском — 2, Соликамском — 0,4, а в Чердынском — 0,3%.

Рожь в Зауралье занимала скромное место: В Шадринском уезде ее доля составляла 4%, Камышловском — 6, Екатеринбургском — 7, Ирбитском — 13%. В то же время в Осинском уезде под рожью было 53% крестьянской пашни, Кунгурском — 47, Соликамском — 46, Пермском — 44, Оханском и Чердынском — 36, Красноуфимском — 35%.

Из остальных культур в Пермской губернии конца XIX в. выделялся ячмень. В Чердынском уезде на его долю приходилось 17% крестьянских посевов, Пермском — 16, Соликамском и Оханском — по 15, Екатеринбургском — 13, Красноуфимском — 12, Ирбитском — 11, Кунгурском — 5, Осинском — 4, Камышловском — 3, Шадринском — 0,7%. Гречиха вообще не возделывалась крестьянами Чердынского, Соликамского, Пермского и Екатеринбургского уездов. В Осинском уезде на ее долю приходилось 9% крестьянских посевов, Оханском — 3, Кунгурском и Камышловском — по 0,4, Красноуфимском — 0,6, Шадринском — 0,2, Ирбитском 0,1%.

Ничтожной оказывалась к концу XIX в. в Пермской губернии и доля ярицы: в Осинском и Кунгурском уездах ее не сеяли, Оханском она составляла 0,1%, Красноуфимском — 0,1, Пермском — 0,2, Соликамском — 0,7, Шадринском — 2, Екатеринбургском — 3, Чердынском — 4, Камышловском — 6, Ирбитском — 11%.

В целом в Предуралье к началу XX столетия первенствующую роль из зерновых культур играли рожь и овес, чередуясь местами: третье место на крайнем севере занимал ячмень, а на юге — пшеница и гречиха. В Зауралье первое место принадлежало овсу, который чередовался уже с пшеницей, а рожь или занимала третье место, или даже отсутствовала, заменяясь ячменем[57].

Из корнеплодных растений наибольшее хозяйственное значение на Урале приобрел со временем картофель. За двадцать лет до отмены крепостного права государственные крестьяне упорно сопротивлялись насильственному внедрению картофеля на их угодья: "картофельные бунты" прокатились и по Приуралью, и по Зауралью: имела значение и пропагандистская деятельность старообрядцев, расценивавших употребление картофеля как еще более тяжкий грех, чем употребление табака[58]. Однако во второй половине XIX в., убедившись в питательных свойствах картофеля, крестьяне стали охотно сажать картофельные клубни сначала на огородах, а затем — на полях. В 1881 г. 36 299 десятин крестьянской надельной земли на Урале занимал картофель. В это же время под горохом находилось 97 134 десятин, остальными стручковыми — 3902, свекловицей — 683, льном — 148 309, коноплей —

41 983, подсолнечником — 599, рапсом и сурепой — 3018, огуречно-тыквенными и др. — 3867 десятин[59].

В деле внедрения новых культур, новых улучшенных сортов большую роль играли различные научные общества, земства, агрономическая служба; принимала в этом участие и администрация, в том числе вотчинная. Так, о с.Ильинском, принадлежавшем гр. Н.П.Строгановой, А.Г.Серебренников в середине XIX в. писал: "Введению лучших семян ржи крестьяне обязаны местному управлению, которое всеми мерами старается распространить сорты лучших (семян) хлебов, на каковой случай и образовано для раздачи крестьянам особые запасы сих хлебов при общественных магазинах". В это время ильинскими крестьянами высевались рожь простая, ваза и в небольшом количестве кустовая[60]. "Вазская" рожь внедрялась попечением удельной администрации и на полях удельных крестьян[61]. Немалое внимание уделяло сортообновлению культур в крестьянском хозяйстве Министерство государственных имуществ. Например, в Оренбургской губернии в середине XIX в. по его распоряжению было выделено 80 десятин земли для опытов по выращиванию разных сортов овса (картофельного, венгерского, английского) и ячменя (двустрочного, многострочного, остистого, гималайского, павлиньего)[62]. По инициативе Министерства на Урале создавались "образцовые" крестьянские хозяйства; к 1847 г. в Вятской губернии насчитывалось 449 таких хозяйств. В задачу их, помимо прочего, входило внедрение улучшенных сортов полеводческих культур. В том же 1847 г., например, в образцовом хозяйстве крестьянина Уржумского уезда М.А.Максимовых было посеяно пять сортов ячменя, восемь — овса, три — ржи, два — пшеницы и два сорта полбы[63]. В отчетах, которые крестьянин представлял в палату государственных имуществ, содержались его рассуждения о "растительной силе" в хлебных зернах, особенностях разведения заграничных высокоурожайных сортов зерновых культур. "Смышленый хозяин, получив, например, небольшое количество лучшей ржи, — писал, в частности, Максимовых, — должен посеять его не в ржаном, а в яровом поле или в другом отдаленном месте, чтобы получить чистой породы семена и избегнуть вредного оплодотворения от местной ржи...". Вятское губернское начальство помогло предприимчивому крестьянину приобрести саженцы фруктовых деревьев. М.А.Максимовых отвели участок общественной земли под образцовый огород, чтобы он "отводками фруктовых деревьев, овощными и травными семенами безвозмездно

снабжал крестьян своего общества для разведения садоводства и огородничества при домах их"[64].

Крестьянам, проходившим агрономическую подготовку на Северо-восточной (Казанской) учебной ферме, основанной в середине XIX в. (к 1856 г., например, здесь успели пройти курс двадцать четыре крестьянина из Вятской губернии и девятнадцать из Пермской), выдавались улучшенные сорта хлебов и огородных культур. Так, в 1855 г. каждому выпускнику было "выдано от фермы безденежно по 1 четверику ржи яренской, по 2 гарнца лучшего сорта ячменя, по 1 гарнцу вики, по 2 фунта семян торицы и по 5 фунтов 78 золотников семян разных огородных овощей и растений"[65].

Во второй половине XIX в. появляются земские фермы, перед которыми в числе прочих выдвигается задача снабжения крестьян семенами более высокого качества. Так, в мае 1890 г. начала работать Ирбитская земская ферма, получившая в свое распоряжение от Министерства государственных имуществ 252 десятины земли, в том числе 75 — пашни. Еще в 1879 г. Ирбитское земство впервые осуществило раздачу крестьянам (при условии возвратить зерно в двойном количестве из первого урожая) выписанных из Москвы улучшенных семян хлебов. Со временем состав семян, которыми земство снабжало земледельцев Ирбитского уезда, стал более разнообразным. В 1881 г., например, в некоторые волостные правления "для раздачи известным сельским хозяевам" были направлены семена проштейской, бонатской, красноколосной, красной озимой пшеницы; пробстейской, проштейской и обыкновенной (урожая Полтавской губернии) ржи; белого кустового, французского, венгерского, американского, татарского и русского овса (урожая Санкт-Петербургской губернии); ячменя гималайского, шевалье, голого, обыкновенного и черного озимого кавказского; также конопли и гречи сибирской (урожая Рязанской губернии). В 1886 г. Ирбитское земство выписало также шотландскую коноплю, лен псковский и белый американский, а в 1888 г. различные семена огородных культур. С открытием фермы земство прекратило выписку семян, поскольку сумело наладить семенное хозяйство на ферме. Только за два первых года своего существования Ирбитская ферма продала населению уезда 2174 пуда хорошо отсортированного зерна лучших сортов. Преимущественно это были семена пшеницы крупной, красноколосной остистой; крупного белого гороха (также мелкого белого гороха местного происхождения, хорошо отсортированного на гороховой откатке); ячменя шевалье; полбы; белой, остистой и ивановской

ржи; овса перерода; чечевицы мелкой желтой[66]. Подобной деятельностью занимались и другие земства Урала[67].

Свой вклад в расширение знаний крестьян о сельскохозяйственных культурах, свойствах разных сортов и пр., в обновление крестьянского семенного фонда вносило Уральское общество любителей естествознания, создавшее в конце XIX в. целую сеть "наблюдательных полей", на которых производились опытные посевы, в том числе улучшенных сортов культур. В марте 1895 г., например, председатель Сельскохозяйственной комиссии УОЛЕ В.Н.Мылов (он же главный лесничий Уральских заводов) констатировал, что наблюдательные поля засевались не только "доморощенными" семенами, но и "выписными". Выращивались, в частности, на этих полях рожь австрийская, ивановская, перерод ивановский и альпийская; яровая пшеница красноколоска графа Уварова; овес шатиловский, перерод шатиловский, американский одногривый и экономический; ячмень английский; ярица завода Винокурова[68].

Жатва в основном приходилась на август. А.Н.Зырянов указывает следующие сроки уборки хлебов в с.Иванищевском Шадринского уезда:

1857 г. — 10 августа—2 октября
1858 г. — 13 августа—11 октября
1859 г. — 8 августа—7 октября
1860 г. — 9 августа—27 октября
1861 г. — 14 августа—12 ноября[70]

Как можно заметить, конкретные сроки летне-осенней страды даже в пределах одного селения по годам колебались. Многое зависело от урожая хлебов, погодных условий и пр. В случае плохого урожая особых проблем с уборкой хлеба не было. И.Завалишин делился своими впечатлениями от жатвы, которую он наблюдал в 1861 г. во время следования из Туринска в Тюмень: "Я выехал из Туринска... в конце августа 1861 г., — пишет он. — Был теплый и тихий летний вечер. В такую пору весь "крещеный люд" в поле. Едем по большой дороге и тоскливо глядим на тяжелую полевую работу уборки хлебов. Пшеницы здесь почти не сеют, ибо климат суров, а почва тундриста и, следовательно, холодновата; да и зерно родится мелкое, мука в помоле темная. Впрочем в 1861 г. ... рожь, ячмень, овес глядели вовсе неприветливо... По всему видно было, что умолот такого жиденького зерна будет ничтожный... Так как хлеб был тогда редок и низок, да и притом заросший сорными травами, то просто жалость брала смотреть на

жнецов и жниц! Каково им поработать, согнувшись в три погибели, да еще и набирать сноп, колос по колосу?"[71].

Вообще в более северных районах уборка урожая заканчивалась гораздо раньше, чем на юге. Так, на Вишере ячмень начинали жать с Ильина дня, в некоторых деревнях — с Успения. Рожь снимали "обыкновенно в половине августа"[72]. В хозяйствах строгановских крестьян Оханского уезда жатва озимого хлеба производилась обычно с 29 июля по 1 августа, а ярового — с 1 по 15 августа, "иногда и позже, смотря по погоде"[73]. В то же время в Оренбургской губернии озимый хлеб чаще начинали жать в первых числах августа ("в весьма редких местах и в немногие годы, — сообщалось в "Обозрении государственных имуществ Оренбургской губернии" 1837 г., — озимый поспевает в конце июля"). Уборка затягивалась до глубокой осени. "Причина такой медлительности, — разъяснялось в том же "Обозрении", — заключается в чрезмерной обширности полей, в беспорядочном расположении их, вообще принятом способе жать серпами (серпы обыкновенного устройства и покупаются большею частью крестьянами на базарах). Кошение же хлеба употребляется крестьянами весьма редко, только в некоторых западных уездах и то для одних яровых, в других же местах косят только дурно уродившиеся редкие и низкие хлеба". Между тем, по наблюдениям составителей "Обозрения", затянувшаяся уборка сопровождалась потерями урожая: хлеб на корню мог побиваться морозом, отчего зерно теряло в весе; много зерна осыпалось "от влияния ветра"; сжатый хлеб от дождей, на которые поздняя осень здесь бывала щедра, прорастал на полях[74].

При дождливом лете угроза прорастания хлеба возникала независимо от скорости уборки, поэтому крестьянам приходилось прибегать к разным дополнительным способам первичной сушки снопов, в которые связывался сжатый или скошенный хлеб. Так, в северных уездах Вятской губернии снопы сушились на кольях, для этой цели вбиваемых в землю; снопы нанизывались на них один за другим и быстро просушивались ветром. В Пермской губернии для сушки использовали островья — деревья высотой 3—4 м с оголенными сучьями, на которые и насаживали снопы. Обычно же сушили хлеб в поле, укладывая их в суслоны, бабки, груды, крестцы и пр. Например, в Нолинском уезде Вятской губернии ржаные снопы складывались в суслоны и бабки, а яровые — в груды. В суслоне могло помещаться до восемнадцати снопов: ставили друг против друга, слегка наклонно (колосьями вверх) четыре снопа; к каждому из этих снопов приставляли по одному,

а в промежутки между ними — еще по два снопа. Верх суслона прикрывали двумя связанными вместе и развернутыми в виде веера снопами (иногда одним), а затем все это покрывали клобуком — снопом в 2 раза больше обыкновенного. Суслоны можно было увидеть и на полях Пермской губернии. Бабки отличались от суслонов в основном меньшими размерами. Груды были известны только в Вятской губернии: вдоль полосы ставили три снопа колосьями вместе (это называлось пленкой); с каждой стороны к образовавшемуся ряду приставляли по два снопа и затем все прикрывали тремя снопами, из которых два ставили с боков вдоль трехснопного ряда, а третий — сверху на эти снопы.

Суслоны, бабки, груды встречались также на полях Архангельской, Вологодской и других северных губерний европейской части России, в Поволжье и центре страны, что позволяет сделать вывод о северно-среднерусских истоках хозяйственных традиций вятских и пермских крестьян. Укладка снопов для первичной просушки в бабки практиковалась и оренбургскими крестьянами. Кроме того, в Оренбургской губернии производили "складку" снопов в крестцы, стоянки, копны и скирды. Показательно, что крестцы (название произошло от крестообразного складывания снопов) были распространены в средней и южной полосах европейской части России. Стоянки (девять снопов ставили в три ряда по три снопа колосьями вверх, а десятым раскрытым снопом прикрывали эти девять) были отмечены также в XIX в. в Псковской и Владимирской губерниях. Можно заметить, что Средний и Южный Урал несколько различались по истокам хозяйственных традиций крестьянства[75].

Окончательная сушка снопов производилась в овинах и на шишах. Овин представлял собой двухъярусное сооружение: внизу был источник тепла, вверху — снопы. "Овины строятся по большей части вне селения, наиболее в косогорах или при логах, дабы меньше было труда выкопать яму, которая бывает глубиною 4—5, шириною и длиною 6—8 аршин, иногда и меньше, редко более, — писал в начале XIX в. о Пермской губернии Н.С.Попов. — Внутрь оной спущается деревянной сруб, однако ж некоторые ... выкладывая внутри яму камнем... С одного бока делается в яму так называемый подлаз, который составляет как бы сени овина... Подлаз покрывается сверьху бревнами или плахами и землею, но на одном конце оного, к ладони обращенном, оставляется большое отверстие в виде окошка, в которое бросаются подовинные дрова... Над ямою же настилается потолок, на котором набивается из глины под. На стороне, подлазу противоположенной, оставляется

на потолке отверстие во всю длину оного, шириною в четверть аршина, известное под именем пасухи, коя покрывается сверьху плахами и землею, так что теплота, происходящая от горящих в яме дров, коснувшись, во-первых, потолка, проходит чрез отверстие, касается покрышки пасухи и полым из нее местом, оставленным во всю длину ея, входит в самой овин под колосники, на коих насажены снопы. Но по большей части делается по две пасухи, т.е. одна с правой, а другая с левой стороны овина, в разсуждении окошка, в кое садятся снопы"[76].

Впрочем, в некоторых местах Пермской губернии даже в конце XIX в. встречались овины более старого типа, без пазух. Дым в них проходил в щели пола, половицы которого неплотно прилегали друг к другу; на пол при этом не набивали глины. Снопы ставили колосьями вниз, если зерно предназначалось для выработки муки, и колосьями вверх, когда оно шло на семена[77].

В Пермской и Оренбургской губерниях встречались и степные овины — их строили прямо в поле. В Приуралье к овину обычно пристраивалось гумно: "пространная на столбах крышка", к которой приставлялись "наискось со всех сторон острови, т.е. жерди с сучьями, около четверти аршина длины имеющими, дабы держалась посредством их пеледа, т.е. солома, которая настилается со внешней стороны... начиная с крыши до самого основания и также пригнетается другими жердями"; с одной стороны оставлялось отверстие, наподобие ворот, "куда входят работающие, ввозят снопы к овину и выносят солому и проч." В Зауралье гумен при овинах не делали[78].

"Редкие богатые крестьяне, — замечал Попов, — имеют овины, принадлежащие одному только семейству; но более 2, 3 и 4 семейства один овин общими силами строят, а в местах не столько хлебородных, как, например, в Чердынском и Верхотурском уездах, и до 10 семейств участвуют в одном овине"[79] В Вятской губернии тоже один овин часто приходился на десять дворов[80].

В Оренбургской губернии наряду с овинами существовали риги, причем строили их чаще богатые крестьяне. В риге печь и колосники находились в одном помещении; это была однокамерная сушильня без ямы. Использовали оренбургские крестьяне и шиши — наиболее примитивную форму снопосушилен: над ямой с глинобитной печью или просто выложенной камнем устраивали потолок из досок или жердей, обмазанных глиной и засыпанных сверху слоем земли; потолок был слегка приподнят над ямой; с одной или с двух его сторон по всей длине ямы оставлялись щели для прохода дыма; верхняя часть шиша строилась над ямой в виде

конуса из деревянных жердей, поверх которых укрепляли горизонтально подрешетник — тонкие палочки, прутья, чтобы колосья не провисали; на жерди, играющие роль колосников, укладывали рядами снопы до самого верха (в среднем по 300); сушился хлеб и шишах в течение 14—16 ч или над печью, или над разведенным в яме огнем (если печи не было). Шиши использовались также в Пермской, Вятской и Уфимской губерниях. В северных уездах Вятской губернии сушка хлеба до середины XIX в. производилась на шишах, и лишь во второй половине столетия на смену им стали приходить овины[81].

Господство в сельском хозяйстве Урала традиции, обычая не препятствовало проявлению индивидуальной инициативы. "Каждый хозяйничает так, как ему самому нравится, всякий молодец на свой образец", — писал о земледельцах Шадринского уезда А.Третьяков. При этом он имел в виду в первую очередь выбор системы земледелия, распределение пашни под разные культуры. "У нас тут, среди пара, — объяснял он, — увидите одну или две десятины под просом, пшеницей, овсом, или лоскут пара, окруженный нивою; тут наряду часть покоса, часть дровосека, огороженного для содержания рабочих лошадей, или, что то же, редку"[82]. Крестьяне, как можно заметить, при организации культурного поля учитывали природные особенности ландшафта (известно, что благодаря его локальному разнообразию биогеоценоз может гибко реагировать на колебания климатических условий и быстро восстанавливать свое состояние после нанесенных ему повреждений). Важно и то, что крестьянское поле не было монокультурным — ведь именно монокультура ведет к нарушению сложившихся в природных сообществах взаимосвязей, равновесия всех факторов жизни почв, их быстрому истощению.

Господствующей системой земледелия на Урале в XVIII —первой половине XIX в. была паровая в ее варианте трехпольного севооборота. Основу ее составляли два действующих поля — озимое и яровое — и поле "отдыхающее", где почва "прела", т.е. "парилась". При этом часть пашни могла забрасываться на длительные сроки в залежь. "Система земледелия распространена повсеместно с давних пор трехпольная, — писал в середине XIX в. о Пермской губернии Х.Мозель, — и, несмотря на все недостатки ее, она до того согласуется с местными условиями края, что крестьяне и не помышляют заменить ее какою-либо новою, более совершенною. В паровом поле сеется обыкновенно рожь, в озимом яровой хлеб, а яровое поле поступает под пар. Впрочем в этом отношении земледельцы не придерживаются строгой последова-

тельности. В случае совершенного истощения земли, ее оставляют на отдых, в залежах, на 10, 20 и даже местами на 30 лет. Оставленная таким образом пашня зарастает кустарником и мелким лесом, годным на жерди и другие домашние потребности. Вместе с тем хозяева заменяют брошенное поле новинами или новочистями, причем порядок севооборота совершенно изменяется. На новом поле сеют от 4 до 6 лет сряду рожь, в паровом, назначенном взамен новиною, ежегодно или через год — овес, а в полях озимом и яровом учреждается особый севооборот, также трехпольный. Потом, по истечении определенного времени, паровое поле совершенно оставляют, а на новом месте сеют овес и вводят его в один севооборот с другими полями"[83]. Трехполье, таким образом, сочеталось с периодическим обновлением той или иной части общего массива полевых земель. Подобная практика была известна и в других российских губерниях, в том числе центральных, где имелись резервы пашенных угодий[84]. О широком распространении трехполья на основе использования естественного плодородия почвы (без применения удобрения) с забрасыванием части земель в залежь в Оренбургской губернии писал В.М.Черемшанский, воспитанник Горыгорецкого агрономического училища, преподаватель сельского хозяйства в Уфимской семинарии[85]. Для неспециалистов же отсутствие у трехпольной системы классических черт являлось основанием для того, чтобы говорить о "неправильном" возделывании земли крестьянами (как это делал, например, в своем отчете за 1844 г. оренбургский военный губернатор)[86]. В некоторых источниках и работах говорится о существовании в XVIII — первой половине XIX в. в Оренбуржье переложной системы[87]. Однако при перелоге обязательно соотношение регулярной пашни с залежью 1:5, но такого соотношения уже в XVIII в. нигде в России не было[88]. По замечанию Э.А.Эверсманна, во многих местах Оренбургской губернии, поблизости гор, один и тот же участок находился под посевами 15—30 лет "сряду", после чего отправлялся в залежь. "Есть даже поля, — писал он, — которые с незапамятных времен и поныне дают ежегодно хороший урожай, хотя никогда не удобрялись, под паром или залежью не лежали. В Оренбургской губернии, — заключал автор "Естественной истории Оренбургского края", — вообще полей не удобряют как потому, что хлебопашество производится только в местах плодородных, так и потому, что земли для перемены доселе еще вдоволь"[89].

Классические трехпольные севообороты с применением навозного удобрения существовали лишь на части земель Пермской и

Вятской губерний, где хлебопашество, как правило, не приносило значительных выгод. Пашни здесь обычно подразделялись на ближние (поддворные) и дальние (отъезжие). Первые находились от селения верстах в трех; они делились на три поля: под пар, озимь и яровой хлеб. Каждое поле огораживалось отдельно одно от другого; делались особые ворота для проезда. Назывались эти поля "переменами", как замечал один из наблюдателей, "от того, что в них переменяется посев хлебов и выпуск скота"[90]

Севооборот осуществлялся по следующей схеме: на том поле, где была озимь, засевали яровые хлеба, а на яровом поле "назначались" пары. "Впуск же скота в перемены, — делился наблюдениями туринский священник М.Попов, — производится таким образом: весною пускают скот в перемену только, или в поле огороженное, в коем снята была в прошедшее лето рожь; когда же поспевают яровые, тогда перегоняют скот в перемену, где были яровые хлебы прошлого года и где должны быть пары нынешний год; в этой перемене ходит скот до тех пор, пока посеют на парах озимь; лишь только посеяли озимь в перемене, в то же время в другой перемене обыкновенно поспевшую рожь жнут и убирают в гумна; скот перегоняется в третью перемену, где убрана уже рожь"[91].

Размеры перемен оказывались различными. На душу в каждой перемене по разным селениям приходилось от 1/9 до 1/3 десятины. Чтобы сэкономить на изгороди, соседние деревни обычно стремились к высеву в смежных переменах одних и тех же культур (озимых или яровых) или отводили их под пар. Но и при этом в Туринском округе городьба протягивалась на 720 000 сажен.

Навоз вносили здесь не каждый год, а раз в десять лет. Учитывали при этом, во-первых, то, что удобрение земли в переменах происходило во время выпаса в них скота. Кроме того, при перенасыщении почвы навозом он не успевал перегнивать, и поле зарастало сорняками. Многолетний опыт убедил крестьян, что "при удобрении земли до шести хлебов бывает хороших".

Отъезжие поля, иногда удаленные от деревни на расстояние до двадцати верст и более, не унавоживались. Они включали участки и "по дележу доставшиеся", и расчищенные дополнительное в лесах, и арендованные, и купленные. Некоторые жители Кунгурского, Осинского и Красноуфимского уездов уже в конце XVIII — начале XIX в. кортомили земли у башкир, мещеряков и татар как Пермской, так и Оренбургской губерний, "особливо за р.Уфою, иногда складываясь для сего по несколько семейств вместе", и производили на них "обширное" земледелие[92].

В некоторых местностях хозяйствовали по двухпольной системе. Так, в Пелымской волости (Северное Зауралье) общинные пашни распределялись на две смены. Жители д.Карагаевой предприняли коллективный опыт: разбили один из участков на три поля и несколько лет подряд вели трехпольное хозяйство. Через несколько лет выяснилось, что трехполье привело к значительному снижению урожайности, пришлось вернуться к прежнему опыту — двухпольному севообороту[93].

На севере Урала сохранялась подсека. В 1761 г., например, крестьяне Пелымского уезда сообщали в губернскую канцелярию, что они обрабатывают десятинную пашню, "назьмят" ее, а кроме того, им приходится, "лес вырубя, вновь чистить... с отменною трудностию", чтобы расширить эту пашню[94]. В Чердынском уезде подсека применялась и в XIX в. Расчищенная от леса земля здесь служила три-четыре года без внесения удобрения и после этого отводилась под пар или запускалась в длительную залежь. Использовали подсеку на Верхней Вишере, Колве, Яйве[95]. П.Крылов имел возможность наблюдать процедуру выжигания лесных участков на Вишере в 70-х годах XIX в. "... Вырубают на облюбованном участке березовый или хвойный лес, — писал он, — последний предпочитают, т.к. он горит лучше. Вырубку производят в конце июня и первой половине июля. Если подсека находится недалеко от деревни, то часть нужного леса вывозится, остальное же лежит до будущего лета и тогда в сухую погоду, во второй половине мая, пока не разрослась трава, выжигается. Зажигают берестом или хворостом по всей длине стороны участка, расположенной от ветра. Несгоревшие остатки перерубают, стаскивают в кучи и стараются сжечь до конца. Пни же от срубленных деревьев, хотя несколько обгорят, но остаются, их не выкорчевывают. На дальних подсеках, особенно если к ним нет удобной дороги, на участке сжигается весь лес. Затем выжженное место в первой половине июля засевается рожью и забороновывается... На подсеках сеют два, редко три хлеба: в первый год рожь дает хороший урожай, во второй похуже, в третий совсем плохой. После этого участок забрасывают, он зарастает березняком и осинником и лет через 10 снова годится под подсеку. Удобрение здесь не применяется"[96].

На Вишере навозом удобряли только "удворицы" — на десятину вываливалось от 150 до 300 возов. При этом участок, предназначенный для унавоживания, распахивали примерно 30 мая, дней через двенадцать вспашку повторяли и оставляли затем землю до снега; по санной дороге вывозили на участок навоз, который лежал здесь до весны. После стаивания снега (примерно 9 мая)

навоз разбрасывали равномерно по участку и сразу же запахивали. После этого высевали ячмень. На следующий год участок уже не удобрялся, вспахивался весной лишь один раз и засевался также ячменем. На третий год по той же схеме засевали землю овсом или ярицей; в редких случаях и на четвертый год сеяли без удобрения ярицу. Обычно же после третьего урожая землю "отпускали" на одно лето на отдых, затем отводили под пар "с двумя весенними вспашками", а "на следующую весну разбрасывают привезенный зимой навоз". Первый хлеб называли "посеянным на пару", второй — "на подпарке", третий — "на выпарке"[97].

В начале XIX в. в Пермской губернии не знали другого удобрения, кроме навоза. Правда, в Чердынском уезде, где случался недостаток навоза, собирали "в жительствах разной по улицам сор" и вывозили в ноябре на пашни; здесь удобрения вносили через пять-шесть лет. В Верхнетурском уезде унавоживали пашни ежегодно (в июне), но только под озимый хлеб. Соликамские крестьяне вывозили навоз на пашни осенью и весной — один раз в два-три года. В Оханском уезде навоз доставлялся на пашни осенью, в мае разгребался и запахивался, а в Кунгурском и вывозили его по большей части в мае. Как по первому зимнему пути, так и в мае занимались перевозкой на поля навоза крестьяне Ирбитского и Красноуфимского уездов; удобряли "худые, тощие и выпаханные земли под рожь чрез 2 и 3 года". В Камышловском уезде лишь некоторые земледельцы унавоживали осенью выпаханные участки. В Шадринском и Екатеринбургском уездах в начале XIX в. пашни вообще не удобряли в первом — "по тучности земли", а во втором потому, что на унавоженной земле здесь ничего не родилось, кроме "негодной травы жабрея, который, заглушая вначале молодую озимь, совсем, наконец, изтребляет и выросшую солому, сильно разростаясь". "При унавоживании, — писал Попов, — употребляют зимою дровни, розвальни и обшивни, накладывая в них навоз (по снятии намерзшего пластами, кои вырубаются топором) узкими, остроконечными деревянными лопатками и двурогими вилами, которых острые концы обиваются иногда железом для удобнейшего отделения навоза; сваливаются на пашнях сии возы и самыми малолетками, посредством деревянных кобылин, на кои въезжают одним полозом так, что навоз опрокидывается от собственной тяжести. Весною же вывозят навоз более на одноколках или трясогузках, вываливая из них навоз посредством опускающегося из них дна; разгребают оной более наземными вилами"[98].

Чтобы истребить сорные травы, весной во многих местах на поля пускали "палы". Опаливание решало также задачу удобрения почвы золой. П.И.Рычков отрицательно оценивал практику опаливания пашен, отмечая, что его собственные крестьяне не употребляют "палов", и тем не менее "хлеб родится и без того не хуже других мест, а в травах оскуднения не бывает"[99]. Профессор Э.А.Эверсманн склонялся к тому мнению, что "палы" "нужны и полезны". По его наблюдениям, сухая трава и стебли, оставшиеся с осени, покрывали плодородные оренбургские степи так густо, что местами не давали пробиваться молодой траве. "Пускали палы" ранней весной, лишь только сойдет снег, и при этом "соображались" с ветром, чтобы направить пламя в сторону от лесов, жилых строений, хлебных скирд и стогов сена. Зола, по мнению, Эверсманна, служила "для почвы отличным наземом". "Там, где пал обошел случайно некоторые места, — писал он, — последние с трудом поростают редкою травою, между тем как выжженное пространство давно красуется роскошною и густою зеленью. Для крестьянина, который выжигает пашни и залежи свои в одно время со степью, бывает тут еще и та выгода, что сорные травы сгорают с семенами своими, а в краю здешнем, где земля в избытке, сорные травы одолевают хлеб несравненно более, чем там, где по бедности в земле пашни обрабатываются с большим тщанием. Наконец, палы уничтожают множество вредных хлебу и сенокосным травам насекомых и в особенности саранчу и кобылку" Вред "палов" сводился, во-первых, к истреблению лесов, а, во-вторых, к провоцированию пожаров, бывало сгорали целые деревни. "Осторожные жители, — замечал Эверсманн, — обжигают каждый раз наперед окружность деревни своей, лесов, хлебных запасов, заимок или хуторов, чтобы огонь ни в коем случае не мог их достигнуть". Однако и в этом случае нередко "упускали пал... не могши с ним совладеть"[100].

Практика опаливания была известна и в Вятской губернии. А.Гумбольдт и его спутники, совершившие в 1829 г. "ученое путешествие" на Урал, отметили в вятских краях множество следов лесных пожаров. "Иногда мы ехали целую милю, — констатировали они, — не видя по сторонам ничего другого, кроме обугленных остатков древесных стволов...", добавляя, что одной из причин пожаров являлось сознательное "пускание огня для получения удобренной пашни"[101]. В Пермской губернии опаливание (как и удобрение земли золой путем сжигания на участке сучьев, хвои, пней и корней, предварительно просушенных в кучах) было запрещено "под строгим взысканием". Но заставить

крестьян отказаться от "пускания палов" не удавалось. Так, 25 мая 1815 г. лесной объездчик Г.Киселев "объявил" в волостное правление с.Мурзинского, что "во время обозрения ево лесов усмотрел пущенной на нежатом ржище, по близости борового места, огонь крестьянином Иваном Петровым Татауровым... отчего и выгорело такового места до двух десятин". Киселев попытался заставить Татаурова вместе с ним отправиться для ответа к волостному начальству, но тот "запряг лошадей в телегу" и, склав в нее "привезенные для пахания того опалившего поля... вещи", уехал "на другое место, причем сказал, что де за сие он, Татауров, ответствовать нимало виновным себя не почитает". Сам же Татауров на допросе в Верхотурском нижнем земском суде заявил, что отправился в мае "на поле для орания земли под посев ярового хлеба, но неизвестно кем земля ево на нежатом ржище была огнем выпалена". Суд, однако, признал крестьянина виновным и взыскал с него "в пеню один и в штраф два, а всего три рубли"[102]. Это был один из многих подобных случаев.

Уже в первой половине XIX в. на Урале в качестве удобрения стал использоваться торф и делались попытки внедрения четырехпольной системы севооборота. Так, в хозяйстве вятского крестьянина М.А.Максимовых земля удобрялась торфяными смесями с навозом, для травосеяния использовалось особое отдельное поле на месте осушенного болота[103]. Травополье с 20-х годов XIX в. стало вводиться и в хозяйстве Всеволожских в Прикамье, затем — строгановских и лазаревских крестьян по р.Обве[104]. Во второй половине XIX в. новые тенденции получили дальнейшее развитие. Активную роль играли при этом земства. Так, Ирбитское земство за время своей деятельности (с 1870 по 1894 г.) предприняло меры по внедрению в крестьянское хозяйство костяной и фосфоритной муки, а также "поставило несколько опытов зеленого удобрения и по технике навозного удобрения, торфования и мергелевания полей. В 1894 г. земством было положено начало в уезде травосеянию — произведены посевы клевера и клевера в сочетании с тимофеевкой в пяти хозяйствах"[105]. Подобные опыты производились и на наблюдательных полях УОЛЕ. В Вятской губернии уездные агрономы начали внедрять травосеяние на запольных и пустошных землях, для чего устраивали показательные поля и участки. Например, в 1893 г. в Уржумском уезде было создано 85 показательных участков, в Яранском — 142, на которых посеяли соответственно 80,5 и 41,5 пудов семян тимофеевки и клевера[106].

Качество обработки земли во многом определялось тем, какими орудиями оно производилось. Основным земледельческим орудием была соха. Наиболее раннее для Урала ее описание дал в 1758 г. П.И.Рычков: "Состоит она, во-первых, из розсохи, для которой приискивают удобное дерево и выделывают из ней две развилины, на коих два сошника насаживаются. На оглобли вырывают от корени крючья из осинового дерева, а в них вдалбливается нешироκая доска, в кою вкладывается вышеозначенная розсоха верхним концом и утверждается в оглобленные крючья палкою, что называется валек. От сего валька вперед, разстоянием на аршин вдалбливается палка длиною в аршин же, и называется поперешником. А к нему привязывают розсоху веревкою, кою именуют подвой, и утверждают по обе стороны короткими палками, кои называют кляпы. В подвой вкладывают брусок длиной вершков в пять и называется он кобылкой, на которую кладется железная палица, коя во время пашни прикладывается к обоим сошникам и валит вспаханную сошниками землю на одну сторону, чего ради и перекладывают ее на обе стороны. Лошадь в соху запрягают без дуги, но задевают гужами в оглобленные концы и кладут на нее седелку с поперешником"[107]. Вращая кляпы вокруг подвоя и закрепляя их, крестьянин поднимал или опускал нижнюю часть рассохи, меняя тем самым угол наклона сошников. Таким образом легко менялась глубина вспашки.

Судя по данным Н.С.Попова, в Пермской губернии к началу XIX в. наиболее широкое употребление получила двухральничная соха, сходная по устройству с той, которую описал Рычков. "Во всех уездах употребляется обыкновенная русская соха, которая составляется из рассохи, рогаля и оглобель, — писал Попов. — Рассоха выкалывается сбоку стоящих на корню берез, так, чтобы вышли все ее части, т.е. палица, выделываемая на правой стороне (в рассуждении стоящего за сохой пахаря) и скошенный отвал и ноги, на нижнем конце рассохи делаемые. Иногда вместо березовой выкалывается и осиновая. Длина рассохи, или... высота всей сохи бывает от 5 до 6 четвертей. Верхний конец рассохи вдалбливается в рогаль, который делается также из березового крепкого дерева, длиною около аршина, серединa оного четырехсторонняя, почти в четверть толщиною, а концы, называемые рогами или ручками, круглы и несколько выгнуты в рассуждении середины. По обе стороны вдолбленной рассохи вдалбливаются в тот же рогаль толстые две оглобли, в расстоянии одна от другой на шесть пальцев, или почти на 4 вершка, они бывают березовые, осиновые, но больше еловые и, в расстоянии пяти с половиной четвертей или

несколько более, расширяются деревянной поперечиной, к которой и оглоблям рассоха прикрепляется черемуховыми или другими вицами. Расстояние между рогалем и поперечиной называется двором, часть оглобель, находящаяся во дворе, должна быть весьма крепка и чтобы нисколько не гнулась, иначе от этого соха забегает в глубину. Начиная со двора или поперечины, оглобли должны быть столь долги, чтобы ральники, или сошники, не могли коснуться задних ног... лошади... Сии ральники, или сошники, делаемые из железа и навариваемые укладом, имеют длины около двух и ширины около одной четверти при трубке, которую накладывают на ноги. Сии делаются длиною около одной четверти и шириною один, два вершка. На правую насаживается ральник, именуемый женочкою, а на левую называемый мужчинкою, из коих первый подрезывает пласт снизу, а второй, отделяя оный от дерну, отваливает посредством шабалы (т.е. деревинки или кривулинки, положенной наискось по россохе, начиная с мужчинки к правой оглобле) и упомянутой палицы, которая, если отваливается худо, то еще приделывается к ней дощечка или вилка. Для соскребывания пристающей к сохе и ральникам земли привязывается к поперечнику деревянная лопатка"[108]. В силу небольшого веса и отсутствия подошвы такая соха оказывалась наиболее подходящим орудием для вспашки тяжелых почв.

На местах крестьяне использовали различные варианты этой сохи, умело приспосабливая ее к конкретным природно-климатическим условиям. Так, в Верхотурском уезде, по свидетельству П.С.Палласа, во второй половине XVIII в. наряду с обычной сохой с двумя сошниками использовалась так называемая "сибирская соха", чаще с одним сошником, который был "широк и подобен немецкому,назади с отвалкою"[109]. Отвал имела и вятская соха с загнутым левым пером. В Пелымском крае встречались сохи как с одним, так и с двумя сошниками. Вместо приставных отвалов в рассохе над сошниками делалось сферическое углубление, заворачивающее отрезаемый пласт в правую сторону: переворачивался пласт небольшой выпуклой палицей, устанавливаемой к рассохе с правой стороны — к передней плоскости выдолбленного углубления. При пахоте достигалось не только оборачивание, но и крошение пласта[110].

Н.С.Попов в начале XIX в. писал, что в имении Голубцовых в Красноуфимском уезде попытались ввести обработку пашни с помощью плуга и волов, но местная черноземная земля, "сим орудием вспаханная", так густо зарастала пыреем, что заглу-

шались "хлебы". В результате голубцовские крестьяне вновь стали применять русскую соху[111].

В южных районах Урала соха чаще использовалась для перепашки старых полей и двоения пара. Для поднятия нови крестьяне Оренбургской губернии в первой половине XIX в. обычно применяли односошный сабан. В северных и восточных районах Оренбуржья получил распространение двухсошный сабан. Разница между сохами и сабанами заключалась главным образом в том, что соха представляла собой орудие беспередковое одноконное. Если в редких случаях и запрягалась пара, то вторая лошадь впрягалась "гусем" — шла впереди коренной. Сабан же имел передок с парой тележных колес, в который впрягался коренник, а сбоку в постромках, прикрепленных к вальку, помещалась пристяжная лошадь. Сабан к 60-м годам XIX в. использовался на значительной территории. Так, в Пермской губернии крестьяне северных уездов (Верхотурского, Чердынского, Соликамского, Оханского, Пермского) пахали сохами. Крестьяне Шадринского и южных районов Камышловского, Екатеринбургского и Красноуфимского уездов пахали сабанами: в средней зоне применялись и сохи, и сабаны. Сабаны-"одинарцы" имели большой треугольный сошник, совершенно плоский, лишь левый его угол был загнут кверху. Двухральничные (двухсошниковые) сабаны уступали "одинарцу" в работе, так как щель между сошниками забивалась постоянно сорной травой, что затрудняло пахоту и уменьшало плавность хода сабана. Однако и "одинарец" был очень тяжел и слишком неустойчив при пахоте. Двухсошниковые сохи, сабаны и "одинарцы" крестьяне собирали сами, заказывая деревенским кузнецам только сошники.

В начале 60-х годов XIX в. в Пермском уезде кузнецом Курашимского завода Н.Н.Паисовым была сконструирована одноральничная соха, получившая вскоре широкое распространение под названием "курашимки". Форма лемеха (ральника) "курашимки" в точности воспроизводила форму двух сошников ("мужичка" и "женки") двухральничной сохи, но лишь выкованных из одного куска железа. Уже у двухральничных сох деревянная доска, использовавшаяся в качестве отвала, иногда обивалась тонким железом — замена деревянной доски железным отвалом ("шабалою") напрашивалась сама собою. Изобретатель "курашимки" только подогнал ральник и шабалу друг к другу так, что был устранен резкий перелом между ними — у курашимки ральник и шабала крепились таким образом, что составляли как бы единое целое и были положе, чем у других сох. Есть основание

предполагать, что непосредственным прототипом курашимки стала так называемая "лядовская" соха (по месту производства — с.Ляды Усть-Сылвенской волости Соликамского уезда), за три года — с 1865 по 1868 — вытеснившая с полей окрестных селений двухральничные сохи. Составными частями лядовки были ральник с овалообразной режущей частью, довольно круто поставленная деревянная или железная шабала, выгнутые наподобие дышла оглобли и один или два подвоя, сделанные из корня.

У курашимки шабала всегда была железная. Ральник имел вид равнобедренного треугольника с приподнятым с одной стороны краем. На рассохе он крепился или посредством трубицы, или болта, причем рассоха курашимки имела ножку (башмак, пяту), которая оковывалась железом, — ножка придавала орудию устойчивость и облегчала труд пахаря. Пласт при пахоте обрезался лентой, во время подъема по шабале рвался и хорошо дробился. Оборачиваемая земля отлично заваливала жнивье и навоз. Специалисты-агрономы высоко оценивали рабочие качества курашимки. Один из них, например, замечал, что они "свободно конкурируют с легкими одноконными шведскими плугами как по сподручности в работе, так и по скорости и по чистоте пашни" Быстро оценили новую соху и крестьяне: сначала она становится преобладающим пахотным орудием в Пермском уезде, а затем распространяется не только в других местах губернии, но и на прилежащих территориях — в Вятской губернии, во многих волостях Уфимской губернии. В короткое время в Курашиме и соседней д.Платошиной открыли "свое дело" 13 мастеров, производивших до 700 курашимок в год. К концу 1880-х годов обозначилось три центра по производству курашимок: Пермь, Курашимский завод и с.Ильинское[112].

Почти одновременно с курашимкой появилась соха кыласовка, сконструированная кузнецом Ф.Ф.Алиповым из д.Бородиной Кыласовской волости Соликамского уезда. "Произвести эту соху, — объяснял сам изобретатель, — заставило меня то обстоятельство, что старые, до кыласовок существовавшие сохи, были слишком тяжеловесны и требовали более сильных лошадей; в крестьянском же быту есть много бедного люда, который кормит своих лошадей по веснам соломой; таким лошадям совсем непосильны были старые сохи. Видя такое затруднительное положение, я занялся устройством легкой сохи..."[113]. Кыласовка тоже была однорaльниковой сохой, причем ральник у нее имел округлую форму и составлял нераздельное целое с отвалом; пята у рассохи отсутствовала. Она отличалась относительной простотой, де-

шевизной, требовала небольшой силы тяги, но вместе с тем оказывалась менее производительной, чем курашимка.

Оригинальный тип односошниковой сохи представляла собой и туринка, сконструированная кустарями Нижне-Туринской волости Верхотурского уезда. Существенной особенностью ее являлся крутой загиб левого (от пахаря) пера ральника кверху, так что положение режущего лезвия ральника приближалось к положению ножа в плугах. Отвал у туринки (по сравнению с курашимкой и кыласовкой) был сильно удлинен и поставлен под гораздо более острым углом к линии движения. Она оказывалась более приспособленной к вспашке связных почв. Туринка нашла широкое применение на полях Верхотурского уезда и на севере Ирбитского уезда[114].

Изобретательская мысль не прекращала своей деятельности по усовершенствованию сохи, в том числе курашимки. Модернизированные варианты курашимки назывались по-разному: пермянками, тагилками, чегандинками и пр. В одних местах курашимки делались с оглоблями, приспособленными для дужной запряжки, и тогда регулирование глубины пахоты производилось при помощи особого винта, дающего возможность изменять угол между оглоблями и рассохой; в других — с короткими оглоблями, к которым прикреплялись постромки, и регулирование глубины вспашки осуществлялось подтягиванием оглобель. Последние могли прикрепляться к рассохе очень высоко — у самого рогаля (ручек), а могли и низко — непосредственно над отвалом. Различались размеры, форма и посадка ральника и отвала (шабалы). Ральники могли быть шире и уже — на разную ширину вспашки; в некоторых случаях левое (от пахаря) перо ральника загибалось круче, отвал ставился под более острым углом, отчего соха, как говорили крестьяне, работала "поноснее", т.е. легче шла и лучше оборачивала пласт. В тех местностях, где особенно ценилось сильное крошение земли, ральник у курашимки выгибался более отлого и отвал ставился круче — под большим углом. В тех районах, где пахали и сохами и сабанами, курашимка преобразовалась в так называемый курашимский, или кунгурский сабан: та же курашимка, но приспособленная к сабанному двухколесному передку, имеющая увеличенный ральник (лемех) и отвал для захвата более широкого пласта. Конкурс пахотных орудий, устроенный в 1900 г. на Ирбитской ферме, показал, что курашимские сабаны выдерживают сравнение с лучшими фабричными плугами.

В южных районах в конце XIX в. крестьяне пахали также плугами. Большое распространение получил, в частности, плуг, сконструированный земским агрономом Шадринского уезда А.Б.Кунгурцевым в 1891 г. Это был пароконный плуг с обыкновенным цилиндрическим отвалом, но по устройству регуляторов запряжки близкий к сабану. Изготовление "кунгурцевских" плугов развернулось на ферме Красноуфимского промышленного училища (в 1893 г. А.Б.Кунгурцева перевели на службу в Красноуфимск). Они делались как к сабанному передку, так и полупередковые — с одним колеском и вальковой запряжкой. Однако в крестьянских хозяйствах плуги второй разновидности тоже пересаживались на сабанные передки. В 1899 г. эти плуги стали производить и в г.Шадринске — в мастерских Г.И.Молодцова. "Оригинальную особенность плуга Кунгурцева, — писал один из наблюдателей, — представляет основа всего корпуса. Она не отливается из чугуна, как почти у всех фабричных плугов, а представляет собою просто отгиб полевой доски, которая делается из котельного железа в 1/4 толщины. К этой полевой доске с отгибом прикрепляются: легкая стойка из прямого полосового железа, соединяющая корпус с грядилем, затем лемех, отвал, левая ручка и левая пята. Благодаря такой легкой основе и весь плуг получается очень легким... Между тем, при ряде распорок из тонкого круглого железа, надлежащим образом расположенных между отвалом и полевою доскою, корпус плуга не поддается пригибанию. Другую особенность плуга Кунгурцева представляет то, что регулятором глубины у него служит винт, нарезанный на конце стойки и пропущенный в просверленную на грядиле дыру. Винт этот представляет собою совершенно то же, что и "вица" у курашимского сабана, и является привычным для крестьян регулятором глубины пахания... Что касается лемеха и отвала, то они ничего особенного не представляют и заимствованы от конструкции этих частей у обыкновенных цилиндрических плугов типа Сакка"[115].

Крестьяне вообще охотно переходили на пользование усовершенствованными орудиями, но предварительно основательно проверяли их. Один из земских агрономов так, например, описывал показательную демонстрацию нового орудия в с.Песчано-Калдинском Шадринского уезда: "Народу собралось множество, одна толпа сменялась другой, всем хотелось взглянуть... хотелось испытать, каково соха берет, тяжела или нет, нужно ли при работе носить ее на руках или нет... одним словом, рассматривали с громадным любопытством. Более строгих критиков едва ли удастся мне когда-либо увидеть. У сохи был оценен каждый винтик, каж-

дая часть. Собирали ее и вновь разбирали по несколько раз. Пробовали пахать огород, мягкую землю, землю, уросшую пыреем, залежь, жнивье и т.д., и только после всех этих испытаний они убедились, что сохой можно работать..." О живом интересе земледельцев к новой технике сообщал в своем отчете агрономический смотритель из Камышловского уезда, где проводилась демонстрация плугов: "Большинство крестьян... живо интересовались опытами: измеривали глубину борозды (от пахоты плугом — *Авт.*), ширину пласта, разницу между плужной и сабанной вспашкой, просили ставить плуг поглубже и помельче, пробовали пахать сами, переводили испытания на глину, на чернозем и т.д. и нередко для более наглядного сравнения тут же рядом пускали в работу сабан, при этом, несмотря на самую широкую критику большинство склонялось в пользу плуга". Иногда посетители таких выставок-демонстраций подбивали богатых общественников приобрести опытный образец "для науки и показа". В некоторых случаях крестьянам бесплатно давали возможность поработать у себя на поле на новой технике "Для всестороннего испытания"[116].

К началу XX в. старые сохи и сабаны остались лишь в Чердынском уезде, глухих частях Соликамского уезда, некоторых отдаленных районах Зауралья и Вятской губернии. В связи с закрытием во второй половине XIX в. многих заводов на Урале масса заводского населения обратилась к кустарным промыслам, в том числе по производству сельскохозяйственных орудий. При этом "кустари зорко следили за будничными потребностями крестьянского ... люда" и в достаточном количестве снабжали его улучшенной техникой. Не случайно Е.И.Красноперов отмечал, что "относительно... распространения пахотных орудий... в заботах земства нет особенной надобности, задачу эту наилучшим образом исполняет само население"[117].

Видоизменялись и другие почвообрабатывающие орудия, в частности бороны. На севере чаще применяли деревянные бороны. Так, о Верхотурском уезде Н.С.Попов писал: "Употребляемые здесь при земледелии бороны отличаются только тем, что зубья их делаются короче; с железными не все имеют крестьяне, а больше с деревянными". Здесь в "разчищенных лесных местах при возделывании земли" применялись и бороны-суковатки, которые делали "из расколотых елей. Для сего, обделав их сучье наподобие зубьев, сколачивают по четыре еловые плашки и связывают оные березовыми кольцами"[118]. В 70-х годах XIX в. П.Н.Крылов мог наблюдать суковатку в действии на р.Вишере. Здесь, по его утвер-

ждению, боронить "обыкновенной бороной невозможно — мешают пни; суковатка же пропускает более тонкие из них между своими длинными и редкими зубьями; толстые же пни объезжают". Суковатка была меньших размеров, чем обычная борона, но имела длинные (около одного аршина) зубья. Она делалась из трех-четырех "горбылей, выколотых из дерева вместе с сучьями; такие горбыли, расположенные параллельно на некотором расстоянии один от другого, соединяют поперечными плашками. Сучья, обрезанные на одном уровне и заостренные, являются зубьями"[119].

Деревянная борона удобнее всего была на легких и песчаных почвах, суковатка — на неровных и каменистых. Черноземы легче обрабатывались боронами с железными зубьями. "Бороны бывают величиною до двух кв. аршин с пятью брусками, ис коих в каждый вбивают по 4 зубьев, всегда железных; деревянных борон здесь не знают", — свидетельствовал житель Шадринского уезда А.Третьяков. В Оренбургском крае уже в XVIII в. зубья у борон нередко были железными, а в первой половине XIX в. наиболее была распространена здесь борона "о 24-х железных зубьях"[120].

Со временем и на остальной территории стали преобладать бороны с железными зубьями. "Бороны с деревянными зубьями, — писал один из наблюдателей о Пермской губернии начала XX в., — сохранились еще в Чердынском и Соликамском уездах; кроме того в Оханском уезде за идущею впереди бороною с железными зубьями пускают обыкновенно сзади борону с деревянными зубьями для разбивания поверхностно лежащих комьев. В остальных уездах распространены бороны с деревянными рамами, но с железными зубьями. Рамы устраиваются обычного типа русских крестьянских борон с перебегалом; зубья куются в виде прямых четырехгранных гвоздей и делаются в верхнем своем конце заершенными, чтобы прочнее держались в раме, к которой они прикрепляются просто вколачиванием". Рамы обычно изготовлялись самими крестьянами, а зубья заказывались кузнецам.

Агрономы попытались внедрить на Урале шведские лапчатые бороны с железной рамой, но крестьяне отвергли их, поскольку они оказались тяжелыми в работе и малопроизводительными. Вместе с тем в некоторых черноземных районах получили распространение лапчатые бороны местной конструкции, изготовленные кустарями ("применяясь к требованиям крестьян"). Так, в Красноуфимском уезде крестьяне использовали лапчатые бороны с треугольной деревянной рамой и девятью лапчатыми зубьями. Ширина рабочей полосы их составляла около тридцати двух вершков. Форма зубов отличалась от фабричной более короткой лапой

и величиной угла между лапой и стойкой зуба — он был более тупым. Эти изменения оказались введены "по указанию опыта с целью сделать борону в работе легче и уменьшить навивание сорных трав на лапы". Крестьяне обычно покупали только зубы, а раму изготовляли сами — по литографированным чертежам, раздаваемым агрономами. (Свои варианты лапчатых борон делали в Красноуфимском и Осинском уездах).

Широкое развитие на Урале получило производство серпов. В Вятской губернии этим активно занимались крестьяне Слободского уезда, снабжавшие серпами и косами жителей прилежащих уездов. Во второй половине XIX в. известностью пользовались серпы, производимые мастерами-кустарями г.Кунгура и Артинского завода Красноуфимского уезда. Крестьяне даже предпочитали их заграничным серпам, поскольку последними из-за глубокой назубки, по их словам, "при жнитве надергивало руки". Так, уфимскими земледельцами была забракована большая партия немецких серпов, и Уфимской губернской управе пришлось отдавать эти серпы на переделку артинскому мастеру С.Г.Шадрину. Изготавливались два основных вида серпов: серп русский, с крашеной нелакированной ручкой, широким лезвием, наваренным сталью и полированным лишь с одной стороны, и серп английский, с лакированной ручкой, цельностальной, с узким лезвием, полированным с обеих сторон, и по форме отличающийся как от русского, так и от настоящих английских серпов.

В конце XIX в. в крестьянских хозяйствах Урала стали применяться молотилки, веялки. До этого молотили преимущественно цепами. В Шадринском уезде в первой половине XIX в. использовали и молотяги. Молотяга представляла собой чурбан толщиной от 3 до 4 четвертей, длиной до 1,5 аршина, кругом усаженный березовыми зубьями, находящимися на вершок друг от друга; по концам чурбана вбивались спицы для оглобель. Во вращение молодягу приводила запряженная лошадь. По мнению А.Третьякова, молотяга была занесена "из Сибири". В это время в уезде появляются и первые молотилки. Так, сельский священник И.Успенский "как любознательный сельский хозяин устроил по правилам земледельческой науки молотильную машину", которая, по отзывам крестьян, творила "чудеса". В конце XIX в. производство молотилок осуществлялось и в Пермской, и в Вятской губерниях. В частности, в Пермской губернии в начале 1880-х гг. молотилки начали изготовлять кустари. Первая мастерская по производству молотилок в Красноуфимском уезде возникла на ферме Красноуфимского реального училища. Для ознакомления

крестьян с молотилками директор училища Н.А.Соковнин командировал учеников с машинами по деревням, где они вели пробную молотьбу; крестьян охотно принимали также на ферме, где знакомили их с устройством и действием молотилок. Затем стали делать молотилки кустари Саранинского завода (в восемнадцати верстах от Красноуфимска), работа которого прекратилась еще в 1870-х гг. Машины покупались крестьянами нарасхват. Центрами производства молотилок стали также Артинский, Каслинский и Очерский заводы, причем в каждом пункте конструкция машин отличалась своеобразием. В Очерском заводе изготовляли ручные молотилки, находившие спрос и в Вятской губернии, и в Сибири. Во многих селах и деревнях находились мастера, делавшие на продажу молотилки (довольно широкую известность получили изделия мастерских братьев Сосновских из с.Песчанского Шадринского уезда, Измоденова из д.Измоденовой, Костромитинова из с.Больше-Бруснятского Екатеринбургского уезда и пр.).

Веялки начали производиться на Урале с 1860-х гг., но широкое распространение получили лишь к концу XIX в. До этого веяние зерна производили с помощью лопаты, решета и различных приспособлений. Например, в Чердынском уезде еще в конце XIX в. применялось одно из таких старинных приспособлений. К длинной (в 2,5—3 аршина) оси крестообразно прикреплялись четыре такой же длины деревянных крыла, на ребра которых гвоздями прибивались холстяные полотнища до 2—3 четвертей шириной. К одному концу приделывалась рукоятка. Этот "ветряк" устанавливался горизонтально в деревянном станке. Один человек вращал рукоятку, а второй становился сбоку и подбрасывал лопатой ворох зерна; так зерно провеивалось.

Веялки делались и самими крестьянами, знающими "немного плотничье мастерство" (как правило, самые простые, грубые), так и мастерами-специалистами. В Пермской губернии наиболее известными были веялки, производившиеся в Рождественской волости Кунгурского уезда, в д.Грызан Осинского уезда, в мастерской Иванова в Камышловском уезде и бывшими работниками Саранинского завода Красноуфимского уезда. В Вятской губернии больших успехов в усовершенствовании веялок достигли крестьяне с.Гарей Трехсвятской волости Елабужского уезда. А.И.Кожин из этого села на Казанской выставке 1890 г. был награжден бронзовой медалью за высокие рабочие показатели изготовляемых им веялок. Сеялки крестьян с.Гарей экспонировались и на Нижегородской выставке 1896 г.

Степановская волость Осинского уезда Пермской губернии славилась своими специалистами-сортировальщиками, которые со своими "грохотами и севахами" объезжали в конце зимы довольно широкий район, сортируя у крестьян зерно за плату. Грохота делались здесь с деревянными обсчайками и железной сеткой. Сева-ха — крестьянская сортировка — представляла собой длинный ящик, разделенный поперечными перегородками на отделения. В этом ящике помещался цилиндр, остов которого состоял из деревянного вала с вделанными в него крестовинами; крестовины несли обручи, на которые были набиты деревянные продольные планки; по планкам цилиндр обтягивался проволочными ситами. Число сит, имеющих разной величины отверстия, оказывалось равным числу отделений в ящике. Зерно засыпалось в особый ковш, из которого оно поступало в цилиндр и распределялось по отделениям ящика, просеиваясь через сита. На грохотах сортировался (путем "вскруживания") преимущественно овес, причем умением делать это обладали немногие крестьяне[121].

Вообще занятие земледелием требовало многих знаний и навыков, причем обойтись теми знаниями и навыками, которые доставались от "предков", не удавалось — рациональный консерватизм традиций соседствовал с их постоянным обновлением.

Земледелие было неотделимо от скотоводства. Оно обеспечивало крестьянское домохозяйство мясомолочной пищей, тягловой силой, удобрением, шерстью и шкурами. С детских лет крестьянин приучался к уходу за домашними "скотинами", узнавал их повадки, привычки и пр. Лошади, коровы, овцы, свиньи, домашняя птица "населяли" крестьянский фольклор. С домашним скотом было связано множество примет. "Если летом коровы возвращаются с клочком нежеванной травы во рту, то зимой будет дорогое сено", — считали, например, в Александровской волости Соликамского уезда. "Если весною лошадь начнет линять с головы, она безопасна от волков"; "Если во сне увидишь лошадь, жди на следующий день какой-нибудь неполадки"; "У лошадей грива заплетается, значит их соседко давит"; "Курица петухом поет — к несчастию", — говорили в деревнях[122].

На севере скота держали меньше. Так, в Туринском уезде в конце XVIII в. числилось всего 8965 лошадей, 7678 коров, 6854 овцы, 4567 свиней и 3488 коз. В Верхотурском уезде тоже в это время скотоводство было "скудно", хотя вместе с тем зажиточные хозяева "пускали в зиму" по десять лошадей, пять—шесть коров, пять—десять овец. На р.Вишере и ко второй половине XIX в. скота было у крестьян мало. В Выпучинской волости, например, на каж-

дую ревизскую душу приходилось всего по 1/2 лошади, по одной корове, по две овцы и по 1/5 свиньи. У редкого зажиточного хозяина можно было встретить 4 лошади, 5 коров, десяток овец и несколько свиней. Собранного сена здесь хватало лишь до половины зимы, а затем скот кормили соломой да рябиновой корой. Лишь только появлялась зелень, обычно с Николина дня (9 мая), скот выпускали на подножный корм, где и держали до Покрова (1 октября), при ранней зиме — до середины сентября. Лошади на Вишере водились мелкие, но выносливые[123].

В более южных районах, где имелись обширные сенокосные угодья, скота держали больше. "Каждое селение (а иногда и несколько вместе) во всех уездах ограждается со всех сторон в довольном от него разстоянии огородом из жердей или плетня зделанном, — писал в начале XIX в. о Пермской губернии Н.С.Попов. — Сию работу производят все того селения крестьяне, разделя длину городьбы на число душ. Огражденное таким образом пространство называется поскотиною, где разный скот всего селения пропитывается, начиная с самой весны дотоле, пока находящиеся за поскотиной на нивяных полях хлебы убраны будут в клади и огородятся, как и сенные зароды, стоги и скирды остожьем...". Следует заметить, что в первой половине XVIII столетия горнозаводская администрация настойчиво боролась с подобной практикой выпаса скота, требуя от местных управителей "жителей принудить, дабы коней и скот имели за пастухами, а поскотины розломать, чтоб на них не надеялись". В некоторых местах ломали поскотины, выбирали общественных пастухов, но потом все возвращалось на старый лад[124]. Коллективный выпас скота в переменах и поскотинах был вызван необходимостью — в крестьянских хозяйствах не хватало рабочих рук, чтобы обеспечить постоянный надзор за пасущимся стадом. Особенно в трудном положении оказывались крестьяне южных уездов, содержащие много лошадей, рогатого скота, овец. В Шадринском уезде, в частности, на семью из четырех человек, имеющую под посевом от 12 до 15 десятин земли, в середине XIX в. приходилось от четырех до шести лошадей (без учета жеребят), от шести до десяти коров, от десяти до пятнадцати овец, от пяти до десяти свиней, по два гнезда уток или гусей, от десяти до 15 кур, у некоторых еще от трех до восьми коз. В Оренбургской губернии зажиточные крестьяне имели по сто и более голов рогатого скота.

Достаточно обеспеченными рогатым скотом были крестьянские хозяйства в Камышловском, Красноуфимском, Осинском уездах. Не везде крестьяне могли хотя бы на зиму обеспечить скот кры-

тыми помещениями. В Шадринском уезде, например, лошадей только лучших держали "в конюшнях, а прочие находятся в загонах под открытым небом, на соломенной, ежедневно наваливаемой подстилке"[125].

Страшным бичом крестьянского скотоводства оказывались эпизоотии. "Говоря о скотоводстве, — писал шадринский священник Т.Успенский, — нельзя не сказать и о гибельных скотских падежах, нередко здесь свирепствующих. Падежи большей частию появляются осенью во время прогона чрез наш край гуртового скота из степей. При прогоне пропадет бык, два, — гуртовщик никогда не озаботится закопать пропавшую скотину в землю — и спешит все далее, к месту своего назначения. Крестьяне тоже или не заметят трупа, или зароют его кое-как, не очистив места, где лежало пропавшее животное. Домашняя скотина, скитаясь по этим местам... и заражается"[126]. В некоторых случаях скот истреблялся полностью на обширной территории. Например, во время эпизоотии 1871 г. в Камышловском уезде в некоторых селениях скот "почти весь вывалился, а в других осталось менее трети" против прежнего; кое-где, по выражению крестьян, и "копытца не осталось" Этому способствовали условия содержания скота. Приглашенный на службу пермским земством ветеринарный врач С.М.Эдельштейн на основе собственных наблюдений во время продолжительных разъездов по Камышловскому и Шадринскому уездам писал: "Количество содержимого хозяевами скота по большей части несоразмерно с имеющимся для него помещением: скот держат в душных, грязных и тесных хлевах. Навоз из них вывозится раз, два или три в год; подстилка обыкновенно весьма плохая и недостаточна; животные стоят в навозной луже, не имея возможности ложиться. Зимой и летом это еще сносно: все замерзает или засыхает, но осенью и весною убийственно для скота, которому бросают и корм в эту грязь"[127].

При низком в целом уровне зоотехнической культуры крестьян они не отказывались от заботы об улучшении пород скота. Так, в Шадринском уезде, по утверждению Т.Успенского, "кое-где делались попытки улучшить породы лошадей и рогатого скота посредством случек". Высоко ценились коровы "тагилки", дававшие до 20 литров молока в сутки; они были выведены путем соединения местной породы с архангельской "холмогоркой". По р.Обве разводили лошадей, отличных "крепостью и статностью своей", называемых "обвинскими". Строгановскими крепостными Оханского уезда была выведена порода лошадей, представляющих собой "смесь Обвинской породы с Сибирской и другими". "Лошади

здешней породы на взгляд кажутся ростом более Обвинских и менее Сибирских, — писал И.В.Вологдин. — Рост оне имеют от 2-х арш. 5-ти верш. до 2-х арш. 1-го вершка; однако ж есть между ними более 5 верш. и менее 2-х арш.; но это можно считать исключениями; цвет масти или шерсти она более имеет сивый, вороной, рыжий и буланый. Голову имеет довольно большую, мясистую; уши посредственные, туловище длинное, ноги толстые, крепкие, с посредственной величины копытами. Она кротка, смирна, послушна и имеет весьма хороший бег, так что от 30 до 40 верст может пробегать без всякого изнурения и усталости"[128].

Важное значение в хозяйстве крестьян Урала в XVIII—XIX вв. играли добывающие промыслы: охота, рыболовство, сбор кедровых орехов и пр. Лучшие охотничьи угодья были на севере региона. В Чердынском уезде, например, даже в начале XX в. водилось много пушных зверей, лосей и пр. В этой сфере хозяйствования наиболее заметным оказывалось влияние на культуру крестьян коренных народов. Так, на Вишере охота на зверя и птицу оставалась одним из главных промыслов крестьян и к 1870-м гг., и она обеспечивала им "безбедное существование". Добывали белку, соболя, куницу, лося, оленя, из птиц — рябчика; второстепенное место занимали медведь, горностай, выдра и тетерев. Жители многих деревень уходили один или два раза в году на промысел далеко к Уральским горам; другие охотились вблизи своих селений.

В первый раз отправлялись "лесовать" с Воздвиженья (14 сентября) и до Николы зимнего (6 декабря), во второй — со Сретенья (2 февраля) до вскрытия Вишеры. Осенью охотились с собакой на рябчика, белку, соболя, куницу и горностая; не упускали и другую добычу. "Во вторую дорогу" добывали лося, оленя, соболя, куницу, белку, пока у нее не портилась зимняя шерсть, и некоторых других зверей. Осенью на места охоты плыли в лодках; для обратного пути брали с собой лыжи и нарты. Зимой отправлялись на лошадях; возвращались домой на плотах.

Обычно по приезде на место припасы и всякие вещи перекладывали на нарты. Они, вероятно, были заимствованы русскими у вогулов, но существенно переделаны: оказались длиннее вогульских, ниже и уже. "Тащить нарты — одна из самых тяжелых работ у лесников (охотников — *Авт.*), — сообщал П.Н.Крылов, — почему они и прикладывают много старания, чтоб сделать нарту по возможности более ходкой. Поэтому в устройстве нарты существует немало неуловимых для неопытного глаза тонкостей, выработанных долголетней практикой... Даже длина лямки имеет немалое значение: если она немного длиннее или короче, чем сле-

дует, то и это увеличивает трудность тащить ее". Некоторые охотники приучали своих собак помогать тащить нарты, для чего делали им особого рода упряжь.

Охотничьи лыжи были длиной 11—12 четвертей; примерно с середины, где ширина составляла 4,5—5 вершков, они суживались к передку, который плавно загибался кверху на 2 вершка. Чуть дальше середины (передняя часть была на 2 вершка длиннее задней) возвышалась вырезанная из одного дерева с лыжей колодка, называемая падласом, на которую и ставилась нога. На один вершок от передней части падласа приделывалось кольцо, в которое всовывался носок ноги; за кольцом просверливалось в падласе горизонтальное отверстие, в которое продевался сыромятный ремень (юкса); этим ремнем нога привязывалась к лыже. Нижнюю поверхность лыж обшивали кысами — шкурами с голеней оленя, лося или лошади. Лосиные кысы считались прочнее оленьих; конские употреблялись реже, поскольку их труднее было достать. Для хотьбы в ближний лес (к примеру за дровами) использовали голицы — лыжи, неподшитые кысами; они не так легко скользили по льду и были очень неудобны для подъема в гору (на кысовых лыжах шерсть, обращенная в одну сторону — назад, не давала скатываться при подъеме). Ходить на охотничьих лыжах было нетрудно, но требовалась привычка.

Отхожим звероловством занимались небольшими артелями — по три-семь человек; все, добытое артельщиками, считалось собственностью артели. По возвращении домой добыча делилась поровну, каждый получал свой пай. В артели имелся вожак (вожатель, хозяин), обычно старый и опытный охотник, который и сколачивал артель, выбирал место для охоты, следил за добросовестным исполнением обязанностей всеми артельщиками и пр. Он мог изгнать кого-либо из артели, и тот возвращался домой, за несколько сот верст, без всякой добычи. "Хозяин артели, — пишет Крылов, — ... в мелочи... не вмешивается и почти совершенно не берет на себя обязанности наставника в искусстве лесованья. "Будешь ходить, сам научишься", — в большинстве случаев единственный ответ на расспросы любознательных новичков. Даже в таких случаях, когда совет является крайне необходимым, новичку очень трудно добиться его от вожателя или других лесников, тем более в менее важных случаях. Однажды на вопрос молодого парня, куда ему идти в этот день лесовать, вожатель ответил: "Ступай, лезь на елку"... Получив такой ответ, новичок не будет более спрашивать, зато усиливает внимание, ловит на лету разные указания из рассказов или разговоров между собой

опытных охотников, запоминает виденное на практике и поневоле сам раскидывает умом. Таким путем, конечно, вырабатывается более самостоятельный лесник. На некоторых новичков, особенно принадлежащих к нелесобным семьям (у кого отец и близкие родственники не занимались охотой), такая крутая наука действует так, что отбивает совсем охоту сделаться лесником. Сходив 2—3 дороги, молодежь, выдержавшая искус, приобретает уже значительную опытность, и, в свою очередь, держится правила не потакать вновь прибывающим новичкам". Обычно, если отец или близкий родственник, старший по возрасту, участвовал в дальней охоте, он посвящал юношу "во все тонкости лесобного промысла"

Существовали свои правила поведения в отношении других людей, участвующих в охоте. Так, если два охотника выслеживали одного зверя (с собаками или без них), то добыча делилась пополам, чей бы выстрел не был решающим. Если убивший зверя гнал его с собаками, а другой охотник — без них, всей добычей пользовался первый. Напротив, преследующий с собаками получал свой пай и в том случае, если зверь был убит другим лесником. Когда же охотник гнался без собаки, и зверя случайно убивал кто-то другой, первый не имел права на пай, если убивший успевал до его появления освежевать добычу, спрятать ее в лабаз или хотя бы отрезать у зверя ухо. В противном случае лесник стрелял в лежащего зверя и требовал пай: "Ты не мог еще справиться с ним — вишь, жив был". Артельщики скрывали размер добычи и не показывали ее другим лесникам из опасения: "осмотрят-де, оговорят, после дичь попадаться не станет".

Жила артель во время промысла в избушках, построенных специально для этой цели; некоторые из избушек служили крестьянам и летом — во время рыбной ловли. Избушки были низкие (стоять в них было невозможно) — "для большего тепла", без окон; дверь делалась в аршин высотой, так что в избушку приходилось вползать. В углу устраивался глиняный очаг, дым выходил в дверь.

Могли охотники жить и в балаганах. Балаган строили просто и быстро: вырубали два кола, втыкали их в снег на некотором расстоянии друг от друга; вверху соединяли тонкой перекладиной, на которую параллельно кольям накладывали длинные пихтовые или еловые ветви; получался косой навес, который с боков тоже прикрывался ветвями. Одна сторона оставалась открытой. На прутья набрасывался снег, под навесом же и перед ним снег сгребался; земля в балагане устилалась пихтовыми ветками. Против открытой стороны балагана ставилась нодья — особым способом

устроенный костер, которого хватало на ночь без подбрасывания топлива.

Вставали охотники обычно не очень рано, умывались водой или снегом, утирались рукавом рубашки или тряпицей и, помолившись на икону, которую, как правило, захватывал из дома один из артельщиков, или на восток, если иконы не оказывалось, садились завтракать, после чего все расходились в разные стороны. На белку и рябчика отправлялись в одиночку, на соболей и куниц — чаще вдвоем и обычно на несколько суток, захватив с собой запас сухарей. Те, кто охотился неподалеку от стана, в сумерки сходились обратно. После ужина снимали шкуры с убитых зверей, чистили ружья, чинили одежду и обувь и пр. По воскресеньям и в большие церковные праздники не охотились. В Пасху отдыхали три дня.

Одежда лесников была довольно легкая и удобная; некоторые детали ее оказывались заимствованными у манси (как и часть охотничьих и рыболовных "снарядов", способов ловли и пр.). На нижнее белье надевалась гуня, сшитая из домашнего серого сукна, наподобие недлинного (до колен) пальто, несколько приталенного. "Таким фасоном, — замечает Крылов, — устраняются складки и сборки других верхних одежд, которые неудобны тем, что в них набивается снег". На ноги натягивали штаны из толстого мягкого сукна или же суконные наколенники, подобные вогульским, которые вверху прикреплялись ремешками к поясу, а внизу обвязывались оборками от обуви. Обувь состояла из чулок, сшитых из очень толстого сукна и доходящих до колен, сверх которых надевались еще носки из такого же сукна; голенища носков делались с раструбом, одна половина которого накладывалась на другую; няр (вроде котов, без голенищ) из оленьей шкуры, шерстью вверх, с опушнями и длинными завязками, которыми обматывались чулки, носки и подколенники. На гуню надевался еще шабур, одинаковый с ней по фасону, но шитый из холста, или холщевый же запон с наплечниками (вроде фартука); эта верхняя одежда предохраняла гуню от повреждения сучьями и пр. Наконец, сверх всего натягивался еще лузан, подобный вогульскому: кусок сукна около 1,5 аршина длиной и 1/2 аршина шириной, в середине которого подшивался крепкий холст. Голова продевалась в отверстие, и одна половинка сукна ложилась на грудь, другая — на спину. Спереди к углам пришивались тесемки или ремни, опоясываясь которыми плотно привязывали лузан спереди; задняя же его половинка могла быть свободной. В подкладке делалось отверстие, так что обе половинки лузана служили своеобразными

мешками — в них складывалась во время охоты убитая мелкая дичь.

На голове охотники носили круглые невысокие шапки, иногда с наушниками; на руках — варежки. Дополнением к охотничьему костюму служила пороховница, обыкновенно круглая, деревянная, надеваемая через плечо; к ремню ее прикреплялись кожаный мешочек с пулями, мерка для пороха, железная игла для прочистки, рабочий свисток и пр. На плече у охотника было ружье, а в руках — деревянный коек длиной в 11 четвертей, служащий и лопатой, и посохом, и станком для прицела из ружья и для других целей. Если отходили надолго, то брали с собой еще топор.

Ружья в 1870-х гг. лесники покупали в Чердыни: с гладкоствольными турками ходили на крупного зверя, винтовками (с нарезанным винтом узким дулом) — на белку, дичь; оба ружья были "кременные". Купленное ружье всегда подвергалось доделке и переделке. Кроме ружей опытные лесники брали с собой тенета для ловли соболей и куниц (сеть от 50 до 86 маховых сажен длины и 2,5 аршина ширины; вязали ее из льняных, довольно тонких ниток; петли — чуть более дюйма; белили как можно лучше — чтобы тенето не было различимо от снега). Тенето насаживалось на тетиву. Во время охоты его держали в особом мешочке — чепасе, сшитом из телячьей шкурки шерстью наружу, который вешали на шею.

С собаками охотились зимой на белку, рябчика, куницу, осенью — на соболя, весной — на лося. "Собаки, — заметил Крылов, — похожи на вогульских и, вероятно, принадлежат к той породе, которая распространена на севере у зырян и остяков. Морда у них острая, уши стоячие, хвост пушистый и загнут кверху кольцом".

Белку в большом количестве добывали и в лесах вблизи деревень. Здесь против них использовали также плашки — ловушки, пристраиваемые на кольях к кедрам или елям на высоте груди. Плашки переходили по наследству от отца к сыну. Рябчиков приманивали особыми свистками, ловили вблизи селений силками (в основном ребятишки 10—12 лет). На соболя, куницу, оленя и лося ходили обычно более опытные охотники, умеющие хорошо читать следы. В долине р.Язьвы и в "Богословском Урале" лосей добывали ямами: сооружали длинные, иногда в десяток верст ограды — срубали "нетолстые деревья так, чтобы они ложились в одном направлении, наваливаясь несколько на соседние деревья, образуя одну линию"; где нужно, наваливали хвороста и пр. В нескольких местах в ограде оставляли небольшие промежутки, в

которых и выкапывали глубокие ямы, прикрываемые сверху хворостом и мхом; стенки ямы укреплялись срубом, бревна которого ставились вертикально. В яме иногда делалась перекладина с железными шпилями. Сюда и попадал зверь. На лисиц и выдр использовали капканы, которые ставили на их следы.

Подплывая к своей деревне, возвращавшиеся издалека охотники стреляли из ружей — чем удачливее прошла охота, тем громче была стрельба. Нередко приплывали они в самый Николин день, так что встречать их высыпала вся деревня. "Старики несут с собой кто вино, кто пиво для прибывших, и начинается угощение, — пишет Крылов. — Лесники со своей стороны выставляют водку, и угощение затягивается на несколько дней — выходит настоящий праздник. После этого лесники отдыхают с неделю..."[129]

Охотничьи традиции вишерских крестьян мало отличались от таковых жителей других северных районов. Наряду с названными орудиями даже в конце XIX в. уральские крестьяне-охотники использовали рогатины, черканы, слопцы, кляпчи, жорки и пр. Повсеместно занимались крестьяне рыболовством. В одних районах добывали рыбу для собственного пропитания, а в других — отправляли ее на продажу. Там, где рыболовство играло более важную роль, чем земледелие, и вместе с охотой служило главным источником благосостояния семейств, устанавливались сроки главной путины. В частности, на той же Вишере главной промысловой рыбой в середине XIX в. был харюз. Добывали его артелями из 7—10 чел. в верховьях Вишеры с Ильина дня (20 июля) до Воздвиженья. Использовали сырпы — сети, заимствованные у манси и коми-пермяков, и неводы. Вблизи селений вишерцы ловили рыбу также мережами, острогами, мордами, вершами; устраивали березовые запоры, запирающие всю реку или же один из ее рукавов, и бережниковые запоры, захватывающие часть реки у берегов. Многие крестьяне в осеннее время занимались лучением рыбы. Из рыболовческих орудий, употребляемых уральскими крестьянами, упоминаются также налеты (саки), вители, уды (крючки), недотки и др.[130]

Уральские заводы нуждались в смоле, дегте, канатах, веревках, рогожах, угольных коробах, других продуктах крестьянской домашней промышленности; заводское население охотно покупало у крестьян холст, кожи, деревянную и глиняную посуду, телеги и сани, обувь, кошмы, домашние сукна и пр. Это не могло не стимулировать широкого развития крестьянских ремесел, в основе которых хотя и лежали традиции, принесенные из мест выхода переселенцами, но существенно обогащенные в специфических

условиях Урала. Особый размах крестьянские ремесла получили в Пермской и Вятской губерниях. Палата государственных имуществ Пермской губернии, например, в середине XIX в. констатировала, что "многие из крестьян занимались в домах своих приготовлением домашних сукон, обуви, кошмы и прочего примерно на сумму до 35 тыс. руб." В 50—60-е годы XIX в. в этой губернии насчитывалось до 28 видов крестьянских ремесел, причем весьма широко они распространились в таких округах, как Екатеринбургский, Верхотурский, Пермский, Кунгурский. В это время пермским крестьянам принадлежало около двухсот предприятий, в том числе сто шестьдесят кожевенных, двадцать канатных, восемь кирпичных, десять салотопенных, одно дегтярное и одно паточное; на них трудилось более 1200 человек, выпустивших в 1850 г. продукции на 45 689 руб. В Вятской губернии многие крестьяне занимались обработкой дерева (изготовляли мебель, посуду, кадки, ведра, бочки, телеги, сундуки, шкатулки и пр.), производством кож, холстов, сапожным мастерством, кузнечным делом и пр. Причем И.Савинов, отмечая, что едва ли где в другом месте России крестьянское "древоделание" находилось "в таких обширных размерах и притом так разнообразно", как в Вятском крае, связывал его с новгородской традицией. При этом существовала специализация деревень. По словам Савинова, "каждая почти деревня" занималась "исключительно одним каким-нибудь видом древоделания — редко доводилось видеть два, а еще реже три вида древоделания. Например, в одной деревне работают одну деревянную посуду — кадки, ведра, боченки и пр., в другой точат чашки, в третьей изготавливают ложки и т.д.". В Слободском уезде числилось к 1860 гг. до 367 сельских кузниц, в которых изготовлялись якоря для судов, языки для колоколов, топоры, гвозди, скобы, косы, серпы, крючья, железные ведра, заслонки и пр.[131]

В целом можно заключить, что трудовые традиции, в первую очередь навыки земледелия, у русских крестьян Урала в XVIII—XIX вв. получили заметное развитие. При этом процесс их эволюции существенно ускорился в пореформенное время и более заметно проявлялся на Среднем Урале — в районах относительной земельной тесноты и развитой горно-заводской промышленности. Помимо прочих факторов сказались последствия буржуазных реформ, в т.ч. закрытие ряда заводов и расширение кустарного производства, включая изготовление сельскохозяйственной техники, пополнение рядов крестьянства бывшими мастеровыми, возникновение земств, активно занявшихся проблемой интенсификации

сельского хозяйства. Проведенный анализ не подтверждает установившегося в историко-этнографической литературе мнения о нерасчетливо-негативном отношении крестьян к агрономическим новшествам, о их якобы слепой приверженности старине.

1.2. Поселения и жилище

Русские переселенцы принесли с собой на Урал традиционные формы поселений: слободы и остроги (крупные укрепленные населенные пункты, административные и приходские центры), погосты (церкви и при них крестьянские дворы), села и деревни. В 40—60-х годах XVIII в. слободы, остроги и погосты в большинстве своем были переведены в села. Так, на Среднем Урале к концу XVIII в. погосты существовали лишь в Верхотурском уезде, причем все они возникли во второй половине этого столетия; один из погостов был волостным центром, а остальные находились на положении деревень, но с приходским храмом и общим для округи кладбищем. В XIX в. в официальных переписях погосты перестали упоминаться[132]. Слобод на территории Пермской губернии к 1795 г. оставалось 49, острожков — 6; в данных переписи 1869 г. остроги не упоминались, а слобод указано 10[133]. При этом уже во второй половине XVIII в. во многих слободах отсутствовали оборонительные укрепления.

С самого начала русской колонизации возникла и такая форма поселения, как починок — отдельное поселение семьи или нескольких семей близких родственников (не более 5—7 дворов). В 1579 г. в Приуралье более 50% починков были однодворными. У починка (в отличие от деревни-однодворки и малодворки) земельный фонд оказывался, как правило, небольшим и находился в стадии формирования. При свободном захватном праве на землю на раннем этапе освоения Урала починок мог возникнуть где угодно, при уравнительно-передельном землепользовании — лишь на земле, принадлежащей крестьянам на правах пая. Наибольшее распространение починки получили на Среднем Урале. В 1869 г. их здесь насчитывалось 1108[134].

Однако и в тех районах, где к XIX в. были введены земельные переделы, происходило отселение отдельных семей на новые земли — на участки, отводимые не общиной, а уездной администрацией (крестьяне покупали или арендовали эти участки у казны). Такие вновь образовавшиеся поселения назывались уже не починками,

а выселками. Некоторые выселки оказывались со временем многодворными. Так, в выселке Обжорина (Дедюхина) в Екатеринбургском уезде в 1869 г. насчитывалось 52 двора (410 жителей)[135].

Починки и выселки отличались от такого типа поселения, как займище (позднее — заимка) тем, что в них люди проживали постоянно. На займище (заимке) крестьянин, занимавший "пустой" участок, пригодный для земледелия, заводил на нем лишь временные постройки.

С XVII в. появляются на Урале скиты — поселения старообрядцев, решивших уйти в глухие места, отгородиться от мира. В ските мог жить один пустынник; были скиты с числом жителей от трех до семи человек. В крупных проживало по нескольку десятков старообрядцев[136].

Становление и развитие на Урале крупной металлургической промышленности вызвали появление с начала XVIII в. новой формы поселения, специфичной для этого региона, — заводского поселка. В составе его населения были и крестьяне[137]

Заселение Северного и Среднего Урала проходило в зоне таежных лесов, вдоль рек, служивших транспортными магистралями, и их притоков; лишь немногие поселения основывались на берегах озер и ключей. Реки использовались в качестве одного из основных источников энергии для развития горно-заводской промышленности. К середине XIX в. доля селений, расположенных вдоль рек в Туринском уезде, составляла более 70%, Курганском — 94, Пермском — 74, Соликамском — 84, Чердынском — 62%[138]. К 1869 г. в Пермской губернии было 7369 таких селений (79,8% от общего количества). Приозерных селений в это время на рассматриваемой территории насчитывалось 342 (3,7%)[139].

Большую роль в расселении крестьян на Среднем Урале сыграли и сухопутные тракты; первоначально именно здесь были официальные "ворота в Сибирь". Перепись 1869 г. по Пермской губернии зафиксировала 263 притрактовых поселения (2% от общего числа всех поселений), из них 115 располагались вдоль Сибирского тракта, 45 — Чердынского (Соликамского), 31 — Камско-Воткинского, 23 — Ирбитского, 17 — Богословского, 11 — Бирского, 15 — Исетского, 1 — вдоль Красноуфимского. В начале XX в. притрактовые поселения в губернии составляли 28%[140].

Строительство в XVIII в. Оренбургской и Ишимской линий защитило районы Южного Урала и Зауралья от набегов кочевников; с начала столетия происходила активная крестьянская колонизация этих территорий. В местных лесостепях и степях

определяющую роль как путей сообщения играли сухопутные тракты. В основном вдоль них и располагались селения, но поблизости обязательно находился водный источник[141].

Как отмечалось выше, в заселении Урала принимали участие выходцы из разных мест европейской России. В частности, на раннем этапе, когда осваивались преимущественно Северный и Средний Урал, основную массу переселенцев составляли выходцы с русского Севера. В новых природно-климатических и социально-экономических условиях переселенцы творчески переосмысливали свои традиции селеобразования и народного зодчества. Известно, что поморская деревня отличалась малодворностью. Так, по данным А.И.Копанева, в Двинской земле в XVI в. в среднем на селение приходилось 3,6 двора, причем преобладали однодворки[142]. Доминировали малодворки до начала XVIII в. и на Среднем Урале. Например, в Соликамском уезде в 1678 г. в среднем на деревню приходилось 5,7 двора, в Чердынском — 4,9. В Верхотурском уезде примерно в это же время около 30% всех деревень были однодворками; в начале XVIII в. доля таких деревень снизилась до 12,8%[143]. На Южном Урале на начальном этапе его освоения русскими тоже получили распространение "рассеянные""самые малые жительства"[144], хотя в числе переселенцев оказывалось немало выходцев из среднерусской зоны, Поволжья, где преобладали относительно многодворные деревни.

На протяжении XVIII—XIX вв. наблюдался процесс разрастания поселений. В середине XIX в. на Среднем Урале были распространены крестьянские селения с численностью жителей от нескольких десятков до ста человек. В 1869 г. в Пермской губернии в среднем на одно сельское поселение приходилось 34,4 двора. Самые многодворные поселения находились в Екатеринбургском (148 дворов на поселение), Камышловском (93,6), Шадринском (92,8), Красноуфимском (77,4) уездах. Менее населенными оказывались деревни и села в Пермском (14,7 двора на поселение), Оханском (16,8), Чердынском (21,2), Кунгурском (31,8), Осинском (48) уездах[145]. На Южном Урале уже к середине XVIII в. русские поселения отличались своими размерами. Так, в Исетском остроге, а также в подведомственных ему четырех селах и двадцати трех деревнях только крестьян мужского пола проживало 4089 человек. В Усть-Миасской слободе числилось до 70 дворов. Чумляцкая слобода, расположенная на берегу р.Миасс, имела до 80 дворов, а находившийся в 105 верстах от нее Окуневский острог — около 100[146]. В XIX в. процесс укрупнения русских поселений в Оренбуржье пошел особенно активно.

Относительная многодворность уральских слобод, сел и деревень объяснялась отчасти деятельностью администрации, укрупнявшей поселения в целях защиты крестьян от набегов немирных соседей, а также оптимизации управления ими, организации сбора податей. Еще в 1724 г. В.Геннин писал Петру I: "От Чюсовой по рубежу до Ишима и Тары есть немало жилья русских слобод и деревень, от слободы до слободы в разных растояниях верст по дватцати, по тритцати и больше, и меньше... А рассыпанные деревни, которые около тех слобод, оные надлежит собрать и заселить к большим слободам, и сделать кругом фортификации и поставить по нескольку пушек. Тако ж дать мужикам ружьем владеть, как в Германии есть ландмилиция, и могли б в нужное время сами крепости охранять". По мнению Геннина, от этого "невеликое разорение крестьянам будет", так как "оное рубежное место все степное и Богом дарована земля хлебородна". То же предложение он высказал и в доношении 1725 г. Екатерине I. К этому времени подобные преобразования он успел осуществить в ведомстве заводов[147].

В 1741 г. горно-заводское начальство, обеспокоенное набегами на южные приписные деревни "неприятеля", предписывало однодворки, а также деревни в 2—4 двора "летом перенесть самим хозяевам, куда поблизости пристойно, в большие деревни или крепости". Поскольку сами крестьяне сниматься с насиженных мест не торопились, местное начальство стало их к этому принуждать. "Доносят Катайского острогу крестьяне Родион да Егор Кропивины, Матвей Калачев, — говорилось, например, в челобитной, полученной 17 июня 1741 г. в Катайской земской избе. — ... В прошлых давных годех, тому дватцать лет, построились мы дворами в Катайском чертежу на Могилной речке, разстоянием от Катайска между летним востоком и севером до Могилной деревни дватцать пять верст, от оной Могилной деревни до Тамакулской слободы пять верст, до Мясниковой и Вавиловой деревень по пяти верст. В них жителства: в Мясниковой дватцать, в Вавиловой десять, в нашей Могилниковой три двора, четвертой згорел, которой ныне и строитца. А ныне Катайского острогу староста крестьянской Мартемьян Сажаев с сотники приезжают к нам, в Могилникову деревню, и принуждают нас дворы свои ломать и перевозить в болши деревни бес послабления. А как за одиночеством для того, что у меня, Кропивина, сын Алексей в казаках в Багорятской крепости стоит безсменно, Егор Кропивин в заводской работе у рубки дров, Калачев в выборных при Уктуском заводе, да к тому ж приспело пахотное время для севу хлеба ржи и сенная поставка,

и съему хлеба с поль, и затем нам никоторыми мерами ломать дворов и перевозить будет невозможно, отчего нам будет немалая тягость и раззорение... Того ради... просим... как за одиначеством времени и для посеву хлеба ржи, сенной поставки с съему хлеба с поль ломкою и перевоскою дворов в другие деревни обождать..."[148].

Были и другие причины, побуждавшие местную администрацию проводить меры по укреплению крестьянских поселений. В 1765 г. оренбургский губернатор А.А.Путятин, "уведав", что "из многих старозаведенных сел и слобод крестьяне расселились жительством по разным местам, т.е. деревнями, и такими мелкими, что дворов по 15, по 10, по 5 и по 3, в таком далном от церквей Божиих растоянии, что иные верст по 25 и по 15", приказал деревни-малодворки "собрать в надлежащие... места". Аргументировалась эта мера заботой о том, чтобы крестьяне, "заблуждаясь от православия", не впадали в "раскольнические ереси", а также "удобством в зборе подушных денег"[149].

В XVIII—XIX вв. на Урале были распространены четыре типа застройки поселений: свободная (в селении нет ярко выраженного центра и улиц, типична "свободная" постановка двора, характерная для малодворных деревень, берущих начало от нескольких дворов близких родственников), рядовая (дворы располагались либо вдоль сухопутных дорог и трактов с двухсторонней застройкой, либо вдоль рек и озер с однорядной или многорядной застройкой), замкнутая (дворы располагались вокруг какого-либо центра — церкви, площади и пр.), регулярная, или улично-квартальная (поселения застраивались по намеченному плану). Если три первых типа застройки возникали естественно, задолго до рассматриваемого времени, то последний появился после издания указа Петра I от 7 августа 1722 г. о строении крестьянских дворов по чертежу и активно насаждался местной администрацией в XVIII—XIX вв.[150]

Наибольшее распространение в XVIII в. регулярная застройка получила в горно-заводских поселках, селениях, приписанных к заводам, и в селах и деревнях, находившихся вблизи укрепленных линий. В 70-х годах XVIII в. П.С.Паллас описал ряд заводских поселков Урала. О Симском заводе, основанном в 1761 г., он сообщал: "Дворы, принадлежащие заводским людям, лежат на левой стороне Сима и ниже плотины, выстроены и разделены на правильные улицы, числом до ста шестидесяти дворов" Об одной из деревень, приписанных к Твердышевским заводам, в дневнике Палласа говорится: "... в деревне выстроены до ста тридцати дво-

ров, расположенных в четыре прямые улицы с перекрестком, и довольно широкие улицы, кои для укрепления обнесены деревянным оплотом". "Сие весьма изрядное село, — писал ученый путешественник о Нижне-Уральской слободе, — имеет полтораста дворов, размежовано на правильные улицы, обнесено обыкновенными укреплениями"[151].

При регулярной застройке крестьянские дворы в целях противопожарной безопасности были разделены "указной дистанцией". Администрация сумела добиться широкого внедрения этой застройки на Среднем и южном Урале уже к началу XIX в. Однако на севере региона она стала практиковаться только во второй половине XIX в., причем до конца столетия здесь господствовала свободная и рядовая застройки[152]. Сравнительно поздно появилась регулярная застройка и в Зауралье[153]. Объяснение этому следует искать прежде всего в природно-климатических условиях районов, конкретном местоположении и истории отдельных селений. Особенно следует учитывать поморскую традицию — рядовая застройка вдоль рек была господствующей на русском Севере в XVI—XVII вв.[154], откуда, как отмечалось, вела свою родословную значительная часть уральского населения.

Свободная, рядовая и замкнутая застройки встречаются на Урале до настоящего времени. Е.Н.Бубнов так описывает свободную застройку в деревнях Малый и Большой Сим Соликамского района: "В них нет строгой системы в расположении порядка изб. Среди тайги и болот, на обширном возвышенном участке лес уступил место свободно раскинувшимся усадьбам. Огороды между избами придают застройке большую живописность. В кажущемся беспорядке избы строго ориентированы окнами и входами на солнце, на восток. Одновременно из окон и с крылец раскрывается вид на высокий крутой берег и небольшую речку"[155].

Рядовую застройку по Кудымкарскому тракту в Пермской области описал П.Н.Чепкасов: "Здешние села и деревни внешне очень похожи друг на друга. В подавляющем большинстве они состоят из одного-двух порядков домов старого типа, вытянувшихся в одном направлении вдоль проезжей улицы, которая зачастую прихотливо изогнута в виде кривой линии"[156].

Народное зодчество XVIII—XIX вв. было деревянным. Крестьяне таежных районов Северного и Среднего Урала предпочитали использовать для строительства хвойный лес: на севере — ель, южнее — сосну, в Зауралье — сосну и кедр. Развитие горно-заводского производства, потреблявшего древесный уголь в качестве одного из основных источников энергии, не могло не повлиять на

обеспеченность жителей некоторых местностей строевым лесом. Так, в Невьянском округе в 1855 г. из 180 229 десятин под лесом оставалось лишь 24 877. Врач округа Травин писал: "... прежняя древняя небрежность, беспорядочная рубка, бывший худой присмотр за сбережением лесов истощили это громадное пространство, покрытое некогда еще в больших размерах дремучими лесами... Так что ныне строевого леса почти нет или вовсе мало"[157]. Под "древней небрежностью" здесь, видимо, понимается хищническая эксплуатация окрестностей Невьянского завода Никитой и Акинфием Демидовыми, на что жаловались еще горные чиновники начала XVIII в.[158] Позднее ситуация в округе еще более ухудшилась. В 1881 г. Д.Н.Мамин-Сибиряк писал: "В настоящее время Невьянский завод пользуется на Урале очень плохой репутацией и больше известен тем, что самое существование его висит на волоске. Все, что можно было сжечь, Невьянский завод сжег и в настоящее время, только благодаря милости правительства, пользуется топливом из лесной дачи упраздненного в Екатеринбурге Монетного двора". Впрочем, и другие уральские заводы (в частности Тагильские), по утверждению Мамина-Сибиряка, "бойко шли по той же дорожке, что и Невьянские"[159]. Однако это не означало, что Урал вообще лишился строевых лесов. Существовали богатые казенные дачи, из которых лес заводовладельцам не отпускался или отпускался в ограниченном количестве.

Лесостепные районы Урала занимали хвойные и лиственные леса. В XVIII в. крестьяне строили дома в основном из сосны (например в Курганском уезде). Только после того, как количество сосновых боров резко уменьшилось, возводить жилые постройки начали из березы[160]. Во второй половине XIX в. в Ишимском и Курганском уездах преобладали жилища из березы и сосны[161]. Шадринский уезд в начале XVIII в. был богат лиственными, а на юго-западе — и сосновыми лесами, но из-за нерационального их использования уже в конце столетия крестьяне "терпели... скудость" в строительном материале. Только благодаря эффективным мерам, принятым здесь общиной в начале XIX в., примерно через пятьдесят лет "лесу появилось столько, сколько потребно для нужд населения". Некоторые крестьяне строили дома из соснового леса, который покупали в Тюменском уезде, но привоз бревен более чем за сто верст был "не каждому сподручен"[162].

Каменное церковное, заводское и городское строительство научило крестьян изготовлять кирпич. Например, по данным А.Н.Зырянова, бывшие крестьяне Далматовского монастыря в середине XIX в. в совершенстве владели мастерством изготовления

кирпича, но "до сооружения каменных капитальных зданий, более прочных, долговечных и безопасных от огня, охота и вкус у шадринского простонародья пока не дошли..."[163]. Правда, во второй половине XIX в. богатые крестьяне стали возводить дома на каменном фундаменте, в горницах появились печи-голландки.

В конце XIX — начале XX в. крестьяне Среднего Урала в большом количестве сооружали каменные и кирпичные "кладовые" с железными дверями и крышами. Но дома продолжали строить из дерева на каменном фундаменте. Объясняли это тем, что дерево "теплее" камня.

Широко использовалась на Урале в качестве строительного материала глина. В XVIII—XIX вв. у большинства крестьян были глинобитные печи. В лесостепных районах неровности березовых стен замазывались белой глиной. Так, А.Третьяков писал, что в Шадринском уезде в "раскольничьих деревнях пазы стен изнутри замазывались белой глиной и известью"[164].

Окна первоначально были из слюды. На Северном Урале слюду для окончин покупали в Великом Устюге (туда ее везли из Архангельска). На восточных склонах Среднего и Южного Урала имелись месторождения слюды, которую крестьяне добывали "про себя" и "на продажу"[165]. В конце XVIII — начале XIX в. на Урале появились стекольные заводы, потребителями продукции которых стали и крестьяне.

Урал славился своими кузнецами. Сельские ремесленники удовлетворяли потребность крестьян в дверных крючьях, замках, заслонках, вьюшках, печных связях, скобах и пр. Об этом сказано, например, в "Описании Тобольского наместничества" конца XVIII в.: "Из железа разные нужные в общежитии вещи делаются очень хорошо, да и мастеров сего искусства изобильно"[166]. В XIX в. крестьяне стали использовать в жилищном строительстве гвозди. Так, "гвоздарное производство" получило развитие в с.Нервинском Соликамского уезда. Это село до 60-х годов XIX в. располагалось около Нервинского завода Строгановых. Завод нуждался в гвоздях, и их стали поставлять сельские кузнецы. Но и после переноса завода в с.Куву этот промысел не заглох. Кузнецы перешли в собственность крестьян, которые "работали в них по мере спроса, а не постоянно, занимаясь большую часть времени земледелием". Спрос на гвозди не рос, и новые кузнецы не строили, работали только в тех, "которые достались от отцов и дедов". Крестьяне ковали гвозди двух типов: черные заклепы (по заказам солеваров) и строевые. В последнем типе выделялись два подтипа: баржевые (для строительства барж) и кровельные (для

крыш). Последние были величиной от 1 до 5 вершков; стоили они от 3 до 6,4 руб. за пуд; в 1886 г. произвели 200 пудов строевых гвоздей[167].

Основным инструментом при возведении крестьянских хором был топор. Помимо топора использовали скобель (тесло) для очистки бревен от коры, срезания окружности бревен, а также сверло, долото, молоток. "Пильные мельницы" появились на металлургических заводах уже в начале XVIII в. Но в хозяйстве уральских крестьян пила получила широкое распространение только в XIX в.

Постройка дома была делом семейным, иногда прибегали к помощи соседей и всего "мира", устраивая "помочи". Коллективно заготовляли лес на возведение сруба, возводили "хором-усадьбу", делали печи. При этом молодежь имела возможность, наблюдая за работой мастеров, осваивать сложные строительные навыки. Автор "Хозяйственного описания Пермской губернии" Н.С.Попов, в частности, писал: "Крестьянин, предприявший выстроить себе дом, ронит сам нужный для того лес, рубит из него срубы, либо покупает готовые и плавит водою или вывозит сухим путем на место; в последнем случае делает по большей части помочи, наварив для того довольно корчажного пива. Тогда возят некоторые помочане срубы, другие мох, а прочие поднимают бревна, и таким образом иногда в один день совершают целую избу (из готовых срубов), кою остается только выстроить внутри и сбить в ней печь. Печь также часто строят помочами; для сего возят некоторые глину... другие, сделавши в избе опечек и костер, бьют около сего последнего из глины печь деревянными молотами или токмачами, прибавляя несколько песку и помачивая отчасти водою. После чего стоит только вырезав еще в сырой печи цело, вынять из ней костер, делаемый из досок, и легким огнем просушить оную изподоволь. По сей-то причине весьма скоро поспевают сельские домы, естьли особливо лес близко достать можно"[168].

Некоторые крестьяне, особенно зажиточные, претендующие на большое жилое помещение и развитые усадебные постройки, прибегали к найму плотников. Например, в XVIII — первой половине XIX в. в Прикамье работали плотники из Поморья ("устюжане", "двиняне", "работные люди" с р.Ваги). Только во второй половине XIX в. их потеснили в этом районе плотники из Вятки и Поволжья[169].

В Пермской губернии лес для строительства дома обычно заготавливали зимой, чаще в период от Николы зимнего (6 декабря) до Сретенья (2 февраля), когда лес "спит", т.е. во время приоста-

новки сокодвижения. Правда, в Чердынском уезде предпочитали рубить лес весной, когда он наиболее крепок и "по снятии коры засохнувший сок дает одинаково желтый цвет, который не теряется долго в постройке". По мнению крестьян, лес имел свою "душу", поэтому его рубка сопровождалась обрядами и определенными правилами: валили обязательно "живой" лес, "лежалая лесина" считалась непригодной; рубку начинали старики в новолуние и на "ущерб месяца"; первое срубленное дерево должно было упасть на юг или восток; в некоторых местностях начало рубки считалось удачным, "если у первых трех деревьев вершины не обломились"[170].

Весной на месте предполагаемой стройки ставили лес в срубы и оставляли на полтора-три года для просушки. К началу строительства готовили мох. Место под дом выбирали с учетом состояния почв, уровня грунтовых вод. Основывались при этом на различных наблюдениях и приметах. Так, в Ирбитском уезде считали лучшим под дом то место, где осенью рано появлялся иней[171]. Предпочитали уже обжитое место — где "век жили". В местностях с высокими паводками при закладке дома врывали сваи на глубину 1,5—1,8 м. Обычно же нижний венец клали на врытые в землю стойки или большие камни; кирпичные фундаменты, как отмечалось, на Урале появились в начале XIX в.

Первые три венца сруба, черепной венец избы, поддерживавший крышу, желобы-водостоки, охлупень, воротные столбы, бани и погреба старались делать из лиственницы, так как она устойчива к сырости. Делали сруб, настилали пол и потолок из сосновых бревен — они считались более "теплыми". Бревна соединялись "в обло" (чаши), и продольные пазы в них прорубались обычно снизу, чтобы предохранить сруб от гниения. Между бревнами настилали мох от сквозняков. Сосновый сруб мог простоять до двухсот лет, в то время как березовый сгнивал в течение двадцати.

Со строительством дома был связан свой набор примет и обрядов. Считалось, что удача будет сопутствовать строителям, если начать рубить дом Великим постом и в новолуние. Строительство по возможности должно было захватить по срокам Троицу. В Курганском округе говорили: "Без Троицы дом не строится" При закладке дома на Среднем Урале внутрь сруба ставили принесенное из леса деревце (чаще ель или березу). Когда начинали укладывать венцы, то на первый по углам клали по копейке, чтобы в доме водились деньги. Монеты и клочки шерсти закладывали и под передний угол. Окончание возведения сруба вёнчалось подъемом

матицы. Под нее клали на счастье серебряные монеты. По всей России с этим торжественным моментом был связан обряд "обсевания" матицы. Хозяин варил кашу, а затем кутал горшок в полушубок и подвешивал его к матице. "Севец" обходил верхний венец, рассеивая хлеб и хмель, приговаривая пожелания будущему дому, потом подходил к матице и рубил веревку горшка. Все, кто участвовал в строительстве дома, садились и пили за здравие хозяина "матичное" — угощение "сверх ряды за сруб избы". После этого хозяин и прочие катались с песнями на лошадях, запряженных в телеги, чтобы все селение видело, что матицу положили. Этот обычай зафиксирован и в различных районах Урала[172].

Только через день после укладки матицы продолжали строительство: настилали пол и потолок, возводили крышу, присваивали крыльцо и т.д. Завершенность постройки у крестьян ассоциировалась с возведением крыши. Пословица советовала: "Покупай шубу шитую, а хоромину крытую"[173]. До середины XIX в. господствовали двухскатные крыши самцовой конструкции. У таких "безгвозьевых" крыш треугольные фронтоны набирались из бревен и скреплялись между собой деревянными шипами. По склонам фронтонов в углубления укладывались продольные слеги, на которых крепились "курицы" — еловые стволы с корневищами, обработанными в виде птичьих и конских голов. В их изгибах закреплялись вырезанные из цельного бревна желобья, в которые и укреплялись нижние концы кровли. Верхние концы тесин по князьковому бревну закреплялись охлупным бревном.

В таежных районах крыши крыли "скальем" (сколотая большими пластинами береста), "драницей" (расколотыми бревнами) и "топорным тесом", который получали путем обработки драницы. По данным А.И.Копанева, в Поморье в XVII в. крыши также крыли "дранками" и "тесом", только в двух случаях из 185, рассмотренных историком, упоминалось покрытие из соломы и корья[174].

В лесостепных районах кровельным материалом служили "топорный тес" и земельный дерн. Шадринский священник Т.Успенский писал, что покрытие дерном лучше "в отношении безопасности от пожаров", но в сухую ветреную погоду его сдувает, а в дождь он "скатывается вниз грязью, гнет и ломает стропила"[175]. В степном Ишимском уезде богатые крестьяне крыли крыши тесом, остальные — "фашинником" (хворостом) или "скалою" (берестой), иногда эти кровельные материалы дополнялись двумя рядами дерна. "Близ Уральска и Оренбурга в XIX в. устраивали земляные крыши"[176]. Иногда крыши покрывали и соломой. Так, о крепостных земледельцах Оханского уезда Пермской

губернии, принадлежащих Строгановым, сообщалось (середина XIX в.): "Поселяне жили большею частию скучившись в небольших селениях (деревнях), но были небольшие поселки, из 2-х или 3-х дворов. Места поселения избирали вблизи земельных своих угодий, речек и ключей. Строения для жилища возводили и располагали большею частию правильно, с разбивкою кварталов, по особо составленным планам; но были частию и неправильные заселения, в прежнее время произведенные... Все эти застрои покрывались пиленым тесом и только небольшая часть соломой"[177].

С конца XVIII — начала XIX в. в Зауралье, а с середины XIX в. и на Урале распространяются "гвоздевые" стропильные двух-, трех- и четырехскатные (шатровые) крыши. Возникновение такой конструкции крыш было связано с появлением у крестьян пилы и досок. Стропильные крыши покрывались "пиленым тесом" (как и в Оханском уезде), у богатых крестьян — железом[178]. Особенно широко практиковалось покрытие крыш железом в горно-заводских поселках и ближайших к ним селах и деревнях, там же делали железные водосточные трубы[179].

Двери в крестьянских домах были "однополыми", составлялись из двух-трех толстых досок и скреплялись двумя брусьями. Они крепились при помощи выступов, вставлявшихся в выемки порога и верхнего косяка, а при отсутствии последнего — в бревно сруба. Для лучшего вращения под нижний выступ ("пяту") подкладывали позвонок животного.

Окна в крестьянских домах на протяжении XVIII—XIX вв. пережили сложную эволюцию. Волоковые окна (наиболее древний тип) прорубались по толщине венца сруба или между двумя венцами; в проем вставлялась рама с "брюшиной или холстом". Закрывались такие окна задвигающимися ставнями (обоконьями). Колодные окна появились уже в начале XVIII в., они имели проем в 6×4 или 5×3 четверти и очень массивную оконную обвязку (косяки). Красные (косящатые) окна при том же проеме, что и у колодных окон, имели более легкие косяки, их окончины закрывались ставнями. У колодных и косящатых окон обычно были слюдяные или стеклянные окончины[180]. Например, в избе крестьянина д. Средней Поповы Соликамского уезда (XVIII в.) имелось два окна косящатых, в которых были вставлены "одна окончина стекляная, а другая слуденая ветхая". В курных (черных) избах даже в XIX в. сохранялись самые архаичные волоковые окна. Так, в первой четверти XIX в. в Юрлинской волости Чердынского уезда из семи курных изб только в одной было два воло-

ковых окна и одно колодное, а в остальных — от трех до пяти волоковых окон "с брюшинными окончинами"[181].

Дом на Среднем Урале украшался резьбой, росписью. Традиционные места украшений — наличники окон, причелины (доски, закрывающие выступающие торцы обрешетки крыши), подзоры (доски, прикрепляемые по линии потолочных перекрытий), карнизы, охлупни (бревна на коньке крыши, пригнетающие теснины). Обычно использовались или солярные символы, или зооморфные фигуры (коня, утки, петуха, лебедя, змеи-дракона). Солнечными символами украшали двери, ворота. Эта символика была связана с языческой магией, ее назначение — предохранять дом от проникновения злых духов внешнего мира[182].

В XVIII в. господствовали черные (курные) избы. По данным Н.С.Попова, в Пермской губернии в начале XIX в. в крестьянских избах были "обыкновенно печи черновые, т.е. без труб...". Сами крестьяне при этом утверждали, что "черная изба долговечнее белой, скорее просушивает всякое белье или сбрую и обувь; для сушения льну также она необходима, как и черные бани..."[183]. Появление белых изб в Зауралье относится к середине XVIII в., а в других районах — к рубежу XVIII—XIX вв. В середине XIX в. черные избы встречались по всей территории уже как исключение. Даже в одном из самых глухих уездов — Чердынском — по подворной переписи 1884—1885 гг. только 15% от всего жилого фонда были черными[184].

Переселение в новый дом сопровождалось особыми обрядами. Так, на Среднем Урале его совершали в полнолуние или в последнюю фазу луны, чтобы жизнь была полной. Накануне в старом доме топили печь и разводили квашенку. Первым в новый дом отправлялся хозяин, он нес с собой иконы Богоматери или Николая Чудотворца, горячие угли, кошку или петуха. Кошка как бы принимала в себя злых духов. Петух — символ огня и света — должен был поклевать зерно в переднем углу и своим пением призвать солнце и прогнать злых духов.

После пения петуха заходили в дом по старшинству. Хозяин ставил икону в передний угол, и все молились. Перенесенными углями затапливали печь и выпекали в ней хлеб из квашни, замешанной в старой избе. На помеле из старого дома в новый "переносили" домового — "хозяина", "батюшку", "суседка".

Через несколько дней после перехода в новый дом устраивали новоселье. Православные приглашали родных, знакомых, приходского священника. Гости приносили подарки, дрова (последнее, чтобы дом был теплым). Вместе молились, гости высказывали хо-

зяину и хозяйке добрые пожелания, угощались. У староверов были свои особенности в обряде переселения. Так, в Оханском уезде они сначала приглашали "соборных людей" и духовника, молились; угощали гостей кушаньями, приготовленными в печи на огне, зажженном не от спички, а от искры, высеченной из кремнистых галек. Через два-три дня приглашались "мирские люди", и празднество повторялось. Крестьяне считали дом окончательно обжитым, когда в нем рождался ребенок или совершалась свадьба, или же, наконец, кто-либо умирал[185].

Умело используя традиции деревянного зодчества, принесенные из европейской России, крестьяне достигали настоящего искусства в возведении своих домов. И.Завалишин в середине XIX в. восхищался домами крестьян Ялуторовского округа, сравнивая их с "усадьбами" уральских землевладельцев. "Таких прекрасных, светлых,обширных изб, с такой, можно сказать, изящной внутренней выделкой, — писал он на основе собственных наблюдений, — нигде в целой России нет, кроме разве Пермской и Вятской губерний. Бревна вытесаны и выструганы так гладко, пригнаны так хорошо, лес подобран так искусно, что в избе стены как бы сплошные, блестят и радужатся от перелива древесных струй. Полы и лавки — просто загляденье!"[186].

На русском Севере дома возводили обычно на высоком подклете, т.е. настилали пол на высоте пяти-шести венцов, а подклет и подполье использовали для хранения продуктов. Это было вызвано стремлением крестьян поднять жилое помещение повыше от сырой и холодной почвы и снежных заносов. Впрочем, жилье на высоком подклете было известно и левобережном Поволжье, где спасались таким образом от затопления в весенние разливы[187].

Проанализированные А.И.Копаневым данные 185 порядных грамот Подвинья XVII в. свидетельствуют о существовании здесь всех типов вертикальной планировки избы: наземной (поземной), плоской на подполье (наземная изба, из подполья которой вынут грунт), на подклете, упомянута даже изба "о двух жирах" (т.е. двухэтажная). Но господствовала в Подвинье изба на подклете[188].

Дома на высоком подклете преобладали (XVIII—XIX вв.) и в северных уральских уездах[189]. На Среднем Урале дома строили в основном на низком подклете. Так, в XIX в. основным типом жилища в Нижнем Тагиле была срубная изба на невысоком подклете. Правда, для жилищного строительства Нижнего Тагила характерны и двухэтажные дома, подклет которых был углублен в землю, а вдоль стен установлены рундуки (внутренние завалины, обшитые тесом) для предохранения жилища от сырости[190]. Во вто-

рой половине XIX в. и в других поселениях Среднего Урала, подверженных городскому и заводскому влиянию (Верхотурский, Екатеринбургский и Пермский уезды), подклеты часто преобразовывались в дополнительное жилое помещение, чаще всего используемое под кухни и мастерские[191].

В Зауралье, заселенном к началу XVIII в., как и Средний Урал, в основном выходцами с русского Севера, господствующим типом также стали "наземные" избы с низким подклетом. О.Н.Шелегина так объясняет их распространение: «... из-за сложности возведения "хором" новоселы ставили срубы... прямо на грунт. Такая практика, видимо, оказывалась приемлемой для осваиваемых районов и поэтому "наземный" тип распространялся параллельно с типом "на подклете"»[192]. Видимо, это объяснение можно применить и к Среднему Уралу.

Изба была, как правило, только частью крестьянского жилища. Оно состояло в основном из трех помещений: собственно избы, сеней и клети или горницы. В домах на высоком подклете клеть также была двухэтажной: в верхнем этаже хранили домашние вещи, а летом спали; в нижнем находился погреб, хранился хозяйственный инвентарь. О жилых постройках крестьян Прикамья XVII—XVIII вв. в источниках говорится так: "перед избою сенцы и клеть на подклете", "перед избою клеть о двух жирах"[193]. Иосиф Белов, путешествовавший по Уралу и Западной Сибири в 1842 г., описывая сельские дома Шадринского, Курганского, Ялуторовского, Ишимского и части Тюменского округов, отмечал, что "каждый из них разделялся на две половины, на которых одну можно назвать черною избою, где находится кухня и зимовое помещение, а в другой половине чистая и светлая комната, по-здешнему горенкой называемая"[194]. Относительно Шадринского уезда это наблюдение подтверждал местный священник Т.Успенский. "Строения располагаются так близко к воде, — свидетельствовал он, — что изгороди усадеб и скотских пригонов стоят в самой воде, а по берегу ни проходу, ни проезду ...всякое живое строение (связка, хоромина) состоит из избы, клети и горницы, имеющих одне общие сени. Клеть строится обыкновенно в два этажа: в нижнем хранится с сусеках разная провизия: мука, крупа, горох и т.п.; в верхнем помещается имущество поценнее: ящики, коробья и плетеные пестерюхи с зимними и летними одеждами (или, как называют, со шкарпетом). Тут же висят: овчины, говядина, рыба и т.д."[195]

В северных уральских городах процесс замены клети второй жилой избой стал массовым к середине XIX в., эта новация была

связана с распадом неразделенной семьи. Так, в 1866—1880 гг. в с.Серегово Чердынского уезда было учтено 77 жилых домов, из них девять — "самый старинный тип" (изба курная с сенями и клетью), 38 — наиболее распространенный (две белые жилые избы, разделенные сенями), 30 — две курные избы, разделенные сенями[196]. Южнее и в Зауралье уже в конце XVIII в. преобладала связь из двух жилых помещений через сени, при этом одно из жилых помещений называлось горницей[197]. Жилище крестьян Южного Урала в первой половине XIX в. отличалось несколько меньшими размерами, оно состояло по большей части из избы и сеней. Дома декорировались скупо[198].

В XIX в. на Урале появляются новые типы жилых построек: пятистенки (изба разделялась на две комнаты поперечной стеной, возводившейся одновременно со срубом) и крестовики (изба разделялась на четыре комнаты двумя крестообразными капитальными стенами). У богатых крестьян южных уездов Тобольской губернии пятистенки появились еще в конце XVIII в.[199] В 1856 г. П.П.Семенов-Тян-Шанский писал: "Избы крестьян южных уездов Тобольской губернии поражали меня своим простором по сравнению с тесными курными избами крестьян черноземных великорусских губерний: обыкновенно они имели шесть окон на улицу, а иногда и до двенадцати, крыты тесом, а иногда бывали построены в два этажа"[200]. Подробное описание "тесной курной избы" оставил писатель В.Г.Короленко, оказавшийся в 1879 г. в ссылке в д.Березовые Починки Бисеровской волости Вятской губернии. Деревня затерялась среди северных лесов и болот. Местные крестьяне не знали даже телег, летом сообщение оказывалось возможным только верхом на лошади или на лодке. "Мы край света живем, под небо сугорбившись ходим, — говорили они. — Это про нас в прочих местах бают, будто бабы у нас белье полощут, вальки на небо кладут". "Давно уже, еще «при дедах», — писал Короленко, — выселилось несколько семей в эти места, огражденные лесами да топями от внешнего мира, и поэтому они остались при известном уровне потребностей, ниже среднего. Мне, например, отвели для жительства курную избу... Это изба без трубы; дым, как затопят, "пыхает" прямо в избу и наполняет ее от потолка до пола. Чтобы была возможность дышать, отворяют волоковое оконце, но этого мало. Еще открывается дверь, и тогда морозный воздух выбивает дым на уровень головы, и он стоит вверху резко ограниченною пеленою. Если подняться во весь рост, — голова в дыму. Таким образом устанавливается своего рода равновесие: голове жарко, зато ноги стынут от 30—40-градусного

мороза. Это продолжается около 3/4 часа, после чего двери закрываются, и в потеплевшую избу пускают скотину. Лошади, коровы, овцы чередуются друг с другом, оставляя на полу заметные следы своего пребывания"[201]. Конечно, такие жилища сильно проигрывали в сравнении с просторными пятистенками Зауралья.

Крестовики у богатых крестьян приуральских округов стали распространяться в конце XIX — начале XX в. Дом включал прихожую, кухню с русской печью и две горницы, отапливавшиеся голландками[202].

В северных уральских уездах пятистенки появились в 80—90-х годах XIX в. Во второй половине XIX в. местные крестьяне стали возводить на своих дворах еще один тип жилого помещения — зимовки, куда переходили жить всей семьей на зимний период в целях экономии топлива. В отличие от других построек, возводившихся в этих местах на высоком подклете, зимовки были наземными. Они состояли из жилого помещения и сеней, закрывавшихся двухскатной крышей, и имели большие косящатые окна со стеклами[203].

Из выделенных Е.Э.Бломквист четырех планов избы восточных славян на Урале господствовал северно-среднерусский тип. Известный собиратель и хранитель образцов народного зодчества и предметов крестьянского быта И.Д.Самойлов следующим образом описывает внутреннюю планировку крестьянской избы Среднего Урала конца XIX в.: "Особо следует сказать об архитектуре изб. Снаружи они кажутся небольшими, но внутри широки и просторны, рациональна их планировка. Здесь нет ничего лишнего, все продумано до мелочей. Вдоль стен идут широкие лавки, на которых могут разместиться человек тридцать. Условно избы разделены на три функциональные части. От двери идет подпарадный угол — прихожая, где раздеваются, оставляют верхнюю одежду, умываются, поят скотину из лохани. Верхний ярус этой части (справа от двери) — печь с голбцем и (слева от двери) — полати. Полати и печь предназначены для отдыха и сна. Здесь могут разместиться человек пятнадцать. Перед печью пространство отведено для кухни(середы), где размещается бытовая утварь, пекутся хлеба, готовится пища. Иногда кухня отделяется от избы цветастой ситцевой занавесью. Красный угол с пространством до полатей служит как бы столовой, а также местом для приема гостей, исполнения обрядов"[204].

Как и везде в России, на Урале изба делилась на четко определенные зоны с глубоким внутренним функциональным и семиотическим смыслом. Передний (красный) угол был местом

семейных молений и наиболее важных обрядов. Здесь находилась божница с образом Иисуса Христа и иконами наиболее чтимых святых. Под божницей стоял обеденный стол на массивных ножках, соединенных почти лежащими на полу проногами. Верхняя часть стола закрывалась резными досками, закрепленными продольными брусьями с длинными выступами, которым придавалась форма конских голов. Столешница из цельной доски украшалась солнечной розеткой. Резные конские головы и росписные солярные символы носили оберегательный характер, были направлены против злых сил. Стол окружали лавки.

Часть избы между устьем печи и передней стеной называлась на Среднем Урале середой. Она считалась женским углом и предназначалась для стряпни. В старообрядческих семьях в ней могли молиться женщины и дети. Из середы (кути) выходила невеста во время свадебных торжеств. Середа обычно отгораживалась от избы крашеной занавеской или завешивалась набойчатым занавесом, во второй половине XIX в. ее нередко отделяли дощатой переборкой.

Матица, разделявшая избу на передний угол с божницей и обеденным столом и внешний (задний) со входом в дом, играла важную роль в обрядах и представлениях крестьян. Под матицей происходили многие важные церемонии (сватовство, прощание перед дорогой и т.д.), за ней принимали дорогих гостей[205].

Свои особенности имела внутренняя планировка курной избы, сохранявшейся во второй половине XIX в. лишь в отдаленных глухих местах. В.Короленко так писал о них в вятских Березовских Починках: "... печь (обыкновенная) русская. Затем так называемая "судная лавка", где хранится посуда и, наконец, вся задняя стена с двумя окнами и "божницей"... Два бруса над "голбцем" — так называемые "гряжи". На них сушат дрова, лучину и т.д. От "голбца" вправо, во всю избу идет "брус", поддерживающий настилку полатей. На этот брус всякий входящий в избу кладет "зипун", "шабур", вообще всякую "лопоть" (одежду). Полати вместе с настилкой над "голбцем" и с печью представляют спальную. Над полатями — оконце. Оно служит в курных избах для выхода дыма и освещает полати (оно "волоковое", т.е. может отодвигаться в сторону). Вдоль стен делаются лавки, а выше, в уровень полатей, вокруг всей избы кладется "полица"[206].

В XIX в. крестьяне стали украшать росписью внутреннюю часть дома — наиболее важные, "освещенные предметы": сени, избу, горницу, а в них — стены, простенки, потолки, двери, голбцы, полати, заборки, грядки. Основу композиции составляли всевоз-

можные растительные и зооморфные мотивы, бытовые сценки, исторические сюжеты[207]. На западе региона росписью крестьянских домов занимались в основном вятские красильщики[208]. В остальных регионах Урала работали главным образом тюменские (кармакские) мастера. Они обслуживали не только ближние районы Среднего Урала, но и добирались до Челябинска и других южно-уральских поселений. Вятская и тюменская традиции несколько различались: только вятские красильщики вводили ...в росписи мотивы льва в паре с птицей-павой. У кармакских же мастеров излюбленный зооморфный мотив — забавные симпатичные совы. Обрамления вятичей были очень живописны, отделывались "под царские кудри", "под лепнину", "под изразец" Композиционное пространство у них стройное, уравновешенное, симметричное. Кармакские художники заключали свои композиции в простые графические рамки. Что же касается фантазийности, изобретательности, художественной емкости и построения композиций и выбора мотивов, то кармакские мастера работали значительно интереснее вятских[209].

На крестьянской усадьбе, помимо жилых строений, находились и хозяйственные постройки. Постройки, имевшие наибольшее значение в крестьянском быту, пристраивались непосредственно к избе и образовывали в комплексе с ней двор. "Мертвый не без могилы, а живой не без подворья", — говорили земледельцы[210]. Объединение построек в крестьянский двор под одной крышей практиковалось на русском Севере. В Поморье уже в XVII в. различались дворовые постройки (наземный хлев для скота, сарай на столбах, амбар, стоявший для лучшего наблюдения против окон избы) и "вонные" (т.е. находящиеся вне двора — бани, овины, гумна)[211].

Подобная традиция была и на Урале (XVIII—XIX вв.). Так, о шадринских крестьянах Т.Успенский писал (середина XIX в.): "К задней стене дома пристраивается теплый крытый двор с отделениями для мелкого скота и домашней птицы. В селениях при больших озерах хозяева-птицеводы устраивают на берегу крытые садки, в которых кормят своих домашних уток и гусей. Зато последние приводят за собой своих диких однофамильцев, с которыми успевают сблизиться, гуляя по озеру. В некотором разстоянии от дому в одну линию ставятся погреб, завозня, скотная или черная изба и амбары. Позади всех строений находится скотный пригон с хлевами. Строения крыты или тесом, или драньем по скалью (бересту), или соломою, или дерном. Как дом, так и все надворные строения окружены со всех сторон забором. Все крестьянские пос-

тройки сходны между собою по расположению и составу, разнятся только размерами, зависящими от состояния домохозяина... Рядом с надворными строениями или на ближайшем к дому огороде, помещались прежде черные бани; ныне и оне переносятся к речкам и озерам. Гумна... отодвинуты назад и отделены широкою улицею от селения..."[212].

Вообще на Урале встречались разные типы связи дома и двора: одно-, двух-, трех-, четырехрядные и покоеобразные. В северных уездах хозяйственные постройки обычно были двухэтажными: например, теплый хлев для скота внизу и место для хранения сена и хозяйственного инвентаря вверху, на повети. Наиболее древний тип — однорядная застройка, распространенная по всему Уралу. При этой застройке дом и двор располагались по одной линии и покрывались либо общей крышей, либо (с середины XIX в.) — раздельными. Как видно из приведенного свидетельства Т.Успенского, в Шадринском уезде в середине XIX чаще встречалась однорядная застройка. Для северного Прикамья были характерны Т-образные застройки — разновидность однорядных усадеб, в которых за домом, вытянутым вдоль улицы, находился двор меньшей длины с собственной двухскатной крышей[213].

В двухрядных усадьбах ("на два коня") одну сторону занимало жилище, другую — двухъярусный двор. Эта застройка получила широкое распространение в северных уездах. Трехрядная застройка появилась в XIX в. Дворы ставились параллельно дому, но на значительном удалении от него, и образовавшееся пространство между ними превращалось в дополнительный хозяйственный двор. В Южном Приуралье (в Осинском, Кунгурском, Красноуфимском уездах) каждая часть усадьбы закрывалась отдельной крышей. В Екатеринбургском, Ирбитском, Камышловском, Шадринском уездах зажиточные крестьяне ставили дворы по обеим сторонам жилища, и усадьба также принимала вид "на три коня". В них иногда имелся промежуточный легкий двор. Если его закрывали двухскатной крышей, то вся усадьба выглядела "на четыре коня"[214].

В конце XIX — начале XX в. в Вятской и Пермской губерниях распространяется покоеобразная застройка. Параллельно избе ставили амбар, хлев, конюшню, спереди между этими постройками — ворота, а сзади — постройку под навес. Оставшееся пространство закрывали на зиму односкатной постоянной крышей[215].

Таким образом, Урал стал местом синтеза преимущественно поморских и среднеуральских традиций народного деревянного зодчества. Разнообразие природных условий края, стремление

переселенцев создать наиболее приемлемые для каждой местности поселения, жилые и хозяйственные постройки привели к творческому переосмыслению многовекового опыта, обусловили разнообразие используемых в XVIII—XIX вв. уральскими крестьянами строительных приемов и навыков.

1.3. Одежда

Изготовление одежды было делом женщин, в чьи обязанности входило одевать всю семью. Часто одежду шили из материала, который ткали сами, и в этих случаях на плечи женщин ложился весь цикл изготовления одежды: от выращивания льна или конопли и ухода за овцами, дававшими шерсть, до прядения нитей, ткачества и шитья. Крестьянки были заняты то одним, то другим видом этой работы круглый год. Летом выращивали, например, лен, осенью обрабатывали его на копотихах, пряли на супрядках, затем начинали ткать, а по весне отбеливали холсты. В XVIII в., по наблюдениям П.И.Рычкова, в сентябре начинали "прясть шерсть на сукна и онучи", а "прежде жнитва стараются окончить тканью холстин, выбеливают на траве, что на снегу не добелили, разбирают (состриженную) овечью шерсть по сортам впредь для пряжи"[216]. Позднее самым страдным временем для женщин являлась зима.

Приемами обработки льна и шерсти, прядения, ткачества владели все сельские жительницы. Особенные мастерицы среди них назывались "рукодельными" У "мастерицы первой руки... ниточки тоненькие да ровненькие... а ткать зачнет, так чево делат! Любо посмотреть! Как начнет на подножечки с ноги на ногу поступывать, ниченки вверх-вниз подергивать, за набелочки бердом постукивать. А холстик по весне посмотришь, как она его выбучит да выбелит. Хоть не отходя стой и любуйся на ее рукоделие — настоль оно тонко да бело!" — говорили в деревнях[217]. Состояние женских рукоделий в той или иной местности определялось доступностью сырья. По данным П.И.Рычкова, южно-уральские крестьянки "в пряже льну, также и всякого холста за недостатком сего продукта трудятся мало (XVIII в.)"[218]. В Шадринском же уезде недостатка в этом "продукте" не ощущалось. "Из женских рукоделий, — писал в середине XIX в. Т.Успенский, — пряжа, тканье холстов и домашнего сукна составляют главнейшие". Женщины Шадринского уезда занимались "тканием смурных сукон, холстов, пестрядей, полотенцов, салфеток", специализируясь иногда

на определенном виде изделий. Так, в Мехонской волости они преимущественно приготавливали различный скатерный или салфеточный холст"[219]".

Для прядения использовали пряслица и веретешки. Ткацкий станок назывался кроснами. "Собрать кросна" было обязанностью отца семейства, а женщины затем должны были "основать шерсть и поставить кросна", если намеревались ткать "белое крестьянское сукно". Существовало несколько разновидностей самодельных тканей. Грубый холст (посконный, изгребной) шел на шитье рабочей одежды. Посконь получали из мужских стеблей конопли и считали наиболее прочным материалом. "Посконную пряжу, — свидетельствовал П.И.Рычков, — обыкновенно кладут в основу, а пеньковую в уток"[220]. Изгребь изготовляли из очесов льна или пеньки. Льняная ткань высшего качества называлась портяною, а среднего — пачесью. Из шерсти ткали сукно или полусукно (на основе льняной или конопляной пряжи). Сукно могло быть сермяжным (низшего качества) и смурным (высшего качества), а также пониточным.

Уральские крестьяне изготовляли и крашеную ткань (крашенку)[221], используя для этого естественные красители. Из растения, называемого "трок", в XVIII в. на Южном Урале получали "изрядный желтый цвет для крашения шерсти и всякого шерстяного тканья". Такую же окраску тканям придавала "серпуха". Строгановские крестьяне (XIX в.) для окрашения пряжи применяли корень морены. Из льна или конопли ткали пестрядь — пеструю ткань, которая могла сочетать в себе синие, красные, белые тона[222]. Полосатую ткань называли кежой (кежовой). В XIX в. уральские крестьяне для окраски пряжи и ткани могли прибегать к помощи красильщиков-профессионалов, ходивших по деревням. Так, в 1862 г. в с.Рождественском находился синельщик с Вятки, который "синил" сукно[223].

Хорошо была известна на Урале "браная", или переборная, техника узорчатого ткачества. Из льна изготовляли немалое количество различных переборов для скатертей и полотенец[224].

Уже в XVIII в. для шитья одежды (в основном праздничной) крестьяне использовали покупные ткани, прежде всего ситец, китайку, кумач. В XIX в. процесс вытеснения "домотканины" активно продолжался. И перед революцией, по словам одного из деревенских жителей, даже на работе крестьяне очень редко появлялись в одежде из "домотканины". Только пожилые люди "не стыдились иметь ее в своем гардеробе, молодежь же пускала на смех одетого в домотканину товарища". В XIX в. в сельской мест-

ности появились швецы — "портные, переходящие из деревни в деревню для работы"[225]. Однако и в это время шили одежду в основном сами, в том числе и из покупных материалов.

Каждому рукоделию отводилось свое место и время. Прядение, ткачество считалось будничными работами; шить, вышивать можно было и в выходной, и праздничный дни. Уже в XVIII в. нарушение этого правила признавалось "по старинным обыкновениям" за грех. Поддержание традиции гарантировалось системой мер — от иронического отношения, выраженного в пословице "Делуха невестка и в церковь с чулком", до прямых запретов заниматься рукоделием на Масленицу, в день святого апостола Иоанна Богослова, на 13 ноября. Существовали запреты и для определенных дней недели. "Из русских баб, — сообщал, например, П.И.Рычков, — а больше старух много таких, кои по пятницам не прядут"[226]. Мало изменилось положение и к концу XIX в. Пожилые женщины, сами строго соблюдая запреты, следили за поведением более молодых односельчанок, наставляя их: "будешь на масленицу прясть кудель, мыши съедят пряжу и лен". Могли и припугнуть молодых: кто шьет на Иоанна-наперстника, у той будут болеть пальцы, а на 13 ноября нельзя прясть, чтобы "ногтоеды не садились и вообще руки не болели"[227].

Самым распространенным и излюбленным временем для прядения на Урале в XVIII—XIX вв. были посиделки и вечерки в будний день. Собирались, по крестьянскому обыкновению, девушки "в довольном числе с изделиями" в "особых избах" или у одной из подруг, у вдов. Шили также во время вечерок, но, как правило, по субботам. "... Шьют кто кофту, кто юбку себе, рубаху отцу или брату, вышивают полотенца"[228].

Собирательным названием одежды на Урале служило слово "лопать". Лопатинкой могли назвать любую вещь из одежды. Одежда (кроме нательной и головных уборов), а также обувь были универсальны — носились мужчинами и женщинами. Большое значение в женском костюме придавалось рубахе. Она состояла из стана и рукавов; иногда их шили из разных материалов. Ворот на рубахе назывался отепкой. Сзади по вороту иногда "пускались боры". Вместо пуговиц, которые использовались редко, были так называемые "схватцы" или медные запонки. Для повседневной носки рубахи шили из белого холста, позднее — из белой миткали, серапинки. Носили изгребные белые рубахи. Женщины помоложе щеголяли в пестрых бумажных рубашках или из красной александрийки. Нередко рукава рубахи делали из пестряди синего цвета в мелкую клетку, а стан — из белой суровой изгребной ткани.

Нарядные рубахи шили из более дорогих материалов. В праздник надевали рубашки из тонкого холста и ситца (в Кунгурском уезде, середина XIX в.). Иногда из более дорогой материи (например бахты) делали только рукава. "Выходные" рубахи нарядно отделывались. Около ворота часто пришивали "торочек", тканый из черного шелка с мишурою[229] Особенно украшали белую праздничную рубаху вышитые золотые узоры.

Даже дома ходить в одной рубахе считалось неприличным. Исключение делалось для полевых работ. Во время страды крестьянки могли работать в поле в одних рубашках. В другое время поверх рубахи надевался сарафан. Это был главный предмет женской одежды, по которому весь костюм русской крестьянки назывался "сарафанным комплексом". На Урале носили как косоклинные, так и круглые сарафаны. Первые обычно назывались дубасами, или "сарафан с клиньями". Постепенно такие сарафаны выходили из моды, особенно у молодежи,. В конце XIX в. дубасы стали принадлежностью наряда пожилых женщин, но ранее они были распространены повсеместно, и их носили и старые, и молодые. В с.Чернавском Оханского уезда еще в середине XIX в. "носить круглый сарафан почиталось за грех"[230].

Дубас вел свое название от слова "дубить" — красить в темно-синий (кубовый) цвет. Обычно такие сарафаны и были "синекрашеные", редко, но встречались дубасы других расцветок (например черные). Даже набивные дубасы были синего цвета ("по синему полю маленькие белые цветы"). Сзади дубасы имели широкие проймы. В XIX в. сарафаны изготовляли из холста, китайки, ситца (полуситца). Праздничные сарафаны шили из более дорогих материй: полушелка, шелка, тафты. По плечам и вороту их украшали позументами. На груди сарафаны иногда имели застежку в виде схватцев. Переднюю часть сарафана делали более широкой. Если на его изготовление шло пять полос, то три из них располагались впереди, а две сзади. Приданое невесты обычно включало два сарафана: у бедных — из холста, а невесты побогаче имели шелковые сарафаны.

Иногда сарафан в качестве повседневной и праздничной одежды заменяла так называемая верхница. Она тоже была синего цвета и надевалась поверх рубахи. В с.Спасобардинском Кунгурского уезда в середине XIX в. праздничные верхницы шили из тонкого сукна. Встречаются в перечнях одежды верхницы и из других материй. Необходимой принадлежностью сарафанного комплекса был пояс-опояска, тесемка. Его делали из шелка, шерсти (сукна) или полушерсти, каруса. Чаще всего носили пояса "пестрых цве-

тов". Любили уральские крестьянки сочетание в поясах синего и красного. Иногда пояса вязали.

Поверх сарафана женщины надевали фартук — передник (запон, припон). Шили его из ситца или холста. Эту деталь одежды особенно стремились украсить. По краям передники обшивали кружевом из красной "бумаги", иногда сам запон шили из красного материала, а завязки делали из розовой "бумаги". Замена сарафанов на "парочки" (юбку с кофтой) на Урале началась в конце XIX в. Хотя юбки как женская одежда были известны и в XVIII в., носили их жены и дочери священнослужителей. "Как бы юбка да стеженка, попадьей бы я была..."[231], — пели в местных деревнях. В некоторых районах Урала юбки, наряду с сарафанами, носили уже в середине XIX в. (например в Оханском уезде)[232]. В зимнее время иногда и под сарафан надевали нижнюю юбку — поддевку. Изготовлялась она из изгребного белого холста.

Наиболее распространенным головным убором замужних женщин была шамшура (или шашмура). Ее устройство неоднократно описывалось. "Род плоской и неглубокой шапочки или кички, едва покрывающей волосы с простеганными на вате или хлопьях верховищами из цветной материи", — таков был вид этого головного убора в середине XIX в. у жительниц Кунгурского уезда[233]. В Шадринском уезде в эти годы шамшура была "вышиной в 4 вершка, с кругообразным верхом, крытым красным бархатом или полубархатом, который был вышит золотой или медной (у бедных) мишурою"[234]. К концу XIX в. этот вид головного убора превратился в чепчик. Хотя чепцы, наряду с шамшурами, крестьянские женщины носили с давних пор. Шитые золотом чепцы носили в Кунгурском уезде, "кумашные", украшенные "букетовыми" ленточками — в окрестностях Далматова[235]. В качестве женского головного убора на Урале носили повязки. Жительницы Шадринского уезда (середина XIX в.) предпочитали "кругловатые" повязки. В Кунгурском уезде были распространены повязки из холста либо в полоску, либо однотонные — голубые.

Девичий наряд отличался от женского в основном головным убором. Незамужние молодые девицы носили ленты — самые распространенные девичьи украшения. Недаром ленты, вплетенные в косу, назывались "красотой". Их делали из шелка шириной в аршин и самых разнообразных расцветок ("теневые", полосатые и пр.). Девушки на выданьи вплетали в косу несколько лент ("в косе лента голубая, завязочки алиновы..."). Ленты были атрибутом игр на молодежных гуляньях. Во время игры девушки раздавали свои ленты кавалерам:

Голубую набойную
Степке Наугольному,
Белую, пунцовую
Ваньке Костылеву,
Голубую, палеву
Пашке Полеваеву,
Голубую, малинову
Ваське-то Калинину[236]

В с.Вознесенском просватанные невесты вплетали в косу пятьдесят ленточек, а на голову надевали "цветы" — украшение, поднесенное женихом[237]. Ленты украшались бисером, жемчугом. Особенно красиво выглядела "широкая лента нанизанная". Кроме лент девушки надевали на голову гребни: "Руса коса, под гребеночку убраны волоса".

Большое распространение получили такие головные уборы, как платки (платы), шали (подшалки, полушалки), косынки. Их изготовляли из тканей самой причудливой расцветки, что очень оживляло весь женский наряд. "В будни" носили "бумажные", кумачевые, льняные платки, которые могли быть однотонными: красными, белыми, синими, а также цветными или клетчатыми. В праздники надевали шелковые, гранитуровые (из граднапля), "барцовые" платки, а в более позднее время — косынки. На нарядном платке рисунок мог быть, например, таким:

Поле белое,
Каймы алые,
Кисти шелковы,
Круги золотые[238]

Шаль, полушалок были желанным подарком для молодой женщины. Их получали в приданое, в подарок от жениха. В песне от лица мужа сообщалось: "Я купил молодой жене подарок, самый преотличный полушалок...". Шали встречались шелковые, пуховые, гардидамовые, но особенно ценились кашемировые. Как правило, это был праздничный головной убор различной расцветки (красной, голубой, желтой, алой), с рисунком по красной или белой земле, в клетку. Женщина носила либо два платка, либо платок и шаль: "... на белу грудь кленову шаль купил, на головушку тальянский алый плат", — пели девушки, имея в виду подарки молодца своей избраннице[239].

Основой мужского костюма были рубаха и штаны — порты. Мужские рубахи шились из домашних тканей: холщовой и льняной пестряди, холста, поскони, пачеси. Затем в употребление

вошли рубахи из покупных материалов: белой миткали, красного ситца, шерсти. В будни мужчины охотно носили рубахи белого и синего, иногда даже черного цвета. В праздники предпочитали цвета поярче. В молодежной среде постоянно держалась мода на красные ситцевые рубахи. В качестве застежки использовали медные пуговицы.

Мужские штаны назывались по-разному: портами, штанами, шароварами, широкие шаровары — чембарами. Хозяйки специально ткали "штанную пестрядь" и "пестрядь для подштанников" Для пошива также использовали и другие ткани. Мужчины ходили в "изгребных", "кежовых", "пачесных" портках. Из покупных дорогих тканей — шелка, плиса — шили шаровары, в которых модничали молодые парни. Самым распространенным цветом мужских штанов был синий. Иногда использовалась полосатая ткань, обычно для подштанников. В холодную погоду надевали либо двое портков, либо поверх штанов — шаровары-чембары. Их делали из холста и "для удобства втискивали по пояс нижние части одежды: зипун, шубу и пр."[240]

Необходимая принадлежность мужского костюма — пояс. И в мужских и женских поясах было много общего: одинаково назывались (пояс, опояска), изготовлялись из одних и тех же материалов — шерсти, шелка, гаруса, бумаги (встречались портяные пояса), те и другие богато украшались. Однако существовали специальные пояса для мужчин — кушаки.

Мужчины носили шляпы и шапки. Летние шляпы из овечьей шерсти поставляли с Вятки. Осенью надевали войлочные шляпы. В некоторых местах (например в Кунгурском уезде) зимой носили чебак — круглую шляпу "с выемкой наперед"[241]. Шапки шились из ткани (например плисовые), меха (например бобровые) или пуха. Однако чаще их делали комбинированными — из ткани и меха. Нарядные шапки изготовляли из покупных материалов — бархата и плиса, используя для отделки мех. В Кунгурском уезде (середина XIX в.)[242] носили пятивершковые шапки с опушкой из нерпы или тюленя с плисовым верхом. Шили шапки и попроще — суконные на овчинном меху, плисовые "белых бараньих овчин". Зимою в сильные морозы носияли шапки-ушанки, малахаи. треухи. Малахаи шили из шубных лоскутов, покрывая синим или черным сукном. Сверху он напоминал четырехугольник и имел четыре клапана: для ушей, затылка и лица[243]. В качестве опушки для малахаев в Кунгурском уезде использовали мерлушку. Треухи были принадлежностью одежды стариков. Их шили из простых или "ординских" овчин, как и малахаи, с ушами, которые носили

"опущенными по обе стороны вниз и назад"[244]. В качестве выходного головного убора крестьяне использовали бархатные фуражки.

С распространением табакокурения в моду вошли кисеты. Молодые щеголи старались заиметь бархатный кисет. Нередко он был собственной работы избранницы парня. Так, "в знак любви" крестьянин Василий Фоминых (с.Багаряк) получил кисет "из полушелковой материи с узеньким позументом"[245].

Верхняя одежда уральских крестьян оказывалась весьма разнообразной по покрою и материалу. Универсальной одеждой был зипун. Его круглый год носили как мужчины, так и женщины. Шили зипуны из "крестьянского сукна" (сермяжного), который изготовляли из овечьей "русской" шерсти, окрашивая затем чаще всего в синий цвет, хотя встречались зипуны черные и серые. В Кунгурском и Оханском уездах зипун называли бешметом (середина XIX в.). Такой зипун надевали в дальнюю дорогу. Мало чем от зипуна и бешмета отличался пониток. В Оханском уезде (1850-е гг.) его называли "тяжелко", покрыт он был белым холстом[246]. Сермяжные серые понитки во второй половине XIX в. носили, например, в округе с.Щелкун[247].

Кафтаны и полукафтанья носили и мужчины, и женщины. Но, как правило, это была выходная одежда крестьянской молодежи. На "добром молодце", как утверждалось в одной из песен, был "кафтан голубой", полы которого "машутся, развиваются". На шитье кафтанов шло смурное (высококачественное) сукно, выделкой которого славились села Шадринского уезда. В Кунгурском уезде (середина XIX в.) молодежь предпочитала кафтаны "с борами назади"; под кафтан надевали красную рубаху, край которой обязательно должен был виднеться в вырезе ворота. Пожилые люди носили кафтаны темно-коричневого цвета.

Широко была распространена запашная одежда в виде халата. Ее часто так и называли, хотя встречались и другие названия — шабур, сермяк, чекмень, азям. Подобную одежду носили либо нараспашку, либо с поясом — застежек она не имела. Халаты были принадлежностью праздничной одежды щеголей. В народных песнях встречаются замысловатые названия подобной одежды: "сенчинчуровый халат" на кашемировом подкладе, "ханьджевы халаты", подпоясанные шелковыми кушаками и пр. В с.Частинском Оханского уезда в середине XIX в. халаты назывались шабурами, ткань для них окрашивали в кубовый цвет[248]. Шабуры надевали в дальнюю дорогу (например в Гробовской волости в 1820-е гг.)[249]. В селах и деревнях Екатеринбургской волости в первой половине XIX столетия зимой на работу молодые

мужчины надевали запашную одежду — чекмень. (К примеру у плотника Андрея Гилева он был сшит из черного сукна)[250]. Повсеместно носили халаты, называемые азямами. В Екатеринбургской волости в начале XIX в. их шили из холста, а в конце того же века — чаще всего из сукна. Название халата зависело от материала, из которого он был сделан. Если халат шили из верблюжьей шерсти — армячины, то его называли армяк, если из сермяги — грубого полусукна, то сермягой. Затем так стали называть подобную одежду, изготовленную из других материалов. В конце XIX в., например, в Зауралье на шитье армяков шла полубумажная, полушерстяная ткань, а сермяг — полушерстяная, полусуровая домашняя ткань.

В качестве праздничной одежды деревенской молодежи в конце XIX в. стали появляться пиджаки. Шили их из сукна. В с.Ключевском Шадринского уезда в 1880-е гг. было принято, чтобы невеста в качестве подарка на просватание преподносила жениху сукно на пиджак[251].

Среди верхней только женской одежды можно выделить шугаи — "род халата" (по замечанию наблюдателя)[252]. Еще в середине XIX в. их носили жительницы Кунгурского уезда. Для выхода их шили из шелка, а подкладку делали из синего холста. В Зауралье женщины носили шабуры, напоминающие зипуны[253]. Изготовляли их из суровой домашней ткани. В с.Частинском Оханского уезда в 1850-е гг. все еще шились шушпаны, которые в других районах к этому времени уже не носились[254]. Речь идет об одежде, напоминавшей сарафан с рукавами; изготовлялась она на Урале из толстого синего холста.

Зимой мужчины и женщины поверх зипунов и распашной одежды надевали шубы (дохи) и полушубки. Меховую одежду шили преимущественно из "русских" овчин. Мужчины носили шубы из бараньих шкур. В Зауралье славилась д.Шаброва как место, где продавались большие партии овчин, шуб и полушубков[255]. Шубы могли быть крытыми и некрытыми — нагольными. Для праздничных нагольных шуб овчины специально дубили или дымили в бане, топя ее костикою или костерею. В Оренбуржье только богатые крестьяне могли позволить себе сшить шубы, крытые синим холстом. В Кунгурском уезде (середина XIX в.) покрывали тканью обычно женские шубки. Для этого использовали сукно синего цвета домашней или фабричной работы, но чаще — зеленую нанку[256]. Шуба шерстью кверху называлась япою. В сильный мороз ее надевали поверх обычных шуб. Такие шубы изготовляли из козьих или собачьих шкур. Вместо яги поверх шубы некоторые крестьяне,

например в Кунгурском уезде, надевали так называемый большой зипун.

Верхнюю одежду подпоясывали. Поэтому носили обычно два пояса: пояс и опояску, первый — на рубахе, второй — на зипуне. Мужчины опоясывались всегда "ниже брюха", отчего "при толщине одежды, особенно зимней, казались большебрюхими и нескладными"[257]. Женщины носили пояс на сарафане, а опояску — на зипуне и шугае.

Хотя П.И.Рычков писал, что во второй половине XVIII в. почти во всей Сибири (куда автор включал и Урал) носили кожаную обувь, все-таки лапти в рассматриваемое время оставались основной обувью уральских крестьян. Зимой по вечерам для всей семьи мужчины (это входило в их обязанность) плели лапти. Делали их из лычек — отсюда название "лапти сырчатые". Носили уральские крестьяне также лапти, изготовленные из бересты ("лапти ковырчатые").

Кожаную обувь мужчин и женщин в XVIII в. называли упоками[258]. Их либо делали сами, либо покупали. Цена была, по утверждению того же Рычкова, вполне доступной для деревенских жителей — 12 коп. за пару[259](для сравнения: лапти в это время стоили от 1,5 до 5 коп. за пару). Кожаная обувь оказывалась довольно ноской. При отношении к ней "з бережением" одной пары хватало на целую зиму[260]. Иногда верх кожаной обуви делали из ткани. И женщины и мужчины носили коты. Зимние коты делали с "выворотными" подошвами, чтобы они не были скользкими (Кунгурский уезд, середина XIX в.)[261]. В некоторых местностях коты были обязательным подарком жениха невесте в день свадьбы[262].

Женщины носили также чоботы. Однако более распространенной женской обувью были башмаки. Нарядные башмаки делали из тонкой кожи (козлиной, сафьяна). Они украшались "переплеточками" или пряжками. Женщины предпочитали обувь ярких тонов — алые или красные. В Кунгурском уезде носили опойковые башмаки[263]. Уже с середины XIX в. уральским крестьянкам стали известны ботинки. Широкое распространение этот вид обуви в уральских деревнях получил к концу XIX столетия. Ботинки считались дорогой вещью.

Самой популярной мужской кожаной обувью были сапоги, обычно красного или черного цвета. Зимой носили сапоги, известные под названием "бахилы"[264]. Молодежь на праздничных гуляниях щеголяла в сапогах "с кистями". Смешанным типом обуви

были пимы. Их нижняя часть была кожаной, а верхняя — катаной, иногда обшитой синим или белым холстом[265].

"На босу ногу" обувь носили редко. И мужчины, и женщины одевали обычно чулки; женские были более тонкими. Их вязали из "русской" шерсти. Покупали и нитяные бумажные чулки. Чаще всего они были желтого либо белого цвета. В среде оренбургских девушек считалось престижным иметь "писаные" чулки[266]. Щеголихи носили также "тонки тамборны чулки со решеточками".

Зимой с сапогами мужчины надевали шерстяные (иногда даже двойные) чулки. Их вязали или шили, они также могли быть катаными или валяными. Носили с сапогами и холщовые портянки, или онучи, из черного крестьянского сукна. Были известны крестьянскому населению Урала и носки. В Зауралье их дарили рекрутам во время проводов на службу. Носки, связанные без пятки, в Шадринском уезде назывались "прикопатками"[267].

Уральские крестьяне носили самые разнообразные варежки и перчатки. Для работы пользовались выворотными меховыми рукавицами — "шубницами". В Зауралье "шубенками" называли кожаные рукавицы. Под них надевали "исподки" — шерстяные вязаные варежки. Перчатки являлись дополнением праздничного костюма мужской молодежи. В Оребуржье перчатки входили в приданное невест. Носили крестьяне и валяные рукавицы. Так, в числе имущества, сгоревшего во время пожара у крестьянина из д.Гамовой Верхотурского уезда (1827 г.)было семь зипунов "черного крестьянского сукна", пять шуб овчинных, одна — крытая синим сукном, две — крытые китайкой, четыре "женских", два овчинных тулупа, один зипун, один кафтан, четыре холщовых дубаса, десять пар портков, сорок женских льняных рубах, двадцать мужских бумажных рубах, два шитых золотом кокошника, два простых кокошника, головная фата, три чепца, три платка бумажных, сорок "шапошных" холщовых платков, шляпа поярковая, четыре запона и три пары рукавиц валяных (стоимость последних оценивалась в сумме 6 руб.)[268]. В Чердынском уезде рукавицы для охотников украшались традиционными северными узорами — сорочьей лапой, пилой, елочкой, зубчиком, мусником (мучником) разных вариантов (простым, рогатым, "в ящике")[269].

Обязательным для христиан было ношение креста. "Светленький, маленький, к сердцу близок, спасает от бед; чертям от него вред", — так говорилось о кресте в одной из крестьянских загадок, записанных в конце XIX в.[270] Чаще всего крест был медным и носился на шнуре — "гайтане". Гайтан мог быть бумажным, шел-

ковым или портяным. Серебряные кресты обычно носились на серебряной цепочке.

В качестве украшения женщины носили серьги[271], перстни, последние носили также и мужчины. Крестьянин из Красноярской слободы Константин Калининых жаловался (в декабре 1738 г.) в Катайскую земскую контору, что "однообщественники" его Максим Никитин, Федор Новиковых, Степан Логинов, Микита Уткин да Кирилл и Петр Шестоперовы, обвинив его в краже у них зерна, в возмещение убытков самовольно забрали разное его имущество, в том числе "серги серебряные, ценою рубль, другие серги ж, ценою сорок копеек, крест серебряной, ценою шездесят копеек, да крест же женской, ценою девяносто копеек, перстень серебряной женской со ставкою красною, ценою дватцать копеек, да перстень мужской серебряной, ценою дватцать пять копеек"[272].

В конце XIX в. в обиход уральской деревни стали входить нарядно украшенные носовые платки. Отправляясь в гости, молодые женщины непременно брали с собой вышитый белый платок[273].

Аксессуары из женской одежды охотно заимствовали мужчины. В праздничном костюме молодежи использовались, например, платки и ленты. Так, деревенский "холостяжник" в Камышловском уезде в последнее воскресенье Масленицы наряжался в красные рубашки, плисовые шаровары, длинные гарусные пояса с тесьмой. Особую красочность их костюму придавали шали, которыми парни крестообразно перепоясывались, выпуская концы по бокам. Спину также покрывали шелковой тканью, один конец которой завязывали под подбородком, а другой затыкали за пояс. Для придания яркости головному убору использовались ленточки: ими обшивали "в складку" специальные шапки с берестяным остовом[274]. В обычное время мужчины носили платки на шее. Ленточками иногда украшали трости. В одной из песен выведен образ деревенского щеголя:

А на шее-то платок —
Славный аленький цветок,
Во кармане-то другой,
Итальянский дорогой,
Во правой руке тростка
Серебряная,
А на тросточке лента букетовая[275]

В некоторых местностях женихи получали платки в подарок от невест. Например, в с.Ключевском Шадринского уезда (1880-е гг.) невеста одаривала жениха кашемировым платком, когда тот под-

носил ей цветы[276]. Из кашемира изготовляли также шарфы, которые носили мужчины.

Родители всегда старались понаряднее одевать дочерей на выданье и сыновей-женихов. Щегольство в среде деревенской молодежи всячески поощрялось. У парня, который "хорошо ходит в обряде", было больше шансов на покорение девичьих сердец, а у "фартовых девок" — на то, чтобы понравиться женихам. В Кунгурском уезде даже бедняки не жалели денег, чтобы приобрести для сына-парня сапоги, шляпу и ситцевую красную рубаху[277]. "У моей-то миленькой// Юбка берлетинова. //Ой-ее, ой-ее, юбка берлетинова! //Да юбка берлетинова. //Полюблю единова. //Ой-ее, ой-ее, полюблю единова! — пели в деревнях Соликамского уезда"[278].

Однако и в зрелом возрасте крестьяне не переставали уделять внимание одежде. Хорошим считался тот муж, который старался нарядно одевать жену. На Рождество хозяину желали:

Води жену баско,
При юбках, при шубках,
При алых душегрейках,
При синих чулочках,
При красных башмачках[279]

На праздничное гулянье не только молодежь, но и женатые являлись в красочных нарядах. "По праздникам яркие краски шелковых, редко бумажных, головных платков, цветных гарусных и шелковых шалей, блеск шамшур, шитых золотом или фольгою по бархату, пестрота ситцевых и шелковых сарафанов с коленкоровыми и кисейными рукавами и фартухами, серебряная цепочка или мишурная тесьма, на которых висит крестик, спрятанный под рубашкою на груди, — все это дышит чистотою и изысканностию, все достойно праздничного торжества!" — писал в середине XIX в. один из сельских священников Шадринского уезда[280].

1.4. Пища

Приготовление пищи тоже было делом женщины — жены, хозяйки. "От хозяина чтобы пахло ветром, от хозяйки — дымом", — говорила пословица[281]. В женщине особенно ценилось умение хорошо выпекать хлеб и готовить другие изделия из теста. На второй день после свадьбы для проверки кулинарных способностей "молодухи" у крестьян устраивался иногда "пирожный стол". "А

ты, молодушка, должна ведь завтра стряпать пироги: так у нас ведется, — обращалась в одной из местных сказок к новой невестке свекровь. — Хорошо, будет готово, — отвечала та... Ночью встала, наложила в печку дров, наготовила булок и пирогов и нажарила— наварила, поставила на столы, закрыла скатертями". Такой расторопной хозяйкой все остались довольны. "Свекры" ее сразу "залюбили", а муж с гордостью повторял: "Вот так пирожки! Поглядите-ка! Вот моя жена напекла вам пирожки!"[282].

В другой уральской сказке повествовалось о том, как свекор-царь устроил своим трем снохам соревнование — "которая лучше хлеб испекет". Настал день проверки задания. "Подает большак наперво булку свою. Царь взял булку в руки и говорит: "Эту булку голодающий, если три дня не ел, так поест, настоль эта булка тяжела, отдулася верхняя корка, нижняя сожжена, а в середках пустота, не укисла". — Также и средний сын подает, и у того оказалась этака же булка. "Когда солдаты голодные сделаются, тогда солдатам есть, а не мне!"... Иван-царевич развертывает свою булку, подает родителю. Насколько его хлеб показался бел и легкий, рыхлый. Царь сказал: "Вот это хлеб! Это хлеб — только прийти от обедни, с хорошими людьми чайку попить с этим хлебом... хорошо испекла! Знать-то она мне будет милая сношка"[283].

Крестьяне верили во вмешательство сверхъестественных сил в процесс приготовления пищи. Можно было сделать, например, все, "как добрые люди пекут: с вечера квашню изладить, а поутру печь затоплять", а в результате "посадить пирожки, а выташить покрышки на горшки". Обладательницы же "чудесной силы" и квашню замешают "без опары, без дрожжей", а пироги у них получаются вкусными.

Однако в повседневной жизни больше надеялись на те навыки и приемы, которые перенимали у старшего поколения. Отношение к "неумехам" было самое ироничное:

Замешала Марьюшка
Квашенку на дрожжах —
Не удержишь на вожжах.
Замешала на опаре —
Не удержишь на аркане.
Положила соли —
Стала квашня боле.
Положила гущи —
Стала квашня гуще.
Поставила на чело —

Три недели процвело.
На четвертую неделю стала
Мягоньки катать,
На пороге загибать,
В пече поджаривать.
Уж я мягких добывала,
Три лопаты изломала,
Кочергой скребла,
Кулаки сожгла.
Стала плакать, горевать:
Куда мягоньки девать?[284].

Героиня одного из записанных на Урале устных рассказов — "баба" испекла "хлеб-неудачу", но не захотела сознаться в этом перед своим "мужиком" и даже стала хвастаться: "Ох, хозеин, хозеин! Какой я седни хлеб испекла: ровно порховиця! "Мужик взял каравай в руки и увидел, что он никуда не годится. Не говоря ни слова, "хлесь" он ее караваем по "загорбку". Пострадавшая возопила: "Будь ты трою проклятой, ровно кирпичем присадил!"[285]. Вообще, по мнению крестьян, жена с плохим "нравом" — хвастливая, жадная, "поперешная", не могла быть хорошей кулинаркой. "Злая баба" из одноименной уральской сказки даже рисовалась своим "умением" выпекать из пшеничной крупчатки хлеб "хуже ржаного". Она к тому же "умудрилась", посадив в печь семь калачей, вытащить оттуда только шесть. Муж, как полагали составители сказки, по справедливости совершил воздаяние "поперешной" неумехи: давай бабу волочить за волосы: "Не порти добро"[286].

Основу крестьянского рациона на Урале, как и повсюду у русских, составляли мучные и крупяные блюда. Первое место занимал хлеб. Предпочитали ржаной хлеб. В деревнях говорили: "Пшеничка кормит по выбору, а матушка-рожь — всех дураков сплошь"[287]. Однако в Шадринском уезде и Оренбуржье ели в основном пшеничный хлеб. Так, о шадринских крестьянах Т.Успенский писал (середина XIX в.): "Общеупотребительный и ежедневный хлеб пшеничный. Из пшеничной же муки делаются: булки, витушки (род калачей), плетеные каральки, а также аладьи, блины, пряженики"[288]. В некоторых районах Зауралья хлеб из ржаной муки назывался ярушником, из ячменной — яснеж[289]. В Приуралье пекли "составной" хлеб. "Если на ржаной сочень намазывалось кислое ячменное тесто, то такой хлеб называли здесь ярушником, если тесто было из гречневой муки —

гречишником, если из гороховой муки — получался хлеб-хлопанцы"[290]. Гороховое тесто иногда взбивали со снегом, быстро намазывали его на ржаной сочень и сажали в печь. Хлеб получался очень пышным[291].

Муку для выпечки хлеба просеивали в специальное деревянное корытце — селницу. Затем "творили квашенку" — замешивали тесто в квашне. В качестве закваски повсюду на Урале использовался "мел" — дрожжи из опары[292]. Хорошо вымешанное тесто ставили в теплое место, где оно "подходило". О квашне с тестом в народе сочиняли загадки, пословицы: например: "С вечера заторкало, в полночь захоркало, по утру встало, по локоть заскало"; "С вечера стукнет, с полуночи шлепнет, утро прийдет — кататься начнет"[293]. Готовый хлеб должен был быть "ровно порховица". Для этого тесто подбивали и давали ему подойти второй раз.

Пожелание хозяевам, чтобы в доме было "пирожисто", касалось всего разнообразия изделий из теста. Из него пекли булки, караваи, ватрушки, витушки, пряники, печенье, кренделя, пироги, оладьи, блины и пр. В обычные дни ели калачи и булки, которые на Урале называли "мягки". Воскресные дни отмечали приготовлением большего числа изделий, в том числе шанег. В Кунгурском уезде так, например, приготовляли шаньги из ржаной муки: тесто раскатывали в лепешки, в середину которых помещали ячменное кислое тесто, а сверху мазали все блюдо сметаной или маслом[294]. Тесто для шанег ставили также на опаре из белой пшеничной муки, добавляя в него яйца, в результате получались "мягкие шанешки". Края сочней загибали кверху и наполняли творогом или начинкой, приготовленной из муки, сметаны, яйца, разведенных в молоке[295]. Особенно любили шаньги горячие, обильно политые маслом. На шаньги были похожи ватрушки, которые кунгурцы называли "ясным пирогом"[296]. В пироги шла самая разнообразная начинка: гороховая, грибная (особенно любили из груздей), из изюма, картофельная, мясная, рыбная и пр. А без рыбных пирогов вообще не обходился ни один стол. Закрытые пироги из кислого ржаного теста называли "згибнями". По праздникам угощались сдобными пшеничными "каравашками", а дети и девушки — пряниками. Блины и оладьи ели горячими, макая их в масло и мед. "Берега круты, река сладка, красные девицы купаются", — в этой деревенской загадке речь шла как раз о приготовлении оладей[297]. Были также распространены блюда из теста, сваренного в кипящей воде, молоке или масле. Стряпали хворост, розанцы; любили уральцы пельмени. У шадринских крестьян, например, в "заговенье", годовые и семейные праздники главным

блюдом были пельмени с говядиной и свининой; по постным дням готовили пельмени с груздями и капустой. "Пельняни, — пишет Т.Успенский, — едят без уксусу и перцу, так что непривыкший к этой пище желудок весьма затрудняется переварить ее"[298]. Пельмени составляли "особо уважаемое лакомое блюдо" в середине XIX в. и у крепостных гр.Строгановых из Оханского уезда[299].

Для приготовления толокна овес парили, затем высушивали и толкли в муку. Толокно, разведенное в молоке, квасе, сусле называлось дежнем[300]. На Урале это было одно из повседневных блюд. Густо замешав толокно на простокваше, готовили кушанье под названием сухомес. Из заквашеной муки (овсяной, ржаной, гороховой) варили кисели, которые были особенно вкусны в горячем виде. Их замешивали на воде или на "пресном молоке". Гороховый кисель принято было употреблять с постным (конопляным или льняным) маслом, а ржаной и овсяный — с густым квасом[301].

Из пророщенных зерен готовили солод. Добавив к солоду муки, хозяйки готовили "кисловатое на вкус полужидкое кушанье — кулагу"[302]. Кулага считалась сладким блюдом, и в пост подавалась как лакомство. Солод шел также на приготовление сусла, которым угощались как самостоятельным блюдом чаще всего "на верхосытку" — в конце приема пищи, или пива и браги.

Крупы шли на приготовление различных каш. Их варили на воде, молоке, парили в печи. Делали кашу просяную, овсяную. Измельченная ячменная крупа тоже шла на приготовление каши, которую называли заворухой (жаворухой). Она представляла собой густое горячее тесто из ячменной муки с маслом[303]. Кашу, сваренную "на скорую руку", называли повалихой[304]. Иногда готовили кашу из нескольких круп. Она называлась "жареной"[305].

Муку и крупу использовали также для приготовления супов и похлебок. Повсеместно на Урале были распространены "толстые шти" (или постные), для приготовления которых ячменную крупу разваривали вместе с капустой.

Большую роль в питании уральских крестьян играли овощи, а также различные дары леса. Самыми распространенными издавна были блюда из капусты. За жителями Оханского уезда, например, прочно закрепилось (из-за приверженности их к этому овощу) прозвище "капустники"[306]. Для засолки капусты впрок проводили специальные женские помочи — "капустки". Вначале ее измельчали в длинных корытцах сечками. Использовали капусту для приготовления щей, похлебок, как начинку для пельменей и пр.[307] Любимым кушаньем крестьян был зеленый лук, особенно толченый с квасом[308]. На огородах выращивали огурцы, которые упо-

требляли в свежем виде, и в соленом заготавливали впрок в большом количестве. В качестве приправы использовалась морковь; шла она также на пироги. Редьку терли на терке и ели с квасом. Много употреблялось в пищу репы — и в похлебках, и в виде "паренок"[309]. В Шадринском уезде делали холодную закуску из тертой редьки с луком, картофелем и огурцами[310].

Вообще из картошки готовили много кушаний: кашу, студень, похлебку, пюре. Ели горячую вареную, жареную и печеную. Для придания остроты в блюда из картошки добавляли хрен. Широко были распространены блюда из гороха, особенно — горошница.

Начиная с весны и до поздней осени крестьяне могли пользоваться дарами природы. Ранней весной собирали березовый сок[311]. Затем наступала очередь "пистиков" — полевых хвощей, из которых варили "пистишницу" на молоке или селянку на яйцах, а также стряпали пироги. За ними следовали колба или черемша. Употребление колбы в пищу было распространено на Урале повсеместно. Использовалась она в качестве приправы. Ее ели с хлебом или клали в различные кушанья[312]. Потом поспевали пиканы, или пучки. О жителях Кунгурского уезда А.Н.Зырянов в середине XIX в. писал, что они "прозываются областно "пиканниками", вероятно, по их пристрастию к пиканам (молодым росткам дягиля, борща и других сочных растений). Это является их любимым лакомством. Пучки пиканов продаются весной на торжках и рынках и едятся как в сыром виде (сняв с них только верхнюю кожицу), так и вареные в воде или же мелко искрошенные с квасом и солью"[313]. В зауральских районах Пермской губернии "пучками называли разные растения, полевые, репейные, которые шли в пищу как лакомство"[314].

Наконец, наступало время грибов и ягод. Ивана Купалу крестьяне с.Манчаж называли также "ягодо-бор"[315]. С этого дня здесь начинали собирать ягоды. В основном ягоды (малину, "землянику" и пр.) ели в свежем виде, но немало запасали и на зиму. Н.С.Попов в начале XIX в. писал о Пермской губернии: "Осенью все наперерыв собирают в обилии родящиеся здесь ягоды... в зиму запасают"[316]. Черемуху заготавливали в виде муки, из которой варили кисель[317]. Грибы ("губы") употребляли в пищу в различном виде: вареными (похлебка "губница"), жареными, сушеными (из сушеных грибов готовили похлебку с картошкой или, заварив их в кипятке, ели с растительным маслом), солеными и даже маринованными в уксусе[318]. Как уже говорилось, грибы использовали в качестве начинки для пельменей. В окрестностях

Соликамска сушеные грибы шли на приготовления приправы, называемой икрой (для этого грибы рубили мелко вместе с луком)[319].

В северных районах Урала заготавливали кедровые орехи, которые были любимым крестьянским лакомством, особенно у детей и молодежи[320]. На Урале встречался и дикорастущий хмель, который использовался в приготовлении пищи. "Хмель нужен в каждой семье, — сообщал А.Н.Зырянов, — и для корчажного пива, и для дрожжей при печении хлебов"[321]. Во второй половине XIX в. сбором хмеля занимались в Камышловском, Екатеринбургском, Красноуфимском, Осинском, Шадринском и других уездах.

Одним из основных продуктов питания крестьян было молоко. Парное молоко процеживали "сирезь платочек" и в кринках ставили студить на окошко или в погреб. Подавали к столу и в будни и в праздники, обычно в конце обеда ("на верхосытку"). Им забеливали супы и похлебки, варили на нем супы и каши, использовали для разведения киселей. Продуктами переработки молока были простокваша, сыр, молоко кислое, молоко пресное, сметана, творог, сыр, пахтанье, масло. В свежее молоко, например, добавляли ложку старой сметаны и через четыре-пять дней снимали сметану свежую, которую сбивали в масло. Побочные продукты этой технологической цепочки — простокваша, одонь, пахтанье. Простоквашу ставили в печь "на творог", добавляли в стряпню. Из молочных продуктов "на сторону, — как сообщал П.Волочнев, — ничего не идет (за исключением нескольких фунтов в год масла), и только крайняя нужда заставляет иногда продавать молоко, лишая семью самого лакомого и питательного блюда"[322].

В Зауралье было широко распространено маслоделие. Сбитое сливочное масло чаще всего шло на продажу. Дома его хранили только в перетопленном виде, однако предпочитали в качестве жиров использовать растительные масла (льняное, конопляное).

Хотя растительная пища в рационе уральских крестьян преобладала над мясной, они умели готовить различные мясные блюда. Самым распространенным из них были "молосные шти" — щи со свининой, говядиной или из солонины с ветчиной[323]. Похлебка из ливера (осердья) называлась "ушно". Праздничным блюдом считалось жаркое. Жареного поросенка готовили обычно для свадебного стола. Традиционным блюдом было заливное — студень, или холодец. Чтобы запастись мясом впрок, его коптили, вялили, солили, получая такие продукты, как окорок, ветчина, солонина. Охотно употребляли (главным образом по праздничным дням) жаркое из птицы — гусей, уток, индеек. В большом количестве шли в пищу яйца. На широкое распространение яичницы указы-

вает разнообразие ее названий: верещага, чирла, скородумка и пр. Использовались яйца при приготовлении теста. Издавна они считались также обрядовой пищей[324].

Существенное пополнение рациона давала охота и рыбная ловля. О крестьянах, живущих по Вишере и ее притоку Колве, побывавший у них в 1870, 1876 и 1878 гг. П.Н.Крылов писал: "...вишерцы не могут пожаловаться на свое житье. Питаются они хорошо, в особенности лесниковые семьи, у которых мясо не переводится круглый год — летом едят преимущественно соленую сохатину и оленину, зимой же кроме того колют из приплода 1-2, иногда 3 скотины... и мясо держат замороженным. Вообще стол их довольно разнообразен... Кроме лосины, оленины и говядины... баранина, телятина, свинина, курицы, дичь — глухари, тетерева, рябчики... разные породы уток, яйца, молочные продукты, свежая и соленая рыба, сушеный вандыш, скотское и звериное (от лося, кипяченое) сало, жидкий... харюзиный... жир... конопляное масло... ржаная и ясная (ячменная) мука, крупная (заспа) и мелкая (присучка) ясная крупа... толокно (из овса), солод и гороховая мука... покупное просо... картофель, редька, лук, капуста (мало) и др., сушеные и соленые грибы, моченая брусника и морошка, сушеная малина, летом свежие грибы и ягоды"[325].

И в других местностях Урала крестьяне употребляли в пищу звериное мясо, лесную и озерную дикую птицу, рыбу, из которой стряпали пироги и пельмени. Изготовляли из нее и "холодное". Одним из распространенных праздничных блюд была уха. Разнообразием навыков обработки рыбы отличалось население юга Урала, особенно Оренбуржья, они считались мастерами по приготовлению паюсной и зернистой икры. Для приготовления первой икру продавливали через "грохот" и оставляли в рассоле. Зернистая появлялась на столах зимой. Ее готовили без воды, "насухую". Делали также балык: у крупной рыбины вырубали бока, пересыпали их солью и оставляли на пятнадцать недель, затем вымачивали в воде и вывешивали на три-четыре месяца "на вольный воздух"[326].

Крестьяне умели мастерски готовить разнообразные напитки. Любимым из них был квас. Его пили охлажденным, поэтому хранили в кадочках и жбанах в погребе-леднике[327]. Со временем квас стал вытесняться чаем. Самовар сделался необходимой принадлежностью домохозяйства крестьянина. "У девки-красотки загорелось в середке, у добра молодца закапало с конца", "Сверху дыра и снизу дыра, а посередине огонь да вода", — даже деревенские дети знали, что в этих, записанных в XIX в. на Урале

загадках речь шла о самоваре[328]. Гостям обычно предлагался чай со сладостями: сахаром, "конфектами", кренделями и пр.

Шел я верхом, шел я низом,
У Матани дом с карнизом,
У Матани огонек:
Пьет Матаньюшка чаек.
Чай пила, конфекты ела,
Позабыла, с кем сидела...,

— пели в селениях Пермского уезда[329]. Особенно широко чай распространился в подгорных деревнях, а также в селениях, расположенных в округе заводов. В некоторых местностях чай даже в середине XIX в. вообще не употреблялся. Так, о строгановских крестьянах Оханского уезда сообщалось (50-е годы XIX в.), что у них "в питье" употреблялся ржаной квас, брага из овсяного солода, а по праздникам варили пиво и покупали хлебное вино[330]. В с.Янидор и в конце XIX столетия постоянно употреблять чай было "не в обыкновении"[331]. В Пермском и Соликамском уездах овсяная брага, по свидетельству А.Вологдина, оказывалась весьма популярной в крестьянской среде "с незапамятных времен"[332].

Уральская брага имела своих сторонников и яростных противников. Современников поражала приверженность населения к этому напитку и огорчало, что из-за привычки к браге маленькие дети иногда отказывались даже от молока[333]. В числе защитников напитка оказался писатель Д.Н.Мамин-Сибиряк: "Достоинства браги перед водкой или фабричным пивом, — писал он, — неисчислимы: она питательна, здорова, дешева. Приготовляют брагу дома, для домашнего обихода. В крестьянском быту, когда справляют свадьбу, годовые праздники, поминки, брага является благодеянием"[334]. На "безусловную питательность браги" указывал знаток быта крестьян с.Ильинского А.Вологдин[335]. В Кайском крае, по наблюдению современника, "первое слово мужика" было: "Баба, брагу!"[336].

Густая хмельная брага готовилась из овсяной муки с солодом. Рецепт ее приготовления оказывался известен каждой крестьянке. Овсяный солод замешивали в виде густой кашицы и ставили в вольный жар печи для упаривания до "сжелта-оранжевого цвета" Вечером процеживали и наквашивали "хмельным мелом" (толченым хмелем) или шишками хмеля по несколько горстей на ведро. К ночи сосуд с брагой ставили на печку. Поутру напиток был готов для употребления[337]. Знали также рецепт изготовления браги на меду (Оханский уезд, с.Чернавское)[338].

Хмель для приготовления браги закупали сразу на весь год возами; многие выращивали его у себя на огородах.

Другим популярным хмельным напитком было пиво. Для приготовления пива использовались дрожжи. Пили пиво из бураков (по-местному — туесов) разной вместимости — от обыкновенной кружки до ведра, так как иных любителей пива могла удовлетворить лишь внушительная порция. В Шадринском уезде "дюжие питухи из стариков" считали "себе за честь", если им удавалось "выпить ведро пива, не переводя духа"[339]. Пиво обязательно подавали на свадьбах, им "прощались" на Масленице. На "годовые" и семейные праздники его приготовляли в "огромном количестве" Так, пришедшим посмотреть свадебную "церемонию" (а таковых собирались толпы) в качестве угощения и своеобразного откупа хозяева должны были поставить "глазопушное" (или "шаропушное") пиво[340]. У зажиточных крестьян оно состояло из смеси пива и вина (два ведра пива на четверть вина)[341]. Старообрядцы, как правило, не употребляли вина, ограничиваясь пивом. "В раскольничьих селениях, — писал А.Н.Зырянов, — им (пивом — *Авт.*) отбываются и свадьбы, и крестины, и именины, и деревенские праздники"[342]. Народные умельцы могли изготовить пиво, которое по крепости не уступало вину, поэтому на празднике "видеть пьяных и шальных с пива было не редкость". Хмельное одуряющее пиво готовили особым образом: хмель сушили в жару печи, а затем уже готовое пиво несколько раз переваривали, подкладывая под дно кадушки "листового табаку"[343].

Вино пили главным образом из рюмок[344]. Вообще и вино, и пиво считались преимущественно напитками мужчин. Как похвала женщине расценивались слова, что она "пива не пьет, вина в рот не берет". Водку употребляли также в основном мужчины — чаще на свадьбах, во время Масленицы. Умение пить воспринималось как проявление мужской силы, молодечества. Сказочная царевна полагала, например, что богатырь в отличие от "простого" мужика может пить водку ведрами[345]. Вместе с тем пьянство в крестьянской среде не поощрялось. "Не пей допьяна, не потеряешь кафтана"; "Винцо да игра не доводят до добра"; "Кто рюмку допивает, тот веку не доживает"; "Не дело пьяной бабе корову доить"; "Пить до дна — не видать добра" — эти пословицы были популярны в уральских деревнях[346].

Из напитков на Урале приготовляли также сбитень. Его варили в самоваре на воде с медом и употребляли в горячем виде с большим удовольствием в зимнее время[347]. В некоторых уездах употреб-

ляли травник. Его варили как пиво, заменяя хмель "приятного запаха травами", иногда с солодковым корнем[348].

Годовой режим питания зависел не только от сезонности многих сельскохозяйственных продуктов. Христианским населением соблюдались посты и постные дни. Во время постов действовали пищевые ограничения — нельзя было употреблять мясную и молочную пищу. В году насчитывалось до двухсот постных дней, что само по себе приводило к регламентации и стандартизации питания. Набожные люди не ели мяса и "молошного" не только в посты, среды и пятницы, но и по понедельникам[349]. Известны были на Урале и обеты, связанные с ограничениями в пище. Герой одной из легенд, имевшей в уральских селениях широкое хождение, "дал клятву", что "если я на себя (каждый день) не заужу рыбу, то не буду я есть: день буду удить, а ночью Богу молиться". Такое благочестивое намерение не осталось незамеченным Богом: "Господь дал ему терпение, не ел он с месяц"[350].

К скоромной пище относились и яйца. Рыба считалась полупостной пищей. В пост варили суп и похлебку с рыбой, заправляя горячие блюда растительным маслом. За неделю до Иванова дня (29 августа) даже рыбой питаться считалось грехом[351]. В день самого праздника не ели даже некоторые постные блюда, в частности из капусты, ибо существовало предание, что капли крови при "усекновении" головы Иоанна Крестителя попали на кочан капусты[352]. Ежедневную еду в постные дни обычно составляли щи из "толстой" ячменной крупы с капустой и огородные овощи. Если на постный день выпадал праздник, готовили кашу, горох, рыбу, кисель. О постном рационе шадринских крестьян в середине XIX в. подробные сведения приводит Т.Успенский: "Пища постная: холодное из тертой редьки с луком, картофелем и огурцами; белая капуста (серая в пищу не употребляется); пирог из рыбы или груздей; щи из толстой яшной крупы; каша из той же, но мелкой крупы; уха из свежей, а чаще из сухой рыбы; репные паренки и сушеная вишня в сусле; сладкие пироги с маком, толченою черемухою, вишнею; густой из сусла квас"[353]. Ежедневную скоромную пищу обычно составляли щи со свининой или говядиной, каша, селянки, пироги[354].

Прием пищи у уральских крестьян назывался вытью. Про обед и ужин говорили: "две выти". Обычно в день ели 3-4 раза: завтракали, обедали и ужинали. Поздний обед (примерно в два часа дня) назывался "паужной" (была и "поздняя паужна")[355].

Порядок подачи блюд на стол строго соблюдался в праздники, на свадьбах. По обычаю мясные блюда ели в такой последователь-

ности: голову, передние ноги, передние лопатки, мысок, середку, задние части. Когда невеста ездила по обедам к родственникам, именно она должна была раскладывать на столе для всех гостей вилки и ложки, солить каждое "ясво" На таких обедах готовили "мясо разное, коровье и овечье, и семное". Дужка от съеденной курицы вручалась невесте. Стакан пива, браги или рюмку вина, которые подносились на свадьбе, нужно было выпить "вдруг"[356]. При трапезах особое значение имело последнее блюдо, его недаром называли "выгонщиком" Появление этого блюда было сигналом к выходу из-за стола. Так, на женских "беседках" в Великий пост "выгонщиком" был курник — пирог с морковью, за свадебным столом — холодное из коровьего языка.

Уральские крестьяне любили обильно и вкусно поесть. Недаром "сытая" жизнь была одним из проявлений сказочного изобилия: "Вдруг очутился стол, а на столе самовар, графин водки и всего — жареного и пареного...". Все это сказочный герой мог иметь ежедневно, стоило ему только подумать: "Ах, вчерась я ел хорошо, а сегодня кто меня будет кормить?" Немедленно материализовался из небытия стол, на столе — "ешь что угодно!"[357] Сказочный идеал, можно сказать, становился действительностью во время праздников. Их проводили "по возможности изысканно и роскошно". Даже в старообрядческих деревнях, по наблюдению А.Н.Зырянова, пировали "нараспашку, в широких размерах"[358]. Иногда нарушали общепринятые правила, например, стряпали в праздничные постные дни скоромные пироги. К праздникам готовили пищу весьма разнообразную и в большом количестве: "пирогов с рыбой от 10 до 15 видов, 2—3 холодных закуски, 3—5 видов жаркого, разных селянок до 4, разновидностей киселя до 6 и пр."[359] "Привожу для примера, — писал П.Н.Крылов, — меню скоромного праздничного обеда из 9-ти блюд, которым меня угощали (в деревне на Вишере — *Авт.*) в средней по достатку лесниковой семье: 1) студень из коровьих ног, 2) щи из соленой сохатины с заспой, 3) ржаной пирог из свежей говядины, 4) жареная телятина, 5) жареная тетерька, 6) жареная утка, 7) блины из ясной муки пресные, сложенные вчетверо с маслом, 8) каша из заспы, сваренная на молоке, с маслом, 9) яичница"[360].

"Удивительно, как крепка натура у простого народа, — изумлялся один из авторов XIX в., — как не лопают у него желудки от чрезмерного употребления пищи! Ведь пьют и едят почти на каждом шагу, в каждой избе"[361].

Большие, особенное храмовые, праздники и крестные ходы сопровождались зачастую "общественными пиршествами", которые

носили разнообразные названия: "ссыпки", "мольбы", "микольщины". Особенный разгул царил на Масленицу. Заранее варили пиво, запасались вином, закупали массу рыбы. Даже женщинам в эти дни позволялось выпить рюмку-другую вина. Много блюд готовилось к свадьбе. В Кунгурском уезде на свадьбе подавали не менее двенадцати блюд. На свадебном столе в деревнях и селах Оханского уезда "обязательными кушаниями" были рыбный пирог, студень (холодное), холодное мясо с хреном, окорок, заушница, ноги, язык, щи, лопатка жареная, середка жареная, холка жареная, поросенок жареный, пирожное (хворост), "вахли", картофельная селянка, гороховая селянка, морковная селянка, селянка из рыбьей икры, просовая селянка, картофельный кисель[362].

Хлебосольство — умение щедро принять гостей — считалось большим достоинством хозяев. Соответственно скупость, когда угощение сводилось к черствой корочке с кислым квасом, а в печь припрятывался жареный петух (как это имело место в сказке "Петухан Куриханыч"), всячески осуждалось — не удивительно, что в финале сказки служивым удается проучить скупую старуху-хозяйку и полакомиться приготовленной ею жареной петушатиной[363].

Существовал ритуал "подчивания" гостя, при этом гостю полагалось отказываться от предлагаемого ему угощения, а хозяину все усерднее его навязывать. В праздники следовало "угощать столом с утра до вечера всех гостей" Когда заявлялся очередной гость, первой фразой хозяина было: "Баба, надо чем-то гостя-то потчевать". Тотчас же пришедшему предлагалось что-нибудь выпить. "Из-за совести гость вначале "мялся", отговаривался: "Рано ведь еще, содне праздник, грешно будет хмельное-то пить...", а сам уже "тянулся" за кружкой. В такой ситуации хозяева как могли старались помочь гостю преодолеть его "смущение": "Пей, знай, че ведь, грешны да Божьи, наши отцы и деды пили да век изжили, хмельну брагу пили, нам велели". А хозяйка еще и добавляла: "Ето не нам зачало, не нами кончается, пейте знайте, мужики, брага-то — две корчаги на пече-то"[364]"

Особенно привечали гостивших родственников. Отец, приехавший к сватам навестить свою замужнюю дочь, должен был быть "принят, как положено по родству", и угощаем "хлебом и вином"[365]. Строго соблюдали обычаи гостеприимства на свадьбах. Мать невесты, например, накрывала на стол и "подробно" кланялась всем гостям, приглашая "покушать хлеба-соли" Невеста, потчуя гостей, сама наливала им в блюдечки чай. Обильно угощали хозяева "помочан". Показательна сама формула пригла-

шения "на помочь": "Бражки пить, хлеба есть — милости не будет?" Людей полагалось покормить в день три раза и "постоянно поить брагой", которой в среднем на каждого "помочанина" приходилось по полведра в день[366].

Хозяева должны были уделять равное внимание всем гостям. Они по порядку обносили их рюмками с вином или водкой. Такое подношение имело даже специальное название — рюмка-"рядовка"[367]. Прием гостей занимал все время хозяев. Угощать требовалось "на славу", чтобы самим, попав в гости, встретить такое же радушие и хлебосольство. Откушав, гости благодарили хозяев "за хлеб-соль" и звали к себе "отгащивать"

Для приготовления и хранения пищевых продуктов, приема пищи существовала разнообразная утварь и посуда. Готовилась пища в печке. На лавке около печи находился ящик — "залавок", в котором хранилась посуда, "употребляемая ежедневно"[368]. Изготавливали посуду из различных материалов. Крестьяне пользовались деревянной, глиняной, чугунной (общедоступной в условиях Урала), палевой посудой. Была специальная посуда для хранения продуктов. Подойники и крынки использовались под молочные продукты, деревянные кадки и жбаны — под квас. В лагунах — "деревянных кадях в полведра и более вместимости" — и в бочках возили в поле квас и воду. Железные и деревянные ведра использовались для хранения и перевозки разных жидкостей. В бураках (туясах) из дерева и бересты содержали сыпучие продукты, а в некоторых районах — даже молоко и другие жидкости. У большинства крестьян с.Янидор мука хранилась в кадках, которые плотно закрывались крышками, чтобы мука не подмокла. Доставали ее из кадки "поличками", или ковшиками. К посуде для приготовления пищи относились корчаги (в которых варили пиво и брагу), горшки, ковши, чугуны. В чугунах и медниках грели воду. Для приготовления блюд и напитков из сусла употребляли "русленик" — тонкое, долбленое, со вставными дощатыми концами корыто для стока сусла. Для выпечки хлеба использовали сито, решето, сеяльницу (сельницу), квашенку. Формой для выпечки ржаных хлебов служила в Соликамском уезде "карниватая чаша", сплетенная из тонких древесных корней. У русской печи нельзя было обойтись без ухвата, кочерги, сковородника. Столовой посудой считались блюда, чашки, ложки, медные и железные вилки, ножи, кружки. В богатых крестьянских семьях в XIX в. среди кухонной утвари находились тарелки, рюмки, подносы"[369]. "Дома крестьян, — писал о Шадринском уезде священник Т.Успенский, — вообще снабжены всякой утварью в достаточном

количестве. Почти у всякого есть: железные ведра, чугунки, кадки для провизии, квашонки, масленки, лагуны (для доставки в них пива и квасу на поля во время страды), чистые крашеные кадочки. У некоторых луженый медяник, постоянно наполненный водою, красуется на самом видном месте избы"[370]. Сравнив это сообщение с относящимися к тому же времени сведениями И.В.Вологдина, который описывал утварь строгановских крепостных Оханского уезда, трудно заметить какие-либо существенные различия. "Домашняя посуда поселян была проста: чашки, ложки, тарелки, блюда, солонки деревянные, вилки и ножи простые, — писал Вологдин, — кухонная — глиняные горшки для варения пищи, чугунки для нагревания воды, квашни для раствора хлеба, лота и решета для просевки муки, сеяльницы (ящики), над которыми просеивалась мука; деревянные кадки для держания воды, глиняные корчаги для держания кваса, браги и пива на леднике, глиняные кринки для держания молока; железные ухваты, посредством которых доставали из печи горшки с пищей, глиняные или железные сковороды, на которых приготовлялось жаркое, глиняные латки, в которых растапливалось скоромное масло, клюки (кочерги), берестяные бураки и деревянные жбаны для держания питья в доме, деревянные ведра для ношения воды; кроме того, имелись лубяные "наберухи" (лукошки) разной величины для сбирания грибов и держания мелких домашних вещей; лубяные коробья и деревянные ящики с замками для хранения одежды". Вологдин обратил внимание на то, что к концу XIX в. в этой сфере народного быта не произошло заметных перемен. "Словом, — заключал он, — домашняя обстановка не отличалась от нынешней", имея в последнем случае в виду конец столетия[371].

В селениях, расположенных вблизи заводов, более значительную часть кухонной утвари составляли изделия из металла[372]. В целом пища и утварь уральских крестьян имела общерусские черты.

Глава 2. СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

2.1. Эволюция форм семьи

В XVIII в., как отмечалось, Урал оставался колонизуемым регионом. "Народонаселения здесь еще не было, — повествовалось об этом времени в одной из сказок, записанных в Екатеринбургском уезде, — были одни леса. Потом стал селиться народ помаленьку. Поселился здесь крестьянин Егор со своей женой Марьей, с ними были малолетние дети: Петр, Иван и Марья"[1]. Но в составе переселенцев оказывались и большие неразделенные семьи. Н.К.Чупин, например, основываясь на хорошем знании исторических реалий Урала рубежа XVII—XVIII вв., рассказывает об одной такой семье, возглавляемой семидесятилетним стариком, которая никак не могла выбрать место постоянного жительства, кочуя из одной слободы в другую. "Теперь прослышал старичина, что хороша земля в полуденную сторону, в чертежу новой слободы на реке Миассе — все чистый чернозем, — пишет Чупин о главе семейства. — Поселюсь, говорит он, в чертежу той слободы с детьми и со внучатами особым поселком. Поставим двора четыре"[2].

Условия жизни и хозяйствования первопоселенцев заставляли и малые семьи на новом месте объединяться в более крупные коллективы. Как вспоминали старики (эти воспоминания были записаны на Урале во второй половине XIX в. С.Пономаревым), "неспособно было отдельно жительствовать, вот все родственники и ютились под одной крышкой". Многие крестьяне поселялись на заимках, где, по свидетельству тех же стариков, "надо было больше народа, чтобы приглядеть за скотом, за курами, чтобы оборониться от волков, отгрестись от снега в снежную зиму, караулить лошадей в отгонном табуне, поспеть в пашню и страду, которая быстро начинается и оканчивается. Всякий захожий человек принимался с радостью. Работник становился членом семьи, приемыш делался сыном, взрослый человек роднился или братался с первоначальными заимщиками. Жили под одной кровлей, работали и харчились вместе. Всякое новое заведение шло в общее пользование, как и все заработки"[3]. Однако по мере обживания, разрастания населения происходило дробление семей.

Эта модель развития крестьянской семьи в необжитых районах, видимо, была выработана еще в европейской части страны. Первые деревни русских в Приуралье XVI в., по данным В.А.Оборина, основывались большими неразделенными семьями. Три четверти всех местных починков имели по одному двору; в других, где уже произошел раздел патриархальной семейной кооперации, насчитывалось по два-четыре двора, принадлежавших, как правило, ближайшим родственникам. В XVII—XVIII вв. подобная картина наблюдалась в местах расселения русских в Прикамье[4].

Вообще к началу XVIII в. во всех слободах, острогах, селах и деревнях, основанных в предшествующем столетии, крестьянская семья на Урале находилась на стадии "дробления". У старожилов преобладали малые, двухпоколенные семьи, состоявшие из родителей и детей (54,6%). На долю семей, в состав которых входили супруги с одним женатым сыном и внуками (или без них), приходилось 11,7% от общего количества; семьи из супругов с одним-двумя женатыми сыновьями, младшими детьми и внуками составляли 23.1%. Большинство крестьянских семей было основано на прямом родстве, хотя имелись и такие, в которых отношения базировались на боковом родстве. Из последних чаще встречались семьи из женатых братьев с детьми и женатого главы с детьми и младшими братьями (5,4% от общего числа семей)[5].

В XVIII в. крестьяне многих районов Урала оказались приписанными к заводам. Приписная деревня, как отмечалось, занятия сельским хозяйством вынуждена была сочетать с выполнением заводских отработок. Представление об эволюции семейного строя у этой категории крестьян можно составить на основе данных по Белоярской волости, относящихся к середине XVIII — началу XIX в. Данные свидетельствуют, что в середине XVIII столетия наиболее многочисленными являлись семьи, в которых был один мужчина, и семьи, мужская половина которых включала отцов и их сыновей старше 15 лет. Остальные семьи относились к различным модификациям братской семьи.

Однако следует иметь в виду, что семья — развивающийся организм, проходящий на протяжении своего существования несколько стадий (этапов) жизненного цикла. Жители Белоярской слободы (середина XVIII в.), вступая в брак, оказывались в составе сложной отцовской семьи. Средний брачный возраст женихов составлял 22 года, а их отцов — 50 лет. Следующий этап семейного цикла приходился на малую семью. В среднем мужчинам, возглавлявшим такие семьи, было по 38 лет. Затем повторялась стадия сложной отцовской семьи. К началу XIX в. ситуация здесь мало

изменилась. Мужчины вступали в брак в 14—18 лет и до 34 (женщины до 35), как правило, жили в отцовской неразделенной семье. Затем мужчины до 45 лет (женщины до 46) находились в составе малой семьи. Далее семья (вследствие женитьбы повзрослевших детей) вновь становилась неразделенной отцовской.

Чтобы сопоставить данные об эволюции семейного строя по приписной деревне с таковыми "чисто" государственной, стоит обратиться к Баклановской волости Шадринского уезда, население которой не было приписано к заводам. Здесь во второй половине XVIII в. крестьяне с 16 до 31—36 лет проживали, как правило, в составе большой отцовской семьи. С 32—37 лет до 50 они находились в составе простой семьи, а затем снова оказывались в составе неразделенной отцовской семьи. Баклановская волость находилась на значительном удалении от горно-металлургических заводов и поэтому в гораздо меньшей степени испытывала их влияние по сравнению, например, с Поташенской волостью, тоже не входившей в число приписных. В начале XIX в. в этой волости преобладали неразделенные крестьянские семьи (57,5% от всего количества). Наиболее распространенными при этом были неразделенные отцовские семьи с двумя-четырьмя супружескими ячейками. В числе последних преобладали семьи, каждая из которых включала две супружеские ячейки (родительские с нетрудоспособными детьми и сыновнии с детьми и без них). В составе таких семей, как правило, оставались жить и овдовевшие родители. Больших семей, состоявших из родственников по прямой и боковой линиям, не было, хотя имелось несколько семей сложного состава, возникших на основе братских.

По своим размерам семья крестьян Поташинской волости была невелика: в среднем на двор приходилось около трех душ мужского пола и 6,3 — обоего пола. Зарождалась молодая семья по большей части в составе отцовской неразделенной. На этом этапе жизненного цикла семьи наиболее распространенными были ячейки из нетрудоспособных родителей и женатого сына без детей. В брак в Поташинской волости мужчины вступали с 15 лет, женщины — с 16; первый этап продолжался в среднем по достижении супругами 25 лет. В 25-летнем возрасте супруги, как правило, оказывались в составе малой семьи вследствие разделов и выдела сыновних семей. Верхней возрастной границей этого (второго) этапа для мужчин было 39 лет, для женщин — 41 год. Достаточно распространенными на этом этапе являлись семьи, в которых после раздела одна из сыновних семей оставалась жить с родителями. В составе сыновней семьи продолжали находиться и овдо-

вевшие родители. Случаи отдельного проживания престарелых родителей в Поташинской волости были редкими[6].

В Прикамье в XVIII в. крестьянские семьи были представлены двумя основными формами: первая — малая семья (преимущественно состоявшая из родителей и детей), вторая — семья сложного типа, главным образом отцовская (родители—дети—внуки; родители—дети—внуки—правнуки); менее распространенными были братские семьи (братья—дети—внуки, иногда и правнуки) и семьи, члены которых находились в боковом родстве между собой (дяди—племянники)[7].

К началу XVIII в. (1816 г.) соотношение этих форм семьи равнялось примерно 1:1. Так, у помещичьих крестьян Чердынского уезда доля малых семей составляла 59,3% от общего числа, Пермского уезда — 47,7%, у государственных крестьян Соликамского уезда — 52,7%[8]. Со временем это соотношение могло изменяться в ту или другую сторону. Например, к 1834 г. у государственных крестьян Чердынского уезда доля малых семей равнялась 37,8%[9].

По данным Первой всероссийской переписи населения 1897 г., к концу XIX столетия по губерниям Урала в среднем на двор приходилось 5,5 человек обоего пола. Причем наименьшей населенность двора была в Пермской и Оренбургской губерниях — 5,2 души обоего пола на двор (в Вятской и Уфимской губерниях — 5,7)[10].

Семья с одним и тем же количественным показателем могла иметь разную структуру. Например, могла быть простой (родители с детьми) и сложной (родители—их сын с женой и ребенком; муж с женой—двое детей—вдовый родитель главы и пр.). Эти структуры вполне согласуются с выделенными выше этапами жизненного цикла семьи.

Отношение крестьян Урала к семьям разного качественного и количественного состава не было одинаково. На Троицу, например, в некоторых районах девушки гадали "обо всех своих будущих родственниках по мужу", чтобы получить представление о том, в какую семью (большую неразделенную или простую) они попадут после замужества. Например, вынимали полено наугад из поленицы и считали, сколько в нем сучков — столько же человек и окажется в доме, куда в будущем придет жить молодая). "Скалкой катают по снегу в поле, — пишет о святочных гаданиях в Катайской волости Камышловского уезда (конец XIX в.) П.Ф.Первушин. — Число образовавшихся при этом катышек определяет размеры будущего семейства"[11]. В большую семью шли с меньшим желанием.

Супружеская пара, не имеющая детей или стариков, не признавалась в крестьянской среде за полноценную семью. Это нашло отражение в уральских сказках. Герой одной из них жил "один-одинехонек, с одной женой, не имел ни сына, ни дочери, а родители его умерли". В другой сказке герой на свой вопрос" "кто есть у них, с кем живут оне?" получает весьма красноречивый ответ: "С кем жить-то... живем одне с жонами, а больше никово у нас нет"[12]. Можно заключить, что крестьянами признавались "правильными" такие семьи, в которых имелись представители двух и более поколений. По свидетельству наблюдателей, такой состав семьи оказывался оптимальным и с точки зрения хозяйственных нужд[13].

Вступление в брак, как можно было заметить, не вело автоматически к образованию нового домохозяйства. Молодая супружеская ячейка вливалась органично в семью жениха. Из этого правила были исключения, обусловленные отсутствием в семье сыновей-наследников. Родители, имевшие только дочерей, могли взять в дом мужа одной из них. Примачество было издавна распространено, например, в северном Приуралье. Здесь "при сыновьях в зятья (т.е. в примаки — *Авт.*) не брали" (за исключением Чердынского уезда), но, если их не было, то "дочь на сторону не отдавали". Отношения зятя-примака с семьей его жены регулировались "приемным договором". По его условиям зять при жизни тестя во всем подчинялся последнему, а после его смерти наследовал имущество и главенство в семье[15]. В Поташинской волости на рубеже XVIII—XIX вв. доля крестьянских дворов, имевших зятя-примака, составляла 1,6%[16].

После ссоры с родителями сын с женой мог пойти жить к тестю. Так, отец Евграфа Глазырина из д.Ключи Логиновской волости (1870-е гг.) жаловался следователям, что Евграф "по вздорному и непослушному характеру, добровольно жить с ним не захотел и переехал к тестю"[17]. Иногда неурядицы в большой семье выталкивали молодую пару "на улицу", и она находила приют у совершенно посторонних людей. В таком случае отец как бы "увольнял" ушедшего от него сына, а глава принимающего домохозяйства "усыновлял" его. Так случилось с проживавшими в с.Багаряк Агафоном и Улитой Кривошеиными. По словам Улиты, "муж, избегая ссор, с согласия свекра, деверя и в доме сельского старшины Жукова, поступил в усыновление к крестьянину Боевской волости деревни Мыльниковой Тимофею Родионову Мыльникову"[18].

Традиция инкорпорации молодых супругов в сложную семью не приурочивала вступления в брак к моменту передачи домохозяйства от отца к сыну либо накопления достаточных средств для

обзаведения собственным домохозяйством, как это было в Западной Европе.

Среди уральских крестьян (как мужчин, так и женщин) старше 20—25 лет вне брака оставались единицы. Народная мораль (как и законодательство) признавала только единобрачие. Строго порицалось как многомужество, так и многоженство. "От двоежонова, от троежонова" заклинали заговоры, приравнивая их "лихим злым людям" и нечистому духу. В одной из песен многоженца открыто оскорбляли:

Холостому графин водки поднесли,
А женатому зелена вина,
Двоеженому плюнули в глаза...[19]

Безусловно осуждался выход женщины замуж "из-за живого мужа". Такой поступок совершила, например, крестьянка Коневской волости Василиса Павлова (начало XIX в.). Убежав от мужа, она не только вступила в незаконный брак с крестьянином Титом Мясниковым, но и прижила с ним незаконнорожденного сына[20].

Рождение детей приветствовали словами: "Слава Богу, семья прибыла". Но появление незаконнорожденных детей не поощрялось, также как и попытки женщины избавиться от "незаконного" плода. Рождаемость была высокой с первых лет супружества. По сообщению священника Т.Успенского, в его приходе (в Шадринском уезде) за период с 1835 по 1855 гг. "на каждые два супружества в год приходилось по одному новорожденному"[21]. И.Вологдин сообщает, что крепостные крестьяне Строгановых "чародие" имели "вообще большее против жителей прочих губерний России"[22]. Однако в среднем число детей в семьях оказывалось небольшим. Так, по статистическим данным, в 1816 и 1834 гг. в семьях крестьян Чердынского, Пермского и Соликамского уездов из-за высокой детской смертности было всего от одного до трех детей[23]. Как писал исследователь жизни уральских крестьян в XIX в. И.Широкшин, "из всех половозрастных категорий населения смертность детей была самая высокая"[24]. Многие из них умирали в младенческом возрасте (например, в Ключевском приходе Шадринского уезда с 1835 по 1855 гг. 2/3 всего числа умерших приходилось на младенцев[25]). В 60-е годы XIX в. в Оханском уезде младенческим считался возраст ребенка до четырех лет; в Шадринском уезде (середина XIX в.) — до шести. Если родившемуся удавалось пережить "опасные годы младенчества" (к четырем годам), его поджидала новая напасть — оспа[26]. По словам Х.Мозеля, причина "ужасной" детской смертности заключалась "в недостатке надлежащего присмотра за детьми"[27] Сказывалось и неумелое кормление. "Вскоре

после родов, — сообщал в 80-х годах XIX в. учитель И.Широкшин из Чердынского уезда, — младенцу предлагают есть разжеванный ржаной хлеб и дают в рот соску, приготовленную из соска коровы. Соски же эти никогда не моются" "Особенно много умирало новорожденных от парения зимой. Когда они, вынесенные из сильного жара в холод, простуживаются"[28].

Максимума детская смертность достигала летом, точнее в июле (не случайно крестьяне Красноуфимского уезда называли июль "дорогим месяцем", "тяжелым" "для милых ребят", которые в это время "больше хворают, больше и мрут, чем в другое время")[29]. В страдное время, по утверждению священника Т.Успенского, "ни в каком случае крестьянка не возьмет ребенка с собою в поле, как это делается в великороссийских губерниях"[30]. Присмотр за младенцами на период страды поручали оставшимся домовничать старухам и малолетним нянькам, часто наемным, у которых дети подвергались "всевозможным случайностям"

Когда супруги убеждались в невозможности иметь своих детей, они старались усыновить чужого ребенка, чаще всего малолетнего сироту. Иногда "прием в дети" совершался при живых родителях ребенка. Так, "по самопроизвольному своему желанию", продиктованному "крайней бедностью", отдала своего ребенка "в усыновление" бродящая по миру вдова, а в прошлом крестьянка Лялинской слободы[31]. Мать Пантелея Зюзина (из судебного дела неясно, при каких обстоятельствах) также отдала его в семью бездетных крестьян Кадочниковых[32]. Взятый "в прокормление" ребенок "заменял родное детище и звался по имени и фамилии своего воспитателя"[33]. Приемные дети имели те же права и обязанности в семье, что и родные (в частности право на наследование)[34].

От детей не скрывали историю их попадания в приемную семью. Подобный поступок со стороны приемных отца и матери расценивался как благодеяние по отношению к усыновленному (удочеренной) и его родителям. Так, брат уже упомянутого крестьянина Кадочникова говорил об усыновлении последним мальчика: "Брат мой считал его за своего родного сына и был ему, одно слово, благодетель"[35]. Жена Кадочникова утверждала, что появление у них в доме приемного сына лишь укрепило царящий в нем мир: "Жизнь ему (приемышу — *Авт.*) была хорошая, всем он был доволен от моего мужа, и никакой разсорки у нас в семействе не было"[36]. Сам приемный отец, желая похвалить мальчика, говорил, что он "парень послухмяный, работящий и несобачливый", с уважением относился к приобретенным отцу и матери[37]

Как правило, прием "в дети" регулировался обычным правом и не сопровождался заключением письменных договоров. Исключением были случаи, когда крестьянского ребенка брали на воспитание люди иного социального сословия. Например, подканцелярист Манаков, взяв на воспитание крестьянского мальчика, заручился у его матери "письмом" на отдачу ребенка, заверенное у священника. Как приемный отец он обязывался платить за мальчика подать, обучать его грамоте и "портному мастерству"[38].

При традиционном режиме воспроизводства населения ранняя и высокая смертность была присуща не только детям, но и женщинам и мужчинам зрелого возраста. Овдовевшие (как мужчины, так и женщины), если они находились в репродуктивном и трудоспособном возрасте, старались вступить в новый брак, так как без взрослого помощника невозможно было вести хозяйство. "Бездетные, — сообщает о вдовах Ключевского прихода Шадринского уезда Т.Успенский, — редко уживаются в семьях своих мужей, а чаще возвращаются к своим родителям или родственникам"[39]. Так же обстояло дело с "недетными и молодыми" вдовами в семьях строгановских крестьян[40]. Лукию Гилеву из д.Малый Исток (1830-е гг.) выдали замуж в 19 лет. Вскоре ее муж умер. Через весьма непродолжительное время она вступила во второй брак с крестьянином Стафеевым из Камышевской волости. Двадцатилетняя вдова, не имевшая детей, Афимья Парфенова (Камышевская волость, 1830-е гг.), побыв вдовой восемь месяцев, тоже снова вышла замуж[41]. Если у вдовы оставались дети, она обычно продолжала жить в семье мужа. "По смерти мужа, — сообщал И.Вологдин о строгановских крестьянах, — вдова, если она детна, остается в его семье"[42]. В юго-восточных районах Урала "вдовы, если имеют детей", тоже никуда из семьи не уходили[43]. О подобной традиции говорят и архивные документы. Так, Агафья Лодейшикова из д.Верх-Боевской (1860-е гг.) с двумя детьми после смерти мужа осталась жить у свекра[44]. Однако встречались и исключения из общего правила. Например, крестьянка Авдотья Грязных "словесно объявила" в суде историю двух своих замужеств: "Прежде была она Шадринской округи Баклановской волости деревни Жарниковой крестьянина Авдея Кудрина за сыном родным Фадеем Кудриным в замужестве. С коим и жила лет десять и прижила с ним одного сына и двух дочерей. И назат тому будет уже лет 5 муж ее помер, и по умертвии ево жила она в доме свекра своего... года полтора вдовствующая. И по прошествии полутора лет, по несогласию жития у него, Кудрина, в доме, вышла она вдовствующая

за нынешнего мужа своего Михайла Грязных в замужество"[45]. Вообще повторные браки были обычным делом. Преобладали (по данным Клюевского прихода Шадринского уезда) браки вдовцов с девицами (60 случаев за наблюдаемый период). Часто вступали в браки вдовцы со вдовами (43 случая). Сравнительно редко на вдовах женились холостые парни (5 случаев)[46].

Положение вдовы во многом напоминало положение солдатки. Отдача сына в рекруты была прерогативой родителей. "Через Сашеньку прогневал мать, отца, //За то отдали в солдаты молодца", — говорилось в одной из записанных на Урале песен[47] Реальная жизнь подтверждала обычность ситуации. Крестьянин из Коневской волости Василий Лопаницын сноху свою Авдотью не любил и за то хотел отдать ее сына в рекруты, правда, затем передумал и отдал в службу другого[48]. Чаще родители "во солдаты ладили" кого-либо из сыновей с раннего детства, тем самым, по словам А.Н.Зырянова, с трех лет приучая ребенка к мысли, что он пойдет служить[49]. Этого сына старались не женить, а женатых сыновей и тем более уже имевших собственных детей, как правило, удерживали дома. Раздумья родителей над тем, кого из сыновей отдать в рекруты, были распространенным песенным сюжетом:

Отец с матерью
За столом сидят,
Думу думают:
Из троих кого
Во солдаты сдать.
Уж нам сдать ли сына большего?
У большего сына детей много.
Уж нам сдать ли не сдать
Сына среднего?
У среднего сына
Жена умна.
Сдать ли не сдать
Сына младшего,
Неженатого?[50]

Если все же в солдаты уходил женатый сын, то его жена, став солдаткой, точно так же, как и вдова, если была бездетна, нередко уходила к своим родным или шла в услужение. Например, крестьянка Мавра Ситина, когда ее мужа в 1815 г. отдали в рекруты, стала прислугой в доме священника Нижне-Сергинского завода[51]. Если же у солдатки были дети, она обычно оставалась на попе-

чении родственников мужа[52]. Например, солдатка из д.Точильная Гора Улита Исакова с тех пор, как ее муж ушел в солдаты (примерно в 1814 г.), продолжала жить со своей свекровью и деверем[53]. В Шадринском уезде в середине XIX в. при семейном разделе солдатка получала отдельное жилье, построенное братьями ее мужа[54].

Часто после ухода в рекруты главы малой семьи его жена и дети бедствовали. Случалось, что солдатка отдавала малолетних детей на усыновление (удочерение) в чужие семьи[55].

После смерти одного из родителей и вступления другого в новый брак положение детей изменялось. В семье появлялся человек, призванный заменить им отца (или мать); при браке двух вдовых людей сливались неполные семьи — в одной семье оказывались дети от разных браков. Но это происходило лишь в том случае, если отсутствовали близкие родственники мужа вдовы — тогда она могла самостоятельно распоряжаться судьбой своих детей. Бывали случаи, когда свекор не отдавал своих внуков снохе. Последняя могла обратиться в суд, как это сделала упомянутая выше крестьянка Авдотья Грязных ("...прижитые с прежним ее мужем дети: малолетные сын Степан, дочь Варвара 5 лет остались в доме свекра без всякого материнского призрения сиротствующими"). Однако ни дед, ни общество д.Жарниковой, где жила семья Грязных, не признали за Авдотьей права забрать детей. Свекор ее на суде заявил, что он "внучат содержит добропорядочно и за внучка всегда вносит подати бездоимочно". Правда, когда дочь Авдотьи захотела жить с матерью, ни родня, ни община не противились. Дочь крестьянки Прасковьи Коноваловой от предыдущего брака также жила в семье отчима — Никиты Храмцова (с.Уткинское Гробовской волости, 1840-е гг.) вместе со сводным братом, появившимся у Прасковьи и Никиты в новом браке[56].

Во многих фольклорных произведениях нашла отражение проблема взаимоотношений падчерицы и пасынка с мачехой. Мачеха нередко ассоциировалась в них с "медведем" (была "журливая да бранливая"). "Горько жить от мачехи пасынку, не сладко и мачехе от пасынка", — так оценивал народ складывающуюся ситуацию[57].

Бытовавшая на Урале пословица "Без отца — полсироты, а без матери — вся сирота"[58] была, однако, верна лишь отчасти. Часто и без обоих родителей дети не оставались заброшенными, а жили с родственниками — дедом, дядей, бабкой, теткой и пр., о чем, например, сообщал Т.Успенский (в Шадринском уезде "круглые сироты воспитывались своими ближайшими родственниками"[59]).

Многие исследователи жизни крестьян отрицательно оценивали разделы больших семей, поскольку дробилось имущество семьи, ослаблялись ее трудовые ресурсы. "Главная причина бедности", — по замечанию одного из уральских наблюдателей за жизнью крестьян, — заключалась в "одиночестве", указывающем "на вред раздела семейства"[60]. В строгановских владениях проводилась линия на запрет семейных разделов[61]. Однако с точки зрения развертывания жизненного цикла семьи раздел предстает как естественный, возможно, сложный и болезненный, но неизбежный результат разрастания семейства. Некоторые авторы XIX в. довольно спокойно относились к крестьянским разделам. "Разделы, совершающиеся с согласия обеих сторон, — замечал П.Волочнев о семьях крестьян Соликамского уезда (1880-е гг.), — когда брат помогает брату и обстроиться и обзавестись всем, влияния на их хозяйства не оказывают"[62]. Владельцы крепостных крестьян не могли полностью игнорировать объективных обстоятельств разделов и в отдельных случаях "дозволяли" их проводить, но на основании особых правил[63].

Можно выделить две основные причины семейного раздела: теснота и "бабьи ссоры" ("Когда от двух, трех зыбок сделается в избе тесно, а от крика малюток хоть уши зажми и беги вон"[64] или говорилось: "Семь топоров под лавкой лежат, а две пряслицы сошлись и разодрались"). "Ссору всегда начинают женщины, — писал П.Волочнев, — и воздействуя на своих мужей, вовлекают в ссору и их. Начинается недовольство, попреки на качество и количество работы, и в конце концов является мысль о разделе"[65].

Обычно раздел семей происходил до женитьбы внуков. Отделяли сына, "имеющего взрослых детей-помощников"[66]. Это был выдел — частичный раздел. Однако и полный раздел не подразумевал отделения всех сыновей (как это имело место в Европе). Кто-либо из них обязательно оставался с родителями. Раздел в различных районах Урала происходил по-разному: родители могли оставаться с младшим сыном, могли — со старшим и т.д. Призрение стариков в русской деревне было делом семейным, а не общественным, воспринималось как долг детей по отношению к своим родителям. "Нам для старости сына надо на замену", — так формулировался этот моральный принцип в народной песне.

Надо отметить, что призрение всех немощных родственников, в том числе калек, больных, осуществлялось в рамках семьи. "Калеки живут в домах своих родителей и родных", — сообщал Т.Успенский (Шадринский уезд). Иногда имущественное положение семьи вступало в противоречие с сердобольными чувствами родст-

венников. Тогда, по словам П.Волочнева, "слепых, хромых и т.д. берут к себе крестьяне, которых лишний рот не отяготит"[67].

После смерти стариков разделы ускорялись. Братья, не успевшие разделиться при жизни отца, вместе долго не оставались. И опять на первый план выступали женщины — жены братьев. "Когда еще живы большаки, — замечал П.Волочнев, — они не дают ссориться. По смерти же их каждой не хочется подчиниться другой, в этом же духе они воздействуют на мужей, и причина раздела готова"[68]. Узы, связывающие родных братьев, напоминали, скорее, отношения между хорошими соседями. "Брат брату сусед"[69], — констатировала пословица. Самостоятельность и независимость братьев в принятии решений (по пословице: "Брат-от мой, да умот у него свой") оказывали прямое воздействие на судьбу семьи. В середине XIX в. священник Н.Бирюков писал о шадринских крестьянах: "Два или три женатых брата мало общаются и даже несемейные живут совершенно отдельно"[70].

Таким образом, эволюция семейного строя у крестьян обусловливалась, с одной стороны, режимом воспроизводства населения, с другой — традициями. Режим воспроизводства мог находить выражение в соответствующей традиции, а также противоречить ей.

2.2. Семейные обряды

Среди множества обычаев и обрядов, сопровождавших жизнь уральских крестьян, выделялись родильно-крестильные, свадебные и похоронные обряды. Их принято называть обрядами жизненного цикла семьи, потому что они были связаны с событиями, так или иначе изменяющими ее структуру.

Рождение ребенка в крестьянской семье было важным событием не только для его матери, отца, но всей семьи и ближайшего деревенского окружения. Вера во влияние "дурного" глаза и "дурной" мысли на состояние здоровья матери и ее будущего ребенка заставляли окружать роды как бы атмосферой "умолчания" Даже если беременность протекала нормально, роды все равно в сознании женщин связывались с болью. "Маяться родами", "мучиться родами" — так определяли окружающие состояние рожениц. Поэтому от посторонних приближение родов старались скрыть. Считали, "что роды будут тяжелыми, если о них знают и думают многие, может быть злые, урочные"[71].

Начало песни "Я родилась в новой бане на полке" указывает на традиционное в силу "моральных и экономических условий"

крестьянской семьи место родов. Беременные всегда предпочитали укрываться в бане. Вот как объясняла свекровь Улиты Прохоровой, почему ее сноха рожала в бане: "...дабы не догадались прочие домашние и в случае при рождении не сделали никакой помехи..."[72]. Баню роженица успевала вытопить чаще всего сама. Иногда роды (чаще криминальные) происходили в погребе ("голбце").

Родовспоможение обеспечивала бабка-повитуха. Она оставалась единственной помощницей женщины при родах. Оставлять роженицу в бане одну было опасно, так как "хозяин" бани — "банник" — в отсутствие людей, по мнению крестьян, имел власть над ее жизнью и смертью. От умений и знаний деревенских повитух зависели жизнь и здоровье будущего поколения, а также женщин-рожениц. Повивальные бабки владели большим багажом знаний по акушерству. По своим особым признакам они могли определить, что "девица действительно растлена", установить "давно или недавно лишена она девства", "накинув на брюхо руку", узнать, беременна женщина или нет, и указать срок беременности. Например, бабка-повитуха, "ощупывая без разоблачения верхнего и нижнего платья брюхо и груди" Авдотьи Ошевой (крестьянки с. Кисловского), смогла определить беременность сроком не менее пятнадцати недель. Определяли повитухи и время родов; могли установить, что у женщины "точно в утробе младенца не имеется, а только полагают они, что она после родин" и многое другое[73].

Бабки-повитухи как могли облегчали роды, строго следили за тем, чтобы не оставалось никакого узла на одежде роженицы, чтобы ребенок беспрепятственно вышел из материнского чрева. Поэтому женщины во время схваток разувались, распоясывались, раздевались, оставаясь в одной "становине" (рубашке), расплетали косы. При родах им давали некоторые лекарственные средства[74]. Для быстрого разрешения от бремени родильницу старались испугать (поднимали, например, ложную тревогу с криками: "Пожар! Пожар!"). При трудных родах ее заставляли пролезть через дуб или просили священника открыть в церкви царские врата. Так, повитуха из д.Знаменской велела мужу роженицы "съездить к священнику, просить открыть в церкви царские врата, для облегчения родительницы". Тот поехал за шесть верст и священник гарантировал, что исполнит просьбу[75]. Если роженица долго не могла родить, то читали специальную молитву: "Господь наш, Исус Христос, обрете Иоанном Богословом жену родимую, шерцем болящую, не может родити, глагола Господь наш Исус Христос ко Иоанну Богослову: "Гряде Иоане, и рцы рабе Божией, имя реку в

правое ухо от Бога родшую. Выйди младенец, Исус Христос зовет, креститися хощет. Памяни, господи, сыны Едомския в день испытания до скончания ею"[76]. При трудных родах женщины обращались также за помощью к святым — "мучильницам" Параскеве, Катерине, Варваре и давали им обеты. Почитались их дни, приходящиеся на 14 октября, 24 ноября, 4 декабря.

Сколько бы не маялась женщина родами, приглашенная "для бабенья" повитуха была все это время с нею. Так, Стефанида Лугинина не отходила от одной из рожениц два дня[77]. Анна Фарафонтова из с. Верх-Теченского так рассказывала о своей помощи роженице Пелагее Беловой: по приглашению отца Пелагеи она пришла к ней и "правила брюхо", пробыла с роженицей несколько часов и ушла домой перед вечером, через "немалое время" пришла вторично и "возилась ... всю ночь до утра, но разрешения беременности не было"; снова ушла домой, и после небольшого перерыва в третий раз отправилась к роженице[78].

Во время родов женщина стояла на ногах (иногда находилась в висячем положении), а бабка нажимала ее живот, стараясь протолкнуть ребенка книзу[79]. При этом часто случалось, что бабка не успевала схватить уже родившегося ребенка, он падал и получал травму. Иногда обрывалась пуповина или происходило выпадение матки. Во избежание этого повитухи в последние минуты перед появлением ребенка на свет разрешали женщине лечь. Пуповину новорожденного обрабатывала чаще всего повитуха, ибо роженица могла, от боли "зделавшись без чувств, не помнить как родила". Сохранение жизни младенца зависело от умения бабки "пупочный канатик острым орудием обрезать и толстой ниткой завязать по надлежащему".

Если ребенок рождался мертвым, к нему "для обмолитствования" приглашали священника. Священник читал "надлежащую на таковой случай молитву и над роженицей" и приказывал младенца "не в дому держать а сделать гробик" и похоронить (часто хоронили под часовней). Если роды заканчивались благополучно, ребенка ополаскивали теплой водой и заворачивали в рубашку отца (чтобы тот больше любил ребенка). В дальнейшем старались как можно скорее ребенка "обмолитствовать" и окрестить. Крестьяне считали, что некрещеного младенца подстерегали различные опасности. Одна из них — козни ведьмы-"вешницы". Утащить ребенка она пыталась еще из чрева матери. В Оханском уезде существовало поверье, что "вешницы", обратясь в сороку, летают ночью по домам, вынимают у беременных женщин из утробы младенцев, а затем, собравшись вместе, съедают добычу[80].

Украсть ребенка, как полагали крестьяне, ведьма могла и после его рождения. Во избежание этого в Камышловском уезде младенца клали головой под лавку. Он мог родиться "шиликуном" — бесом. По мнению крестьян, это могло произойти в том случае, если его мать была "раскруткой", т. е. женщиной, разошедшейся с мужем (как мы уже говорили, это осуждалось общественным мнением, предписывавшим таким женщинам способность обращаться в ведьму). "Ну, вот у ее дите-то и родилось перевертышем", — говорили крестьяне. Помочь в данном случае мог лишь тот, кто знал заговоры. В Оханском уезде, чтобы ребенок не плакал, а спокойно лежал в колыбели, повитуха брала его на руки и обходила с ним вокруг бани. Даже зимой бабка и младенец должны были оставаться при этом нагими. Повитуха во время обхода приговаривала: "...возьми младенца зыки и рыки, дневныя и ночныя"[81]

У русских повсюду существовало мнение, что дети родятся "как бы смятыми и должны быть расправлены в бане повивальной бабкой и банщицей на второй или третий день" после своего рождения. Бабка "парила шолковым виничком тело белое" младенца, "смывала все скорби и боли" Операция парения ребенка длилась по целой неделе и более. При обмывании детей водой не полагалось добавлять в нее никаких примесей, кроме щепотки соли, опускаемой крестообразно с молитвой "во имя Отца, Сына и Святого Духа, аминь". Члены новорожденного, кажущиеся повитухе неправильными, выравнивались ею в первое же омовение. Повитуха клала ребенка к себе на колени и начинала править с головы, обеими руками "ровняя голову и сдавливая ее со всех сторон", затем стирала солью остаток зародышевой воды и щетину, "придавала правильную форму носу", разглаживала спину, тянула вначале правую руку и левую ногу в разные стороны, а потом также левую руку и правую ногу. Сама повитуха издавала при этом шипящие звуки. Если ребенок вскрикивал, считалось, что он напуган. Наконец, младенца брали за ноги и несколько раз встряхивали, чтобы привести в порядок внутренности и предохранить его от грыжи[82]. При этом повитуха приговаривала:

Не я тебя парила,
Не я тебя правила,
Парила и правила
Бабушка Соломонида,
Из-за моря приходила,
Да здоровья приносила...[83]

Повитухи, как указывает Т.А.Листова, считали "бабушку Соломониду" (в уральских текстах встречается также имя Соломия) своей главной покровительницей и помощницей[84]. День Соломониды, или "Соломониды-ба(в)ушки", приходился на 1 августа (по старому стилю) и почитался "детными" и "бережими бабами"

В первые дни после родов у роженицы повитуха "правила" прежде всего живот, "чтобы "золотник" (матка) стал на место". В народном акушерстве Красноуфимского уезда существовало правило: "...править живот возможно, сколько хочешь, но прикладывать руки ... нельзя" Это святое правило было выработано "горьким опытом роковых последствий манипуляций бабушки грязными руками" и спасло от родильной горячки многих женщин[85].

Ближайшие родственники, соседи и "хлебосолы" навещали роженицу, приносили ей рыбные и изюмные пироги, огурцы, грузди. В с.Романовском Верхотурского уезда ей приносили даже пиво, а на западном Урале — брагу. Делалось это для того, чтобы она скорее оправилась от родов. В сельской округе Невьянского завода такие подношения назывались "зубками" и могли включать в себя белый хлеб, пироги с рыбой, пельмени с мясом, овощи[86]. Видимо, эти посещения назывались на Урале "родинами", в отличие от "крестин", когда бывали угощения со стороны родителей младенца, что происходило после церковного обряда крещения. Для крещения нужно было выбрать восприемников. Принимать рожденного младенца от святой купели должны были крестные отец и мать, их крестьяне еще называли кумом и кумой. Родители ребенка старались выбрать в крестные таких людей, у которых "в живых" было много крестников, которые были их моложе. Чтобы ребенок не умер, просили быть его "восприемником" первого встречного. Первый раз становясь крестными, крестьяне стремились принять от купели ребенка противоположного пола (парень — девочку, а девушка — мальчика), иначе считалось, что девушка могла остаться старой девой, а парень неженатым[87]. Семья крестника относилась к его "восприемникам" весьма уважительно. С крестными советовались при вступлении в брак, наряду с родителями они благословляли жениха и невесту на свадьбе и выполняли в свадебном обряде почетные функции свахи, тысяцкого.

Крестили детей, как правило, в церкви. С этим обрядом было связано гадание о жизнеспособности родившегося ребенка. В Камышловском уезде при крещении ребенка его состриженные волосы священник передавал крестному, который скатывал их с

кусочком воска и бросал в воду. Если восковой шарик тонул, считалось, что ребенок скоро умрет, если нет — будет жить долго[88].

Крестины крестьянская семья проводила на дары и деньги родственников и соседей. Это позволяло даже бедному крестьянину справить их весело. "Восприемники" и повивальная бабка были здесь главными действующими лицами. Приглашенные поздравляли родителей ребенка с новорожденным. Хозяева подавали им рюмки с вином. Гости "по принятию" угощения, клали на поднос несколько копеек, желали "здоровья" родильнице, и, обращаясь к отцу ребенка, произносили традиционные фразы: "Дитя вскормить и на коня посадить" (если речь шла о мальчике) и "вскормить и за пряслицу посадить" (если о девочке). Затем повитуха подавала кашу, и гости снова должны были положить на поднос несколько копеек, на этот раз бабке за труды. Крестины назывались еще "пожилами"[89].

В Камышловском уезде на крестинах пови- туха должна была кормить отца ребенка так называемой "испорченной пищей" — куском хлеба с водой " в знак того, что по его вине пришлось мучиться жене"[90].

Обряд "размывания рук" завершал череду событий, связанных с рождением ребенка. Он считался очистительным, священным. Даже по прочтении священником очистительной молитвы ни бабка, ни молодая мать не брались за свечки и иконы, "доколе не совершат странного сего обряда". В с.Спасобардинском Кунгурского уезда он происходил следующим образом: родильница брала ковш воды, кусок мыла, несколько аршин холста и поливала на руки бабки воду. Бабка умывала с мылом руки и, вытерев их холстом, в свою очередь лила воду на руки молодой матери[91].

Эти обряды занимали не так много времени (всего несколько дней) в жизни крестьянской семьи. Беременные женщины накануне родов до позднего вечера могли работать в поле, а после родов на третий или четвертый день снова приступить к работе.

Крестьяне воспринимали вступление в брак как важнейший шаг в своей жизни. "Жениться — родиться", "жениться — навек перемениться", — говорили в деревнях[92]. Устройство брака детей было долгом, обязанностью и правом их родителей. Это вытекало как из меркантильного подхода к воспитанию детей: "Я тебя поил, кормил, обувал, одевал, на ноги поставил, вырастил, а теперь уж, брат, мне не перечь, я уж значит, как захочу, так и ворочу"[93], — слышал парень от отца при выборе невесты. Имел значение и большой жизненный опыт родителей (по сравнению с детьми)

("отцы-те более их знают", "родителей надо слушать, ведь они своей дочке на худо не скажут, лучше же ладят сделать ей"[94]).

"Без согласия своих родителей, — сообщал Т.Успенский, — ни одна девушка не решается выйти замуж"[95]. Архивные источники подтверждают распространенность на Урале подобного отношения к родительскому благословению. Мария Емельянова (Огневская волость, 1871 г.) "вышла замуж против своего желания по настоянию родителей, не желая их оскорбить"[96]. Брачные дела сыновей, как правило, тоже вершились по воле родителей, хотя и бывало, что после они "много терпели" из-за неудачной семейной жизни[97].

Полагалось, чтобы дети "по доброй воле" соглашались с выбором родителей. Фекла Проскурякова, например (Коневская волость, конец 1830-х гг.), заявляла, что "вышла в замужество по родительскому благословлению из своей воли". Василий Емельянов (Огневская волость, 1871 г.) также, по его словам, "женился по своему согласию и по воле родителей". Часто отцы все же прислушивались к мнению детей. Так, в с.Вознесенском Оханского уезда крестьянин, желающий женить сына, спрашивал у него, какую девушку хотел бы он взять в жены. Разрешали сыновьям даже свататься самим. Григорий Сапатин (Коневская волость, середина XIX в.) при беседе в доме крестьян Кривошеиных сообщил им о том, что "располагает жениться". На что сноха хозяев Ульяна тут же заявила, что знает "девку", которая ему может понравиться. Под благовидным предлогом ("заказать сшить сапоги") в сопровождении Ульяны Григорий "ходил смотреть девку" в дом, где она жила. "Девка" ему "точно понравилась", тогда он попросил Ульяну переговорить с ней уже напрямую о согласии выйти за него, Григория, замуж. Однако в доме невесты ему отказали, на чем сватовство и закончилось[98].

Об удачной женитьбе (или замужестве) своих детей родители мечтали с раннего их возраста:

Ты расти, расти, милой сын,
Расти счастливый, талантливый,
К добрым людям приветливый,
Когда будешь на возрасте,
Примечай свое сужено[99]

Хотя и считалось, что брак предопределен ("суженый-суженая"; "кому на ком жениться, тот в того и родится", "суженого конем не объедешь"[100]), брачного партнера выбирали "по мысли". В основе выбора лежало представление о "ровне" ("по Сеньке шап-

ка, по девке парень", "не по себе дерево рубит", "запрягай в дровни, да поезжай к ровне"[101]) — возрастное ("не ходи сорок за двадцать"), социальное ("лучше на убогой жениться, чем с богатой браниться", "к бедному по человека, к богатому по урода"[102]). При этом жених и невеста предпочитались работящие, "жадные до работы", расторопные — "чтобы дело из рук не валилось". Девушка должна была уметь по домохозяйству все работы "править" (расхваливая невесту, свахи спешили упомянуть, что она "рукодельная"), парень — пахать, боронить, жать, косить, дров нарубить и вывезти.

Желаемые спутники жизни должны были быть "отца-матери хорошего, роду-племени богатого", как выражались в Шадринском уезде, "естевые". Считалось, что в "славной" семье не мог "уродиться" "дурак, вор либо пьяница". Старались искать свою половину в доме "добром, но превышающем их собственный достаток" или равном по состоянию; невесту выбирали "с известным расчетом: взять себе суженую ...с полным карманом"[103]. Хорошо, конечно, если девушка к тому же была "благонравной", "с красивым личиком", а парень славился "разудалостью" и "добродушием."

За степенью родства семей, которые хотели породниться, сами крестьяне следили более пристально, чем священники. Фома Серютин (д.Шайдуриха, 1834 г.) жаловался властям на священника Троицкой церкви с.Аятского, обвенчавшего его дочь с человеком, который был ему "в большом родстве"[104]. Возраст вступления в брак зависел от основного экономического критерия — отдачи-получения женских рабочих рук, причем интересы семьи жениха и семьи невесты не совпадали. Поэтому брачный возраст варьировался. С нетерпением крестьяне ждали, когда сын достигнет совершеннолетия, и старались сразу же его женить. Мать Якова Гладких (Глинская волость, 1840-е гг.) говорила, что "сына жениться понудили для домашних работ, в продчем без всяких других видов"[105]. Девушки, достигнув брачного возраста (шестнадцати лет), по семь и более лет сидели "в почетном звании невест", что было связано в первую очередь с расчетливым взглядом на дочь-работницу, которую подольше старались не отпускать из семьи. Однако приходилось родителям учитывать и то обстоятельство, что дочь могла "засидеться" в девках. Поэтому, хотя невеста в среднем оказывалась на четыре—пять лет старше жениха, преобладали браки, заключенные (лицами и мужского, и женского пола) в возрасте от двадцати до тридцати лет[106].

Можно согласиться с мнением Я.Предтеченского, который считал свадьбу "судорожным сближением родов". Жених и невеста по большей части действовали по воле двух коллективов родственников. Родственники на свадьбе были активно действующими персонажами. Со стороны жениха их выбирали в сваты, свахи, поезжане (большие бояра — ближайшие и старейшие родственники, младшие бояра — дальние родственники), дружки, поддружья и пр. Родственники со стороны невесты были рожниками, постельниками, постельными свахами, кубальниками, шуринами, косниками, дядьками, шаферами, послянами[107]. Тетки и снохи с обеих сторон были поварихами. Родственники жениха и невесты обменивались подарками.

Свадьбе предшествовали обряды сватовства, целью которого было добиться согласия невестиной стороны на брак. Если не сватали родственники жениха (как это делали, например, в с.Ильинском), то приглашали специальное лицо, называемое сватовщиком (сватовщицей). Старались найти человека "предусмотрительного" и лучше родственника или хорошего знакомого родителей девушки. В с.Вознесенском отец жениха обращался к одному из невестиных "сродственников", который хорошо знал поведение, имущественное состояние жениха, чтобы тот взял на себя обязанности свата.

Перед отъездом сватов к невесте полагалось как следует "угостить" сватовщика, помолиться; сватать отправлялись в праздничной одежде на лучших лошадях. Если прибывшие заезжали в ограду и привязывали лошадь к столбу, для родителей девушки это было знаком, что приехали ее сватать. Решающая роль в переговорах принадлежала сватовщику. В этом смысле показателен сам порядок входа в дом к невесте: сначала входил сватовщик, за ним — отец жениха. Зайдя в избу, приехавшие иногда колотили пятками о порог, приговаривая: "Колотим о порог, чтоб не говорили с нами поперек"[108]. В с.Ильинском этому обычаю давалась иная трактовка — чтоб "невеста не спятилась назад"[109]. Сватовщик садился "против потолочного бруса-матицы". Таким образом подчеркивалась посредническая миссия сватовщика между родами жениха и невесты, ибо матица проходила по середине избы. Другое объяснение давали в с.Ключевском Шадринского уезда, где считали, что сватовщику, севшему против "матки", передается ее сакральная сила, и он в глазах крестьян становился "знатким", т.е. "знахарем"[110].

Сватовщик выдерживал паузу и прежде чем начать речь, несколько минут сидел, затем вставал, в пояс кланялся родителям

невесты и произносил сакраментальную фразу: "У вас — товар, у нас — купец, с добрым словом, со сватаньем...". В с.Вознесенском Оханского уезда фраза звучала несколько иначе: "Мы к вам приехали с добрым словом, со сватовством, у вас есть невестка, у нас женишек, станем-ко их вместе сводить, да родню заводить, они один другова стоят и на друг дружка находят, давайте-ко все вообще думайте, да будем дело править, благословлясь"[111].

Процесс сватовства оказывался довольно продолжительным и хлопотным. Поэтому существовали приметы, обеспечивающие его благоприятный исход. В сватов при выходе из дома жениха старались бросить "шашмуру" (женский головной убор) или пытались "расслезить малютку". Если родители невесты отказывали, то делали это сразу, как говорили в Оханском уезде, "вкруте", произнеся недвусмысленную фразу: "Вы не ездите к нам и след не кладите", мотивируя свое решение обычно тем, что либо девушка слишком молода, либо тем, что у нее еще не готово приданое. "Пусчай поробит, да ума покопит", — заявляли хозяева сватам. Если же родители девушки отвечали уклончиво ("не знаем", "подумаем"), то сваты знали, что дело идет на лад. Однако им приходилось наведываться еще раза три-четыре в дом невесты, пока ее отец не скажет отцу жениха: "Пусть моя дочь будет женою твоего сына и живут басенько". Были и такие, которые "величались" своей дочерью и долго не давали желаемого согласия.

Сватовщики на разные лады расхваливали жениха: "Жених у нас баской, вино не пьет, табак не курит, имеет гармонию, дом хороший, скотины много, хлеба много". Родители невесты не всегда верили на слово. Не случайно сватовщиков в народе называли "полыгалами", так как, расхваливая достоинства жениха, они иногда вдохновенно лгали. Заботливые родители невесты, чтобы не допустить обмана, требовали жениха "на смотрение". Сватовщик "подучивал" того, как "поделикатнее себя вести", чтобы произвести благоприятное впечатление на отца и мать девушки. Он же руководил церемонией "смотрения": ставил невесту и жениха посередине избы, чтобы они посмотрели друг на друга. Все присутствующие тоже смотрели на них и расхваливали вслух. Затем жениха и невесту спрашивали "по секрету", "в отдельности", насколько они понравились друг другу. В Оханском уезде в день смотрения жениха мыли в бане, наряжали в самое лучшее и благословляли. Невеста, чтобы "посмотреть" на жениха, выходила и поила его брагой. После этого родители жениха и сватовщик выходили на двор, где спрашивали жениха, нравится ли ему невеста. При благосклонном ответе возвращались снова в дом невесты[112].

В Шадринском уезде просватание смотрением жениха не ограничивалось. Родители невесты через некоторое время ездили смотреть его дом. Собирали информацию о своих будущих родственниках: если полученные сведения отцу и матери девушки казались плохими, свадьба расстраивалась. При посещении дома жениха родители невесты тщательно осматривали имущество, скот, даже хлеб в амбарах[113]. Только после такой проверки они давали свое согласие на публичную помолвку — просватание. В с.Ильинском знаком того, что родители невесты согласны, служило вручение невестой свахе "знамени" — платка, опояски, кольца.

Сватовство могло начинаться на ярмарке. Например, в Шадринске ежегодно 18 января открывалась Афанасьевская ярмарка, на которую с окрестных селений съезжались нарядно одетые парни и девушки — женихи и невесты. Они знакомились, разговаривали друг с другом. Однако и в этом случае роль сватовщиц (ими были преимущественно женщины) оказывалась значительной. Они "подговаривали" к замужеству девушек, "показывая им женихов", а заручившись согласием молодежи, вели переговоры с родителями. Родители предварительно "рядились", сколько даст на просватание женихова сторона (в 1860-е гг. эта сумма чаще всего равнялась 10—20, а иногда и 30 руб. серебром[114]). На другой день в доме невесты происходило формальное просватание, которым завершалась церемония сватовства.

Просватание называли также рукобитьем. После приезда в дом невесты гостей со стороны жениха родители парня и девушки начинали "дело делать — рядиться". Родителей невесты интересовала цена запроса (или калыма, как называли его, например, в Мехонской волости). По определению А.Н. Зырянова, запрос являлся денежным подарком жениха — на эти деньги приобретались для невесты постельные принадлежности, ситцы и пр. В 1880-е гг. в запрос, кроме денег, входили водка, ботинки для невесты, кошма (на которой спали), масло, солод, мука, мясо[115]. Родители жениха "выряжали "дары", которые должна была преподнести своей новой родне невеста. Затем приступали к собственно рукобитью, суть которого состояла в том, что отцы жениха и невесты били по рукам, а сватовщик разнимал их руки. При этом руки прятались в рукава, так как считалось, что при соединении голых рук молодые будут жить бедно. Здесь же происходил первый обмен подарками. В с.Ключевском на просватании подарков не вручали, а обменивались задатками, как бы в продолжение темы рукобития. Не-

веста давала свекру или свекрови что-либо из белья, скатерть или полотенце, а те ей — деньги[116].

Если сватовство совершалось на ярмарке, то после просватания назначали "день смотра" (в Шадринском уезде уже с этого момента привлекали для "оберегания" жениха и невесты "вежливца" — колдуна, знахаря).

В некоторых местах сватовство заканчивалось "уговором", где уславливались о дне свадьбы. Это могло происходить как после просватания, так и раньше — после "смотрения". Отец жениха решал со священником вопрос о венчании и ехал на "уговор"[117]. В Соликамском уезде просватание называлось "обручением"[118]. По приезде жениха родители благословляли невесту и передавали ее жениху. Приглашенный священник читал молитву и, благословив парня и девушку, производил обмен их колец. Жениха и невесту всегда садили на лавку, покрытую платком или войлоком. Для обнародования результата сватовства в Шадринском уезде существовал следующий обычай: подружки невесты просили у отца жениха лошадь и во время катания по деревне громко "оглашали" о состоявшейся договоренности[119].

Пословица "По рукам, да и за слезы" вполне характеризовала основное настроение невесты на следующем этапе свадебного обряда. Подружки невесты помогали ей готовить приданое, справляли за нее различные домашние дела. Она же в это время отдельно ела, не смотрела в окно, не выходила при посторонних из кути, чтобы не оказаться "испорченной" Каждый день в определенное время девушка должна была "с воем" причитать, считалось, что "не наплачешься за столом, так наплачешься за столбом" (т.е. после свадьбы)[120]. Грустное настроение невесты связывалось с ее прощанием с "родным родом-племенем". На западном Урале невеста объезжала почти всех своих родственников. Под пение грустной песни невеста с сопровождающими въезжали сразу во двор, а в избе усаживались обязательно на войлок. После угощения пели песни, а тетка невесты, усевшись рядом с ней, плакала и "раскладывала" ленточки в косе невесты. Если же тетка одновременно была невесте крестной матерью и собиралась впоследствии ехать с ней в церковь в качестве свахи, то все обставлялось еще торжественнее: крестная сидела на лавке, а подруги невесты, стоя, пели ей песню, в которой невеста кланялась крестной "вплоть до матушки-сыры земли" и просила "неполоматься", взять на себя обязанности свахи. Затем невеста раздавала хозяевам-родственникам подарки[121].

Прощание невесты со своим "родом-племенем" продолжалось и перед обрядовой баней: она падала в ноги рыдающим родителям, прощалась с каждым членом семьи, с каждым углом дома.

Девичник ("обряды с девичьей красотой") проводили накануне свадьбы. Отец и мать расплетали косу невесты и при этом благословляли ее. Выплетенную из ее косы ленточку — символ девичества — клали на божницу. Накануне венчания ее прикалывали к платку невесты. Невеста отправлялась с подругами в баню, а отец и мать запирали дверь избы на крючок. Невеста после бани должна была просить родителей впустить ее, дать переночевать последнюю ночь в родном доме[122]. В Охайском уезде "отказ" родителей от дочери приурочивался к концу девичника. Невеста пела песню, в которой благодарила отца и мать за хлеб-соль, а в это время отец подходил к столу, за которым она сидела, и отодвигал его — это означало, что он "отказал" своей дочери от хлеба-соли[123]. В день свадьбы у жениха собирались "поезжане": тысяцкий (обычно крестный отец), два бояра (из братьев и дядей), дружки, сваха (обычно крестная мать). В Шадринском уезде в числе "поезжан" были также "вежливец", два "больших бояра"[124]. Жених обувался, клал в сапоги деньги, а под рубашку на голое тело надевал нитку с сорока узлами[125]. "Свадебжане" садились за стол (во время угощения жених ничего не ел), молились; благословляли жениха образом "ехать по невесту". Дружка в целях оберегания свадьбы каждому, кто ехал в поезде, на крест налеплял воск, говоря при этом: "Да воскреснет Бог". Возглавляли поезд дружки в неподпоясанных нагольных шубах. К узде и дугам, которые надевали на лошадей, привязывали пять-восемь колокольчиков. Приглашенный "вежливец" — колдун — ехал позади всех. Верили, что в день свадьбы на молодых можно навести порчу (например "нестоиху", когда жених оказывался неспособным к супружескому сожитию). Лицо, оберегающее свадьбу, в разных местах Урала называлась по-разному: вежливец, волхит, опасный, большак[126].

Свадебный поезд заезжал прямо во двор дома невесты. Дружка стучал кнутовищем в раму, а затем в дверь и произносил молитву. Жених входил с заднего крыльца или со двора (в предыдущие посещения дома невесты он всегда входил с переднего крыльца), где его встречали хозяева. В Шадринском уезде "поезжан" встречали братья и крестный невесты. Они сидели в переднем углу на кошмах и не дозволяли приехавшим садиться до тех пор, пока "вежливец" не положит на стол достаточно денег. Дружки передавали невесте от жениха коты, чулки, мыло, гребень, зеркальце[127].

Невесту к венцу одевали со всяческими предосторожностями. Брали суровую нитку и под чтение воскресной молитвы завязывали на ней тринадцать узелков, затем опоясывали ей голое тело; рубашку, предварительно воткнув в ее подол три булавки, обносили вокруг головы невесты. Обували ее в ботинки, клали туда горсть льна, кусочек печеного хлеба, мыло и деньги или кусочки шерсти, холста, хлеба. Одевшись, невеста поворачивалась к кутному окну. В нужный момент две "вытницы" перекидывали платок через грудь невесты и, держась за его концы, выводили к жениху, который также брал невесту за руку через платок[128]. Отец, мать и старшие родственники невесты по очереди благословляли ее и жениха ехать к венцу. Если невеста (жених) была сиротой, то в день свадьбы она (он) обязательно ездила (ездил) на кладбище, чтобы получить благословение от умерших родителей. В этом случае функции ее (его) родителей на свадьбе выполняли "посаженные" отец и мать. Перед отъездом в церковь все садились за стол, на котором стоял хлеб-соль. Из-за стола выходили "по солнцу" и, помолившись, ехали к венчанию.

Во время венчания невесту покрывали специальной скатертью с вышитым крестом. Впоследствии ее предполагалось использовать как средство против детских болезней[129]. С этого момента считалось, что невеста должна приставать к "чужому роду-племени". В частности, мать жениха во время венчания произносила следующее заклинание:

"Я не в след твой вступаю, //Я спесь и гордость твою заступаю, //Пол топчу и твое сердце крочу. //И руки коротаю"[130]. После венчания эту же тему продолжал дружка. На первом распутье дороги он сильно бил плетью новобрачную по нагольной шубе, приговаривая: "Расставайся с волькой батюшкиной и матушкиной, привыкай к обычаю мужа своего"[131].

Родители невесты обычно не ездили в церковь. Они ожидали дружку с известием, что "венцы сняли" и, следовательно, венчание завершилось успешно и молодые ехали в дом жениха. Там уже готовились к встрече. Молодожены через задние ворота заходили на крыльцо, где было разбросано сено (чтобы у новой семьи "больше было имения"). Тут же в сенях их встречали отец и мать молодого, которые даже летом были в шубах. Они держали калач, который молодые супруги должны были откусить по три раза[132]. Свекор бросал на молодушку щепоть золы и говорил: "Видишь—не видишь, слышишь—не слышишь". Свекровь же ударяла ее кнутом, наставляя: "Из избы в избу не ходи, вестей из дома в дом не переводи"[133]. Невестка могла противопоставить этим обрядам

свои действия. Например, чтобы быть главой дома, входя в избу, она должна была прыгнуть на порог и, глядя на матицу, сказать: "Тут все овцы, я одна волк"[134].

"Окручивание" молодой чаще всего происходило уже в доме родителей жениха. В с.Ключевском свахи полотенцем закрывали от посторонних глаз новобрачных и расплетали молодой косу. Затем они снова заплетали ей волосы "по-бабьи" — в две косы, причем свахи (невестина и женихова) вступали между собой в соревнование: которая из свах быстрее заплетет свою часть волос, с той стороны в семье и "большина" будет. Потом свахи разрешали молодым поглядеться в зеркальце, спрашивая при этом их поочередно: "Кого видишь?" Вслед за тем молодая сама "чесала" голову мужу и оставляла гребень в его волосах. Тысяцкий же должен был этот гребень "выкупить"[136]. В с.Ильинском молодая после "окручивания" угощала присутствующих рыбным пирогом.

Перед началом пира за столом происходил обряд "вскрывания" Сваха накрывала новобрачных скатертью, а свекровь, перекрестившись на образа, ее снимала и при этом дарила невестке телку или овцу[136]. Пир продолжался до утра, а молодых уводили в клеть спать, одаривая при этом деньгами. После их ухода полагалось бить посуду.

После брачной ночи свекровь получала в подарок рубашку с "молодухи", а на отдарки, если невестка оказывалась "честной", принято было класть деньги (Шадринский уезд). По этому поводу подавали красное вино, молодые падали гостям в ноги, а те опять били посуду. Затем отправлялись кататься. Женщины рядились в мужское платье и вели "диалоги двусмысленного толка". В том же уезде свекровь накидывала рубашку молодухи поверх надетой на себя яги, отправляясь на обед в дом ее родителей. На третий день съезжались в дом молодого. Вино покупали в складчину, а закуска была хозяйской.

На Урале различали три вида свадеб, из них два были основными: свадьба "добром", или "гласная" — по согласию родителей, и свадьба "убегом" — когда невесту сватали у родственников, обходя при этом ее родителей. Третий вид был как бы промежуточным: родители невесты давали свое согласие на то, чтобы их дочь "украли", но делали это в тайне, отсюда и название такого рода свадеб — "ни добром, ни убегом"[137]. Как правило, браку "убегом" предшествовало обычное, хотя и неудачное сватовство. Так, в 1834 г. Ефим Савин (с.Аятское Пермской губернии) сватал "добром" дочку Фомы Серюкина, засылая свахой свою тетку Афанасию. Однако Фома свою дочку Феодору отдать отказался, хотя

сама невеста, о чем было известно Ефиму, хотела за него выйти. Поэтому семья жениха и решилась на свадьбу "убегом". Тетка Ефима, Афанасия, которая приходилась родственницей и его избраннице, подсказала ему, что исполнить "означенное предприятие" будет удобнее во время намечающейся у нее в доме (д.Шайдуриха) свадьбы (замуж выходила ее золовка). Феодора как родственница невесты была отпущена родителями в гости к тетке и находилась среди подружек невесты. Когда ту увезли венчаться, Афанасия предложила девушкам проехаться "для разгулки" по селу. После катания она развезла девиц по домам и, когда в санях остались только Феодора и Афанасия, к ним подкатил Ефим со своим братом. Феодора пересела к ним, и двое саней понеслись в деревню жениха. Беглянка укрылась в доме Ефима, а его отец пошел договариваться со священником. Тот запросил за венчание "беглого брака" 15 руб.: 10 — себе и 5 — в общую церковную кружку. Пришлось согласиться, хотя обычная плата при венчании составляла 25 коп.

Насколько было возможно, участники "беглой свадьбы" старались соблюсти все важные свадебные обряды. Когда молодые поехали к венцу, их, как и при обычной свадьбе, благословили; правда, сделали это не родители невесты, а родители жениха. У них также был свадебный поезд, только весь он состоял из родни Ефима: тысяцким был его родной брат, свахой невесты — его родная тетка, в "поезжанах" был второй брат жениха. По приезде в церковь свадебный поезд пополнился церковным сторожем, также родственником Ефима. Сторож знал, что свадьба "беглая", но родственная солидарность взяла верх, и он принял предложение в ней участвовать.

Ефима и Феодору обвенчали. Однако они испытывали такой страх перед родителями невесты, что в первый день не посмели явиться в дом тестя. Для "беглой свадьбы" был разработан специальный "прощенческий" ритуал (для получения прощения молодоженов родителями невесты). В разных местностях Урала он имел свои особенности. Так, в зауральском районе Пермской губернии на "простины" молодые супруги приезжали к тестю и теще только спустя неделю или две. Эта церемония называлась "почесье", и молодые, чтобы получить прощение, брали с собой в качестве подарка вещи поценнее (ботинки, сапоги и пр.). В Глинской волости Пермской губернии этот обряд назывался "хлебинами". Родители невесты, пригласив по своему усмотрению гостей, приезжали к молодым, которые должны были поставить угощение.

Молодым супругам Савиным пришлось делать то и другое. На второй день они пригласили родственников невесты на "столы". Но отец Феодоры, хотя на угощении был, но вину новобрачным не отпустил. Подобная ситуация не была исключением. Крестьянин Гладких (д.Першина Пермской губернии, 1840 г.) скрепя сердце поехал прощать дочь, самовольно вышедшую замуж. Но "гостьба" у дочери ему не понравилась: зять оказался слишком бедным, и угощение, по-видимому, было весьма скромным. "Обазартившись", Гладких не стал прощать молодых. Не помогло и заступничество приехавших с ним родственников. В подобных случаях молодожены, как правило, пускали дело на самотек и в конце концов все же получали прощение. Так случилось и с супругами Савиновыми[138].

Свадьба "убегом" отнюдь не исключала будущей несчастливой семейной жизни. Аксинья Родионова (д.Ларина, 1799 г.) вышла замуж "убегом", без воли родителей, но с мужем жила не очень согласно. Не стерпев его побоев, она бежала, скиталась, "шатаясь по лесам и неоднократно прихаживала к отцу своему". Но отец постоянно напоминал дочери, что она сама решила свою судьбу, и отвозил ее к законному мужу[139]. Акулина Нечкина (Аятская волость, середина XIX в.) также была взята в замужество "убегом". Однако ей не повезло еще больше: муж выгнал ее из дома и объявил, что принять ее обратно не собирается[140]. Давая согласие на "беглый брак", женщина ставила себя в весьма невыгодное положение. Общественное мнение, признавая за ней право действовать по собственному усмотрению в выборе судьбы, полагало, что всю ответственность за издержки и негативные последствия такого поступка она принимает на себя. Девушку, согласившуюся выйти замуж "убегом", но сбежавшую из-под венца, называли "оборотнем". Это считалось позором[141].

В течение года после свадьбы молодые находились как бы в переходном состоянии. О выделении их из общей массы супружеских пар свидетельствовали различные обряды, приходившиеся на время Масленицы. Во время катания с гор (с.Завьяловское Вновь-Юрлинской волости) молодожен должен был несколько раз прокатить на санках свою жену[142]. Женатые мужики приносили с собой луб, валили на него сперва какого-нибудь "новожена", сверху садились сами и такой толпой скатывались с горы вниз. В первый понедельник Великого поста в дом, где были молодые, врывалась ватага парней и "мыла их снегом". Молодые старались заблаговременного куда-нибудь "убраться", а если это им не уда-

валось и парни заставали их дома, они стремились вырваться и убежать[144].

В первые недели Великого поста в домах, где имелась молодка, проводили особые женские "беседки". Хозяйка старалась приготовить как можно больше кушаний. Угостившись и помолившись богу "гостьюшки начинали буйствовать". Они ловили хозяйку, валили ее на поставленную средь избы скамейку и, загнув рубаху и сарафан, "хлестали голяком по ляшкам и по чему попало". Молодуха в это время могла убежать и спрятаться. Если она оказывалась нерасторопной, то подвергалась той же операции, что и свекровь. Под конец гостьи срывали платки и шамшуры уже с друг друга[145].

В течение года сохранялась связь новобрачной с родным домом. Если свадьбу играли перед Великим постом, то тесть и теща на второй неделе поста приглашали молодых женщин к себе на угощение; нередко созывали при этом вообще всех знакомых женщин[146].

Следующим важным событием в жизни семьи были похороны. Обычно вокруг умирающего, кроме членов его семьи, собирались в основном пожилые люди. Родственники должны были придти попрощаться, и даже если были с умирающим в ссоре, попросить у него прощения. Просили прощение и взрослые, и дети. Находящийся на смертном одре должен был облегчить свою и их души, даруя им прощение. По свидетельству очевидцев, крестьянин Гладких из д.Першиной умирал со словами: "Всех вообще прощаю, только бы не трясли его костями"[147].

Если становилось очевидно, что человек скоро умрет, то по его просьбе или по почину окружающих звали священника "для напутствования Божиего" и соборования умирающего. Человека "при смерти" покрывали скатертью, а перед иконами зажигали свечи[148]. Верили в "летучую" природу души мертвеца. Когда крестьянин начинал помирать, на окно ставили чайную чашку или стакан с сырой водой, чтобы душа могла выкупаться перед тем, как лететь на страшный суд Божий. Верили, что из-за забывчивости родственников душа будет страдать и летать около дома, боясь грязной показаться на глаза Богу. Одновременно открывали летом окно или дверь, а зимой трубу для вылета души из дома[149]. Если у покойника какой-либо глаз не закрывался, то из предосторожности на него клали копейку, чтобы умерший не увидел кого-либо из живых и не увел с собой[150].

Похоронить старались быстро, иногда успевали это сделать в день смерти. Покойного раздевали не иначе, как раздирая белье

вдоль тела, а не снимая его через голову. Обмывали умершего либо сами родственники, либо созывали соседок-старух. Один из обмывавших подавал воду ковшом, а другой обмывал[151].

"Погребальное одеяние" — новое, праздничное, лучшее платье. Это касалось и похорон детей, которых наряжали в белые рубашки[152]. Поверх одежды надевался саван. Например, тело одного из умерших мальчиков сверху было покрыто большим изгребным холстом. Кроме того, ребенок был опоясан большим нитяным поясом, ноги его были обернуты холщовыми тряпками и также завязаны нитками, а на шею был одет медный крест[153]. На покойницу из с.Воскресенского (конец 1850-х гг.) надели холщовую белую рубаху, холщовый же крашеный сарафан, голову ее повязали бумажным платком, а на ноги натянули чулки и обутки[154]. Непременным атрибутом смертной одежды взрослых были пояс и крест. Обмытого и одетого покойника клали на лавку под "святы", т.е. под иконы в переднем углу.

Среди уральских крестьян существовало убеждение, что на мертвого посягают черти и связанные с ними люди. Чтобы оградить его от нечисти, домашние не оставляли его одного, а собирали соседок-старух, чтобы те посидели у них в доме, особенно ночью. Двоякое отношение к умершим проявлялось со стороны повитух. С одной стороны, они избегали заходить в дом, где был покойник. Повитуха из с.Рождественского, когда ее пригласили к умершей роженице, ответила: "К мертвой мне идти незачем"[155]. С другой стороны, они брались обмывать тела умерших[156]. Хотя отмечались случаи, когда повитухи отказывались обмывать даже мертворожденного младенца[157].

Обычай причитаний "по покойнику" бытовал на Урале повсеместно. Эту функцию выполняли в основном старухи, причитали и родственники. Особенно сильно переживала потерю мужа его жена, предчувствуя тяжелую вдовью долю:

Оставляешь ты меня, горе-горькую,
Без теплого свово гнездышка!...
Не от кого-то горе-горькой
Нету мне слова ласкова,
Нет-то у меня, горе-горькия,
Ни роду-то, ни племени,
Ни поильца мне, ни кормильца.
Остаюсь-то я горе-горькая,
Старым-то я старешенька,
Одна да одиношенька[158]

Крестьяне называли гроб "домовищем"[159]. В Глинской волости он был "колодный из соснового дерева" В с.Песчанском Верх-Теченской волости щепу и куски дерева, которые остались при изготовлении гроба, вывозили вместе с навозом за селение. В печь их бросать было нельзя, так как верили, что покойнику будет от них на том свете жарко[160]. Иногда гробы делали кое-как, лишь бы довести покойника до могилы. Для мертворожденных детей, которых не успели окрестить, делали гробик и копали могилу у часовни. Когда Пелагея Белова (с.Верх-Теченское, конец 1830-х гг.) принесла в подоле своего мертворожденного младенца, свекровь положила его на печку (дело было летом) и только после отнесла в погреб[161]. При похоронах младенца было принято класть в гроб ту соску, которую он сосал (с.Архангельское Соликамского уезда)[162].

Перед тем как отвести гроб в церковь для отпевания, собирали соседей, садили за стол и вместе с ними угощались пельменями[163]. Православных нельзя было хоронить без отпевания. Из уральской этнографической литературы известно, что старообрядцы за взятку могли договориться со священником и при похоронах обходиться без отпевания. В других случаях при нарушении церковной обрядности прихожанами духовенство заявляло на них в суд. В 1844 г. из Уткинской слободы иерею Дмитрию Флоровскому поступила жалоба на вдову Матрену Сметанину. Местный причт сообщал: "Как дошло до слуха нашего... дети померли у нее больше месяца, а как похоронила, нам до сего неизвестно, и без отпения". Дети умерли летом, "в самое страдное время", и только в сентябре были внесены в метрические книги, "и пропета была по душам их панихида"[164].

В доме умерший мужчина лежал на мужской лавке, а женщина — на женской[165]. При выносе покойника в доме на короткое время затворяли всех домашних или дверь в комнату, где стоял гроб. Делалось это в охранительных целях, чтобы только покойник ушел из дома вон, а все прочие остались бы живы и здоровы[166]. Когда везли гроб, на него садился кто-то из близких родственником покойного (жена, отец, мать, дочь, сын). Богословский замечал, что если умирал мужчина, то на его гроб могли сесть дети, но жена ни под каким видом не должна была этого делать, а муж мог садиться на гроб умершей жены[167]. На похоронах раздавали нищим деньги. Если в доме было двое дверей, то людей, бывших на похоронах, впускали не в те двери, через которые выносили покойника[168].

После погребения покойного должно было совершиться очищение помещения, где лежал покойный, и людей, принимавших участие в похоронах. Для этого в избе мыли полы, полати, стены (в с.Мурзинском Верхотурского уезда это делали даже раньше — во время погребения, этим занимались остававшиеся дома). Все домочадцы мылись в бане[169]. В обрядовых действиях, направленных на то, чтобы покойник не "блазнил" и не звал с собой, играла большое значение печь. В нее велели заглянуть провожавших покойника, говоря, что в щель печи выпал кирпич[170]. Чтобы человек перестал тосковать о покойном, ему натирали грудь землей с могилы[171]. По смерти близких родственников траура не соблюдали[172]. В одежде вдов не было никаких отличий от обычной одежды женщин[173].

Широко были распространены обряды поминовения усопших. С этой целью разносили по соседям и бедным витушки, в которых запекался грошик[174]. На поминках, которые устраивали на десятый и двадцатый дни после похорон, бывало обильное угощение; женщины и в эти дни продолжали "привывать" по покойному[175]. Для поминовения покойных в народном календаре существовали специальные дни. Среди них особенно выделялась Радуница, которую иногда так и называли — "родительский день". Она приходилась на вторник Фоминой недели, после Пасхи.

Накануне Радуницы, вечером, в с.Копалинском специально для умерших родственников топили баню и носили туда все "надлежащие" вещи: папырю, мыло, веник и белье. Но сами семейные в баню не ходили, так как полагали, что банник рассердится. В родительский день на могилы не ходили, а ждали умерших предков к себе на поминки. На столе расставляли напитки и кушанья, в окошко вывешивали полотенце, по которому умершие родители должны были подниматься в избу и выходить из нее; запирали двери "как можно крепче", сами в другой комнате усердно молились Богу. Потом дверь отпирали и немало удивлялись тому, что родители почти ничего не поели, затем сами садились за стол и съедали все, что на нем было[176].

В отличие от других районов Урала в Кунгурском уезде и во владениях Строгановых поминовение покойных устраивали также в Семик. Со съестными припасами отправлялись на кладбище и там раздавали их нищим[177]. Это можно рассматривать как свидетельство сохранения архаических верований в "заложных" покойников, особенно в их вредоносную силу по отношению к живым. В Катайской волости в засушливое лето лили воду на могилу утопленника, так как верили, что будто бы он "оттягивает"

дождь[178]. В родительский день угощение ставили и для скоропостижно умерших, утонувших, сгоревших, т.е. тех, кто не достоин сидеть за общим столом[179].

Похоронным и поминальным обрядам не был свойствен общинный характер: это были обряды семейно-родственного круга, которые через год вливались в определенные календарные циклы.

2.3. Этика внутрисемейных отношений

Крестьянская семья являлась хозяйственной единицей, поэтому внутрисемейные отношения были тесно связаны с производственной деятельностью. Полное обзаведение ("обзаводство") у уральских крестьян называлось "заворотом" Согласно крестьянским обычаям, право хозяйствовать самостоятельно признавалось только за женатым. В быту супруги называли друг друга не "муж" и "жена", а "хозяин" и "хозяйка" Вступив в брак, человек прикреплялся к "домашности" и уже не должен был думать о гулянках.

Общественное мнение деревни осуждало женатого человека, который "упражнялся в праздности и гулянии, а к домоводству был нерачителен". Главным кормильцем семьи считался муж, от его трудолюбия зависело благополучие жены и детей. "Человек ленивый и сонливый жене своей не муж и детям не отец. Такому добрым мужем не слывати, господином в дому не бывати", — говорили на Урале. Марфа Михайлова из с.Белоярского (1830-е гг.) делала своему мужу "надпоминание": "...вести жизнь неленностную, дабы иметь себе и детям на будущее время безбедное пропитание"[180]. В глазах крестьян, муж поступал нехорошо, если перекладывал на жену все тяготы ведения хозяйства. Вместе с тем серьезным упреком по отношению к замужней женщине было то, что она "не прилежна к домоводству". "Хозяин в дому, как Адам в раю, хозяйка в дому, как оладь в меду", — прославлял фольклор семейное счастье, связывая его с трудолюбием и домовитостью[181].

Производственные функции крестьянской семьи были неотделимы от других ее задач: воспроизводства нового поколения, воспитания детей, призрения стариков. Все это учитывалось при распределении семейных работ, которое в общем-то носило устойчивый традиционный характер. В большесемейном коллективе для координации хозяйственных усилий требовалось поддерживать строгий порядок. Во главе большесемейной организации стоял большак — "главный руководитель по дому или старший по

возрасту"[182]. Он "ворочал" всем делом, отдавая хозяйственные распоряжения по дому. Ему повиновались и его почитали все члены семьи: "что скажет — сейчас готово". Как правило, в крестьянской семье власть главы семьи и власть отца совпадали. Главой дома человек обычно оставался пожизненно. Хотя вотчинники Строгановы пытались добиться от своих крепостных, чтобы по достижении 55-летнего возраста родители все управление по дому передавали старшему сыну, но преуспели в этом мало[183]. На южном Урале, когда прадед умирал, его место занимала прабабка. У шадринских крестьян после смерти главы семьи нового "большака" выбирали. Им мог стать дядя или один из братьев. Критериями выбора были "разум и расторопность". По словам Т.Успенского, происходило это "без обиды" для остальных, и "младший летами брал иногда преимущество над старшими"[184]. В остальных районах Пермской губернии во главе хозяйства стоял только старший мужчина.

Женщины в семье подчинялись "большухе" — старшей хозяйке. Обычно ею была свекровь. В с.Ильинском, если она становилась вдовою, то заведывание хозяйством с нее слагалось. В Шадринском уезде при выборе "большухи" и "большака", принимались во внимание деловые качества, а не возраст. В Оренбуржье, когда свекровь умирала, ее заменяла старшая сноха, которую еще до выбора на роль "большухи" приучались величать "матерью". В больших семействах каждая из снох или замужних дочерей поочередно была обязана неделю стряпать на всю семью. Прочие женщины занимались каким-нибудь "рукоделием", "каждая в свою пользу".

По представлению крестьян, все виды имущества в пределах двора (или относящиеся к нему) рассматривались как единый комплекс, обеспечивающий жизнедеятельность семьи. Это касалось как простой семьи ("у мужа с женой животы нераздельны"), так и сложной ("всякое новое завладение шло в общее пользование, как и все заработки").

Распоряжался домашним имуществом глава семьи. Если невестка отдавала, например, посторонним людям что-либо из семейного "имения", то для свекра это было достаточным поводом, чтобы потребовать от сельской расправы "штрафования" ее розгами. В некоторых семьях даже ключ от сундука с приданым жены находился у мужа. Отец семейства занимался разделом имущества. Устное его завещание было также обязательно после смерти, как и все распоряжения при жизни. Сыновья имели право на получение равной доли из общего имения. Если их оказывалось всего

двое при живом отце, то имущество делили на три части: лучшая из них предоставлялась отцу, который, как отмечалось, обычно до самой смерти жил с "избранным" им сыном. Сыну, ушедшему в солдаты, также выделялась "известная доля из недвижной собственности".

Дочери, выходя замуж, не получали "законной", т.е. равной с братьями части общесемейного имущества, а только приданое, которое в разных районах Урала было почти одинаковым: одежда, постель, иногда кое-что из домашнего скота. Вдова, покидая дом мужа, могла взять только свое приданое и то, "что приобрела в замужестве". В некоторых местностях имущественные права крестьянских женщин были несколько шире — все имущество мужа после его смерти принадлежало жене (если родственники до третьего колена не настаивали на разделе). Даже невестки при разделе имущества могли рассчитывать на "награду"[185].

В основе внутрисемейных отношений у крестьян Урала лежали определенные веками выработанные формы поведения, которые в литературе получили название "патриархальных". Ролевая структура традиционной семьи, проявлявшаяся во внутрисемейных отношениях, была основана на двух принципах: главном — старшинства (почитание старших и в первую очередь отца) и дополнительном — андроцентризме (предпочтении мужского пола женскому). Последнее проявлялось прежде всего во власти мужа над женой: жена не смела распоряжаться без совета или приказа мужа; муж был безапелляционным судьей жены и исполнителем своих приговоров, вынесенных им за ее проступки, имел право делать жене "взыскания", но "не жестоко". Конечно, семьи были разные, семейные отношения во многом зависели от характера людей и находились как бы между двумя полюсами — семейным счастьем-ладом и несчастливой семейной жизнью, враждой и раздорами. Семейные неурядицы уральцы называли "раздерягою", при которой, по мнению окружающих, родственники ведут себя как черти — "рвутся, дерутся, сарапаются".

Идеальная картина семейного счастья, воплощенная в величальных песнях, выглядела так:

Как на той на перине есть ясный сокол,
Свет да Яков лежит, да Трофимович.
С ним белая лебедь свет да Фекла душа Степановна.
Промеж имя вьется не бел горностай,
Промеж имя вьется их милый сын
Свет Дмитрий молодец, да Яковлевич.

Да еще же тут вьется Иван молодец,
Свет Иван молодец да де Яковлевич.
Да еще же тут вьется не ласточка, не касаточка,
У них вьется душа тут невестушка
Свет Лукерья душа Алексеевна,
Да еще же тут вьется Мария душа,
Свет Мария душа да Андреевна[186]

В реальной жизни семейный лад проявлялся прежде всего в заботливом и бережном отношении к зависимым и слабым: детям, невесткам, престарелым родителям. Родители при этом продолжали "покровительствовать" даже уже женатым своим детям и их супругам, которые не должны были от них "никогда дурных слов слышать". "По любви матери к детям" свекровь должна была "каждодневно" водиться с внуками. От "сострадания" к своей невестке, которая находилась в тяжелой болезни, Ненила Любимова (с.Аятское, 1840-е гг.) даже "пришла в беспамятство"[187]. Именно к свекровке пришла Улита Прохорова (Глинская волость, 1820-е гг.), когда у нее начались родовые боли, и та помогала ей при родах[188]. Когда свекор и свекровь становились совсем немощными и сами нуждались в помощи, заботливые снохи ухаживали за ними. И старики были довольны "за призрение". "Стариков уважай, если сам желаешь дожить до старости", — говорила уральская пословица[189].

В отношениях между супругами ценилось прежде всего согласие, которое в известной мере оказывалось синонимом любви. Супруг — "мил-друг советный, мил-друг любовный". В семейных делах жена чаще воспринималась как равноправный партнер. "Думу-думати" мужу следовало прежде всего с ней. Взаимопонимание между супругами ("муж-то за гуж, жена за другой") было залогом счастливого совместного житья. Умной женой муж похвалялся. Ум и хозяйственную расторопность женщин ценили и старались использовать для общего блага, действуя по пословице: "Муж-то голова, а жена — шея: куда поведет, туда и пойдешь".

Супружеская любовь подразумевала "жалось, милось, кротось". За неисправности по домохозяйству муж старался, как правило, употреблять в отношении жены "меры кротости: через советы и наставления". Муж заступался за честь супруги, если ее обвиняли принародно. "Худой муж — да огородишко: за него завалюсь — никого не боюсь", — эта пословица, записанная в Пер-

мской губернии в конце XIX в., говорила, что замужняя женщина всегда находилась под защитой своего мужа[190].

Семья, в которой все вели себя "согласно", а муж и жена относились друг к другу по принципу "очи в очи, мысли в мысли, серсо в серсо", уважалась в крестьянской среде. Так, односельчане супругов Кадочниковых (Булзинская волость, середина —1860-х гг.), которым было уже за семьдесят, одобрительно говорили, что они прожили жизнь "столь любовно и согласно, что людям на зависть"[191].

Ругаться со своими семейными, желать им чего-либо плохого считалось грехом. Землемер Д.А.Александров, собиравший в конце XIX в. "слова простонародной речи" в Пермской губернии, по поводу пословицы "Всякому своя сопля сладка", заметил: "говорится в защиту родственных чувств"[192]. Мир в семье крестьяне старались сохранить любыми средствами. Когда Лукерья Проскурякова (Булзинская волость, 1820-е гг.) после восьми лет отсутствия решила вернуться к мужу, то ее свекор употребил всю полноту отцовской власти, чтобы "согласить" сына пойти с женой на примирение в надежде — "не восстановится ли жизнь в семье на хорошую степень"[193]. Ксения Пьянкова (Боевская волость, начало XIX в.), которой не доставало силы воли, чтобы с мужем жить "согласно", не устраивать семейных ссор, решила прибегнуть к помощи лекаря — тот по ее просьбе "наговорил на густой квас и дал оный ей пить"[194].

Конфликтов в повседневной жизни не всегда, однако, удавалось избегать. Распространенными были случаи неприязненного отношения друг к другу невестки и свекрови. Марфа Михайлова, после свадьбы перешедшая жить в семью мужа, заявляла, что свекровь на нее часто "злится, за то, что не могу в хозяйстве по обычаю ее утрафлять"[195]. Раздражали свекра и свекровь и все действия по "хозяйственному быту" другой крестьянки — Марьи Емельяновой. Сноха поступала несогласно с их привычками, и в этом они винили ее[196]. Анисья Конева восстановила против себя свекра тем, что "через ческу кудели насорила" в избе[197]. Некоторые "большухи", невзлюбившие снох, разными мерами пытались избавиться от них. Так, мать Симеона Михайлова (с.Багаряк, 1830-е гг.) не позволяла сыну спать вместе с женой и ходить с ней париться в баню. Видя, что Симеон все равно не намерен расстаться с женой, свекровь решила "оговорить" невестку, обвинив ее в том, что якобы та хотела отравить своего мужа[198].

Лукерья Ваганова из д.Знаменской (середина XIX в.) вознамерилась "извести" свою сноху, воспользовавшись тем, что сноха

собиралась рожать: она договорилась с повивальной бабкой Кулуевной (известной тем, что "имела наклонность к расстройству людей в семейной жизни"), чтобы та постаралась "при родах сноху умертвить"[199].

Приходилось иногда и свекру со свекровью выносить обиды и придирки со стороны снохи, старавшейся "все делать по произволу своему, а не то, чтоб с согласия семейных". Объясняя свое поведение, одна из таких снох — Фекла Проскурякова прямо заявила "как свекрам, так и мужу, что она не залюбила его, также и прочих семейных"[200].

При неладах в отношениях свекрови со свекром и их невестки муж оказывался как бы между двух огней. Жена жаловалась ему на свекра и свекровь, а те в свою очередь "наставляли" сына:

Ты учи свою жену,
Ты учи молоду,
Чтоб с молоду жена
Не погуливала,
Чтоб под старость-то жена
Господином назвала[201]

"Учеба" при этом должна была включать и меры физического наказания. Если сын не прислушивался к советам отца и матери, те могли лишить его доли в имуществе. Так, когда Агафон Кривошеин решил положить конец семейному конфликту и вместе с женой ушел из отцовского дома, тот пригрозил, что "он собаке сыну не даст в наследство никакого имения и даже не отделит на его душу пашенной земли". Пришлось Агафону возвратиться под отчий кров[202]. Василий Емельянов, жена которого тоже настаивала на отделении от его отца с матерью, объяснял ей, что не посмеет этого сделать из опасения оказаться лишенным доли из семейного "имения"[203].

Встречались в крестьянской среде и случаи "снохачества", причем и семейное, и общественное мнение было при этом на стороне невестки. Правда, такого рода конфликты редко выходили наружу, так как домашние совестились о них говорить. Иногда сыновья отказывались верить обвинениям в адрес отца, как это сделал, например, Агафон Кривошеин, заявивший, что "по преклонным годам" его родителя "совершенно нет вероятия", чтобы тот мог совершить "прелюбодейство" с его женой. Возможность оговора в таких случаях, конечно, не исключалась. Но случалось, сын очень резко реагировал на "похождения" отца. Например, Яков Гладких

затаил "к отцу вражду" за то, что тот "гонялся за его женою", и при удобном случае избил старого ловеласа "безчеловечно"[204].

Однако всякого рода конфликтные ситуации были все же исключением из общего правила. "Глупа та птица, которой гнездо свое не мило", — говорили крестьяне о тех, кто не дорожил семейными узами[205]. Народная этика защищала лад и согласие в семье, причем основывалась она как на многовековом опыте людей, так и на нормах православного вероучения.

Глава 3. ГРАМОТНОСТЬ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ

3.1. Грамотность

Абсолютистское государство XVIII в. еще не поднялось до понимания необходимости распространения грамоты среди крестьян. Между тем в деревне грамотные люди были нужны. "Крестьянские миры" издавна являлись самоуправляемыми организациями. На сходах регулярно избирались доверенные лица: старосты, выборные, сотские, пятидесятские, десятники, целовальники и пр. Число таких должностных лиц колебалось в зависимости от размеров общины[1]. При органах крестьянского самоуправления (слободских, волостных) хранились мирская казна, приходно-расходные книги, письменные решения сходов, переписка с земскими и заводскими комиссарами, горным начальством, уездной администрацией, помещиками и их приказчиками. Вели письменную документацию в общинах особые лица — писари, уважаемые на селе люди. К ним обращались "однообщественники" в случае нужды — составить прошение, написать письмо, снять копию с документа. Многие писари были местными жителями, из крестьянской среды. Их профессия оказалась весьма "хлебной", и не случайно они старались не допустить конкуренции со стороны "пришлых" людей. Так, в 1749 г. отставной подьячий Иван Ащерин (в 1736 г. его прислали из Москвы, из Герольдмейстерской конторы, в Екатеринбург, где он служил в полиции, затем — на Верх-Исетском заводе) жаловался, что после отставки нанимался "для письменной работы" у мирских людей Арамашевской слободы, но "оной слободы тамошние природные пищики, которым многие крестьяне сроднее, дружа им... разными обидами и гонениями" добились досрочного его увольнения от должности[2].

Конечно, немало находилось крестьян, которые хотели бы видеть своих сыновей писарями, а это заставляло учить их грамоте. Приобщение сельских жителей к письменной культуре стимулировалось также развитием товарно-денежных отношений. Поездки на местные торги, ярмарки, в том числе знаменитую Ирбитскую, куда съезжались купцы и крестьяне за сотни верст,

необходимость вести учетные хозяйственные записи, оформлять торговые сделки вынуждали уральских земледельцев овладевать навыками чтения, счета и письма. Свою роль сыграли и духовные запросы: глубокая религиозность крестьян рождала желание самостоятельно читать "божественные" книги, а иногда и переписывать их. Вообще тяга к рукописной и печатной книге в крестьянской среде была заметной.

Из-за отсутствия государственных школ крестьяне обучали своих детей чтению и письму в домашних школах (в свободное от сельскохозяйственных работ время — с поздней осени до ранней весны) или же отдавали их в учение частным "мастерам грамоты" за плату. Традиция эта имела на Руси глубокие корни. В роли "мастеров грамоты" выступали служители сельских церквей, чаще всего дьяки и дьячки, а также бывшие мастеровые, разночинцы, поселившиеся по соседству с крестьянами, и пр. В уральских селах и деревнях XVIII в. действовала целая сеть "домашних школ". Сведения о них лишь случайно попадали в официальные документы: ни администрация, ни помещики этими школами особо не интересовались. Например, в мае 1733 г. в Сибирском обербергамте слушалось дело "о потерянии" крестьянина Степана Чупина, заведенное по челобитной его отца, жителя д.Реутинки (ведомство Камышловской слободы) Нефеда Чупина. Последний показывал, что в 1732 г. ездил он на ярмарку в Ирбит, дома оставались сын Степан с женой Авдотьей и наемный работник. За время отсутствия хозяина Степан куда-то исчез, нашли его мертвым. Отец погибшего возлагал вину за случившееся на работника и жену Степана, которая "жила с мужем непорядочно, гоняла его по ночам", пользуясь тем, что "он был млад". Сама же Авдотья рассказала на следствии, что ее муж "поутру пошел к учителю Сергею Коневу учиться грамоте", а обратно не возвратился. Ночью она посылала к учителю работника, и тот якобы сказал, что Авдотьин муж "с крестьянскими детьми, которые с ним учились вместе, с Гаврилом и Василием Поповыми в вечеру ушли в домы свои вместе по окончании занятий. Поповы слова учителя подтвердили[3]. Само употребление деревенскими жителями термина "учитель" свидетельствует о том, что обучение крестьян грамоте в уральских селах и деревнях уже в первой половине XVIII в. становилось профессией.

О сложившейся в крестьянской среде Урала практике обучения детей чтению и письму свидетельствуют и прошения о приеме этих детей для продолжения учебы в казенные школы. Так, крестьянин Арамильской слободы Василий Горшков в апреле 1732 г. сообщал

в Сибирский обер-бергамт, что обучил своего сына Василия "за свой кошт словесной грамоте и писать" и теперь желает, чтобы сын "обучен был другим наукам, как и протчие, здесь обретающиеся в арифметической школе"[4].

Как в "домашних школах", так и в семье обучение велось традиционным путем — сначала азбука, потом часослов, псалтырь. Эти книги составляли основу словесной премудрости. Привозились они из Тобольска, Вятки, Екатеринбурга, Ирбита, Кунгура и др. Наряду с печатными книгами использовались "письменные" — переписанные от руки. Начала арифметики усваивали по рукописным "Счетным мудростям".

По инициативе отдельных лиц уже в начале XVIII в. на Урале предпринимались попытки открытия специальных школ для детей крестьян — по линии некоторых ведомств. Так, в 1719 г. при Далматовском монастыре действовала школа, в которой детей монастырских крестьян обучали чтению, письму, счету. Монастырские власти нуждались в грамотных людях для управления хозяйством. В мае 1719 г. учащиеся школы присягали на верность престолу. Девять из них не смогли сами подписаться под текстом присяги, за них это сделал учитель Фалалей Леонтьев (видимо, школа открылась незадолго до того, и не все ученики успели освоить азы грамоты). С начала 1740-х гг. далматовская монастырская школа стала обслуживать и детей духовенства, во второй половине XVIII в. — только последних[5].

В 1721—1722 гг. по инициативе начальника казенных заводов Урала В.Н.Татищева была предпринята беспрецедентная попытка привлечения детей крестьян в школы горно-заводского ведомства, открываемые в слободах, и даже учреждения для них специальных школ при сельских церквах. Первый пункт главы "О школах" в Наказе Татищева заводскому комиссару Т.Бурцеву от 27 февраля 1721 г. гласил: "Здесь, на заводах, и в каждой слободе особно построить избы с сеньми и зделать по потребности красных окошка, поставить столы и лавки, и в оных обучать робят". Поскольку в ведении комиссара находились два казенных завода — Уктусский и Алапаевский (Каменский до 1723 г. подчинялся сибирскому губернатору), речь могла идти об организации школ в Арамильской, Белоярской, Камышевской и Ново-Пышминской слободах, приписанных к Уктусскому заводу, и Невьянской, Арамашевской, Мурзинской, Уткинской слободах, приписанных к Алапаевскому заводу. Преподавать в школах должны были чтение, письмо, "страха Божия почитания властям и всякому честному и порядоч-

ному обхождению"; на роль учителей прочились местные церковные дьячки.

Для привлечения детей в школы предписывалось "обнадежить всех, что письмоумеющий никогда в солдаты, матросы и другие невольные службы отданы не будут, но сверх того всегда им большее перед другими жалованья дается". Возможность избежать рекрутчины, безусловно, должна была заинтересовать крестьян. Школы предполагалось содержать на средства, собираемые с местного населения. "Прибавить с венца по три копейки, с холостых мужеска полу душ от 8 лет и выше, которые грамоте не учатся, по тому ж, а которые холостые в школе или обучились, со оных ничего не брать, только за все ученье взять 12 копеек, когда окончает письмо", — говорилось в Наказе Татищева.

26 июня 1721 г. В.Н.Татищев и И.Ф.Блиер (член Сибирского горного "вышнего начальства") постановили объявить приписным крестьянам, что ими "исследованы" уже многие крестьянские жалобы на горно-заводских приказчиков "в разных обидах" и "за то прикащики наказаны". Однако, чтобы ситуация не повторялась, крестьянам, по мнению начальников, следовало активнее приобщать своих детей к грамоте, иначе им и с приказчиками будет "одним управиться невозможно, також в зборах денежных и роботах заводских — за незнанием письма". "Того ради велеть лучшим мужикам, — предписывал указ, — детей своих в работе обучать, хотя б читать умели... И в том их обнадежить, что оные обученные в солдаты и в заводскую работу никогда взяты не будут, но всегда останутся в слободском управлении"[6].

Берг-коллегия поддержала инициативу Татищева по привлечению в школы детей приписных крестьян. 20 июля 1721 г. она предписывала в школу при Уктусском заводе принимать и "крестьянских робят, кои к оным к уктусским заводам приписаны, кои придут волею, в скудных и маломошных хотя неволею против вышеписанного ж обучать и по обучении... определить их к рудным делам, хто куда способен и учинить на то школу, и определить им некоторое пропитание, смотря по их наукам, дабы... всякому было охотно... обучатца"[7]. При этом Берг-коллегия руководствовалась интересами горного ведомства, нуждающегося в грамотных специалистах.

Отправляясь в январе 1722 г. в Москву, Татищев составил новый обширный Наказ "об отправлении дел" заводскому комиссару Т.Бурцеву. В нем специальное внимание уделялось организации школ для крестьянских детей: "Також и в слободах конечно б попы крестьянских детей по нескольку учить начали. Азбук и ча-

совников велеть купить к каждой церкве до десяти на их мирские деньги. Ежели ж попы в том преслушаться будут, и вам о том подать известие, за что от архиерея приимут наказание"[8]. Таким образом, уже в начале своей административной деятельности В.Н.Татищев стремился реализовать на практике идею об "умопросвячении" как главном двигателе прогресса, оформленную им в 30-х годах XVIII в. в развернутую стройную теорию на страницах "Разговора двух приятелей о пользе наук и училищ".

Известно, что вернулся Татищев на Урал в том же году уже в роли подследственного — дело началось по жалобе Н.Демидова. Его планы по развертыванию школ для крестьянских детей на время были отложены. Следует, однако, отметить, что и первые его усилия принесли некоторые результаты. В "Отписке из Невьянской слободы от прикащика Чернышева", упоминаемой в описи дел Алапаевской заводской конторы, говорилось, в частности, "об отдаче в школу учеников дьячку Григорию Слобцову" (датировалась отписка 1721 г.). В разделе описи за 1722 г. названы "Доношение Невьянской слободы о присылке книг учебных", "Росписка дьячка Григория Слопцова о приеме часовников", "Доношение Невьянской слободы от дьячка Слопцова о присылке книг для обучения школьников", "Письмо в приеме отписки и ведомости, что обучается в школе детей у посланного беломестного Алексея Козина", "Записка об отдаче учебных книг, холста дьячком для обучения школьников"[9]. Можно на основе этих сведений заключить, что в слободах, приписанных к Алапаевскому заводу, действовали в указанное время по меньшей мере две-три школы.

При новом начальнике заводов В.И.Геннине разговоры о необходимости обучения в школах детей крестьян прекратились. Только в 1734 г., когда в Екатеринбург в прежней роли прибыл В.Н.Татищев, этот вопрос снова был поднят. В октябре того же года Татищев принял решение о проведении переписи детей, проживавших при заводах и в приписных слободах. В разрабатываемый проект заводского устава он ввел статью "О сиротах шатающихся": если старосты и сотские "презрят" свои обязанности по передаче осиротевших детей на воспитание в другие семьи ("чтоб впредь крестьянами быть могли"), этих сирот брать "на заводы" и определять в школы "на коште той слободы", где они жили; подати же за сирот "до возраста их повинны платить слободою"[10]. Правда, применялась эта статья на практике или нет — неизвестно.

Не возбранялся прием в школы, действовавшие при казенных заводах, крестьянских детей по желанию их отцов. Более того, в

распоряжении горно-заводской канцелярии 1737 г. говорилось: "Если же кто... из крестьянства пожелают детей своих грамоте обучать своею волею, таковым не запрещается. И оных, принимая в казенные школы, обучать невозбранно, и о том... послать указ"[11]. В 1726 г. шесть учащихся Екатеринбургской словесной и арифметической школ (из 124) были крестьянами, к 1727 г. остался один, в 1728 г. поступили еще четверо, с 1729 по 1731 г. учились трое крестьян, в 1732 г. — четверо, в 1733 и 1734 гг. — двое, в 1735 г. — трое, в 1736 г. — пятеро, в 1737 и 1738 гг. — двое, с 1739 по 1745 г. — один. В Алапаевске в словесной и арифметической школах с 1735 по 1738 г. крестьянских детей было двое, с 1738 по 1742 г. — один[12]. В школах других заводов крестьянских детей вообще не отмечено. Во многом такая ситуация объяснялась отдаленностью заводских школ от приписных слобод и деревень, а также тем, что земледельцы не хотели лишаться рабочих рук своих сыновей, ведь крестьянский ребенок, отданный в школу при заводе, фактически навсегда порывал со своей средой, поскольку после окончания школы подлежал определению к заводским делам.

По Уставу 1786 г. в губернских городах России должны были открываться четырехклассные главные народные училища, в уездных — двухклассные малые народные училища; в них принимали и детей крестьян. На Урале главные народные училища появились в Вятке, Перми (с 1786 г.), Уфе (с 1789 г., в 1797 г. переведено в Оренбург). Программа этих училищ включала чтение, письмо, чистописание, арифметику, всеобщую и священную историю, географию всеобщую и российскую, рисование, "основания" геометрии, механики, физики, естественной истории, архитектуры. Малые училища с 1789 г. действовали в Екатеринбурге, Кунгуре, Соликамске, Ирбите, Верхотурье, Шадринске, Оренбурге (с 1797 г. — в Уфе), Челябинске (с 1794 г. — в Бузулуке), Слободском (открыто в 1787 г.). В 1790 г. дополнительно открылись малые училища в Сарапуле, Котельниче и Нолинске[13]. В них обучали чтению, арифметике, чистописанию, священной истории. Для народных училищ было выпущено более десятка новых учебных пособий, в них вводилась новая классно-урочная методика обучения.

По данным В.П.Юрьева, в главное училище Вятки в 1786 г. поступило шесть крестьянских детей (из 43); в 1800—1810 гг. его окончило 130 детей крестьян, что составило 12,5% от общего количества выпускников[14]. В малых училищах доля крестьянских детей была выше. В 1800 г. (данные по четырем малым народным училищам) она составила 17,2%, в 1801 г. — 18,1%. В Сарапуль-

ском училище она составляла соответственно 44,4% и 60% от общего числа учащихся. В 1804 г. в малых училищах Урала обучалось всего сорок крестьянских детей, что составляло 31,3% от всех учащихся. В народные училища попадали в основном дети "подгородных" крестьян[15].

А.Г.Мосин, сопоставив данные о количестве обучавшихся в народных училищах Вятской губернии крестьянских детях с общей численностью крестьянского населения губернии, пришел к справедливому выводу о незначительной роли государственных школ в распространении грамотности в сельской среде в конце XVIII — начале XIX в.[16] Между тем, открывая народные училища, представители власти попытались одновременно взять под контроль деятельность "домашних школ". К Уставу 1786 г. был приложен "Наказ содержателям домашних училищ и учителям, имеющим у себя воспитанников"[17], согласно которому все домашние училища и учителя подчинялись приказам общественного призрения и лишь с разрешения последних могли работать. При этом домашним учителям полагалось пройти испытание в народных училищах и получить соответствующее свидетельство. Обучение в "домашних школах" предписывалось вести "по расположению часов" и по книгам, изданным для народных училищ. Учителя обязывались вести журналы посещения учениками занятий, "примечать" их способности, "нравы", регулярно подавать в губернский приказ общественного призрения ведомости о числе и "состоянии" питомцев; приказы в свою очередь должны были составлять сводные годовые ведомости по губерниям для отсылки в Петербург; 5% от своих доходов домашние учителя должны были отдавать в казну.

Понятно, почему реализация этого Наказа встретила сопротивление со стороны частных "мастеров грамоты". Власти на местах строго контролировали работу самодеятельных "домашних училищ". За неисполнение "Наказа" имели право даже закрыть училище. При этом им иногда оказывали содействие служители народных училищ. Так, смотритель малого народного училища г.Нолинска Вятской губернии доносил начальству, что "экономический" крестьянин д.Высокой Веретеи Епифан Кощеев, не имея свидетельства, обучал в своем доме семерых мальчиков, а Евдоким Епезов из д.Калашницкой — пятерых, чем "в противность монаршим узаконениям народным училищам чинят явный подрыв, поелику крестьянство... полагаясь на оных мужиков, лишают детей своих полезных в училищах преподаваемых предметов"[18]. Однако вопреки желанию начальства самодеятельные

сельские школы продолжали действовать. В 1812 г. из столицы снова потребовали повсеместного закрытия таких школ, чтобы они не пропагандировали "простонародную русскую науку"[19]. Некоторые уральские начальники считали подобную политику ошибочной. Например, исправник из Слободского писал вятскому губернатору: "Публичных мест, где бы производилось учение, нигде нет; а хотя и обучаются крестьянские дети грамоте, то или у церковнослужителей, или у подобных себе поселян, или навыкают к тому при писарях по правлениям. Но чтоб и сим закрыть учение, я почитаю невозможным сколько потому, что, кроме чтения и письма, никаких предметов ими не преподается, столько и к уважению того, что крестьяне отсылать детей своих в город для обучения, по отдаленности и по бедному своему состоянию, не могут"[20].

А.Г.Мосин попытался установить уровень грамотности крестьян шести уездов Вятской губернии, основываясь на данных, представленных в 1806 г. губернатору уездными исправниками. В Нолинском уезде был зарегистрирован 581 грамотный (1,02% от общего числа крестьян), Слободском — 561 (1,23%), Котельницком — 508 (1,3%), Глазовском — 322 (0,67%), Яранском — 98 (0,17%), Елабужском — 91 (0,29%). Всего грамотных насчитывалось 2201 человек (0,77% от всех крестьян губернии)[21]. Однако надо учитывать, что целью переписи, на результаты которой опирается А.Г.Мосин, было выявление круга претендентов для занятия выборных должностей в общинах. Имея в виду, что служба по выбору воспринималась крестьянами как нелегкая обязанность, отрывавшая их от домохозяйств (крестьяне предпочитали отправлять эту обязанность поочередно), трудно рассчитывать на полную их откровенность в показаниях — многие могли утаить факт своей грамотности. Известно, что утаивание своей грамотности было обычной практикой в среде старообрядцев[22].

В начале XIX в. в общероссийском масштабе встал вопрос об организации специальных школ для крестьянских детей. По Уставу 1804 г., в селениях, как и в городах, при каждом церковном приходе (или двух приходах) полагалось иметь приходское училище для обучения детей обоего пола, "без разбору лет"[23]. По сути речь шла о школах элементарной грамотности по месту жительства с типовой программой обучения чтению, гражданской и церковной печати, письму, первым действиям арифметики, начала Закона Божьего. Ознакомление учащихся с книгой "Краткое наставление о сельском домоводстве, произведении природы, сложении человеческого тела и вообще о средствах к предохранению

здоровья" должно было дать крестьянским детям общее представление о природе, человеке и основах ведения хозяйства. В воскресные дни и праздники в училищах полагалось изучать катехизис и священную историю. Разрешалось вводить и дополнительные предметы.

Программа приходских училищ была рассчитана на один год, причем на селе учебный год укорачивался, он начинался осенью, по окончании полевых работ и длился до весны следующего года. На законодательном уровне определялся и круг учебных пособий; их составляли таблицы азбучные, букварь, прописи, "Руководство к чистописанию", первая часть арифметики, катехизис, "Краткое наставление", "Детский круг", "Правила для учащихся". Учителей предполагалось испытывать в уездных училищах или гимназиях, решения которых подлежали утверждению университетских советов (для Урала — Казанского). Надзор за училищем вверялся приходскому священнику и одному из "почтеннейших" граждан, в помещичьих селениях — их владельцу. В казенных селениях приходские училища должны были находиться на иждивении прихожан, в частновладельческих вопрос этот решался по усмотрению помещиков.

Синод предложил Министерству народного просвещения использовать в качестве учителей в приходских училищах "закомплектных" священно- и церковнослужителей, а также учившихся в семинариях и испытанных "в прилежности" причетников; книгами обеспечивать учащихся за казенный счет и открывать училища по согласованию с епархиальным начальством. Мнение Синода было поддержано, и указом Синода от 31 января 1805 г. губернским властям предписывалось "содействовать начинанию Синода"[24].

Устав 1828 г.[25] предусматривал открытие приходских училищ "повсюду, где есть средства". Помещики и сельские общества, пожелавшие завести училища, должны были обращаться за разрешением к штатному смотрителю уездного училища, тот пересылал просьбу директору училищ губернии с "приложением" мнения священника, на котором по-прежнему лежала обязанность надзора за деятельностью приходского училища. В учителя предлагалось принимать людей "всякого состояния", прошедших соответствующее испытание в уездном училище.

Подробнее (по сравнению с Уставом 1804 г.) оговаривались правила приема учащихся: мальчиков — не моложе восьми лет, девочек — не старше одиннадцати без каких-либо испытаний.

В том же 1828 г. был "высочайше утвержден" "Устав сельских училищ в удельных имениях"[26], предполагавший открытие приходских училищ при каждом сельском приказе удельного ведомства для подготовки писарей в удельные конторы и приказы и распространения "необходимых для каждого христианина понятий о вере и некоторых первоначальных для христианина сведений". Программа обучения в этих училищах рассчитывалась на три года. Принимали в них только мальчиков в возрасте от 8 до 12 лет. Уроки Закона Божьего должны были вести духовные лица, остальные предметы — светские учителя. Им полагалось жалованье — 145 руб. в год, квартирное "довольствие" — жилье с отоплением, освещением; в качестве льготы их освобождали от рекрутской повинности на период учительства. Ведомство уделов возлагало содержание школ на плечи самого населения (учреждался особый сбор с удельных крестьян).

В уральском селе сеть школ развивалась очень медленно. Так, в Пермской губернии первое приходское училище для детей государственных крестьян появилось лишь в 1815 г. — в Сылвенско-Рождественской волости Кунгурского уезда по инициативе местного писаря из крестьян Петра Подшивалова. Сам он пожертвовал училищу деревянный дом, обязался в течение трех лет его отапливать, освещать, ремонтировать, содержать за свой счет сторожа, обеспечивать детей к началу занятий учебными пособиями и "до кончины своей содержать за свой счет трех мальчиков из бедных семей". На содержание этого училища с жителей волости ежегодно собиралось по 200—300 руб.[27] В 1837 г. открылась Байкаловская школа в Ирбитском уезде, в 1839 г. — Буткинская и Песчанская в Шадринском уезде[28]. Стоит отметить, что в целом по России в 1836 г. насчитывалось всего до 60 школ, находившихся в ведении Министерства народного просвещения[29]. В числе их были и приходские училища для крепостных крестьян. В Пермской губернии к 1860 г. действовало восемь таких школ, включая училища в строгановских селах — Ильинском (существовала с 1794 г.), Верхнемуллинском (с 1823 г.), Сретенском (с 1839 г.), Кудымкарском (с 1841 г.). В с.Новом Усолье, раздробленном между несколькими владельцами, училища были учреждены Строгановыми (в 1817 г.), Голицыными (в 1835 г.), княгиней Бутера (в 1848 г.). В 1860 г. в восьми училищах для крепостных крестьян обучалось 397 учащихся, в том числе 37 девочек[30].

Училище, открытое графом А.С.Строгановым в с.Ильинском — центре управления строгановскими пермскими имениями и заводами, являлось начальной школой повышенной ступени по типу

народных училищ Екатерины II. В начале XIX в. его преобразовали в приходское училище, программа которого выгодно отличалась от прочих сельских школ. По данным 1820 г., в нем преподавались Закон Божий, чтение, письмо, первая и вторая части арифметики, грамматика, российская и всеобщая история, география, физика. Несколько мальчиков обучали рисованию и живописи. В штате училища было пять учителей — старший, младший, рисования, пения, живописи[31].

В училище с.Ильинского присылались мальчики со всего имения. На его содержание выделялась немалая сумма (согласно штатам 1832 г., 3940 руб., в то время как на два других строгановских училища при Билимбаевском и Очерском заводах всего 1300 и 951 руб. соответственно). В 1860 г. смотритель школ И.Ф.Петров сообщал С.Г.Строганову, что в Ильинском училище число крестьянских детей было "весьма значительно"[32].

В Ново-Усольском приходском училище Строгановых в 20—30-х годах XIX в. изучали арифметику, грамматику, всеобщую и российскую историю, географию, логику, риторику. Для детей, числившихся в особом отделении, преподавались также геометрия, черчение, рисование, основы архитектуры. Штатами 1844 г. предусматривалось ежегодно обучать в этом училище до 70 учащихся, в том числе 60 — детей служителей и промысловых работников и не более 100 — крестьян-земледельцев[33].

В приходском училище с.Кудымкар обучалось до 50 детей в год, причем большинство учащихся были из крестьянской среды[34], поскольку "служительских детей" в округе насчитывалось немного.

Высочайшим повелением 1847 г. заводовладельцы-помещики Урала обязывались содержать не менее одной школы на каждые две тысячи человек в местах проживания раскольников. В 1857 г. в вотчинах Строгановых в Пермском и Оханском уездах имелось 27 таких сельских школ (в том числе пять женских) с 683 учащимися[35]. В отличие от приходских училищ, поставлявших владельцам грамотных служащих и специалистов и находившихся на полном господском обеспечении, содержание сельских школ для раскольников возлагалось на самих крестьян.

Приходских учебных заведений удельного ведомства в Пермской губернии в 1860 г. насчитывалось всего двенадцать. В пяти училищах работало по два-три учителя и обучалось по 25—30 учеников (в селах Ершовке, Саве, Частых, Устинове, Горы); в семи школах — по одному учителю (в селах Ершовке, Степаново, Шагирт, Частых, Устинове, Крюкове, Комарове). Если в первых пяти обучались лишь мальчики (в 1860 г. их было 153), то во

вторых — в основном девочки (71 из 96)[36]. Эти учебные заведения находились в ведении удельных контор, за учебной и хозяйственной их частью наблюдали управляющие конторами и их помощники. Учителям полагалось жалованье — по 145 руб. в год. Ученики в удельные школы набирались не только из сел, где эти школы располагались, но и кое-где (за неимением помещений) обучение велось в избах крестьян. Например, в с.Горы училище с 1842 по 1849 г. размещалось поочередно в тех крестьянских домах, откуда больше всего поступало учеников, а после — в доме учителя-дьякона. Только в 1849 г. был построен для училища специальный дом из двух комнат. Учащиеся получали месячное содержание в размере 1 руб.[37]

Духовное ведомство первые свои училища в Пермской губернии открыло только в 1837 г. в селах Екатеринбургского уезда (Камышевском, Смолинском, Троицком, Кочневском) и Шадринского (Бакланском). К 1860 г. в пермских селах действовало 74 приходских училища духовного ведомства для детей православного вероисповедания[38].

Ситуация в Вятской губернии была примерно такой же. К 1828 г. в этой губернии было открыто всего девять приходских училищ, из них не менее четырех — в городах. В 1819 г. вятский губернатор П.Добринский и епископ вятский и слободской Амвросий выступили с инициативой по устройству в губернии двухсот приходских школ для детей государственных крестьян. Мотивировалось это тем, что "Вятской губернии гражданское начальство от всеместной безграмотности казенных поселян примечает великие затруднения и препоны в службах, в волостном управлении и в самой промышленности и хозяйстве поселян". Закупку учебных пособий, надзор за учебной частью предлагалось возложить на благочинных иереев, а на содержание школ ввести дополнительный сбор с крестьян — по 10 коп. с души мужского пола. Однако министр финансов распорядился повременить с реализацией этого предложения — до введения в жизнь нового порядка управления государственной деревней[39].

Реформа П.Д.Киселева 1837—1842 гг. привела к заметному расширению сети учебных заведений для государственных крестьян Урала. В частности, в 1838 г. Министерство государственных имуществ, проводник этой реформы, издало циркуляр о подготовке крестьянских мальчиков к писарской должности: каждая волость обязывалась выделять по три человека в год для направления на обучение на шесть-семь месяцев у приходских священников. Согласно новому положению от 18 ноября 1841 г., стали учреж-

даться и писарские школы. Выпускники таких школ обязывались в течение десяти лет отработать в местных органах управления системы государственных имуществ или возместить расходы, затраченные на их обучение. Такие школы были открыты в начале 1840-х гг. во всех уездах Вятской губернии[40].

Именными указами от 27 июня и 23 ноября 1842 г. было предписано учреждать в селениях государственных крестьян сельские приходские училища на основе Устава 1828 г. Циркуляром Министерства государственных имуществ предусматривалось преобразование всех действовавших в казенных селениях школ в приходские с тем, чтобы в каждой волости обязательно имелось по одному училищу[41].

В приходских школах Министерства государственных имуществ наряду с чтением книг гражданской и церковной печати, уроками письма, арифметики, Закона Божьего преподавались чистописание, скоропись, изучались российские меры веса, длины и пр., российская монетная система. Обучение продолжалось три года. Было предписано "заставлять" учеников "петь на клиросе во время обедни в праздничные дни". Министерство поощряло также введение в приходских школах практических занятий по садоводству и огородничеству, устройства при них садов и огородов для распространения среди крестьян научных сельскохозяйственных знаний. Учителя обязывались внушать детям "страх Божий, правила святой веры, благоговение к православной церкви", "глубочайшую преданность державному государю", "повиновение и благодарность... начальству, сердечную привязанность к родителям", "почтительность к старшим, полную готовность служить обществу и бескорыстно помогать людям". На содержание каждого училища Министерство государственных имуществ должно было выделять в год по 250 руб. Сиротам и детям бедных крестьян разрешалось выдавать пособия на приобретение одежды и обуви[42].

Уральское крестьянство в первой половине XIX в. в целом приветствовало открытие школ и готово было поддерживать их материально. Пермская духовная консистория, например, в донесении в Синод в 1836 г. отмечала, что "в простом народе по Пермской губернии приметно общее рвение родителей учить детей своих грамоте". Священник из с.Истокское Екатеринбургского уезда К.Введенский констатировал (начало 1850-х гг.), что, несмотря на полное отсутствие среди жителей села умеющих читать, налицо "ревностное желание иметь детей своих грамотными"[43]. Крестьяне удельной д.Крюково Пермской губернии заявляли своему начальству в 1846 г., что "весьма желают учить своих детей",

и просили открыть у них школу. Жители разных удельных сел Устиновского приказа в 1846 г. вынесли "приговоры" о пожертвовании в пользу Устиновского училища денег, чтобы увеличить плату учителю, нанять сторожа и истопника[44].

Вятские государственные крестьяне охотно вносили деньги на содержание школ. Если по двадцати шести губерниям России в первые годы реформы Киселева было собрано на открытие училищ примерно 19 000 руб., то казенные крестьяне Вятской губернии пожертвовали на это более 3400 руб.[45]

Большую роль в распространении грамотности в государственной деревне сыграла церковь. В 1860 г. Министерство государственных имуществ обратилось к духовенству с призывом открывать для крестьян так называемые "безмездные" училища, в которых священники вели бы занятия без всякой оплаты. В Пермской губернии в том же году появилось 94 таких училища (в них обучалось 1323 ученика, среди них — 261 девочка)[46]. Много "безмездных" училищ было в Камышловском (28), Шадринском (18) и Красноуфимском (14) округах. Преподавали в них не только сами сельские священники, дьяконы, дьячки, но и их жены, дочери и другие родственники. Располагались эти училища обычно в "пожертвованных на время" домах[47].

В Вятской губернии в 1860 г. насчитывалось 217 сельских училищ[48]. Министерство государственных имуществ еще в 1850 г. отнесло эту губернию к четырем лучшим по постановке школьного обучения крестьянских детей (Пермская и Оренбургская не попали даже в число "удовлетворительных" губерний)[49]. Вместе с тем в 1852 г. один из ревизоров писал о крестьянских школах Вятской губернии: "Кроме дурных славянских азбук, в училищах нет почти никаких книг, и мальчиков готовят скорее в дьячки, нежели в грамотные крестьяне... На занятия учеников обращено так мало внимания, что половину года они не ходят в школу... Посещающие оные более года мальчики едва могут читать и то весьма медленно и нетвердо; написать же правильно двух слов не умеют и тогда, когда почитаются окончившими курс своего учения"[50]. Аналогичные отзывы сохранились и о приходских училищах других губерний[51]. Не удивительно, что со временем учебные заведения Министерства государственных имуществ начинают утрачивать доверие к себе в крестьянской среде. Число учащихся в них стало сокращаться. Например, в 1860 г. из штатных училищ Пермской губернии был выпущен 231 ученик, а 272 покинуло их до окончания полного курса обучения[52]. Крестьяне из Частинской волости той же губернии, дети которых оказались "назначенными" начальниками к обучению в

школах, просили общество избавить их от этой "повинности"[53]. Имеются и другие факты отказа сельских жителей от направления их сыновей и дочерей в школы Министерства государственных имуществ.

Новый импульс развитию школ на селе дали буржуазные реформы 1860-х гг., важнейшая из которых — реформа народного образования. По "высочайше утвержденному" в 1864 г. "Положению о начальных народных училищах" к последним были отнесены школы всех ведомств, частных лиц и общественных организаций, в которых предполагалось преподавание Закона Божьего, чтения "по книгам гражданской и церковной печати", письма, четырех действий арифметики и, где возможно, церковного пения. Обучение могло быть платным или бесплатным, по усмотрению учредителей. Все начальные училища, кроме учрежденных духовенством, поступали отныне в ведение Министерства народного просвещения (учрежденные духовенством — в ведение Синода). Закон предоставлял широкий простор общественности в деле развития начального крестьянского образования. Разрешение на открытие и закрытие школ, прием и увольнение учителей должно было выдаваться уездными училищными советами.

Большое значение в расширении доступа общественности к учебной деятельности имела реформа местных органов управления 1864 г., предусматривавшая создание земств — выборных органов самоуправления в губерниях и уездах, на которые возлагалось решение задач культурно-хозяйственного значения, в том числе устройство школ. В Вятской губернии земства стали действовать с 1868 г., Пермской — с 1870, Уфимской — с 1875; в Оренбургской губернии они вообще не вводились.

В 1864 г. было утверждено Положение о приходских попечительствах и о церковно-приходских школах, санкционировавшее открытие при приходах школ для обучения крестьянских детей[54].

Постепенно устанавливались сроки обучения детей в начальных училищах: два года в церковно-приходских и три — во всех прочих, находившихся под контролем Министерства народного просвещения. Такие училища стали называться одноклассными. Появились также начальные школы повышенной ступени — двух- и многоклассные, с расширенной программой, рассчитанной на три-шесть лет. Все эти школы относились к "правильно организованным". Наряду с ними во второй половине XIX в. продолжали действовать школы грамоты, открывавшиеся по инициативе приходов, частных лиц. В этих начальных школах низшей ступени дети крестьян обучались элементарной грамоте и основам религии

лишь в течение нескольких осенне-зимних месяцев в году. Они относились к "неорганизованным" учебным заведениям. Лишь в начале 80-х годов XIX в. государство официально признало их.

В табл. 1 представлены все виды учебных заведений, действовавших в уральских селениях к началу 1894 г. Данные ее показывают, что "неорганизованные" школы, дававшие самый низкий уровень знаний, составляли значительную долю сельских учебных заведений: 42,1% — в Вятской губернии, 38,5% — в Пермской, 34,2% — в Оренбургской. В Уфимской губернии среди школ в русских селениях на их долю приходилась почти третья часть.

Многоклассные училища на Урале не получили развития (в 1893 г. их было всего два); доля двухклассных (81 училище) составляла 3% в общем числе правильно организованных школ. Лидировала по числу двухклассных училищ Пермская губерния, причем здесь на каждое из них приходилось в среднем по 144 ученика. В Вятской губернии в двадцати трех начальных школах повышенной ступни обучалось 2915 человек, Уфимской в тринадцати — 1468, Оренбургской в шести — всего 586 человек.

Большинство правильно организованных училищ в селах Урала в 1893 г. были одноклассными (97%). Данные табл. 1 убеждают, что развитие школ в деревне во второй половине XIX в. осуществлялось двумя основными силами — церковью и общественностью (земствами, сельскими и волостными обществами, казачеством). Данные табл. 2 подкрепляют этот вывод.

Земские школы отличались лучшей постановкой обучения детей. Земства открывали свои учебные заведения в первую очередь там, где крестьянские общества брали на себя расходы по найму помещений, их ремонту, отоплению и освещению. Сами же они осуществляли общее руководство деятельностью школ, подыскивали учителей и оплачивали их труд, обеспечивали школы учебными пособиями и книгами. В некоторых уездах земские общества учреждали и школы грамоты (низшей ступени), в том числе передвижные. Программа обучения в земских училищах оказывалась шире, чем в церковно-приходских, за счет уроков объяснительного чтения, на которых учителя давали детям знания по истории, географии, природе страны, поясняли непонятные слова и выражения. По желанию учителей или родителей могли вводиться занятия по рукоделию, рисованию, ручному труду, гимнастике. При некоторых школах открывались ремесленные классы. В Пермской губернии в конце XIX в. в 115 земских училищах велись занятия по сельскому хозяйству[55].

Таблица 1

Состав и численность начальных школ в селениях Урала на 1 января 1894 г.

	Губернии				Всего по Уралу
	Вятск.	Пермск.	Уфимск.	Оренб.	
"Правильно организованные" начальные училища					
Многоклассные училища	1	1	—	—	2
Двухклассные училища, в т.ч.	22	40	13	6	81
– правительственные, общественные и частные	9	38	12	5	64
– ведомства Синода	13	2	1	1	17
Одноклассные училища всех ведомств и разрядов, в т.ч.	847	810	376	630	2663
– Министерства народного просвещения	20	27	98	29	174
– земские	439	631	178	—	1248
– волостные и сельских обществ	—	—	—	63	63
– войсковые и казачьи	—	—	—	450	450
– частные и удельные	2	4	11	—	17
– ведомства Синода	383	141	83	77	684
– фабрично-заводские и пр.	3	4	2	11	20
Всего правильно организованных начальных училищ	870	851	389	636	2663
"Неорганизованные" школы					
Магометанские	169	120	774	175	1238
Школы грамоты	464	414	103	156	1137
Всего неорганизованных школ	633	534	877	331	2375
Всего учебных заведений	1503	1385	1266	967	5121

Источник: Начальное народное образование в России. СПб., 1900. Т.2. С.8,182.

Таблица 2

Соотношение правительственных, общественных и церковно-приходских одноклассных училищ, открытых в селениях Урала в 1856—1893 гг.

Годы открытия школ в губерниях	Общее количество открытых одноклассных школ	Правительственные		Общественные		Церковно-приходские	
		Кол-во	Уд. вес, %	Кол-во	Уд. вес, %	Кол-во	Уд. вес, %
Вятская							
1856—1863	46	1	2,2	41	89,1	4	8,7
1864—1873	209	11	5,3	176	84,2	22	10,5
1874—1883	153	6	3,9	83	54,3	64	41,8
1884—1893	342	2	0,6	47	13,7	293	85,7
Пермская							
1856—1863	24	—	—	24	100	—	—
1864—1873	230	—	—	223	97	7	3
1874—1883	252	5	2	245	97,2	2	0,8
1884—1893	227	6	2,6	89	39,2	132	58,2
Уфимская							
1856—1863	10	2	20	7	70	1	10
1864—1873	19	6	31,6	13	68,4	—	—
1874—1883	176	37	21	108	61,4	31	17,6
1884—1893	149	53	35,6	45	30,2	51	34,2
Оренбургская							
1856—1863	55	7	12,7	48	87,3	—	—
1864—1873	273	4	1,5	268	98,2	1	0,3
1874—1883	120	10	8,3	104	86,7	6	5
1884—1893	96	8	8,3	18	18,8	70	72,9

Источник: Начальное народное образование в России. СПб., 1900. Т.2. С.152.

В земских школах пользовались лучшими учебниками, разрешенными Министерством народного просвещения, такими, как "Родное слово", "Детский мир" К.Ушинского, "Книга для первого чтения" В.Водовозова, "Наш друг" Н.А.Корфа, книги Л.Н.Толстого и др. Некоторые земства бесплатно обеспечивали ими крестьянских детей. Земские учителя практиковали самые прогрессивные методы обучения, в частности звуковой метод овладения чтением, с помощью которого учащиеся читали уже через два месяца. Широко привлекались наглядные пособия — картинки, карты, глобусы. Уфимское губернское земство с 1893 г. стало выделять по 300 руб. в год на устройство школьных музеев наглядных пособий, а Вятское в 1897 г. организовало мастерскую по изготовлению учебных пособий и бесплатно обеспечило ими школы одиннадцати уездов.

В качестве учителей в земских училищах работали светские лица, специально к тому подготовленные. В Вятке в 1872—1880 гг. действовала единственная на Урале земская учительская школа[56]. Земство всех трех уральских губерний (Пермской, Вятской, Уфимской) материально поддерживало деятельность педагогических классов при гимназиях и прогимназиях, педагогических курсов при отдельных гимназиях и уездных училищах, направляло в средние учебные заведения своих стипендиатов, выделяло средства на единовременную поддержку желающим занять места народных учителей, само организовывало педагогические курсы подготовки учителей сельских школ. В Пермской губернии, например, в середине 80-х годов XIX в. 25% учителей земских училищ (включая городские) имели среднее образование (закончили гимназии, духовные и учительские семинарии, учительские школы и т.п.), около 20% — неполное среднее. Треть учителей составляли выпускники уездных, городских, духовных училищ — начальных школ повышенной ступени; пятую часть — лица, учившиеся в сельских одноклассных училищах или получившие свидетельства на звание учителя.

Земства проводили педагогические съезды, на которых обсуждали наиболее важные вопросы школьной жизни, пропагандировали новые методы обучения, выписывали для учителей журналы "Семья и школа", "Народная школа", "Сельская жизнь"[57].

О соотношении числа учащихся в сельских школах Урала различных типов говорят данные табл. 3.

Можно видеть, что большинство крестьянских детей в Вятской и Пермской губерниях в конце XIX в. обучалось в одноклассных земских школах (50,9 и 60,6% соответственно). В Оренбургской губернии крестьянских детей в школах грамоты, церковно-при-

Таблица 3

Количество учащихся в сельских школах Урала на 1 января 1894 г.

	Губернии				Всего по Уралу
	Вятск.	Пермск.	Оренб.	Уфимск.	
"Правильно организованные" училища					
Многоклассные и двухклассные училища всех ведомств	2915	5127	489	1426	9957
Одноклассные училища, в т.ч.	56893	53064	37263	17879	165099
– Правительственные	1280	2067	1255	3887	8489
– Общественные:					
земские	39913	44783	—	10076	94772
волостные и сельских обществ	—	—	3883	—	3883
казачьи	—	—	28129	—	28129
– Церковно-приходские	15398	5508	3256	2943	27105
– Удельные, частные и пр.	302	706	740	973	2721
Итого в правильно организованных училищах	59808	58191	37752	19305	175056
"Неорганизованные" училища					
Магометанские	7829	4478	6297	33355	51959
Школы грамоты	10735	10363	4192	2963	28253
Итого в неорганизованных училищах	18564	14841	10489	36318	80212
Всего учащихся	78372	73032	48241	55623	255268

Источник: Начальное народное образование в России. СПб., 1900. Т.2. С.16, 19, 22, 28, 31, 34, 53, 57, 58, 182.

ходских и сельско-общественных находилось в равных количествах. В Уфимской губернии по числу учащихся также доминировали земские школы. Доля девочек в сельских школах составляла незначительную часть даже в конце XIX в., хотя принимались они наравне с мальчиками. Так, в Вятской губернии на 1 января 1894 г. в двухклассных училищах их доля составляла 14,6%, в одноклассных правительственных — 20,5, земских — 18, церковно-приходских — 23,4, в школах грамоты — 18,09%; Пермской — соответственно 13,1%; 15,5; 27,7; 22; 21,19; Уфимской — 2,9%; 9,1; 23,4; 19,6; 19,64%; Оренбургской — 16,6%; 15; в церковно-приходских — 20,1; волостных и сельско-общественных — 18; в школах грамоты — 15,72%[58]. Сказывалась традиция давать основы грамоты прежде всего сыновьям — будущим главам крестьянских хозяйств. К тому же подростки, закончившие начальную школу, по закону 1874 г. о всеобщей воинской повинности получали льготу — срок службы в армии для них сокращался с шести до четырех лет. Оставляя девочек дома, крестьяне говорили: "Не в солдаты идти!"

Данные официальной статистики свидетельствуют, что в 1893 г. в правильно организованных училищах Вятской губернии обучалось 20,8% мальчиков и 4,5% девочек от числа проживавших в сельской местности; Пермской — соответственно 20 и 6,3%; Оренбургской — 22,9 и 9,6%; Уфимской — 9,3 и 2,2%. При этом процент обучавшихся в этих училищах собственно крестьянских детей был существенно ниже. С учетом тех, кто учился в так называемых неорганизованных школах, можно считать, что в конце XIX в. в учебных заведениях овладевали знаниями около четверти крестьянских сыновей и примерно 6—7% девочек в возрасте от семи до четырнадцати лет (в среднем по всем уральским губерниям)[59]. Еще в 70-х годах XIX в. некоторые уездные земства подняли вопрос о необходимости введения всеобщего обязательного начального обучения (Нолинское, Орловское и Яранское Вятской губернии, Шадринское и Осинское Пермской губернии), однако, не получив поддержки ни со стороны правительственных органов, ни со стороны населения, оставили эту идею. В 1894 г. директор народных училищ Пермской губернии А.П.Раменский попытался ее реанимировать: на XXV сессии пермского земства он предложил открыть в крупных селах (с населением от 600 до 1000 человек) губернии школы с трехгодичным обучением, а в небольших селениях (от 200 до 500 человек) передвижные школы и школы грамоты и таким образом заложить базу для перехода ко всеобщему начальному образованию. Специальная комиссия,

которой была поручена проработка вопроса, пришла к заключению, что реализация предложения А.П.Раменского потребует 1 млн руб. Обращение губернского земства к правительству с просьбой о выделении этой суммы осталось без последствий. С ини-циативой введения в губернии всеобщего начального обучения выступило в конце XIX в. и вятское земство. В 1900 г. оно опубликовало свое "Исследование положения начального народного образования в Вятской губернии с проектом школьной сети для введения всеобщего обучения". Но этот проект также остался на бумаге[60].

Данные всеобщей переписи населения 1897 г. позволяют установить средние показатели грамотности лиц "сельского состояния" по губерниям. Так, в Вятской губернии они составляли 24% у мужчин и 5,8 — у женщин; Пермской — соответственно 25,5 и 8,3; Оренбургской — 27,5 и 9,3; Уфимской — 20,1 и 10,5%. В данном случае учитывались лишь те, кто проживал в сельской местности. У лиц "сельского состояния", проживавших в городах, уровень грамотности был выше. Соответствующие показатели для Вятской губернии составляли 49,67 и 28,24%; Пермской — 48,92 и 26,89; Оренбургской — 43,55 и 21,82; Уфимской — 38 и 42,20%[61]. Надо при этом учитывать, что в Уфимской губернии большую часть сельского населения составляли лица нерусской национальности (башкиры, татары и др.). Подсчеты, произведенные на основе итогов переписи 1897 г., показали, что доля грамотных в губернии мужчин башкирской национальности, проживавших в селе, равнялось 20,43%, женщин — 15,33%; соответственно русской — 21,37 и 5,43%. Большую часть русского сельского населения составляли крестьяне, поэтому приведенные цифры можно с известно оговоркой признать показателем грамотности последних.

В число лиц "сельского состояния" Оренбургской губернии входили казаки (на селе их проживало 357 тыс.) и башкиры (250 тыс.). Здесь средний показатель грамотности русских сельских жителей равнялся 29% у мужчин и 8,4% у женщин. Доля грамотных крестьян, видимо, была несколько меньшей, так как казачество в большей степени было приобщено к письменной культуре.

В Вятской губернии, где русские составляли 90% населения, доля грамотных среди них была выше, чем среди местных вотяков, пермяков, татар и башкир. Можно считать, что показатели грамотности у вятских крестьян приближались к 27,5% у мужчин и 6,5% у женщин[62].

Сопоставление данных о числе грамотных крестьян с количеством детей, обучавшихся в школах, позволяет заключить, что и во второй половине XIX в. домашнее обучение (в том числе у частных "мастеров грамоты") сохраняло важное значение в жизни деревни. Многие крестьяне, стремясь дать своим детям хорошее образование (выше начального уровня) отдавали их в уездные и городские училища, гимназии и прогимназии, профессиональные учебные заведения (сельскохозяйственные школы, ремесленные учебные центры, горные училища, учительские школы и пр.; к концу XIX в. на Урале сложилась довольно разветвленная сеть этих учебных заведений)[63]. Однако большинство грамотных крестьян владели лишь навыками чтения, письма и счета. Основная же масса крестьянского населения даже к концу XIX в. оставалась неграмотной.

3.2. Исторические и географические знания

В тесной зависимости от уровня грамотности крестьян находились их исторические и географические знания. Следует подчеркнуть, что историческая память, общность представлений о прошлом — важный элемент формирования национального самосознания[64]. Особое значение при изучении складывания русского национального самосознания имеет анализ исторических представлений крестьянства, поскольку "вклад деревни в генезис национального самосознания определяется уже тем, что именно в крестьянской среде наиболее прочно удерживались культурно-бытовые традиции, в которых в конечном счете объективировалось этническое самосознание народа"[65].

Существенное место в исторических представлениях уральского крестьянства занимала местная история, в том числе знания о "дорусском" населении региона, взаимодействиях русского и нерусских народов в ходе колонизации, заселении отдельных географических пунктов и районов.

Широкое распространение на Урале получили предания о "чуди" как о "дорусском" населении, как, впрочем, и на русском Севере, и в Сибири[66]. Именно с "чудью", или "чудаками", связывались в уральских преданиях остатки древних земляных укреплений в Прикамье (чудские городища), а также курганы Среднего, Южного Урала и Зауралья[67]. В этих преданиях "чудь" описывалась как "дикий и неверный" "чернокожий" народ, который жил своими семьями, добывал средства существования охотой, одевал-

ся в шкуры убитых зверей и любил металлы (медь, серебро, золото, железо), подчеркивалось суеверие "чудаков". В большинстве преданий содержалось описание их гибели. Упорно повторяется предание, что "чудь" жила до прихода русских, а перед появлением русских (о чем "чудаки" узнали по появившимся в их крае белым деревьям — березам) они "построили себе избушки в земле, утвердив крышу на столбах, а потом, войдя туда, подрубили столбы, и всех их придавило"[68]. "Нехристью" считали "чудаков" шадринские крестьяне, среди которых также бытовало предание о странной гибели "чуди": узнав о скором приходе русских, они "устроили для себя насыпи на деревянных столбах и заключились там; но эти насыпи или сами на них обрушились, или же в некоторых местах сами "чудаки" подрубили столбы и погибли под обрушившеюся землею". Известный шадринский крестьянин-краевед А.Н.Зырянов писал в середине XIX в.: "Вместе с чудаками, по народным преданиям, под насыпями, или могилицами, остались и их сокровища. Действительно, в курганах находимо было много вещей, как я часто слыхал от старожилов. Находки состоят обыкновенно из серебряных и медных украшений от седел и узд, из обломков стрел и копий и так далее"[69].

Среди прикамских крестьян в начале XIX в. бытовали легенды о заговоренных "чудских" кладах. Местная крестьянка Н.Т.Девяткова рассказывала исследователю и путешественнику В.Н.Берху: "Я слышала, что ты добираешься до кладов; но чудаки их заговорили, не найти тебе ничего. Попадался ли тебе уголь? — Множество, — отвечал я ей. — Ну вот, это заколдованные чудские деньги; наши ребята разрывали также многие места, но кроме угля ничего не находили"[70]. Впрочем, прикамские крестьяне нередко описывали "чудаков" с известной симпатией. Стопятилетний старик-крестьянин Максим Денисов Пономарев*, объясняя проис-

* Стоит привести характеристику Пономарева, данную ему В.Н.Берхом: «Примерный, умный и грамотный старик сей заслуживает того, чтобы оставить о нем память потомству. Находясь неотлучно при мне целые три недели, занимал он меня своими разсказами, и ежели чего сам точно не знал, то находил людей, кои могли объяснить мне нужное. Хотя я многократно спрашивал у него, сколько ему лет, но он отвечал мне всегда: "Не знаю точно сколько, а думаю, более ста" Разговаривая с ним однажды, я спросил у него: "Ты мне сказывал, Максим, что отец твой был священник, почему же ты попал в крестьяне?" "Потому, — отвечал он, — в старые времена ставили в священники грамотных крестьян, остальные в зависти к таковому повышению отнимали у них тотчас все пашни и луга. Отец мой, опасаясь, чтоб и с ним сего не учинили, написал меня в 1-ю перепись крестьянином"» В.Н.Берх, принимая 1720-й год (по словам М.Д.Пономарева, ему тогда было 5 лет) за время проведения 1-й ревизии, рассчитал возраст старика — 105 лет[71].

хождение названия "Девьей горы" (на берегу р.Колвы, недалеко от д.Ветлан), рассказал Берху предание, слышанное от стариков о "Деве", которая жила на той горе и правила "чудским" народом. По словам Пономарева, "чудская" правительница славилась умом и миролюбием, вела торговлю с "чудаками", жившими в Искоре; одна без боязни ездила в Искор. Упоминавшаяся выше крестьянка Н.Т.Девяткова дополнила рассказ старика: "Чудская девица сидела в хорошие дни на вершине своего камня и сучила шелк; когда же у ней ограбастывалось веретено, то бросало оное на Бабыльской камень (скала на противоположном берегу р.Колвы — *Авт.*), в подарок тамошним девицам"[72].

Память о "чудском" народе закрепилась в уральских топонимах. Так, П.С.Паллас, путешествуя в 1770 г. по Уралу, отметил в восьми верстах от Кыштымского завода, на берегу оз.Нянняг, небольшой взгористый курган с "весьма древним укреплением", "от жителей, по сибирскому обыкновению, чюдским называемым"[73]. В.Н.Берх в начале XIX в. исследовал "чудские" городища на левом берегу Камы в Пянтежской волости, а также у д.Урол и с.Искор[74]. В 1879—1880 гг. член "Общества естествоиспытателей при имп. Казанском университете" А.Н.Иванов произвел осмотр ряда прикамских городищ, в том числе Большого Рудного, или Чудской горы, в пределах Глазовского уезда Вятской губернии (недалеко от с.Егорьевского)[75]. О "чудских копях" писал знаменитый немецкий путешественник А.Гумбольдт, побывавший на Урале в 1829 г.[76] "Чудским" кладбищем именовалось городище на даче Мурашинской волости Оханского уезда, недалеко от д.Лужки[77]. С "Чудской горой" (в семи верстах от Очерского завода) окрестные жители связывали предание о "чуди", жившей здесь и "закопавшей себя в землю". "Чудовскими" назывались две мели на р.Колве, между Чердынью и устьем р.Колвы[78]. Горная возвышенность Молебная на р.Бабье (Бабке), притоке р.Сылвы, была названа, согласно преданиям, "от чудского народа, который на этой горе приносил свои жертвоприношения" ("следы их жилищ видны и до сих пор в виде рва")[79].

Крестьяне активно раскапывали "чудские" городища и курганы. Причем делалось это не только из корысти, но и из любопытства. Так, В.Н.Берх вместе с окрестными крестьянами производил археологические исследования "чудского" городища около с.Искор. Месяцев через пять после его отъезда из Искора искорский волостной староста привез новые находки: оральник, четыре замка, медные серьги. "Вещи сии, — говорил он Берху, — вырыли наши ребята в твоих канавках"[80]. О масштабах крестьянской археологической деятельности свидетельствовал бывший преподава-

тель Пермской гимназии Ф.А.Прядильщиков: "В старину чердынские богачи любили скупать у бедняков крестьян все, что последние добывали из городищ. Приобретенные диковины были тотчас прятаны в сундуки и только друзьям показывались тайком"[81]. Тот же автор писал: "Около села Ильинского в прежние годы р.Обва вымывала из берегов какие-то срубы, походившие на погреба. Внутри срубов ничего не оказалось, кроме маленьких трубок из обожженной глины, которые слыли у жителей чудскими пушечками"[82].

Резюмируя народные предания о древнем населении Урала, Ф.А.Теплоухов в конце XIX в. писал: "Народное предание приписывает почти все доисторические предметы, находимые как в северо-восточной части Европейской России, так и в Западной Сибири, народу, который оно называет чудью и который при приближении русских будто бы исчез, или, как выражаются в Пермской губернии, ушел в землю. Последнее выражение объясняется легендою, по словам которой чудь, или чудаки, не желая покориться пришельцам, а по другой редакции легенды — принять крещение, предпочли погибнуть в приготовленных заблаговременно ямах, подрубив столбы, на которых держалась устроенная над ними тяжелая крыша. По тому же преданию, чудь ушла в землю со всеми своими богатствами, что и дает местным жителям повод рыться в городищах в надежде найти несметные богатства, содержащиеся будто бы в братских могилах чуди"[83].

История колонизации и хозяйственного освоения края также нашла отражение в народной памяти. Как уже говорилось, освоение Урала русскими растянулось на несколько столетий. Первые контакты с автохтонами региона установили новгородцы; в дальнейшем процесс осуществлялся под контролем Москвы. В 1471 г. Иван III организовал поход на Пермь Великую. Русская рать во главе с князем Ф.Д.Пестрым выступила зимой из Устюга и к весне 1472 г. овладела городком Уролом (Уросом), Чердынью, Покчей (Почкой). Местечко Урол было взято воеводой Нелидовым. Память об этом событии сохранялась среди местных крестьян даже в начале XIX в. В.Н.Берх, решившись разыскать то место, где находился старый Урол, обратился за помощью к восьмидесятилетнему старику-крестьянину, который и согласился отвести туда путешественника. Старый Урол, по словам крестьянина, располагался в пяти верстах от с.Пянтежского. "По преданиям, — продолжал старик, — известно, что место сие было совершенно истреблено лет 350 т.н...". Впрочем, крестьянин связывал эту трагедию не с походом воеводы Нелидова, а с набегом татар. Старик

рассказывал, что "татара, взяв сию деревню, расположились ночевать в большом овине. Уросцы, приметя сие, зажгли оный со всех сторон, и неверные сгорели. Но один из них, убежав каким-то образом в Чердынь, дал о сем знать, и татара, пришед оттуда в большой силе, предали всех жителей смерти, а домы их огню. Впоследствии поставлена на том месте часовня, и в Ильин день совершают молебствие о убиенных"[84].

В 1472 г. войсками князя Федора Пестрого был взят Искор. Крестьяне искорской сотни в начале XIX в. рассказывали Берху, что "по преданию носится у них слух сей, и что бывший Искор находится от них в пяти верстах, где ежегодно маия 10 совершают молебствие по убиенным". Берх с крестьянами отправился осмотреть старый Искор. Подошли к высокой горе. Крестьяне, указывая на гору, сообщили: "Вот и городище". "Ни один из замков госпожи Радклиф не имеет такого выгодного местоположения, как древний Искор", — заметил попутно В.Н.Берх. Вспоминая о событиях более чем трехсотлетней давности, М.Д.Пономарев рассказывал Берху, "что искорских жителей осаждали с упомянутой плоскости, и поелику они, защищаясь, опускали на осажденных бревна и большие каменья, то последние так ожесточились, что, взяв городок сей, истребили оный совершенно". Пономарев, как и жители Урола, утверждал, что нападавшими были не русские: "Нет, батюшка, то были ровно татара"[85].

Предание о взятии Искора татарами бытовало среди искорцев и во второй половине XIX в. Согласно этому преданию, в Искоре правил когда-то старинный искорский царь Кор. "Услыхал он однажды, что недалеко от его городка грзбят и жгут селения нагайские татары. Он собрал из ближних мест людей, вооружил их и послал навстречу нагайцам (сибирским татарам — *Авт.*), чтоб не допустить последних до Искора; а сам с небольшим числом людей остался в городке. Отряд Кора расположился на небольшом холме в 5 верстах от Искора. Здесь к ним подошли в большом количестве нагайцы, и завязалась битва. Отряд Кора был разбит; нагайцы преследовали бежавших искорцев, подступили к их городку и осадили его. Искорцы, благодаря неприступности своего городка с 3-х сторон, долго держались против татар; они, кроме воинской обороны, защищались еще и другим способом: срубали и катали на осаждавших бревна, бросали и скатывали в них каменья и т.п., но, наконец, ослабели. Ожесточенные нагайцы, взяв городок, перебили всех жителей и самый городок разрушили"[86].

В.Н.Берх так объяснял замену русских татарами в преданиях прикамских крестьян: "Чердынцам не мудрено было ошибиться, ибо они, удалясь из России до нашествия Батыева, сохранили

прежние нравы и обычаи, а соплеменники их, пробыв 200 лет под игом татар, приняли многие обычаи их и носили даже аракчины или маленькие шапочки"[87]. Вероятно, в данных преданиях произошло смешение различных исторических пластов: второй половины XV в. (поход князя Ф.Пестрого в Пермь Великую) и более позднего времени — вплоть до середины XVII в. (в этот период воинственные манси и сибирские татары совершали неоднократные набеги на Соликамский и Чердынский уезды). Поэтому-то в преданиях и говорится о жестокости битв, что явно противоречило характеру похода князя Пестрого. Известно, что в 1471—1472 гг. жители Перми Великой не оказали серьезного сопротивления русской рати. Сражение произошло лишь под городком Искором, в котором, кстати, не участвовал ранее крещеный пермский князь Михаил.

В 1552 г. под ударами войск Ивана IV пало Казанское ханство. Событие это ускорило продвижение русских на Урал. Капитан Н.Рычков, побывавший в 1769 г. в Прикамье, записал в Елабуге старинное предание о том, что царь Иван IV после взятия Казани поплыл по р.Каме в сторону Соликамска, но в районе Елабуги занемог и поспешил вернуться в Москву. Предание это мифологично. Но местные жители связывали с "путешествием" Ивана Грозного строительство, по одной версии, церкви в Елабуге, по другой — монастыря возле урочища Чортова городища[88].

Поход Ермака в Сибирь в 1581—1585 гг. создал условия для русской колонизации восточных склонов Урала. Сибирская экспедиция Ермака нашла широкое отражение в уральском фольклоре. П.И.Мельников-Печерский, побывавший в 1830-х гг. на Урале, писал, что "Ермак живет в памяти жителей Пермской губернии, много преданий и песен о нем сохранилось до сих пор. В селах и деревнях у всякого зажиточного крестьянина, у всякого священника вы встретите портрет Ермака, рисованный большей частью на железе. Ермак изображается на этих портретах в кольчуге, иногда в шишаке, с золотой медалью на груди"[89]. То же самое отмечал П.И.Небольсин, побывавший на Урале вскоре после П.И.Мельникова-Печерского: "В Пермской и Тобольской губернии нет зажиточного дома, в котором бы не висело ермакова портрета, или на холсте, или на дереве, а большею частию на железе, на подносах. Ермака обыкновенно представляют здоровенным, широкоплечим детиной, с быстрыми черными глазами и с короткой черной окладистой бородой. Может быть, Ермак и в самом деле был брюнет, а, может быть, он был и блондин, и заезжий поневоле в Сибирь немец, которому пришла в голову первая

мысль нарисовать первый портрет Ермака, никак не мог избежать необходимости облечь русского человека иноземными украшениями. Обыкновенно его снабжают таким костюмом. На голову ему надевают красную скуфейку с золотым у лба галунчиком, а сверх ее натягивают ток с завороченным кверху козырьком, а над ним рисуют богатую застежку с драгоценными камнями. Покорителя Сибири облекают в верхнее платье, как кажется, распашной нанковый халат с узенькими внизу рукавами и с разрезными обшлагами. Из-под халата выглядывает красный кушак, а сверх халата надета кольчуга, но только до половины груди и с кисточками у плеч. Из-под кольчуги у шеи выглядывает белая рубаха, сшитая не на русский манер, а сверх кольчуги повешена золотая цепь с образом Божией Матери. В левую руку Ермаку дают меч, у эфеса которого сделано изображение орлиной головы, а в правую влагают длинное копье. Но с течением времени русские мастеровые заметили неказистость этого фантастического наряда и стали заменять немецкую шапку с козырьком простым шишаком"[90].

Широкое распространение преданий о Ермаке отметил и В.И.Немирович-Данченко, объехавший Прикамье и Урал в 1875 г. Если на Волге с каждым камнем и урочищем связывалось, как точно отметил писатель-путешественник, имя С.Разина, то на Каме и Чусовой — имя Ермака Тимофеевича. Согласно этим преданиям, Ермак, придя на Урал, застал здесь "чудь всякую", которая не пропускала русских казаков; ермачки "хозяев (т.е. чудь — *Авт.*) и воевали... все тут кровью полито. Ермачки ушли дальше, а по следу отцы наши и деды появились сюда... Так под себя пермяцкое это безлюдье и забрали"[91]. На Урале во второй половине XIX в. рассказывали и о том, что Ермак встретил здесь упорное сопротивление "волшебных, клятых людей", которые жили "в камени" (т.е. в горах —*Авт.*). Однако Ермак хитростью ночью приблизился к горе, где спрятались "волшебные люди", и высек на ней крест — "так волшебные люди за этим крестом и сидят... крепко", — завершали свое повествование местные жители[92].

По преданиям, Ермаку помогали найти путь в Сибирь священные лебеди: "И Ермака припутывают тоже к этим преданиям о лебедях. По Чусовой когда Ермак подымался, там лебедь ему показывал дорогу, впереди плыл, где отмели или камни, лебедь в сторону сворачивал, и атаман тоже забирал стороной", — писал Немирович-Данченко[93]. Мотивы народных преданий о священных лебедях использовал в своем сказе "Ермаковы лебеди" П.П.Бажов[94].

Немало топонимов, связанных с именем Ермака, сохранялось в XIX в. в Кунгурском и Верхотурском уездах — в местности, по которой действительно пролегал маршрут сибирской экспедиции Ермака. Ермаковым перебором именовалась мель на р.Чусовой[95]. Имелось Ермаково городище на р.Сылве, где якобы зимовал Ермак со своей дружиной накануне похода в Сибирь[96]. Ермак-камнем называлась гора на правом берегу р.Чусовой, при устье р.Ермаковки (в 34 верстах ниже Кыновского завода). Историк и статистик Х.Мозель записал в середине XIX в. местное предание, согласно которому Ермак зимовал в пещере Ермак-камня во время похода в Сибирь и запрятал в ней свои сокровища. Якобы поэтому гора и пещера назывались Ермаковыми. Однако достоверность сведений, связывающих название горы с реальным пребыванием здесь Ермака (с зимовкой и захоронением в пещере сокровищ), сомнительна. Еще Г.Ф.Миллер отмечал, что вряд ли Ермак мог иметь сокровища до сибирского похода. Уральский краевед Н.К.Чупин объявил предание о временном пребывании Ермака в пещере Ермак-камня полным мифом. Он писал, что Ермак не мог прятаться в пещере от манси, не имевших "огненного" оружия[97].

Большей достоверностью отличаются предания, объясняющие происхождение названия Ермакова городища на р.Серебрянке (при впадении в нее р.Кокуя, на северо-востоке Кунгурского уезда), где действительно пролегал маршрут сибирского похода Ермака. Еще в 1738 г. бергмейстер Никифор Клеопин, осматривая по поручению Екатеринбургской горной конторы местность, где строился тогда Кушвинский завод, гору Благодать и дорогу, которая пролагалась от Кушвы к Чусовой, провел специальное исследование Ермакова городища. В официальном дневнике путешествия (под датой 9 октября) Клеопин записал: "Отшед от наслега (т.е. от места ночлега — *Авт.*) версты 4, осматривали при устье Кокуя речки, впадающей в Серебрянку с левой стороны, место, по объявлениям работников, где зимовал Ермак, когда шел из Камы вверх и из нее по Серебрянке, оттуда ж перешед сухим путем до реки Баранчи, впадающей в Тагил, для взятия Сибири. По осмотру видно, что он стоял в крепком месте между 2-х речек в мысу; и от той свободной стороны было 2 рва, кои [и] ныне значат, шириною не меньше 3 аршин, глубиною 1 1/2 аршин. Внутри их и по всему мысу великий ельник и березник вырос. Тут же копаны бывали ямы, знатно для каких поклаж"[98].

Пребывание Ермака на р.Серебрянке подтверждается и другими источниками. Так, С.У.Ремезов при составлении "Чертежной книги Сибири" в 1699—1701 гг. пометил на карте Урала возле

названия р.Серебряной: "лежат суды Ермаковы". Кунгурская летопись также сообщает, что "тяжелые суды покинуша на Серебрянке"[99].

Другое Ермаково городище, где, согласно народным преданиям, Ермак построил несколько стругов, находится в Верхотурском уезде (на левом берегу р.Тагил, в шестнадцати верстах от Нижнего Тагила, на возвышенном холме, четырьмя верстами ниже впадения р.Баранчи в р.Тагил, при устье р.Медведки). Н.К.Чупин описал остатки старинных укреплений на месте Ермакова городища: "Виден ров длиной в 36 аршин, параллельный с рекой; затем ров поворачивает под прямым углом и идет в том же направлении на 24 аршина; внутри укрепления находится 5 ям"[100].

Впрочем, "ермаковские древности" и множество легенд, объясняющих их происхождение, отмечены наблюдателями и в тех районах, где Ермак не бывал. В.В.Блажес писал по этому поводу: "Разумеется, наименования сел, речек, гор, скал могли произойти или от прозвища "Ермаковцы", которое давали казакам, входившим в отряд Ермака, или от названия разбойников-ермачков, или от имени Ермак, которое носили первопоселенцы, не имевшие вообще никакого отношения к покорителю Сибири"[101]. В.И.Немирович-Данченко записал предание о "Ермаковых кладах" от крестьян на р.Ик (притоке Камы): "Омутистая река наша... Сколь в ней нечисти! Сказывают, есть такие места, которые Ермаком закляты. Туда он свои клады хоронил. И пононе пойдет кто туда купаться, его нечисть эта самая за ноги на дно тянет. Не осилишь — Господа забудешь помянуть — и не видать тебе света божьего...".

"Откуда же в Ик попал Ермак?" — удивлялся Немирович-Данченко, а рассказчики тем временам продолжали: "Тимофеевич-то! Слава Богу! Ему ежели не попасть, так кому же. Он здесь от царских приставов долго хоронился. Но только и ему попереч горла подошло... Устье-то воевода как-то занял и давай вверх на него тучей надвигаться. В берега не уйдешь, ишь крутоярье какое! Ничего тут не поделаешь! Думал сначала Ермак бой принять, да силы у него не хватило... Выплыл он с лодкой своей посередь реки и взял с собой только одну любимую царевну Алмаз. Алмаз-царевна прозывалась. Выплыл это он и крикнул: "Ах, ты гой еси, река Ик могучая, кланяюсь я тебе всем добром моим: серебром, золотом, камением самоцветным, товаром дорогим...". И побросал в реку всю казну свою. Замутилась река, приняла Ермаково добро... Тогда он взял меч свой булатный, напоследок царевну Алмаз поцеловал в уста сахарны, да как полоснет, так на смерть прямо...

Взял он это ее, голубушку, и в воду! ... Бултых! ... Опосля он давай молить реку Ик, чтобы вызволила его из лихой беды, спасла от конца неминучего. Ну, река Ик богатыря послухала... Не успел он еще в свое становье вернуться, как поднялась непогода, взбушевал Ик и потопил царские суда с приставами и московскою дружиною! С тае самое поры Ик и помутнела... Омутами ее всю затянуло, потому что она в этих омутах казну Ермакову хранит"[102]. В данном случае переплетаются два цикла преданий — ермаковский и разинский (в частности эпизод с "подарком" персидской княжны-царевны — реке).

С Ермаком, "ермаковыми кладами" народное поверье связывало пещеру на р.Белой (в Башкирии), где также, вероятно, реальный Ермак никогда не бывал: "...в пещере этой жил Ермак, и она ископана его руками... Ермак, видите ли, выбрал этот берег потому, что здесь никто не мог миновать его. С Белой ли кто ползет, по Каме ли плывет, все одно "скрозь руки" не пройдет. На всяком пути переймут его сторожевые казаки. Пещере этой конца нет, по словам местных жителей. Комната следует там за комнатою, а в самых дальних, на которых зарок положен, спрятаны клады"[103].

В работе В.В.Блажеса сделана попытка проследить основные этапы бытования преданий ермаковского цикла на Урале. По мнению автора, в 60—70-е годы XVI в. уже появились рассказы, слухи о волжских разбойниках и их атамане Ермаке. В первой половине 1580-х гг. они дополняются рассказами очевидцев и слухами о пребывании казаков на Урале, походе в Сибирь. В первые десятилетия XVII в. завершается составление фольклорной биографии Ермака, заканчивается оформление в основном виде ермаковского цикла. XVII—XVIII вв. — время наиболее активной жизни цикла, который обогащается массой новых сюжетов за счет сюжетообмена с другими циклами. В фольклорных текстах этого времени Ермак выступает и идеальным казачьим атаманом — коренным казаком, выходцем из социальных низов, человеком "бедной породы", волею судьбы ставшим справедливым и смелым разбойником. В данный период происходила контаминация ермаковского и разинского, а позднее и пугачевского циклов. Ермак начинает осмысляться как родоначальник всех русских удальцов-разбойников. Однако в контексте фольклорного осмысления Ермак выступал и как вольный, храбрый казак, и как воин, контактирующий с ворами — "шишигами", и как верноподданный царя Ивана Грозного. Непосредственно на Урале складываются предания о местных кладах, о помощи Ермаку природных сил, о камнях-писанцах, на которых атаман якобы оставил идеог-

рафические надписи. С XVII в. проявляет себя тенденция связывать пребывание Ермака на Урале с необычной скалой, труднодоступной пещерой, кондовым лесом. В XIX в. произошла стабилизация ермаковского цикла — практически прекратилась разработка новых сюжетов. В XX в., по мнению Блажеса, цикл терял многие традиционные сюжеты и мотивы, происходило постепенное его обеднение и затухание[104].

Отношения русских поселенцев с аборигенами не всегда были мирными, что также отразилось в народной памяти. Уже упоминалось о нападениях сибирских татар и манси на селения Чердынского и Соликамского уездов в середине XVII в. Жители погоста (села) Искор и во второй половине XIX в. поминали христиан, убиенных во время сражений более чем двухсотлетней давности. Рядом с селом (в одной версте к востоку от него) были две рощицы, окруженные полями. В простонародье они именовались "островами". Местное предание сообщало, что именно здесь произошли схватки искорцев с татарами и что тела убитых христиан были положены на ближнем к Искору "острове" (откуда затем кости перевезли в Чердынь и захоронили вместе с останками погибших в Кондратьевой слободе). Тела убитых татар, согласно преданиям, похоронили на дальнем "острове". Оба "острова" назывались кладбищами, причем ближайший — кладбищем убиенных, а дальний — кладбищем чудским (таким образом, на татар также распространялся этноним "чудь"). Каждый год в Семик (седьмой четверг после Пасхи) на "остров убиенных" направлялся торжественный крестный ход из искорской церкви при многочисленном стечении народа и служили панихиду по убитым[105].

В одном из народных преданий говорилось, что в даче с.Сепыча Оханского уезда, на высоте, именуемой Бутылки (где сохранилось старинное городище), "гнездилось в древности воинственное племя, грабившее окрестную страну"[106].

В преданиях крестьян речь шла и о заселении края, основании селений, месторасположении первых жилищ, церквей, происхождении первопоселенцев. Однако при этом порой смещались временные рамки; пояснения о происхождении местных жителей и названий селений могли даваться с точки зрения ложной народной этимологии[107]. Например, о происхождении с.Пянтежского и имевшейся в селе деревянной церкви Смоленской Богоматери народное предание сообщало следующее: "Деревня Пеньки названа так потому, что она выстроена на пнях (на вновь расчищенном из-под леса месте), а село Пянтежское получило название от деревни" (в действительности название села древнепермского

происхождения)[108]. Предание повествует о строительстве местной, весьма почитаемой среди крестьян церкви: "...что будто бы около 1500 года к Ильинской Пянтежской ярмонке с верху Камы плыла на ладьях неизвестная московская барыня, и на пути своем сделалась больна так сильно, что не могла продолжать свой путь — остановилась — прошло несколько дней. Болезнь ея не уменьшилась и возвещала смерть. В один из сих дней она видела сновидение, которым велено построить ей на том самом месте, где стоит деревня Пеньки (нынче село Пянтежское), церковь и освятить ее во имя Смоленской Божией матери. Она, проснувшись, и по чувству к сему тайному внушению, приписывая его воле Божией, дала обещание построить церковь; вскоре после сего выздоровела и, по прибытии в деревню Пеньки, исполнила свое обещание"[109].

Потомками новгородцев считали себя, по преданию, жители с.Шмаковского Ирбитского уезда (в 50 верстах от Ирбита)[110]. Жители д.Бабенки (в западной части Кунгурского уезда, на левом берегу р.Чусовой, в двенадцати верстах от Кыновского завода) передавали из поколения в поколение предание об основании деревни бабой-вогулянкой (отсюда название деревни — Бабенки), записанное летом 1872 г. членами экспедиции Казанского общества естествоиспытателей[111]. Н.К.Чупин записал предание о происхождении д.Брюхановой, или Брюшинкиной (на месте позднейшего г.Перми; достоверно известно, что деревня уже существовала в 1670-е гг.): "...только-де сказывают, что она была некогда пристанищем людей отчаянных"[112]. Заселение Висимо-Нейвинской заводской дачи народное предание связывало со ссылкой сюда Петром I стрельцов-раскольников: "...жители деревни Таватуй считают себя несомненными потомками сосланных стрельцов"[113].

Немало крестьян Шадринского, Камышловского, Ирбитского уездов Пермской губернии вело свое происхождение, как они сами считали, от беглых помещичьих крестьян, по указу Екатерины II заселивших свободные земли Зауралья: "От своих дедов, прадедов они знали, от каких мучительств "куда глаза глядят" разбегались их прародители". Восьмидесятилетний крестьянин из с.Крестовки Степан Столбов рассказывал: "Не от добра бегали, от барской неволи-кабалы, что дикие звери, по лесам рыскали, скрывались по раскольничьим скитам, уходили в заморские страны, попадали в шайки разбойников. Мне 18 лет минуло, когда барин начал нашу семью распродавать... разбил нашу семью, что злой Мамай провоевал!... Не одна купля-продажа крепостных людей, как домашнюю

скотину, разгоняла по лесам кабальных, всяких других бед-напастей терпели от барской неволи немало, — одно слово: была неправедная кабала-неволя! ...разбежались мы куда глаза глядят... вольная грамота царицы собрала беглецов на р.Исеть. Слава Создателю, сейчас пишемся казенными крестьянами; родитель мой, Семен Столбов, умер свободным человеком, на вольной земле похоронен; над нами живыми не висит барская неволя-кабала"[114].

Порой столетиями сохранялась память о месте расположения первых жилищ, древних храмов. Так, жители с.Покча утверждали, что, по преданию, первые жилища погоста были построены около родника, впадавшего в р.Колву. Старики указывали местонахождение древних покчинских храмов (конца XVI—XVII в.): "...два места, где находились древние деревянные церкви: одно — на площади, близ настоящей церковной ограды, на юго-западном углу, за дорогой, — оно несколько возвышено; другое место на краю косогора, у северо-восточного угла церковной ограды"[115].

О трудностях освоения южных пределов Урала — Оренбуржья — рассказывают строки песни "Прощай, Томский и Тобольский", записанной в с.Николаевка Мензелинского уезда Уфимской губернии:

Ты разлука, злая скука,
Чужа дальна сторона,
Разлучила, развела
С отцом-матерью меня.
Отца-матери лишился,
Отъезжаю на Илек.
На Илинской на защите
Нет ни ягод, ни цветов,
Нет ни ягод, ни цветов,
Нет ни ягод, ни цветов,
Одна травка ковылок.

Однако завершалась песня на более оптимистической ноте:

Уж и полно нам, ребята,
Полно горе горевать,
Полно горе горевать,
Полно горе горевать.
Уж мы станемте, ребята,
Станем пашенку пахать,
Станем пашенку пахать,
Мы арбузы рассевать,

Мы арбузы рассевать,
Мы арбузы рассевать,
Слезми горькими поливать,
Слезми горькими поливать,
Слезми горькими поливать,
В Еруслане продавать[116]

Существенную роль в формировании народной "историографии" играли предания о святых иконах, которые органично вплетались в крестьянские представления об освоении края, первых поселениях и церквах. Большим почетом на Урале пользовались явленная ныробская икона св.Николая Чудотворца, явление которой относили к началу XVII в. (1613—1614 гг.). Согласно преданиям, явление иконы произошло недалеко от с.Ныроб (по дороге в с.Искор). По преданию, когда в середине XVII в. на Ныроб напали сибирские татары и манси, ныробцы, спасая икону, спрятали ее в лесу, в небольшом роднике, в полуверсте к югу от Ныроба (в память об этом событии родник получил название Никольского). Ныробская икона широко почиталась на Урале, поклониться ей приходили жители Вятки, Глазова, Слободского, Кай-городка, Оренбурга, Челябинска, Казани, Вологды, Усть-Сысольска, даже Архангельска. "Что же касается до Пермской губернии, — отмечал священник Георгий Попов, — то и отдаленные уезды, каковы Оханский, Осинский, Кунгурский, Красноуфимский, Екатеринбургский, Камышловский, Шадринский, Верхотурский, преимущественно же Соликамский, как ближайший, Чердынский, в котором село Ныроб, ежегодно, во время Великого поста наполняют Ныробскую церковь многочисленными толпами богомольцев. Не все идут сюда... чтоб только поклониться святыне и отслужить пред иконою молебен; некоторые идут и приезжают и для того вместе, чтобы поговеть, исповедаться и приобщиться тайн. Исповедывающихся и в том числе приобщающихся посторонних богомольцев бывает ежегодно в Великий пост до 1200 человек. Полагая это число за пятую часть всех богомольцев, можно определить общее число их в 6000 человек, не включая в то число стечения богомольцев в другие времена, как-то: в дни святителя Николая (6 декабря и 9 мая), в неделю всех святых (заговенье) и в 1-е воскресенье после Петрова дня (в т.н. здесь "собор")"[117].

Особым почитанием среди крестьян с.Искор пользовалась явленная икона св.великомученицы Параскевы. Искорские старожилы рассказывали, что об этой явленной иконе было много старинных записей, которые в свое время хранились у грамотных

их стариков. Последние рассказывали священнику Василию Попову: "Давным-давно на том месте, где был древний городок Искор, явилась на старом березовом пне, из-под которого бежал ручеек, икона святой великомученицы Параскевы. Узнав об этом, искорцы, стар и млад, пошли на городище, помолились пред явившеюся иконой, дали обет построить на месте явления часовню и носить в нее святую икону для служения молебнов два раза в год, а затем торжественно перенесли икону в церковь. Вскоре на городище, не месте явления иконы, построена была часовня, и с тех пор явленная икона носится с крестным ходом два раза в год на городище; в честь ее установлены в с.Искоре и д.Мысагорте, находящейся в полуторых верстах от городища, праздники: первый — "Петровское заговенье" — в честь явления иконы, второй — "девятая пятница" после Пасхи — в честь перенесения иконы с городища в искорскую церковь"

Старожилы рассказывали также, что первоначально икона несколько раз "срывалась" и являлась на прежнем месте, якобы все это продолжалось до тех пор, пока на месте ее явления не устроили часовню.

Старики-искорцы вспоминали чудеса, бывшие от явленной иконы, которые привлекли множество народа к чествованию св.Параскевы. Многие из прихожан Чердынского уезда давали обеты ежегодно в Петровское заговенье посещать место явления иконы. Затем к этому дню в Искор стали приносить местные иконы из разных приходов, которые вместе с искорскими носили на городище и обратно вместе с иконой св.Параскевы. На второй день праздника все "приходящие" торжественно провожались по домам. "На памятях" стариков на городище приходили "двенадцать соборов" (т.е. икон, собранных из двенадцати мест). Главными из "соборов" были Ныробский, Вильгортский, Цыдвинский и Янидорский. Со временем "дальние соборы" были прекращены; ограничились лишь ношением икон из деревень Искорского прихода: Ораловой, Деминой, Большого Поля. Тем не менее в Петровское заговенье и особенно в девятую пятницу после Пасхи на Искорское городище по-прежнему стекалось много народа[118].

На место явления иконы святого пророка и крестителя Иоанна в Шадринском уезде (недалеко от Масленской слободы) стекалось множество верующих; позже здесь стала проходить Ивановская, или Крестовская, ярмарка. На рубеже XVII—XVIII вв. здесь была построена часовня. На поклонение иконе стали приходить вначале жители окрестных сел и деревень, а затем из дальних мест. Со временем священники Свято-Троицкой церкви с.Масленского

стали ежегодно совершать крестный ход в день усекновения головы Иоанна Крестителя 29 августа. Крестный ход двигался от села к часовне, где священники служили молебны в течение всего дня. Позже здесь начал функционировать так называемый Ивановский торжок, который со временем приобрел чрезвычайно важное значение во внутри- и внешнеторговых связях Пермской губернии[119].

Вообще сюжеты, относящиеся к церковной истории, в народной памяти оказывались в числе наиболее устойчивых[120]. Неудивительно, что история создания Христорождественского храма в с.Искор оказалась в центре записанного священником В.Поповым повествования о роде крестьян Пешехоновых. Основой рассказа стали "Памятная книжка Пешехоновых" и устные предания стариков. Содержание его сводилось к следующему. Во время преследования правительством раскольников многие из рьяных приверженцев старой веры разошлись по разным захолустьям, куда не заглядывало начальство и где преследование ощущалось слабее. Тогда-то в Искоре появился старообрядец Аникий, приписавшийся к искорскому обществу под фамилией Пешехонов. Он и стал родоначальником распространенной впоследствии в Искоре фамилии. Сын Аникия Козьма строго придерживался старой веры и обрядов. Сын Козьмы Дометий из-за усиления преследований за раскол был вынужден удалиться в старообрядческий скит Велико-Поженный на р.Пижме Мезенского уезда Архангельской губернии. Сыновья же Дометия — Захарий, Иоанн, Михаил, Антоний — остались жить в Искоре.

Через какое-то время в скит пришла весть о том, что начальство узнало о местонахождении староверов и отправило команду для их ареста и казни. Старцы решили принять смерть путем самосожжения. Лишь два скитника — Дометий Пешехонов и Яков Чуркин — не согласились умереть. Обрекшие себя на смерть старцы отдали Пешехонову и Чуркину много денег с просьбой молиться за них, а сами, натаскав в скит соломы, залегли в нее и подожгли себя.

Пешехонов и Чуркин разделили деньги, припрятали их и решили подождать царскую команду. Вскоре прибыл миссионер и с ним несколько человек охраны. Пешехонов и Чуркин, притворившись мирянами, сообщили миссионеру, что скит уже догорал, когда они к нему подошли. После этого их отпустили. Оставив Чуркина, Пешехонов отправился по р.Печоре, затем поднялся по р.Шугоре и там, в пустом месте, основал келью, в которой и жил длительное время. Когда старец стал слаб здоровьем, он выехал на устье реки и поселился в небольшой деревушке Усть-Шугор. Со временем он перешел в православие, вызвал к себе для свидания сыновей из

Искора и передал им свою долю скитских денег с тем, чтобы сыновья построили в Искоре каменную церковь. В 1692 г., согласно "Памятной книжке Пешехоновых", Дометий умер.

Сыновья Дометия, вернувшись домой, начали заботиться о постройке храма, собрали много дополнительных пожертвований. В июле 1782 г. последовало разрешение Лаврентия, епископа Вятского, на постройку храма в с.Искор. По рассказам стариков, Христорождественская церковь строилась двенадцать лет. Таким образом, пожелание Дометия исполнилось примерно через столетие после его смерти[121].

Живой интерес проявляли крестьяне к судьбе именитых личностей, невольных обитателей края — политических ссыльных. В 1600 г. правительство Бориса Годунова расправилось со своими политическими противниками — боярами Романовыми. Трое братьев Романовых: Иван, Василий и Михаил Никитичи, которые приходились дядьями будущего первого царя из династии Романовых — Михаила Федоровича, были отправлены в ссылку в Пелым и Ныроб. В августе 1600 г. в деревушку Ныроб (в 45 верстах от Чердыни) привезли Михаила Никитича Романова. Предания о его пребывании в Ныробе длительное время сохранялись среди местных жителей. В начале XIX в. ныробский крестьянин М.Д.Пономарев рассказывал В.Н.Берху: "Михайла Никитича привезли сюда зимою в 1601 г. (историк А.А.Дмитриев в 1887 г. уточнил время прибытия опального боярина в Ныроб — начало сентября 1601 г.[122] — *Авт.*), при нем находился некто Роман Тюшин и 6 человек сторожей, кои принялись немедленно выкапывать для него яму. Пока они трудились над делом сим, то Михаила Никитича, стоявшего подле саней, завалило снегом. Утесненный оным, схватил он обеими руками сани и отбросил оных шагов на десять в сторону" Необыкновенная сила Михаила Никитича, согласно преданиям, удивила ныробцев: "Сани были так тяжелы, что едва пять человек могли оныя тронуть с места". Узник, как поведал Пономарев, был посажен в землянку, в которой имелось лишь небольшое отверстие для освещения и подачи пищи.

Вообще отношение крестьянства восточных регионов страны к "государственным преступникам" отличалось радушием и гостеприимством[123]. Эти качества в полной мере проявили и ныробские жители по отношению к М.Н.Романову. Узнав, что ссыльному не дают ничего, кроме хлеба и воды, ныробцы "научили детей своих носить к нему в дудочках квас, масло и подобные вещи". Предание повествовало, что "дети, как будто бы играя около землянки, спускали в оную дудочки свои и питали подобным образом заточен-

ного Михаила Никитича". Хитрость ныробцев, однако, была раскрыта. Однажды начальник охраны Роман Тюшин заметил, как дети что-то передают в подземелье. Он схватил их, начал пытать и выяснил, что они по приказу отцов своих носят ссыльному пищу.

Согласно ныробским преданиям, шесть местных жителей были отправлены под "крепким караулом" в Москву. В царствование Василия Шуйского в Ныроб якобы вернулись только два человека, которые сообщили "однообщественникам" о смерти четырех товарищей в тюрьме от жестоких пыток и изнурительного содержания. Эта часть преданий в общих чертах правдиво отражала реальность, хотя некоторые детали в них были искажены. Впоследствии А.А.Дмитриев нашел грамоту царя Михаила Федоровича чердынскому воеводе Василию Федоровичу Бутурлину и подьячему Неустрою Алимпиеву, которая подтверждала факт помощи ныробцев М.Н.Романову: "... и того де погоста крестьяна к боярину к Михаилу Никитичу тайно в украде подносили всякой съестный запас, и в том приносе на тех крестьян доводил того же погоста крестьянин, и по тому ево доводу пристав Роман Тушин писал к царю Борису. И Борис де велел того погоста взять в Казань пять человек крестьян, и те крестьяне пытаны разными пытками, и с пытки один в Казани умер"[124]. Таким образом, в действительности передачу пищи крестьянами боярину заметил не сам Тушин; было арестовано не шесть, а пять человек; содержались арестованные не в Москве, а в Казани; от пыток умер один, а не четыре человека.

Просидев лишь год в подземелье, М.Н.Романов умер. По местным преданиям, его уморила "буйная стража", привыкшая к табаку и вину и мечтавшая поскорее вырваться из ныробского захолустья[125]. Версию о насильственной смерти ссыльного разделяли некоторые историки, в том числе Г.Ф.Миллер и А.А.Дмитриев.

В 1602 г. над темницей М.Н.Романова была сооружена деревянная часовня; в 1793 г. вместо деревянной построили каменную часовню во имя архангела Михаила. Со временем темница ссыльного и часовня превратились в место паломничества для тысяч богомольцев. Они брали песок из подземелья, полагая, что он обладает целебными свойствами, и прикладывались к цепям, в которые был когда-то закован боярин[126].

Существенное место в памяти народа отводилось событиям, вызванным социальным, политическим и религиозным протестом. При этом частично информация передавалась письменным путем. В крестьянских челобитных и прошениях порой освещалось противостояние крестьян и усмирителей. Крестьяне подчеркивали не-

законный характер действия последних, иногда даже подвергая фальсификации истинный ход событий.

В 1760—1763 гг. крестьяне Масленского острога и Барневской слободы, приписанные к Кыштымским и Каслинскому заводам Н.Н.Демидова, протестовали против заводской повинности. Дело дошло до открытых столкновений с воинскими командами. 8 декабря 1761 г. части Азовского драгунского полка, гренадеры, донские и челябинские казаки, артиллерия во главе с секунд-майором Оренбургского драгунского полка Сухотиным штурмовали Масленский острог, в котором засели мятежные крестьяне.

Вот как описывали события 8 декабря 1761 г. крестьяне в челобитной 1765 г.: "Вышереченного ж 1761 году декабря 8 числа поутру по всходе солнца реченные ж маэор Сухотин и капитан Симанов приказали нас, рабов ваших, всех масленских и барневских приписных крестьян, собрав к мирской канторе, коих и собрано было человек ста с четыре и болшее, и в то число стоящим в том остроге воинским командам, драгунам пешим, а донского войска казакам на лошадях со учрежденною их аммуницыею и исправным огненным ружьем ...быть в готовности, и тако тогда собрано в Масленской острог войск семьсот восемьдесят пять человек. И приказанием же оных, маэора Сухотина и товарыщи, показанные воинские команды бывших нас, рабов ваших, обошли вокруг острог и мирскую кантору, тако и казенные магазеины. И, выкатя на колесах з бекета их пушку с припасы и обстановя вокруг всего Масленского острогу на проезжих дорогах под башнями и в полых оградных местах крепкие казачьи караулы, дабы ис того острогу никто вон выехать не мог, а въезжающих в острог впущать приказали".

К крестьянам был направлен прапорщик Окароков, который зачитал им сенатский указ о повиновении. "Токмо истолковать мы того указу в многолюдстве в великом крику вскоре не могли", — жаловались крестьяне в челобитной. Они просили Окарокова, "чтоб с того укаву дать нам для истолкования копию свободы, хотя дни на три, дабы всем крестьяном вместо собратца обще и единогласно присоветовать к лутчей народцкой ползе. Но он, прапорщик Окараков с товарыщи, того не учинил и копии указу не дали".

Крестьяне писали, что усмирители поступили с ними, как с "сущими злодеями и неприятелями": "В кое время маэор Сухотин с товарыщи приказали кананеру Попову в нас, рабов ваших... ис пушки палить, которой их приказом один раз и выпалил. А мы, рабы ваши, тогда под на колени и паки просили той отсрочки, дабы дать нам сроку не на долгое время. На что они, маэор Сухотин с

товарыщи, с великим криком приказали всем воинским командам, а паче реченный прапорщик Окараков з драгуны, усилясь из мелкого огненного ружья палить начали. И в то число бывшие с ними гранодиры начали метать в острог к магазеинам в нас чиненные чигунные гранаты, которыми тогда много до смерти убили, а инных много ж душевредно ранили. И приступили все воинские команды и непредстанно из огненного ружья, яко-то из фузей, пистолетов, ис турок неумолчно исправными патроны с пулями паки палили, а казаки копьями кололи. И ту палбу производили они, воинские команды, с великим криком и с шумом... И в той ноче вкруг казенных магазеин в караулах все заплоты и огороды сожгли. Тогда ж воинские команды вошли в острог. Многих из раненных до смерти ружейными сваликами добивали. Итако от них... от великой ужасти и от наглого нападения, и ружейного стреляния, и великого вопля, вокруг же острогу казачьего конского рыскания и визгу, яко неприятелского, невозможно было между собою друг от друга никакого слова слышать. Итако их кровопролитие и убивство происходило долговременно, даже во весь день непрестанно"[127].

По версии секунд-майора Сухотина, крестьяне Масленского острога и Барневской слободы не были пассивным объектом усмирения. Еще до событий 8 декабря они, "с ружьями, копьями, з бердышами, с насаженными на шестах косами, с топорами, пешнями, тако ж с кистенями и со всяким оборонительным крестьянским орудием", сконцентрировались в трех местах — в конторском замке Масленского острога, в Барневской слободе и в с.Воденикове по р.Ичкину. В течение всего дня 8 декабря, как писал в своем донесении в Оренбургскую губернскую канцелярию секунд-майор Сухотин, он "с товарыщи" пытался привести крестьян к послушанию — "с ясным толкованием указов и всеприлежным увещеванием". Но крестьяне не желали отказываться от "упортственной своей злости". Лишь тогда, по мнению Сухотина, его команда прибегла к силе оружия. Причем крестьяне продолжали отчаянно сопротивляться: в частности, перебили прапорщику руку дубиной[128].

Совершенно безвредными изображались в крестьянской челобитной действия крестьянских караулов против драгун и монастырских служителей в период "дубинщины" — восстания крестьян Далматовской Успенской вотчины (1763 г.). "Репорт" монастырских служителей в Далматовское монастырское правление позволяет более реально оценить степень этой безвредности. В донесении сообщалось, что драгуны и монастырские служители,

отправленные для поимки одного из руководителей "дубинщины" (Козьмы Мерзлякова), встретили "множество народа", имевшего "неведомо для чего в руках поднятые вверх шесты, а в них врезаны косы, ножи, остроги". «И оные народы, — писалось далее, — как самые злодеи башкирцы и киргисцы, с великим криком и шумом, набежав на них,.. со всех сторон и встречю со оным дреколями, коих было в собрании человек сот до 5-ти, стали их... бить дубьем и палочьем; и устремляясь колоть и крычали единогласно: "Бей до смерти — скоря конец делу"»[129].

О бессмысленной жестокости усмирителей во время подавления волнений в 1864 г. рассказывали в своем прошении на имя царя крестьяне Мостовинской волости (1866 г.): "Поступил с обществом (исправник Ревенский — *Авт.*) весьма жестокосердием, отправил той же ночи под арестом Федора Кирилова Решетникова, Аверьяна Лихочева. А 11-го числа (августа 1864 г. — *Авт.*) прибыл мировой посредник 3-го участка с военными чинами, двумя ротами солдатства, на наши пропиталы. Того же месяца 12-го дня, неизвестно нам каким образом, сделали нас по записи, опросили по регистру и оцепляли нас в круг военной командой, и привезено было три воза розог. И никакого объяснения не прочитали законного правила и не спросили у первых никакого доказательства; начали наказывать розгами. Наказание было весьма жестокое, первых по 8, по 7 и 6 сот ударов, а последних пониже; и у последних начали спрашивать, идете ли по меже. И в то же время Ревинский выразил грозное слово, что "ди помрут, то свалить их в яму без всякого погребения, а живы будут, то еще два раза накажу и пошлю в каторжную работу". И все общество устрашилось, пошли в тот же день по меже. А нас, наказанных крестьян, сносили, как мертвых, в устроенное место и подношение под нос нам какого-то зелья фельдшером"[130].

Сарапульский же уездный исправник Ревенский в своем донесении сообщал, что он долго увещевал крестьян, но они вели себя очень агрессивно. Наказание же, которому подвергались крестьяне, было "весьма легким"[131].

Напоминанием о событиях начала XVIII в. (волнениях приписных крестьян) служила Думная гора (в Екатеринбургском уезде, в даче Сысертских заводов, у самого Полевского завода, на правом берегу р.Полевой), названная так "по причине бывшего на оной сходбища для соглашения между собою взбунтовавшихся во время заложения сего завода работников"[132], как записал в июне 1770 г. со слов местных крестьян П.С.Паллас. Впрочем, после восстания 1773—1775 гг. народ постепенно связал название горы с

событиями "пугачевщины". Управляющий Сысертскими заводами Д.И.Планер в 1867 г. сообщал: "Об этой горе существует на месте предание, что в смутное время Пугачевщины на этой горе было последнее в той стороне становище Пугачева, который будто бы, видя решительность и неустрашимость бывшего в то время владельца Полевского завода Алексея Федоровича Турчанинова, раздумал идти в Полевской завод и удалился с своей шайкою; вследствие чего самая гора названа Думною, а в память избавления от нападения поставлена на горе часовня"[133].

Долгое время сохранялись в народе предания о жестоком подавлении восстания крестьян Далматовского Успенского монастыря в 1762—1764 гг., согласно которым многие участники сопротивления были повешены на зубцах монастырской крепости и долго висели на страх другим[134].

Стойко жили в народной памяти и события 1773—1775 гг., превратившиеся в своеобразный хронологический детерминатив, точку отсчета. Об этом единодушно и неоднократно писали местные историки и краеведы. Один из корреспондентов Русского географического общества сообщал из Кунгурского уезда Пермской губернии в 1848 г., что крестьяне "в рассказах любят вспоминать о самозванце Пугаче... Старики, не обсказывая ничего обстоятельно о сей эпохе, так любят помнить и передавать оную памяти других, что и годы свои заставляют узнавать по ней; ибо при спросе: стары ли вы, они сказывают только те лета, какие были в пугачев год, а число полных лет всегда представляют узнавать вопрошающим"[135].

А.Хитров в статье "Предания о пугачевском бунте, сохраняющиеся между жителями Ирбитского уезда" писал: «Сибиряки только и знают у себя две эпохи: эпоху пугачевского бунта и явление Ермака Тимофеевича. Потому нередко приводится слышать: "То было после Ермака, а это после Пугача"»[136]. Очень проницательный наблюдатель обычаев, особенностей крестьянской жизни А.Н.Зырянов также отмечал осознание народом эпохального значения пугачевского времени: "...это время служит для народа как бы эрою. Спросите крестьянина, когда родился он? "В Пугачевщину или спустя столько-то лет после нея", — будет ответом вам"[137]. В середине XIX в. в Шадринском уезде можно было услышать из уст стариков: "Я в Пугачев год женился"; "А я родился за год до Пугачева"; "А я тогда с покойным бачкой учился в цель стрелять"[138].

Отсчет событий от "пугачевского года" велся и в местном предании с.Воскресенского: "В царствование Екатерины II, но еще

далеко до Пугачева... киргизцы напали на Воскресенскую слободу"[139]. События 1774 г. запечатлелись в памяти жителей д.Ольховки Шадринского уезда (середина XIX в.), кстати, воспоминаний о предшествующем времени (до 1774 г.) не сохранилось. То же самое можно сказать о жителях Дубравинской слободы[140].

Известно, что крестьяне ряда районов Урала приняли довольно активное участие в восстании Е.И.Пугачева, которого они считали законным государем Петром III. Надежды на возвращение "Петра III" и установление справедливости сохранялись в некоторых селениях и после подавления движения и казни его предводителя[141]. Однако со временем (надо полагать, и под влиянием официальной пропаганды) отношение крестьянства к "пугачевщине" и ее лидеру стало отрицательным. А.Н.Зырянов писал по этому поводу: "Крестьяне приисетские не волновались более после того. Напротив, какая-то вялость, робость заступили у них место этой недавней отваги, и немудрено: именем изменников клеймились приверженцы Пугачева в мнении людей, пребывших верными присяге, и это позорное титло они передали и своим потомкам, которых долго называли потомками изменников"[142]. А.Хитров отмечал: "Это прозвище (Пугача —*Авт.*) передавалось потомству. И по сие время еще человека, чем-нибудь неприятного, страшного, называют пугачем"[143].

Среди крестьян Шадринского уезда получила распространение легенда о том, "как их отцы и деды готовились отражать пугачевскую сволочь и растоптать ее, как грибы". "Все же единодушно утверждают, — писал Т.Успенский, — что тогда в народе было сильное желание сразиться с шайкою мятежников; что для этого всякий, у кого было ружье, учился на дворе опытного стрельца-охотника стрелять в цель. Для такого учения ставился на дворе учителя столб с метою. И точно, такой столб, обращенный впоследствии в коновязь, еще не так давно стоял на дворе одного из моих прихожан"[144]. Напоминанием о схватке восставших крестьян вотчины Всеволожского с посланными для их усмирения башкирами (1799 г.) служило место в даче с.Кызвы Оханского уезда, именуемое "побоищем"[145].

Память о себе оставили в народе и "картофельные бунты" — волнения государственных крестьян Урала в 1842—1843 гг. В частности, крестьяне с ужасом вспоминали о расправе, учиненной над ними после подавления протеста. На вопрос А.Н.Зырянова: "Значит, мужикам очень жутко приходилось тогда?" крестьянин-возница отвечал: "Э! Да как жутко-то, что и света Божьего не

видать было: кругом стояла тьма необоримая!"[146]. Подтверждал это и П.Деви, писавший, что крестьяне уподобляют расправу "молочению хлеба и говорят, что первая "настилка" была особенно страшна и ужасна и что немногие перенесли ее. Они прибавляют также, что солдаты из поляков отличались неумолимою жестокостию в наказании"[147].

Предания содержали подробности и о самом ходе движения, и о его причинах. Известный собиратель фольклора В.П.Бирюков со слов своей матери (последняя слышала предание от бабушки — жены колчеданского писаря, служившего во время крестьянских волнений) записал рассказ о "золотой строчке": "Прошел в народе слух, что мужиков сделают барскими (т.е. крепостными — *Авт.*). Начальство хочет, а только царь против этого. Он будто бы издал какой-то указ, написанный золотыми буквами, золотой строчкой. Вот эту-то золотую строчку и требовали".

"Была ли она, эта строчка, — неизвестно, — продолжала повествовать Бирюкова, — скорее всего, и не было, только мужики хватали попов и писарей, делали на реке проруби, привязывали их на веревки и протаскивали от одной проруби к другой. Только чтобы сознались, куда задевали золотую строчку. Это было не в одном только нашем Колчедане, а и во многих других селах. Ну, конечно, многие попы да писаря потом поумирали после такого купанья — дело-то было ранней весной, чуть ли не ледоход. Ну, и мужики ничего не добились, кроме наказания"[148].

События и деятели общерусской истории также нашли отражение в памяти народа, преимущественно в исторических песнях. Внимание уральцев приковывали такие личности, как Иван Грозный, Петр I, царевич Алексей Петрович, Екатерина II, Павел I, Александр I, А.В.Суворов, П.А.Румянцев и др. Большой интерес крестьяне Урала проявляли к событиям военной истории: распространены были песни о Северной войне, русско-турецких войнах, Отечественной войне 1812 г. В этом плане предпочтения уральцев были схожи с таковыми крестьян других регионов страны[149].

Интерес к прошлому у крестьян Урала был тесно связан с интересом к географии своего края и страны в целом. Формированию географических знаний уральских крестьян способствовали их активное участие во внутренних миграциях, регулярные поездки для отработок и в целях временного найма на заводы (порой на расстояние 500—600 верст), участие в поисках руд. Немало открытий рудных месторождений на Урале было сделано именно крестьянами. Так, рудник на р.Исети, отведенный Верх-Исетскому заводу, открыл в 1702 г. крестьянин Арамильской слободы Родион

Бабин. Шиловский рудник того же завода обнаружил в том же году другой крестьянин — Федор Бабин. Одновременно обнаружил руду на р.Полдневой (рудник был отведен к Полевскому заводу) крестьянин С.Ишметев. В 1750 г. крестьянин Никита Лобанов натолкнулся на залежи руды на р.Чусовой (в 250 км от устья). В следующем году открыли рудное месторождение в Исетской провинции житель Чумлянской слободы Иван Лаптев и Пантелей Черноскудов из д.Седельниковой. Известны и другие железорудные месторождения, открытые крестьянами[150].

"Путями-дорогами крестьян, уходивших на время из родной деревни для заработков на стороне, пересечена была Россия во всех направлениях. Уходили на близкие, дальние и очень далекие расстояния, с севера на юг и с запада на восток. Уходили, чтобы вернуться в намеченный срок, и приносили из чужих мест не только деньги или купленные вещи, но множество впечатлений, новых знаний и наблюдений, новых подходов к жизни", — такими словами охарактеризовала крестьянское отходничество М.М.Громыко[151]. Отход был в высшей степени характерен и для уральского крестьянства. Под влиянием развития товарно-денежных отношений и расслоения деревни неуклонно росло число крестьян, покидавших на время свои селения и нанимавшихся на горно-заводские и солеваренные предприятия, в артели судорабочих, уходивших в извоз; наблюдался быстрый рост количества торгующих крестьян[152].

Лоцманских навыков требовало от крестьян занятие сплавом грузов по уральским рекам. Высоко оценил профессионализм сплавщиков из Межевой Утки Д.Н.Мамин-Сибиряк в путевых заметках "От Урала до Москвы": "Утчане по всей Чусовой славятся, как лучшие бурлаки, а уткинские сплавщики пользуются еще большей известностью, потому что знают Чусовую, как свои пять пальцев. Тип чусовского сплавщика вообще заслуживает внимания. Представьте себе простого безграмотного мужика, который вынашивает в своей голове все течение Чусовой на расстоянии четырехсот верст, с тысячами мельчайших подробностей, со всеми ее опасными местами, переборами, бойцами, ташами, мелями и т.д. Нужно иметь колоссальную память, чтобы удержать все это в голове. Сплавщик, помимо знания реки, должен отлично знать свою барку, должен примениться в каждом данном случае к известному уровню воды в реке, быстроте течения, законам движения барки по речной струе. И все-таки, зная все это, часто сплавщик оказывается негодным, потому что у него недостает двух главных качеств: смелости и уменья хорошо поставить себя между бурла-

ками. Последние качества, безусловно, необходимы. Дело иногда в нескольких секундах: одно сомнение — и барка идет ко дну"[153].

Надо сказать, у простого народа были свои представления о географии. Так, само название "Урал" длительное время не получало широкого распространения. Крестьяне именовали Уралом преимущественно южную (башкирскую) часть региона. Даже во второй половине XIX в. термин "Урал" для обозначения горного хребта в его средней части использовали в основном ямщики и некоторые жители станций, расположенных вдоль железной дороги. Последние, в свою очередь, заимствовали эту привычку от проезжей и местной интеллигенции[154].

Особенностью "народной географии" были неофициальные, народные, названия населенных пунктов. Об этом писал в "Географическом и статистическом словаре Пермской губернии" Н.К.Чупин: "Вообще при всем уважении к обычаю переименовывать деревни, обращаемые в села, по названию церкви, надо сказать, что обычай этот производит географическую путаницу, неудобную и в практическом отношении, тем более, что новые названия редко входят в общенародное употребление, так что иногда рискуете не попасть в нужное вам селение, если знаете только официальное его название. То же самое и с некоторыми горными заводами: официально называются они одним именем, а в народе совсем другим. Так, например, в Оренбургском крае Вознесенский завод обыкновенно называется Старый Тор, Верхний и Нижний Троицкие — Верхний и Нижний Кидаш, Богословский — Усолка (по речкам); Златоустовский казенный завод, нынешний город Златоуст, еще недавно известен был в народе под именем Косотура (по горе). Село Воскресенское, в округе Кыштымских заводов, ближнее к Богословскому и расположенное при самом выходе Синары из Синарского озера, окрестные жители зовут Клеопиным (по фамилии первого владетеля). Многие из бывших неоднократно на минеральных водах в с.Златоустовском (на большом Сибирском тракте, в Красноуфимском уезде) и не подозревают такого названия; знают только, что были в Ключах. Само почтовое начальство недавно возвратило официально находящейся в этом селе Златоустовский станции прежнее название Ключевской"[155]. Деревня Егошиха (будущая Пермь) длительное время неофициально называлась Брюханавой, или Брюшинкиной (по фамилии первых поселенцев). Село Богословское в просторечии называлось Тюбуком, с.Елизаветинское — Лисафетом, Уткинский завод Суксунского горного округа — Демидовской Уткой (в

отличие от Яковлевской Утки — Уткинского завода Верх-Исетского горного округа)[156].

Представления об отдельных местностях Урала отразились в пословицах и поговорках. Довольно рано сложилась пословица "В Верхотурье рубятся — в Кунгур щепки летят", появление которой А.А.Преображенский объясняет так: «Рост экономических связей, установление новой дороги в Сибирь через Кунгур, превращение Кунгура в перевалочную базу для беглых Поморья — все это вело к сближению Кунгурского уезда с западными районами Сибири. Об этом говорит и старинная местная поговорка: "В Верхотурье рубятся — в Кунгур щепки летят"»[157].

Поговорка "Бабка от бабки, как от Москвы до Вятки" — о тех временах, когда дороги в Вятский край были труднопроходимыми, опасными и слишком мало известными. Впоследствии, когда Вятка превратилась в житницу российского Севера, появилась поговорка "Вятка всему хлебу матка" или "Вятка всему богатству матка", "Вятка — всему миру матка". "Спасский колокол к дождю заговорил", — говорили, имея в виду звон колокола с.Спасского, доносившийся до соседнего с.Слободского только при южном ветре, который обычно предвещал дождь. "Провалился, как в камской мох", — говорили в Пермской губернии о пропавшем без вести, без всяких следов, имея в виду верховья Камы с ее мшистыми, болотистыми берегами[158]. Буткинскую волость и прилегавшую к ней местность в народе называли "немшоной Буткой". В.И.Даль в "Толковом словаре живого великорусского языка" определял слово "немшоный" как срубленный без мха, непроложенный, непробитый мохом. Видимо, в этой волости такова была техника домового строения[159].

Пестреют географическими названиями народные песни, в частности, населенных пунктов (Москва-матушка, Питер, Пермь, Оренбург, Казань, Киев, Нижний Новгород, Шадринск, Курган, Катайская слобода и т.д.); рек (Волга-матушка, Кама, Вага, Казанка, Дарья и др.)[160]. В некоторых песнях дается характеристика отдельных местностей (и не только уральских). К примеру: "Куда ты, милый мой, стремишься //На тот погибельный Кавказ? //Тебе оттоль не возвратиться; //То говорил мне тайный глас. //Тебе не для чего туда стремиться: //Там нет ни милых, ни родных, //Да нам всегда должно бояться //Тех азиатов диких, злых, //Да там климат теперь несносный, //И прежде времени сразит. //Черкесы там на смерть, убийцы, //Во белу грудь тебя сразят. //Там не цветут цвсточки нежны, //Они завяли как зимой..."[161]. Другая песня также характеризует "дальню сторону": "За Дарьей-рекой

//Нет ни кустика, //Нет ни кустика, //Нет ни прутика, //А растет-то все //Резка травонька"[162].

Географические знания крестьян нашли отражение и в присловьях — прозвищах, относящихся не к отдельному лицу, а к группе людей, составляющих географическое или этнографическое целое[163]. Присловья зафиксировали своего рода "географию психологии" — особенности поведения, мышления, характерные для жителей определенной местности. "Слепороды", "ротозеи", "слепоротая Вятка", "вятская ворона" — прозвища жителей Вятского уезда и частично — соседних с ним Орловского и Слободского уездов за их "поэтическую непрактичность, покорность судьбе, граничащую не то с философским фатализмом, не то с житейскою придавленностью и запуганностию"[164]. "Красносанцами", т.е. щеголями, франтами, прозвали жителей центральных волостей Яранского уезда. За жителями Котельнического уезда Вятской губернии закрепилось прозвище "гоголи" за их суеверно-мистическую настроенность, готовность во всем видеть божественный знак. Прозвище объяснялось следующим анекдотом: "Некогда по р.Вятке около гор.Котельнича плыла карша (коряга); крестьяне, увидев ее, почему-то ужаснулись и стали молиться: "Матушка гоголя, спаси гор.Котельничу, уплыви на мельничу"". Крестьяне Сарапульского уезда получили прозвище "гогары", т.е. крикуны, спорщики[165].

Пиканниками прозвали крестьян, проживающих по р.Чусовой, за то, что они в неурожайные годы кормились пиканами (диким щавелем)[166]. Косулинскими нищими прозвали крестьян д.Косулиной Пермской губернии за склонность их к попрошайничеству[167]. О жителях селений Арамильского, Логиновского и Аятского, среди которых было немало бедных и попрошаек, говорили: "Арамильцы, логиновцы и аятцы — все родные братцы"[168].

Сочинялись песни-шутки, характеризовавшие жителей отдельных деревень. Например, песня, записанная Д.К.Зелениным в с.Шулке Яранского уезда, содержала характеристики крестьян девятнадцати деревень юго-восточной части уезда: "Коштаны-мужики //Все удельшинка (т.е. удельного ведомства — *Авт.*). //Тише-шепетко проехать — //Малокучькински. //'де безотчина починок, //То и Краевчи. //'де-ка кладики копали, //То Крестовиньки. //Чужи грошики считали //Кашнуриновичи. //Бобыли-те мужики //Селяновчи. //'де высоки-те хоромы, //То Иванкурчи...". Песня, записанная А.С.Лебедевой в с.Соколках Мамадышского уезда Казанской губернии в 1893 г., иронически характеризовала жителей вятских и казанских селений: "Гладенькая лошадушка — Шарыгинская; //То высока дуга — Ще-

палинска слуга. //Гречушные блинцы — то и Яковлевцы; //А Казыльски мужики — настоящи вотяки: //Они бѣлочек ловили, гостей потчевали. //Сурова подоплека — то Еловская; //Язык молодят — Сентяковские; //Худенькой халатишка — Елабужской; //С закала калачи — Мамадышевски..." (и т.д.)[169].

Подобная же песня была записана П.Ф.Первушиным в Катайской волости Камышловского уезда: "Что, Зыряновское село //Чем оно украшено? //Лентами, гребенками //Да девками с ребенками. //У зырянских у ребят //До пят гасники висят. //Что, Марейское село //Чем оно украшено? //Стойками-то дельными, //Да девками нецельными. //Что, Окатовско село //Чем оно украшено? //Шапками бобровыми //Да девками фартовыми. //Что, Заимское село //Чем оно украшено? //Стойками, лопатками //Да девками горбатками. //У заимских у ребят //Много денег, говорят"[170].

3.3. Народная медицина

Хотя на Урале в дореволюционный период сложилась широкая сеть медицинских учреждений, в которых трудились квалифицированные специалисты, местные крестьяне лечились в основном у лекарей-самоучек, признавали народную медицину. К врачам и фельдшерам сельские жители зачастую относились с недоверием. Так, священник Т.Успенский сообщал, что в его приходе (в Шадринском уезде) в 1852 г. "появилась между жителями повальная горячка". Уездный врач постарался принять необходимые меры и "чрез фельдшера" раздал больным лекарства. "Но все пациенты, — продолжал свой рассказ Успенский, — во избежание приема смертоносного яда (так смотрят они на лекарства ученых врачей), готовы были в один голос кричать: "Не надобно нам лекарств, нам легче!" Посещая по своей обязанности больных, мне не раз случалось пить самому приготовленные для больных лекарства, чтобы уверить суеверов в их безвредности"[171]. Пермский губернский земский врач И.И.Моллесон был убежден, что виной тому, "первым тормозом", была женщина — "главный консервативный элемент в семье и обществе крестьянина, самое надежное хранилище преданий, предразсудков". Он считал, что необходимо вести просветительскую, разъяснительную работу среди крестьянок, привлекать их к акушерскому делу (при земских акушерках), обучать желающих оспопрививанию и, причем "непременно в оспенном институте в Перми"[172]. Он ука-

зывал на распространенность в крестьянской среде представлений о "греховности" прививок. Некоторые пытались даже высасывать вакцину, смыть "антихристову печать" в бане и т.д.[173]

Большую помощь врачам в установлении взаимопонимания с крестьянами оказывали сельские священники. Одним из пермских священников была даже подготовлена брошюра "Прививайте оспу!", в которой заключалось "полезное и общедоступное увещание крестьянам о спасительной необходимости прививания оспы их детям"[174]. Своим священникам крестьяне верили и к их советам прислушивались. Во время эпидемий сельское духовенство непосредственно принимало посильное участие в лечении крестьян. Так, летом 1871 г. Оханский, Соликамский, Красноуфимский, Пермский, Кунгурский, Екатеринбургский, Камышловский и Шадринский уезды охватила эпидемия холеры. "Земские врачи, — отмечалось в "Докладе Пермской губернской земской управы", — безпрестанно посещали места, пораженные эпидемией, оставляя на время своих отъездов по 2 и по 3 фельдшера... Священники и волостные правления были снабжены наставлениями и необходимыми медикаментами для безплатной раздачи больным". И в том, что из 8767 заболевших холерой умерли лишь 2422 чел., а остальные выздоровели[175], была заслуга и священников.

И все же обычно в деревне за медицинской помощью обращались к своим знахарям, травницам или прибегали к самолечению. Болезнь, как считали крестьяне, представляла собой существо, вполне телесное и материальное. Большой интерес в этом плане представляет содержание заговора, записанного в 1898 г. в Пермском уезде со слов "крестьянской девы" Анны Баталовой семидесяти двух лет (д.Чекушина): «На светлом море-кияне стоит каменный столб, а на том каменном столбе стоит светой, праведный пророк Моисей. Змутнилась в море вода и вышла на поле. Вышли из кияна-моря двенадцать жон простоволосых, безкреснис и безпоеснис, в виде дьяволов. Спросил их праведный Моисей: "Што вы за девы, простоволосые и беспоясые, в виде дьяволов?" Оне сказали: "Мы угодницы сатаны и дочери царя Ирода" Помолился светой, великой Моисей трем ангелам: Сатанаилу и Рафаилу и четырем евангелистам: Марку, Луке, Матвею и Иоанну Богослову. Послал Господь трех ангелов и четырех евангелистов спросить етех дев. Первая сказала: "Мне есь име Тошнена; если человек станет с постели, лисо не умоет, не перекрестит, молитву забывает, к тому человеку прикачнется враг мучитель — станет мучить человека"... Другая сказала: "Мне есь име Ломота — ломаю голову и кости"... Третья сказала: "Мне есь име Сластена,

сладку пишу ись не благословесь"... Четвертая сказала: "Мне есь име Сытена; человек лежится на постелю не благословесь, я лежусь с им, против ево серса и колю ево копьем в ребра, здохнуть ему нельзя: в груди колотье"... Пятая сказала: "Мне есь име Сухота — отнимаю у человека питье, тот человек засохнет, как древо"... Седьмая сказала: "Мне есь име Здыхание — человек здыхать не может"... Восьмая сказала: "Мне есь име Знобена — знобю человека"... Девятая сказала: "Мне есь име Чехотка — напущаю на человека чехотку и человек чехнет"... Десятая сказала: "Мне есь име Жолтуха; человек стает, лисо свое не перекрестит, тот человек жолтиет"... Одиннадцатая сказала: "Мне есь име Рожжига — рожжигаю у человека голову, и серсо его шумит, как печь кирпишная, тот человек не пьет, не ес и Богу не молитса, тот угодник отса нашова, сотоны, ляжот, как мертвый"... Двенадцатая сказала: "Мне есь име Тресавица-Удница, дочь царя Ирода — напущаю на человека мор, тот человек некогда не согревается"»[176].

Можно заметить, что дочери царя Ирода не только олицетворяют собой наиболее тяжкие недуги, но они же насылают эти недуги на людей за грехи. Другой вариант заговора был записан в Красноуфимском уезде. В нем дочери Ирода, "простоволосые, лукавые, окаянные", признаются, что обучала их "мать жечь и палить, в мир ходить, христианский род трясти, знобить, мучить, тело сушить, кости ломить и жилы тянуть". Называют они и свои имена: Знобиха, Ломиха, Пухота, Сухота, Горькота, Некрепа, Секея, Зелена, Огненная, Железная, Смертоздравная[177]. Насылать болезни на человека могли также духи тьмы, сатана (когда человек "связывался" с ними), причем во всех случаях имелись в виду тяжелые внутренние заболевания, излечиться от которых рациональными средствами считалось невозможным. Помочь могли лишь заговоры, заклинания, молитва. Так, в лечебнике, переписанном в 1788 г. строгановским крестьянином В.И.Демидовым, предлагался следующий рецепт: «От трясавиц напиши на бумаге: "Акфенатуга лефитутай". Пиши на трех жеребьях, по жеребью на день, в третий день будешь здрав»[178]. «Помолись, светой, великой пророк Моисей трем ангелам: Сатанаилу, Рафаилу и четырем евангелистам: Матвею, Марку, Луке и Иоанну Богослову, отгонить двенадцеть дев простоволосых и беспоеснис в виде дьяволов. Отойдите вы, дьяволы, от раб. Бож. (имя рек), дадим мы вам, дьяволам, по триста прутьями железными. Сказал великий пророк Моисей: "Не ходите вы, дьяволы, к раб. Бож. (имя рек), не к голове, не к ногам, не к телу, не к крове, не к жилам, не к составам, не к серсу и не к душе. Змолились двенадсать дев простоволосых,

безкреснис и беспоеснис, в виде дьяволов: "Не будем мы мучить раб. Бож. (имя рек). Аминь тому слову"». Так заканчивался текст заговора лихорадки, который ("списанный на бумаге") в Пермском уезде клали больному под подушку. Крестьяне уверяли, что заговор "помогает"[179]. Однако жизнь убеждала их, что врачи побеждают и "моровые" болезни с помощью лекарств и различных процедур.

Сельские жители считали также, что причиной заболевания могла быть "порча", насланная скверными людьми, среди которых числились "баба-самокрутка, девка-простоволоска, двоеженый, троеженый, двузубый, трехзубый, урочливый, черный, черемный, колдуница, колдун — на встречу встречавшийся и с ветру приходящий", да и просто соседи, позавидовавшие чужому трудолюбию, здоровью, удачливости и пр.[180] В январе 1734 г. жители д.Ермаковой (Крутихинский дистрикт) Прокопий Никифоров Хрящин и Дмитрий Григорьев Буторин били челом на "однодеревенца" Антона Ветошкина, обвиняя его в том, что он "испортил икотою" жену Прокопия Афимью и невестку Анну, а также жену Дмитрия Феклу. "А когда оне имеютца в той икотной скорбе, — утверждали челобитчики, — и в то время выговаривают: испортил де их той же деревни выше показанной Антон Ветошкин". В деревне, по показаниям Хрящина и Буторина, имелись и другие женщины, "испорченные" той же "икотною скорбью", причем две из них — Татьяна Чечькина и Кристина Кулакова — поведали, будто Ветошкин звал их "на блудное воровство", но ни одна из них "ему в том не здалася", после чего они и "заскорбели икотною болезнию". На допросе в Крутихинской земской конторе Татьяна Чечькина добавила, что Ветошкин, не добившись желаемого ("как я ему не здалась"), пригрозил ей: "...что де я тебе каков ни на есть человек да и буду".

И пострадавшие женщины, и Ветошкин были отправлены в Екатеринбург, в Сибирский обер-бергамт. Горное начальство быстро "разрешило" необычное дело: "женок" допросили, заставили признаться "под плетьми", что "де у них икотной болезни нет", после чего вынесли приговор — высечь их еще раз "плетьми нещадно" ("и при том им объявить с подпискою, ежели они впредь икать будут, и за то они биты будут кнутом") и отправить вместе с Ветошкиным назад в деревню. Крутихинскому комиссару указом из обер-бергамта за подписью Игнатия Рудаковского и Никифора Клеопина повелевалось "о таких же притворно имеющих икотную болезнь всемерно сыскивать... их ловить и держать скованных под караулом, а как они икать будут, то их всех бить плетми"[181].

Однако искоренить столь "радикальными" мерами на Урале женское кликушество местным властям не удалось. Оно встречалось в разных местах и в XIX в. и даже дожило до наших дней. "Старообрядцы Верхокамья, — пишет Г.Н.Чагин, делясь свежими экспедиционными впечатлениями, — продолжают верить в то, что внутри человека поселяется посланный нечистой силой чертенок, бес, пошибка и говорит своим голосом, а иногда называет имя того человека, который его вселил. Этим они объясняют так развитое здесь кликушество, с которым не знают как бороться"[182].

В том, что уральские крестьяне искренне верили в "порчу", убеждают факты обращения их за содействием к должностным лицам, органам власти. Крестьянин Григорий Казанцев из д.Мокрогуски (Верхотурский уезд) в апреле 1828 г. обратился с жалобой на живущую в той же деревне солдатку Апросинью Ефимову Казанцеву в уездный суд. Он поведал, что 6 декабря 1827 г. "по праздничному времени" находился "для погощения" в доме Казанцевой, будучи "несколько под нагулой". Здесь он и уснул на лавке, а когда проснулся, почувствовал "боль в голове". Хозяйка же, "подойдя к залавку, взяв из оного стакан... с вином, чем-то настоянной и показывающий вид желтоватый, подала ему выпить, приговаривая, что легче голове будет и что она сама то же пьет от головы. Почему он, уважа таковую... прозьбу, выпил то вино, ушел тогда же в свой дом, где по прошествии двух дней почувствовал в себе величайшую во всех членах ломоту, что самое и ныне чувствует, и в тайном уде резь". "А потому и полагает, — заключал свое доношение крестьянин, — что все то солдаткою... над ним учинено посредством какого-то чрез травы колдовства или чародейства" Уездный суд, правда, не обнаружил доказательств "чародейства" Апросиньи[183].

Случай "порчи" крестьянкой Лукерьей Ефимовой Суженцовой из д.Тамакульской (Камышловский уезд) своего "однодеревенца" Родиона Матвеева Бабинова расследовался уже после смерти пострадавшего. 30 мая 1849 г. тамакульский сельский старшина донес волостному правлению, что, "явясь в присудствие сельского управления крестьянин Родион Матвеев Бабинов произносил слова... будьто бы... Суженцова Лукерья Ефимова прошлого 1848 года летом чрез волшебство испортила его и от чего он тогда был весма нездоров и поныне чувствует в себе боль". То же самое Бабинов подтвердил на исповеди у священника. Волостное правление возбудило дело. Прибывшему для производства следствия на место приставу ставшая уже вдовой жена Бабинова рассказала, что муж ее "сделался нездоров около праздника Успения пресвятой Богородицы... чувствовал сильную боль в утробе... жаловался... что

причиною нездоровья его есть женка Лукерья Суженцова" Сама Лукерья ("45 лет, неграмотная, веры православной") решительно отрицала вину.

При обыске в доме обвиняемой нашли сушеные травы и кусочек синего купороса. Она заявила, что купорос предназначался "для окрашения с сандалом холста для дубаса", трава "серпуха" — "для окрашения яиц и шерсти для опоясок", "горькая" трава — для изготовления настоек ("пила от головной боли"), а "третья" трава, название которой ей неизвестно, была "нарвана ею в церковной ограде села Пышминского по тому случаю, что на месте стояла во время служения молебна иконе мученицы Параскевы, нарицаемой Пятницы, и она в день празднования... ходила туда для поклонения, траву ету думала она тоже употребить для лечения головной боли".

"Химическое испытание", произведенное по просьбе Камышловского земского суда губернской врачебной управой, показало, что в отобранных у крестьянки при обыске травах вредных "металлических примесей не содержалось" (определить, правда, названия трав по причине их "измятости" провизор Лотц не смог). "Однообщественники" же положительно охарактеризовали Суженцову, отметив, что, "хотя и была в молодых летах... дурного поведения, но ныне хорошего, точно ли испортила она Родиона Бабинова... они не знают, в подобных поступках ее никогда не замечали". Завершилось следствие только в ноябре 1852 г. Велено было крестьянку Лукерью "по предмету колдовства оставить без преследования"[184].

Однако чаще крестьяне сами разбирались со случаями "порчи". Предпринимали различные предохранительные меры. Так, посыпали детям головы солью перед тем, как им выйти на улицу. Чтобы "уроки" с человеком не вошли в дом, над входной дверью вставляли иголки острием кверху. Для избавления от "уроков" больного опрыскивали "наговоренной" водой, остатки которой выливали в притвор двери избы[185]. Один из наговоров от "уроков" ("наговаривали" на воду или вино) был записан в д.Косой Брод Екатеринбургского уезда в 80-х годах XIX в. учителем П.А.Некрасовым. «Стану я, раб (имя рек), поутру рано, благословесь, умоюсь свежей, утруся браным. Господу Богу помолюсь, у отца, у матери благословлюсь, у хресной, у хреснова; пойду из дверей во двери, из ворот в ворота, в восток, востошну сторону, под красное солнце, под светел месес, под частые звезды, под луну небесну, под утреню зарю Марею, под вечерню Маревьяну; пойду на Киян-море; на Кияне-море стоит матушка Божья церковь, во

этой матушке божьей церкве стоит престол, на этом престоле сидит матушка Пресвята Богородиса со истинным Христом, с двенадцатимя ангелами, с двенадцатимя апостолами. Я, раб (имя рек), пойду покорюся и помолюся: "Матушка Пресвета Богородиса, батюшко истинный Христос, двенадцать ангелов, двенадцать апостолов! Снимите с того раба (или рабы, имя) уроки, призоры, скорби и болезни с белова лица, из ясных очей, из черных бровей, из ретивова сердца, печени, легких, крови горечей, из семидесяти жил, из семидесяти суставов (спасите) от чернова, черемнова, от белова, от русова, от девки-пустоволоски, от бабы-самокрутки, от двоеженова, троеженова, от стрешнова, поперешнова, от всякова нечистова духу, ото всякова нечистова глазу. Будьте, мои слова, и лепки и крепки, тверже твердова песку, востре булатнова ножа; как булатной нож не гнется, злато, серебро не ржавеет", — этот текст полагалось произнести трижды, а затем "запереть замком", сказав: "Мой язык — ключ, мои зубы — замок"»[186].

"Наговаривали" и сами, и обращались за этим к знахарям. Крестьянин-грамотей П.А.Шилков из Билимбаевской волости Екатеринбургского уезда писал в 1883 г.: "Суеверие настолько окрепло, что почти в любом доме можно встретить какие-либо списки безграмотных причудливых заговоров, или же старое поколение передает их устно молодому, считают, что перед концом обязательно нужно передать. Знахари чтутся и уважаются в народе. Знахарей скрывали от правительства"[187]. В роли знахарей выступали и мужчины, и женщины. Так, в одном из уголовных дел Чердынского уездного суда речь шла о "знахаре и ворожее" крестьянине Вильгортской волости Петре Ябурове[188]. Житель с.Тамакульского Павел Спиридонов Зенков на допросе у пристава 3-го стана Камышловского уезда (январь 1850 г.) признавался, что занимается "лечением людей... без дозволения на то начальства, употребляя травы, силу коих знает"[189]. Крестьянин из с.Торговижского Красноуфимского уезда А.Н.Гладких сообщал (начало XX в.), что прежде в его краях были одаренные "волхиты и чародии", способные творить разные чудеса, даже превращать людей в волков-"овворотней". Их обычно приглашали на свадьбы, чтобы они не допустили "порчи" молодоженов другими "знатковыми" людьми — "сибе под шерсь". "Теперь таких искусников нет, — заключал Гладких, — вымерли, но изредка провертываются еще, говорят, "киловеды", и кое-что "знающие про себя" люди, а также "баушки", "ладящие", "гундорящие" на воду и "на всяку-всячину" от "уроков" и разных "призоров""[190]. Н.С.Попов в "Хозяйственном описании Пермской губернии" довольно подробно рассказал о средствах,

применяемых при лечении людей "деревенскими лекарями и лекарками"[191].

Знахари прибегали не только к заговорам, заклинаниям, травам, они изгоняли также болезни огнем, дымом, углями и пр. Искусство знахарей на Урале, как утверждает Г.Н.Чагин, передавали по наследству: женщина — женщине, мужчина — мужчине, мать — дочери, отец — сыну[192].

При заболеваниях, вызванных видимыми естественными причинами (надсадой, "озноблением", ушибом и пр.), крестьяне обычно прибегали к самолечению. Каждый деревенский житель знал целебные свойства некоторых трав, хотя, конечно, знахари имели в этой области более широкие познания. Из трав приготовляли отвары, настойки, соки; в ход шли листья, семена, коренья, стебли. П.Н.Крылов в 1870-е гг. собрал сведения о 347 лекарственных растениях, используемых крестьянами Верхотурского, Екатеринбургского, Красноуфимского, Кунгурского, Осинского и Пермского уездов[193]. В 1872 г. УОЛЕ обратилось с просьбой к своим корреспондентам "о доставлении по мере возможности материалов о травах, употребляемых как лекарства простонародием". Присылались не только сведения, но и сами травы. Уже к 1878 г. Общество располагало целой коллекцией лечебных трав. В статье О.Е.Клера "О некоторых лечебных травах среднего Урала", написанной на основе поступивших материалов, приводились названия 114 растений. Автор установил, что крестьяне различных местностей одну и ту же траву называли по-разному, зато совершенно различным травам давали одно и то же название. Например, тысячелистник (так эту траву называли в с.Юсвинском Соликамского уезда, в Оханском уезде) в Бобровской волости назывался шапкой, Екатеринбургском — дикой гречей, Вятской губернии — порезом, кровавником, грижной травой, цветами белыми. Вятские крестьяне употребляли эту траву ("отвар в кипятке в виде чая") "от неправильной менструации, кровотечения после родов и от белых истечений", прикладывали ее в "раздавленном" виде к порезам. В Соликамском уезде настойки из тысячелистника пили при простуде, потере голоса, "от давления под ложечкой". Бобровские крестьяне применяли это лекарство от грыжи[194].

В с.Юсвинском при грыже пили настой из корней белого воронца[195]. По утверждению Н.С.Попова, в начале XIX в. на Среднем Урале белый воронец "почитался за всеобщее лекарство"[196]. Популярна была и стародубка. Н.С.Попов писал, что в Пермской губернии "соколей перелет полевой, под именем стародубки,

почитают в некоторых местах пригодным от всяких внутренних болезней"[197] В Екатеринбургском уезде (вторая половина XIX в.) так готовили из нее лекарственный настой от водянки: три-четыре стебля с зелеными плодами и корнями распаривали в кипятке или водке. В Соликамском уезде трава елушка (в Вятской губернии ее называли сердечной моховой травой, лихорадочной, грижницей) использовалась при различных болезнях: распаренную траву прикладывали к больному месту при грыже "пупа, мошенки и паха"; пили также в таких случаях отвар; настой в водке употребляли "от перемежающейся лихорадки"; вятские жители изготовляли из нее и лекарство от лишаев: к ним прикладывали "тесто из порошка высушенных листьев с ржаной мукой и медом"[198].

Широко в народной медицине Урала применялась крапива. "Аще у кого внутри грыжа грызет, — говорилось в лечебнике строгановского крестьянина В.Демидова, — и ты семя крапивное смешай с пресным медом и ежь. Велми добро тои грыже поможет"; "У кого в голове шум, взять кропивного семени и в уши пустит, то поможет"; "Великая крапива зелие добра, и надобное, коли кому на животе тяшко, напаря и кропивы с вином пити, поможет". От обморожения рекомендовалось: "Возьми крапивный корень, изсуши, истолки мелко да три лице ино что: не зябнет"[199]. По словам Н.С.Попова, в начале XIX в. отвар крапивы пили и "от груди"[200].

П.С.Паллас в путевых записках сообщает, что в Черноисточинский завод (когда он знакомился с Уралом) его сопровождали "мужики" и среди них — "болтуны", которые "награждали неприятность ночи своими враками о силе и действиях дикорастущих сея страны трав, и один из них был в сем весьма искусен...". Этот деревенский "физик и лекарь", как определяет его ученый путешественник, — рассказывал, например, что "от всяких внутренних припадков и болезней" он "пользует синей зверобой". "Особливые и важнейшие его тайны, — продолжает Паллас, — сколь ни страшны, однако с великим уговором и посредством некоторого награждения от него мне сообщенные, суть следующие: из многих толстых стволиков составленной корень по открытым сих влажных лесов местам растущего... желтого зверобою... служит, по его речам, ежели есть сырой, к побуждению и возобновлению вовсе преставшей у мущин похоти: только в тот день, когда оным пользоваться кто хощет, должен удержаться от крепких и шумных напитков"[201].

В качестве лекарственных употреблялись и некоторые ядовитые растения. Так, от "змеевица" ("под сим именем, — пояснял Н.С.Попов, — разумеют здесь болезнь, случающуюся на пальцах

и причиняющую несравненно горящее мучение, нежели ногтеедка. Она... бывает на концах пальцов и начинается черным пятнышком, около которого, при нестерпимой боли, распространяется опухоль далее; естьли не лечить, то палец совсем отгнивает по суставу") лечились омегом. Использовался корень растения: его сушили, толкли в порошок и затем клали в деготь, смешанный "с частицею мыла и пшеничной муки"; полученной мазью покрывали больное место. Для этой цели оказывался пригодным и корень чемерицы, который предварительно следовало "заморить" — "когда выходить начинает из земли чемерица, то накласть на оную камни, под коими стебель, не могши вверх подниматься, наподобие луковицы вьется". Выкапывали корни чемерицы осенью, тоже сушили, толкли и из порошка, смешанного с дегтем, мылом и пшеничной мукой, изготовляли мазь. "У одной женщины, — рассказывает Попов, — вдруг вырос на пояснице большой нарост... когда оной прорезывали, то вытекала сукровица" Попробовали лечить той же мазью, которую использовали при змеевице, только порошка чемеричного корня положили при приготовлении мази побольше — успех был полный.

Деревенские знахари применяли чемеричный порошок и как внутреннее средство: "втерши" его в свежий хлеб, заставляли больного проглотить, после чего тот, как рассказывает Н.С.Попов, "сильно храпит, изпускает пену и, наконец, сильно проносит его низом". Здесь особенно была важна правильная дозировка лекарства. "Так, сказывают, вылечен один крестьянин, разслабленный всеми членами, и другой, напившийся из лужи воды и почти уже умиравший...", — отметил Попов[202].

К нарывам, которые в народе были известны под названиями красного, синего и белого камчуга (подобным "чирьям, но, не имея верьху, гораздо оных больше и мучительнее"), прикладывали колобки, приготовленные из смеси порошка из мать-мачехи, дегтя, пшеничного хлеба и мыла. Примерно через сутки наступало облегчение: камчуг прорывался и выходила "дурная материя"; иногда это происходило вскоре "по приложении" лекарства[203].

"В виде чая" употребляли крестьяне веронику ("от грудных болезней"), шалфей ("как потогонительное средство, от кашля и горла, для чего прибавляют в сей чай молока"), буквицу, она же буковица, буковина ("от лома в груди и кашля"), белокопытник ("от кашля и резу в кишках"), жабрей (от почечуя, т.е. геморроя), душицу ("от головных болезней и коросты"), полевую гвоздику ("от укушения бешеных собак"), горлянку ("от жабы и боли в горле"), щавель ("от лихорадок и цынготной болезни"),

двулистник (при опухолях), трилистник ("от болезней в животе и груди"), листья и корни лабазника (первые — "от грудных болезней", вторые — от поноса), земляной ладан (при сердечных заболеваниях) и пр. Среди лекарственных растений, используемых в народной медицине Урала, называются также одномесячная трава, она же ветреница (применялась в свежем виде как нарывной пластырь), купальница (аналогичного действия), лапушник, он же репейник (корень травы считался полезным "от одышки, колотья, чахотки и коросты"), узик ("для излечения ран"), липкая трава, она же дереза (от коросты), врачебная стенная трава (от боли в почках), перелойная трава, она же белозор, горлянка, однолист, царские очи (ею поили детей от перелоя, "т.е. когда они кричат и весьма гнутся"), змеевик (корень его употреблялся "от поноса, кори и воспы"), кипрей (от головной боли и "от худобы"; особенно ценился белый кипрей), почечуйная трава (от геморроя), водяной лапушник, он же купавка ("от падучей болезни"), журавлиный горох, он же мышиный горошек (корень его выкапывали "на сажень глубиною" и отваром лечились от падучей). "Есть примеры, — замечал Н.С.Попов, — что... вылечились здесь совершенно некоторые люди по предписанию крестьянского знатока". Вот некоторые его рецепты: марьин корень "настоявши, пьют, особливо поят детей от худобы, т.е. родимчику, для чего навешивают также оной детям и на шею; он унимает также мыт (понос)". Плауном, к примеру, в Чердынском уезде лечили от запора, "для чего взяв две чайные ложечки беловатого порошка, отделяющегося при сушении плауна", давали больным в теплом пресном квасе или сусле — через три часа страдающего начинало слабить. Трилистник — "от слабости в желудке", жевали сырой корень; дикий перец — от зубной боли (кожуру с корня клали на больной зуб); ворохня — от поноса; ленок (он же медуника) — от ушиба ("высушив, измалывают оную в порошок, которого три столовые ложки, смешав в пресном квасу, дают больному ежедневно однажды" — через неделю наблюдалось "облегчение"); молодило (она же гонец, грыжная, гусиная плоть) — ложку порошка в вине давали один раз в день тому, у кого "стягивало жилы", выздоровление наблюдалось через 4—5 сут); самокрутка — от грудной болезни и др.[204] В одном Красноуфимском уезде М.И.Мизеров и Н.Л.Скалозубов в конце XIX в. зафиксировали 165 растений, используемых в народе в лекарственных целях[205].

Некоторые травы помогали излечиться от болезненного пристрастия к крепким напиткам. "Буквица трава ясть на тощее, сердце от пьянства того дни сохраняет и возбраняет"; "Есть трава варахил, ростет в стрелу в луговых местах, а цвет на ней синей,

лис[т]ки круглые, добре пользует от пьянства" (советы из лечебника строгановского крестьянина В.Демидова[206]).

Среди растительных лекарственных средств популярными были огородные растения (лук, свекла, укроп, капуста). Луковый сок, если его "в ноздри пущать", помогает от насморка. Укропную воду пили, смачивали ею виски и "запяты" при бессонице; с ее помощью изгоняли "ветр вредительный из желутка", "судороги из рук, из ног". "Масло из укропу капелки з две вканути в сахаре сворободатом и нутр прия, то серце укрепляет и жар и тоску отводит и веселит", — говорилось в одном из рецептов. Свекольный сок, как и луковый, применяли при насморке. Из чеснока приготовляли пластыри, прикладываемые к нарывам. Пареная капуста помогала сохранить свежую голову при "питии" хмельных напитков[207].

Иногда траву использовали в качестве "оберега". Об этом свидетельствуют некоторые советы из лечебника В.Демидова: "Трава коровей язык, пригодна она ко всякой житейской мудрости... и, как поидешь в город или суседу, и тот корень возми с собою, и носи ево у креста на гойтане в платье, или поидешь на свадьбу с тем же корнем, и не изымет тебе никакой колдун, не вредит никакою порчею испортит... понеже та трава Божию помощью ограждена"; "Траву буквицу кто на себе носит, не боится ничего от всех лиходеев"; "А кто на воде плавать хощет, ино плакун корень привязать ко кресту на гойтане и плавать с ним, и того человека враг, губитель рода человеческого, николи приступить и приближитися не может, и погубить, и зла сотворить не может, а у которого цвет белой, тот лутчее"[208]. Н.С.Попов сообщает, что крестьяне Пермской губернии верили, будто там, где растет марьин корень, змеи водиться не могут, в потому считали его полезным "от ужаления оных". В некоторых местах Пермской губернии больные "родимцем" принимали белоцветку. "Возрастным людям" предписывалось "съедать по 10 травок в день во время ущербу месяца и продолжать до рождения оного, что исполнять больные обязаны в течение пяти месяцов, когда получают облегчение... Людям же несовершенного возраста дается однажды в день по чайной ложечке порошка сушеной белоцветки в молоке или в разведенном водою меду, также при ущербе месяца до рождения оного"[209].

Для избавления от лихорадки больного иногда поили травами, выросшими в особых местах, например, в бане или в глазницах черепа лошади, валяющегося в лесу. Травы обычно собирали в момент цветения, после Ивана Купалы (24 июня), в полдень, когда не было росы. Многие крестьяне полагали, что травы только тогда

получают целебные свойства, когда их окропляет "ивановская" роса[210]. Некоторые растения заготовляли весной. Так, крестьянки из д.Клевакиной (Верхотурский уезд, 1814 г.) Ефимья Карпова и Татьяна Миронова Алферьева на следующий день после Пасхи отправились в лес. Поскольку одна из них была заподозрена в преступлении, увидевшие это однодеревенцы Я.И.Микулов и Н.Е.Авдюков последовали за ними. Слежку за собой Ефимья и Татьяна заметили уже на довольно далеком расстоянии от дома и попытались скрыться, но остановленные преследователями заявили, что "ищут лекарственную траву". Добровольных сыщиков-любителей не удивило, что за сбором трав крестьянки отправились по весне — надо думать, это было обычным делом. Не поверили они Ефимье и Татьяне лишь потому, что лекарственной травы "тогда еще быть не могло, поелику везде имелся снег и таял очень мало"[211].

Знали крестьяне и о лечебных свойствах ягод, коры и листьев деревьев, древесной смолы, грибных наростов на березах и осинах, древесных почек, хвои. Так, в Пермской губернии пихтовыми почками "пользовали" от цынги. Смола пихты и лиственницы залечивала раны; использовали ее и при запорах. Лиственничная губа употреблялась "простым народом" "в лихорадках, вместо рвотного и в сильных и продолжительных течениях бели, вместо слабительного", а также прикладывалась к нарывам и чирьям. Из губ, образовавшихся на осине и липе, разварив их в воде, изготовляли трут, который применялся для остановки кровотечения из ран[212]. "Возми губу осиновую и березовую, к тому и серу словую и кору сандалную, истолчи мелко и смешай с медом пресным и с вином, даи пити, не имат пития вовеки", — советовал лечебник В.Демидова. "Аще на ком воспа, и ты возми кожу, изотри с вязовым трудом и со пшеничным хлебом, тем мажь, соидет воспа", — говорилось в другом, помещенном здесь же рецепте. Ольховая кора помогала, как следовало из лечебника, при бесплодии: "Аще у которой жены детей нет, и ты возьми ольховые коры и распари в воде ту кору, и ту воду даи пити, разсытя с медом, и она почнет дитя. Аще сына хощь, пей на ветху месяца, а на молоду — дочь"[213].

Ягоды рябины спасали от угара. Клюква использовалась как "прохлаждающее" лекарство. "Елеем" из можжевеловых ягод закапывали уши, чтобы прошла глухота. Корень земляники клали на больной зуб. В ход шли и грибы. Так, созревший дождевик, "деревенские врачи" рекомендовали при "запоре" мочи: требовалось "взять несколько порховиц и настоять в горячем вине, а по скорости,

смочить только оным, выжать и выпить" — в тот же день больной должен был почувствовать облегчение[214].

Среди лекарств, применяемых в народной медицине Урала, были средства животного происхождения, минералы. Изготовляли, например, снадобье из коровьего масла с медом; два дня больному не давали еды и питья, кроме этого снадобья, и таким образом избавляли его от глистов. "Рыба окунь подобает ести больным ко исправлению", — говорилось в лечебнике крестьянина В.Демидова. Кровь из живых окуней, по мнению народных лекарей, помогала при заболевании глаз. Знала нетрадиционная медицина и способы борьбы с супружеской неверностью. "Аще жена блудит от мужа своего, — советовал демидовский лечебник, — и ты возми волос с чела и сожги на железе в пепел, и тем пеплом помажь лоно свое и пребуди с нею незапно, и спроста перестанет блудить". Был и другой рецепт: "Аще жена от мужа бегает, возми воробья живого сердце и желчь и дай незапно есть, то перстанет того чинить". "Воробьева желчь" помогала также при бесплодии: "Аще у жены плод затравлен или не родит, воробьевою желчию помажь лоно свое и пребуди с нею, то будут дети". Избавить женщину от "затравленного плода" ("Аще у которой жены дитя в чреве умрет...") можно было с помощью снадобья из козьего молока с вином: "дай ей пити... из нея выидет мертвое дитя, и она будет здрава". Считалось, что можно облегчить роды, попудрив "тайные уды" роженицы порошком из сушеных "кобылок травяных"[215].

П.С.Палласу вовремя его путешествия по южному Уралу рассказывали, что местные жители "сыскивают в муравейных гнездах" особое "муравейное масло", которым простой народ пользуется "от глазной болезни и других припадков" Здесь же ученый узнал об известном каждому крестьянину средстве излечения от язвы: "...твердый и почти уже хрящеватый прыщ прикалывают они как можно чаще иглою, а затем смешанным из нашатыря и табаку составом крепко натирая, запрещают строжайше употреблять больному холодное питие и некоторые купанья..." Паллас отметил, что "простой народ похваляет и приклад к прыщу живой лягушки, но за хорошее сего средства действие я не порукою".

Весьма "пагубным" для здоровья П.С.Паллас находил способ предохранения от беременности, к которому прибегали "нечестные девицы" на Среднем Урале: регулярно во время менструации выпивать "определенное весом количество белил, употребляемых обыкновенно к беленью лица, чем запирается чищение, а на следующий месяц и сила зачатия всеконечно изтребляется..."[216]

Важная роль отводилась в народной медицине физиотерапии. Т.Успенский писал о жителях Шадринского уезда, что они "редко прибегают к пособиям даже домашней медицины и все свои болезни лечат банею"[217]. О целительных свойствах уральской бани по-черному (каменка не имела трубы, и дым, прежде чем выйти через окно и дверь, расходился по всей верхней части помещения), по замечанию Г.Н.Чагина, "писали разные исследователи и путешественники"[218]. Крестьяне на собственном опыте убеждались, что баня может вылечить от простуды, восстановить силы. Существовала пословица: "Баня парит, баня правит". Хлестание веником в бане служило настоящим массажем. "Мяк-мякота хватил за бока. Я ему дала, к верху ноги задрала", — шутили в деревнях, имея в виду паренье в бане веником[219]. Часто баня сочеталась с иными формами лечебного воздействия — лекарственным, психическим. Так, крестьянин Бондарев из Анисимовской волости Чердынского уезда во время рубки леса "сорвал с места пуп". Деревенская знахарка в натопленной бане принялась лечить пострадавшего: обложила его "припарками" из трав "борща и коневника" (речь, видимо, идет о полевом борще, он же пастернак, поповник, козелки, и трилистнике) и в таком виде продержала некоторое время. В результате прошла опухоль живота. Другая лекарка поставила на пуп больного горшок и вправила его. Вскоре крестьянин был здоров[220]. Н.С.Попов свидетельствует о распространенности в Пермской губернии подобного способа "вправления пупа". Он пишет: "Надсадку, полученную от трудной какой-либо работы, особливо от поднятия чрезмерных тяжестей, называют здесь сорванием с пупа, что узнают по тому, что делается в животе резь без поноса, болит голова и чувствуется слабость во всех членах... В таком случае намыливают в парной бане брюхо, растирают руками оное около пупа, завертывают перстами около оного кожу и, держа таким образом руку и чувствуя крепкое или слабое биение кровеносных боевых жил, уверяют больного, в какой степени пуп сорван и в которую сторону. Естьли слабо сорван, то направляют оной руками, а естьли сильно, то зажигают на намыленном брюхе немного кудели и тотчас закрывают маленьким горшечком. Изреженный от огня воздух служит причиною, что часть брюха с пупом вбирается в горшок. В таком согбенном положении (потому что напрягаются от сего все брюшные мускулы) бывают около суток, и несмотря на то, что по снятии горшка остаются кровавого цвета отпечатки вдавленных краев оного чрез многие дни, уверяют, что получили от сей операции облегчение"[221].

Крестьяне использовали также целебные свойства некоторых водоемов. Например, вблизи г.Камышлова (вверх от города по те-

чению р.Пышмы) имелись два минеральных ключа, которые были, по словам действительного члена УОЛЕ А.М.Соловьева, "с давнего времени известны окрестным жителям своими целебными свойствами"[222].

Среди деревенских лекарей были люди, умеющие "кидать кровь", т.е. заниматься кровопусканием. Так, У.Собянин из с.Тулпан Чердынского уезда (начало XX в.) надрезал кожу на голове и губами вытягивал кровь. Это уменьшало головные боли[223]. Хирурги-самоучки не только вскрывали нарывы, но и удаляли опухоли и пораженные кости, обходясь при этом простейшими инструментами — ножом и иглой[224]. Знали крестьяне и способы оказания человеку первой помощи[225]. Можно заключить, что медицинские знания уральских крестьян, основывающиеся в первую очередь на многовековом опыте народа, оказывались весьма обширными и разнообразными. В XVIII—XIX вв. именно этим знаниям принадлежала решающая роль в поддержании физического и психического здоровья сельского труженика.

Глава 4. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА

4.1. Политические взгляды

Важным компонентом духовной культуры крестьянства была политическая культура, которая формировалась под воздействием экономического положения крестьян, их образа жизни, социально-политического статуса. Естественно, политические взгляды крестьян испытывали сильное влияние со стороны господствующей в обществе официальной идеологии, однако они не являлись простой репликацией с последней. Необходимо указать и на то, что политическая культура крестьянства активно влияла на его позиции, образ действий, его отношения с государством и администрацией, служила ориентиром в общественно-политической жизни. Важнейшими составляющими крестьянской политической культуры являлись представления об институте царской власти и о взаимоотношениях между государем и обществом, об иерархии и функциях управленческих структур.

Базовой характеристикой политических взглядов крестьян был монархизм с оттенком патернализма. Государь (государыня) в фольклоре и документах крестьянского происхождения — высший покровитель и благодетель, отец (мать) подданных, всех православных. Об этом красноречиво свидетельствуют эпитеты: "батюшка", "наш отец", "отец общий", "наш батюшка государь", "батюшка православный царь", "всей Россиюшки самодержец", "наш батюшко император", "наша матушка благоверная государыня", "всепресветлейший державнейший великий государь самодержец всероссийский" и пр.[1] Народное сознание подчеркивало благочестие царя: "православный царь", "благоверный царь". Более того, народное сознание сакрализовало монарха: "Ты, батюшка, земной Бог"[2]. "А если вашему величеству всероссийскому государю царю Александру Николаевичу мы без всяких подписок однокровно во всяко время повинуемся: 1-х, как в бога веруем, також де, 2-х, царю повинуемся", — утверждали в 1866 г. крестьяне Мостовинской волости Сарапульского уезда Вятской губернии в прошении, обращенном к императору[3]. Таким образом, вера в бога связывалась с повиновением монарху. В том же прошении

крестьяне писали: "По указу е.в. государя Александра Николаевича из крепостной зависимости вышли, так остаемся и желаем, во-первых, веруем в единого бога отца вседержителя творца, который сотворил небо и землю, в него единого веруем; также, во-вторых, в истинной православной христовой вере должны повиноваться великому всероссийскому государю Александру Николаевичу..."[4]. Показательно, что в "Сказке о Наполеоне", записанной священником с.Ляпинского в середине XIX в. в Верхотурском уезде, именно "благочестивая жизнь нашего государя Александра Павловича", вызвавшая зависть "французского государя Палеона", объявляется причиной войны между Францией и Россией[5].

Бог и царь постоянно сопрягались в фольклорных текстах, а качества, которыми крестьянство наделяло того и другого, зачастую были синонимичными: "Богу воля, царю власть", "Есть воля божья, и твоя царева", "Бог не без милости, а царь не без жалости", "Велик бог милостью, а царь жалостью". Бог милостив, но монарху тоже присуща эта характеристика: "Милосердный государь", "милосердная государыня", "государь всемилостивейший" и т.д.[6]

Государю присущи качества, которые не свойственны обычным людям. В фигуре монарха концентрированно выражается мощь всего государства, поэтому он обладает "великой силой" Именно благодаря этой силе, "государевой великой силе", а также "божьей милости", утверждали рассказчики "Сказки о Наполеоне", народ живет спокойно[7]. Слово, сказанное царем, — закон и подлежит обязательному и немедленному исполнению ("царско слово — закон"). Поэтому "у государя... не так, как у нашего брата (крестьян — *Авт.*), — о чем скажет, то и готово"[8]. Царская воля легко вершит волшебные метаморфозы в сказках: рядовой превращается в генерала, крестьянский сын женится на царской дочери.

Представителям "царского племени", по народным понятиям, были присущи даже некоторые физические особенности, которые отсутствовали у обыкновенных людей. Царя или члена царского дома можно узнать по особым "царским отметинам" — знакам на теле[9]. Процедура опознания имела место в истории самозванного "цесаревича Константина Павловича" (Оренбургская губерния, 1845 г.). Крестьяне высказали сомнения в подлинности "цесаревича". Действия последнего были следующими:

"— А вот посмотрите-ка сюда (самозванец растегнул ворот рубашки и показал крестьянам грудь, заросшую волосами в виде правильного креста). У кого из вас есть такой крест на груди? —

Мужики смотрели друг у друга груди по нескольку раз и убедились, что ни у кого из них нет такой груди. Лжеконстантин продолжал:

— Такая грудь только у царских детей бывает, ребята!

— Знамо дело! — согласились крестьяне"[10].

В сказках и исторических песнях царь живет обычной человеческой жизнью: устраивает пиры, балы, советуется с сенаторами, думными дьяками, выдает дочь-царевну замуж за сметливого и храброго мужицкого сына, радуется рождению наследника. Царь может быть справедливым и жестоким, может совершать необдуманные поступки, а затем каяться по поводу сделанного. Но царь обыкновенно прост, не чурается общества не только бояр, воевод, князей, думных, сенаторов, но и купцов, мещан, крестьян, позволяет себе доверительность, фамильярность в общении с простым мужиком, готов вместе с последним посмеяться над своими "боярами"[11]. В жизни, вопреки сказочной традиции, крестьяне могут засомневаться в подлинности "государя", который слишком запанибратски держится с ними: ест с мужиками из одной чашки, вместе с ними пьет водку, просто ходит в баню по субботам. Можно привести пример подобной ситуации из истории уже упоминавшегося "цесаревича Константина". Однажды самозванец приехал в с.Карачельское, ел с мужиками пельмени, был в бане. По приглашению хозяина, у которого остановился, пошел, окруженный "свитой человек в двенадцать", в кабак "распить полштофа пенного". Один из присутствовавших в кабаке крестьян поразился фамильярности "великого князя" и высказал предположение о его мнимости.

"— Знаете, чаво, братцы, — начал он, обращаясь к окружавшим, — статочное ли это дело, чтобы настоящий царевич — да пошел с нами, мужиками, водку пить? — Мекайте-ка!"...

— Вестимо не пойдет, — рассуждает свита.

— Значит, он вор, — утвердил возбудивший подозрение крестьянин.

— Уж эфто как есть! — отвечают мужики и начинают шушукаться между собой.

От самозванца не ускользнул этот сомнительный шопот и подозрительные взгляды, бросаемые на него свитой. Он угадал мысли крестьян.

— Я вижу, — начал он уверенным тоном, — вы, братцы, сомневаетесь в истине моего звания?...

— Есть тот грех, кормилец, — отвечали мужики. — Вишь, ты с нами в кабак ходишь (продолжал один из них), а, надо быть,

настоящий царевич не пойдет с нами, мужиками... ну, опять же, и одежа на тебе не князья, а солдатская, — вот, государь, мы маленько и сумневаемся в тебе... На что примерно становой, да и тот с нами по кабакам не ходит, потому — нельзя ему — чиновник!... А ведь ты баешь, что твоя милость — царевич Константин, так оно и того, маленько неладно будто...

— Глупые вы бараны, — отвечал Константин. — Вы привыкли считать только тех своими начальниками, кто вас душит как скотов, а я вот с вами по заповеди христовой поступаю, пред которым мы все равны, так вот вас и берет сумление, как, мол, царевич сказывает о себе, а не бьет нас как собак?!...

— Это точно! — утвердило несколько голосов"[12].

В данном случае самозванцу удалось легко убедить мужиков в ошибочности их мнения по поводу облика и поведения "царственной особы", что объясняется довольно аморфными представлениями крестьян по данному вопросу.

Крестьянство полагалось на справедливость государя, связывало с его именем осуществление своих сокровенных надежд. Описывая крестьян Шадринского уезда (середина XIX в.), священник Т.Успенский отмечал: "С полною уверенностию полагаются они на его (царя — *Авт.*) защиту и отеческую любовь к ним. Грозит-ли мужику даже наказание за какой-нибудь проступок пред Законом, он утешает себя словами: Батюшка наш Царь простит нас слепых людей и помилует". Замирает-ли у него сердце от страха, при каком-нибудь грозном явлении природы, вместе с глубоким вздохом, вы, наверное, услышите: "Что-то теперь у нашего царя-Батюшки деется?"[13] Фольклорные отношения государя и крестьян несут на себе определенный оттенок патриархальности: это отношения "батюшки" и его "детей". Монарх печется о своих "детушках-робятушках"; последние ценят "отеческую" заботу:

Милы дети, в един раз —
За морями знают нас.
Наш батюшко император
Славно жалует всех нас,
Медалями-орденами,
Сладкой порцией, деньгами,
Братцы, будем все служить,
За царя бога молить[14].

(Данная запись осуществлена в 1850-е гг. в Вятской губернии).

Судя по содержанию, песня — солдатского происхождения. Как отмечает А.В.Буганов, песни, созданные солдатами, постепенно

стали основными в русской народной исторической поэзии; в значительной степени это объясняется широким вовлечением крестьянства в военно-политическую жизнь государства в XVIII—XIX вв.[15]

Народная симпатия монарху в определенной степени объяснялась менее тяжелым положением государственных крестьян по сравнению с крестьянами владельческими (большая свобода, менее обременительные повинности). Перейти в разряд казенных хлебопашцев, быть непосредственно "под царем", — такова была мечта вотчинных крестьян на протяжении XVIII—XIX вв. В свою очередь государственные крестьяне дорожили своим сословно-правовым статусом и стойко боролись в случае возникновения опасности его изменения (перевода в разряд помещичьих, заводских, удельных; удельное ведомство — Департамент удела — нередко отождествлялось крестьянами с каким-то помещиком — *Авт.*). В 1842 г. крестьяне Кунарского сельского общества Камышловского уезда с гордостью заявляли о своей "исторической" службе российскому монарху и отвергали возможность превращения их в удельных или помещичьих крестьян: "...общество Кунарской расправы издревле считается казенными крестьянами Гороблагодатских казенных заводов, что отцы их, деды и прадеды службу несли государю императору Николаю Павловичу самодержцу всероссийскому искренно, и они желают ему одному служить и платить, что наложено будет, как-то подати и повинности и во всем ему повиноваться до кончины их; а господам, которые содержат удельных крестьян, ни под каким предлогом не желают служить, как картофель, так и отсыпной неприкосновенный запас хлеба сеять, снимать и отсыпать не согласны"[16]. С радостью была встречена отмена крепостного права крестьянами строгановских вотчин в Соликамском уезде, которые восприняли это мероприятие как перевод их в разряд государственных крестьян: "...у них теперь один хозяин — царь, ему и будут платить дань в той мере, как платят государственные крестьяне"; "мы теперь царские и кроме царского начальства никого знать не хочем"[17].

Крестьянскому монархизму была присуща черта, которая существенно отличала его от официальной идеологии. Это отделение царя от сановников, бюрократии, помещиков, заводовладельцев ("бояр и чиновников"), даже противопоставление их, и своеобразная идеализация монарха (полное отождествление собственных интересов с его интересами). Традиционно указанная особенность народного монархизма в советской литературе именовалась наивным монархизмом, хотя в действительности наивность

подобного монархизма относительна; он имеет вполне реальные основания в определенной автономности самодержавия, способного и порой вынужденного действовать в интересах всего общества, а не только его верхних слоев. По народным представлениям, между монархом и социальными низами имелось средостение — "злые бояре и воеводы", — которые блокировали благие царские намерения, разрушали прямые и обратные связи между государем и народом. (Поэтому — "До бога высоко, до царя далеко"; "Жалует царь, да не жалует псарь"). Фольклорный государь нередко сетует по поводу своего "ближнего круга", недалекого и коррумпированного ("глупые воеводы"; "Ах глупые вы, бояре, неразумные!"). Монарх в фольклоре живет в перманентной ситуации "боярских" заговоров, измен ("Все графы-генералы измену сделали, // Царски знамена врагу приклонились, // Российску армеюшку во полон взяли")[18].

В течение рассматриваемого времени крестьянские челобитные и прошения подавались и в местные уездные, губернские канцелярии, горно-заводские и вотчинные конторы, а нередко и в высшие центральные органы: коллегии, министерства, Сенат, Синод, Берг-коллегию, вплоть до императора. Понятно, что податели жалоб должны были ориентироваться в области государственного устройства, иметь представление о компетенции различных инстанций государственного аппарата. И наоборот, деятельность по защите крестьянских сословных, региональных, мирских интересов способствовала росту "политической" культуры крестьян. Сама практика частого обращения в высшие инстанции свидетельствует об отсутствии большого доверия крестьян своему непосредственному начальству в силу его недостаточной компетентности, своекорыстия, грубости и жестокости. Как отмечает Н.А.Миненко, по "народным понятиям", "род человеческий" разделялся главным образом на два разряда: "на людей и чиновников" Крестьянство, таким образом, рассматривало чиновников как "не-людей", действующих не по человеческим принципам[19]. Это подтверждается словами крестьянина-извозчика в беседе с известным уральским историком-краеведом А.Н.Зыряновым: "Не приведи, Бог, иметь дело с нашими домашними господами! Они Христа не знают и готовы кожу с мужика снять, если он мало-мало в лапы им попался [...] К нашему становому или исправнику, или к окружному иди, да назад оглядывайся, как раз зуботычину получишь, либо другую какую-нибудь затрещину! Лютый народ и бедовый!"[20].

О совершенной ненужности, бесполезности представителей администрации, "писаришек да господ" повествуется в сказке

"Крестьянин и незнамой человек", записанной А.Н.Зыряновым в Шадринском уезде в середине XIX в.: "Не в каком месте крестьянин рубил дрова. Вдруг прибыл к нему неизвестный, незнамой человек и говорит: Бог-помощь тибе, человек добрый! Скажи-ко, не солги, по много ли нарубиш ты этех дров в день сажен и по много ли заработываш деньгами на этих дровах? — А что тебе нужно знать? Что ты за ревизор ко мне приехал в лес? Поезжай-ко туда, отколя приехал! — Сделай отеческу милость, стал говорить опять незнамой человек мужику, — скажи, пожалуйста!... Тоже я, по крайней мере, худо-некорыстно, буду вам царь, и это нужно узнать царю. Мужик ошорашился... извинился, что не знал, не ведал ево, а зарабатыват он в день по три полтины". "Перву полтину заемну плачу (родителям — *Авт.*), а втору взаймы даю (детям — *Авт.*), — объясняет мужик царю, — третья жо так уходит. — Как так? спрашивает опять ево царь, кому жо отдаешь... — Третью полтину я даром бросаю... третью полтину даю писаришкам да господам... — На что же оне берут с вас эте деньги? — Кто? писаришки-те да господа-те? Ну, кто их знат, на что оне берут, как оне живут не по-нашему да и не по-вашему, царь ..."[21]

До высших инстанций крестьянам было труднее добраться, поэтому крестьянские представления о высшем чиновничестве были более аморфными, а оценки — более благожелательными: "Высшее начальство вот, то есть набольшее, совсем другое дело; то милостивее как-то, и добрее — допускает до себя крестьян без задержки, просто, свободно, когда хочешь иди — смелый только будь"[22].

Справедливости ради следует сказать, что кредит доверия у крестьян мог заработать, конечно, и мелкий чиновник. Для этого он должен был обладать такими качествами, как порядочность, бескорыстие, простота и искренность в обращении с крестьянами (конечно же, такие чиновники попадались). Отставной коллежский секретарь Н.С.Павлов, имевший опыт длительного общения с крестьянами, однажды сформулировал "лучшее средство проникнуть в крестьянский быт": "не показывать себя вельможею, строгим, напыщенным, горделивым, а в особенности не пренебрегать крестьянами, а стараться быть добрым, обходительным, говорливым и шутливым, вообще разделять с ними беседу, то они почитают за величайшее сделанное им счастие; эти средства тот же час возбудят в крестьянах приверженность и любовь к такому чиновнику и начнут говорить, этакой бы начальник им и тому подобное"[23].

Крестьянство считало, что царящее в повседневной жизни зло распространяется помимо высочайшей воли. Жалобы крестьян на неправосудные — не по царским указам — действия властных структур — явление хроническое. Так, вскоре после приписки к Авзяно-Петровским заводам (1750-е гг.) среди крестьян приписанных селений Казанского уезда стали распространяться слухи о том, что их "приписали не по указу царского правительства, а по воле заводской администрации". Слухи стали предметом обсуждения на совете крестьянских выборных, которые решили на завод не идти, а послать челобитную заводовладельцу гр.П.И.Шувалову[24]. В ходе мощных движений государственных крестьян против реформы П.Д.Киселева в 1842—1843 гг. участники протеста, наряду с поисками "запродажной грамоты", разыскивали настоящий царский "указ", "золотую строчку". При этом крестьяне Курьинской волости Камышловского уезда Пермской губернии заявляли прибывшему к ним окружному начальнику, что они "министерских распоряжений исполнять не хотят, кроме повеления Его императорского величества, и что все служащие чиновники и волостное начальство и писаря продали их в удел барину"[25].

При объявлении манифеста 19 февраля 1861 г. крестьяне в ряде мест выразили сомнение в его подлинности, заговорили о подмене документа местными властями и помещиками. Крестьяне имений Строганова сомневались в "точности" манифеста: "Не может быть, чтобы царь, сделавши их вольными или казенными, не взял от помещиков и земли, которыми они пользуются". Крестьяне говорили, что они "более работать графу не будут, занимаемую землю, пашни и покосы никому не дадут, потому что государь их без земли не оставит". Крестьяне требовали перечислить их в ведомство государственных имуществ и распространяли слух о существовании скрытого начальством манифеста: "... есть еще другое, которое от них скрыто начальством"[26]. О подложности Манифеста 19 февраля заявляли крестьяне д.Сукулак Оренбургской губернии: "Положение 19 февраля мы не признаем, потому что царь обещал нам волю, а теперь заставляет нас платить или работать за землю, а воли без земли не бывает; на издельную повинность мы не пойдем, оброка платить не будем". При этом крестьяне требовали выделения им "особенного царского надела"[27].

Крестьяне полагали, что "злые" царские приближенные и местная администрация создают информационный барьер между монархом и народом: "Притеснители наши награбят, царя обманут,

мир обберут и продадут, а солдатскими спинами оберегаются"; "Не подумают, окаянные, что мир и без того стоном-стонет от них и слезы лопатами сгребает, а царь-батюшка ничего не знает!"; "Знаем и видим мы, батюшка, как вы нас ощипываете и разоряете до последней рубашки, а живете ведь тоже под царем и законом. Да знает ли только это царь-то. Так и в теперешнем деле царь обманут и законом обойден, а попы с писарями да господами хомутаются и над миром потешаются"; "Может это делается тайно и без воли государя"; "Все это и относят к власти господина, а не к высочайшей Его императорскаго величества воле"; "Как это могло случиться без всякого предварительного царского повеления". (Из обвинений, брошенных участниками волнений 1842—1843 гг. в государственной деревне Урала представителям местной администрации и духовенства, которых считали виновными в передаче крестьян в удельное ведомство или помещику[28].) Сомнение в том, что государь в курсе того, что творят местные власти, выражали в 1866 г. крестьяне селений Мостового и Непряхи Вятской губернии: "Мы должны уплачивать царские подати и земские повинности. Но теперь объясняют нам какой-то выкуп, приступают к имуществу, увели у нас по последней лошади и корове; просят у нас какой-то соглас, мы не знаем к чему; а раньше просили подписку к уставной грамоте и на выкуп землю. И так мы в том сомневаемся, что по вашему ли распоряжению вашего царского величества или измена в том, опасаемся"[29]. Ту же мысль выражали в 1865 г. бывшие удельные крестьяне Частинской волости Оханского уезда Пермской губернии. На сельском сходе они заявили члену губернского по крестьянским делам присутствия подполковнику Антипову о своем нежелании "поступать в одно ведомство с помещичьими крестьянами" (именно так они интерпретировали последствия крестьянской реформы для себя): "Помещичьи крестьяне нашей губернии обижены кругом, жаловались, писали, ходили до министра, толку не вышло никакого. Норовят все не по царскому повелению. Мы, удельные, не хотим быть и собственниками, а желаем остаться под уделом"[30].

Даже самое полезное и своевременное августейшее повеление может быть извращено и доведено до своей противоположности неумными, коррумпированными, тщеславными государевыми слугами. Об одном из таких превращений рассказывается в уральском предании "Про водолазов": "Съехались к царю министры, да сенаторы, митрополиты да генералы. Самое что ни есть высшее начальство. Был тут и пермский губернатор. За обедом у царя с министрами вышел разговор про картошку. Она тогда вновь была.

Только-только разводить ее стали по деревням. Вот царь с министрами и разговаривал, как так устроить, чтобы мужик повсеместно картошку разводил. Картошка — хлебу замена, на случай голода подспорье. Вот и придумали написать от царского имени указ, чтобы в каждой волости не меньше десятины было посажено картошки. Какие мужики сверх того пожелают посадить, так выдавать семена за казенный счет либо по самой низкой цене. А чтобы начальство больше старалось по этому делу, сговорились его наградами поманить. [...] Ну вот, ладно. Придумали, а пермский губернатор про себя смекнул, как ему царскую награду получить и всех других губернаторов обставить. [...] Вот губернатор и надумал в те уезды, — в наши-то, — вовсе царскую грамоту не допущать, а послать свою бумажку и в той бумажке по-другому прописать. Так и сделал. Приехал домой и велел в наши уезды бумагу про картошку писать, чтоб садили ее в обязательном порядке по осьминнику на двор. Чуешь? Там говорили — по десятине на волость, а он — по осьминнику на двор! И чтоб семена свои были у каждого. А кто, дескать, не посадит, как приказано, тому — тюрьма.

Ну, вычитали эту бумажку мужики. Те только руками схлопали: Как так? Откуда столь картошки на семена взять? Кто даст?"

Крестьяне начинают естественно сомневаться в истинности пришедшей к ним "бумаги": "Сумленье тут наших отцов и взяло. Не может того быть, чтобы такая бумага от царя была. Не иначе — писаря взятку вымогают, вычитывают вовсе несуразицу. Что делать? Пошли по попам, вы де грамотные, объясните. А попы, видно, тоже приказанье получили от своего начальства, в ту же дуду дудят: сади, братия, картошку"[31]. Таким образом, препарированное "пермским губернатором" и местными начальниками и доведенное до абсурда государево решение открывает пролог к знаменитым "картофельным бунтам".

Атмосфера административно-правового произвола порождала надежду на идеализированное вмешательство монарха — "эксцесс, приносящий торжество добру"[32], — которое могло осуществляться в форме "милостивого указа" за личной подписью царя; вмешательства личного царского посланника ("ревизора", "следственника", "чиновника особых поручений"); непосредственного участия самого монарха или представителя царствующего дома в решении конфликта на месте.

Слухи о "милостивых указах" и сами эти "милостивые указы" активно циркулировали в приписной деревне в ходе волнений 1750—1760-х гг. Крестьяне отказывались подчиняться властям и

выходить на заводские работы, "докудова ис правительствующего сената за собственной Ея императорского величества рукою указа не будет". "Мы взять себя не дадимся без имянного Ея величества указа", — заявлял усмирителям от имени крестьян Авзяно-Петровского завода выборный Краснов. На одном из "советов" крестьяне Барневской слободы приняли твердое решение: "... до исследования в обидах демидовских прикащиков ево (совета — *Авт.*) дела, хотя и высылать кто их станет и всех до смерти побют, в заводские работы нейти, покуда за собственною Ея императорского величества рукою указа не будет". Крестьяне Масленского острога говорили: "Дал нам ныне бог указ, чтоб в заводские работы не идти; теперь пускай идут хоть три полка, — не испугаемся". Жители Гороблагодатских заводов были уверены, что в соответствии с "милостивым указом" "казенные заводы будут поставлены на пять лет, а кампанейщикам работы производит велено волными людми"[33].

Серьезным фактором в волнениях приписных крестьян Камышловского, Екатеринбургского, Шадринского уездов против выхода на заводские работы в 1812 г. выступали слухи о "милостивом указе", избавлявшем якобы крестьян от заводской повинности. Так, говорили, что прислан "в Шадринске высочайший указ с золотою строкою, которым все приписные крестьяне от заводских работ освобождены, а если кто из них будет работать, то вечно останутся при заводах"[34].

Крестьяне с.Курьинского Камышловского уезда в 1842 г. заявили камышловскому окружному начальнику, что "они по министерским распоряжениям исполнять не хотят, кроме повелений императорского величества, и что все служащие чиновники, волостные и сельские начальники продали их в удел"[35].

Широкое распространение, в том числе на Урале, получили слухи о "милостивых указах" в преддверии и в ходе крестьянской реформы (конец 1850-х — 1860-е гг.). Слухи о высочайшем указе "О увольнении крестьян в свободное состояние" в 1857—1859 гг. будоражили сознание крестьян помещиков Голубцовых в Красноуфимском уезде Пермской губернии; помещичьих крестьян Шкапского, Дурасова, Анненковой в Белебеевском, Стерлитамакском, Бирском уездах Оренбургской губернии; крестьян помещика Имшенецкого в сельце Тимеевке Сарапульского уезда Вятской губернии; крестьян помещиков Всеволожских в Пермской губернии; крестьян в горно-заводских вотчинах князей Голицыных в Пермском и Оханском уездах и графов Строгановых в Соликамском и Кунгурском уездах и др.[36] В 1862—1863 гг. активно

циркулировали слухи о царском манифесте 19 февраля 1863 г., который, по мнению крестьян, и должен был дать не "поддельную", а настоящую волю (имения в Яранском уезде Вятской губернии; в Оханском уезде Пермской губернии)[37]. Крестьяне Кулямской волости Оханского уезда признались пермскому губернатору А.Г.Лашкареву, что они считали, "будто бы вышел новый указ по тайной полиции о совершенном их освобождении, но не объявляется, чтобы не все крестьяне вдруг оставили своих помещиков"[38]. Крестьяне добавляли, что "они хотят быть за царем, как государственные"

Критические социальные ситуации культивировали в народе надежды на прибытие справедливых царских агентов. Так, в 1849-е гг. имели место волнения, вызванные переводом в соответствии с Положением 12 декабря 1840 г. в состав Оренбургского казачьего войска крестьян Челябинского, Троицкого, Оренбургского уездов. Новообращенные "казаки" не пожелали мириться с изменением своего образа жизни и даже решились на открытый протест. Расширению конфликта способствовали слухи, "что господин сенатор Пещуров и Его императорского величества флигель-адъютант прибыли в Оренбург будто бы с указом объявить, что они не поступают в казаки"[39].

В 1765 г. в качестве самозванного "сенатского фурьера Михайлы Ресцова" выступил исетский казак Ф.И.Каменщиков-Слудников, который использовал народные ожидания прибытия царского ревизора для организации волнений среди приписных крестьян Масленского острога и Барневской слободы[40].

Во время волнений государственных крестьян против реформы П.Д.Киселева коллежский секретарь Н.С.Павлов ездил по крестьянским селениям Шадринского уезда, заявлял крестьянам, что "он послан от государя разведать дело", пытался выяснить причины бунта, расспрашивал крестьян "о числе податей, о земле, дровах, лесе, угодьях и о причинах бунта". Подозрительный чиновник был задержан и посажен на гаубвахту в Шадринске. Между тем среди крестьян стали распространяться слухи, что в "Шадрине содержится под арестом какой-то чиновник Павлов, служивший будто бы в собственной Его величества канцелярии, впоследствии в Сибири и, наконец, по бывшим между государственными крестьянами в Пермской губернии в 1842 г. безпорядкам взят под стражу". К Павлову потянулись крестьяне за советом; крестьянин Воскресенской волости Челябинского уезда И.Ф.Фадюшин передал чиновнику подложный указ о передаче государственных кре-

стьян во владение помещику, который имел хождение среди крестьян Челябинского уезда[41].

В феврале 1851 г. полиция задержала в с.Табынском Стерлитамакского уезда Оренбургской губернии уволенного от службы коллежского секретаря Петровского. В течение января-февраля 1851 г. Петровский в сопровождении бывшего сельского писаря Е.Кроткова разъезжал по селениям государственных крестьян Стерлитамакского уезда, выдавая себя за "чиновника особых поручений по двум губерниям", "членом", присланным для обревизования волостных и сельских расправ. Стараясь облечь себя "какою-то таинственностию", Петровский рассказывал крестьянам разные небылицы о себе: что он "без ног, перьев и крыльев"; "что он, чиновник, был в Сибири и в Петербурге и хотя находится в одной избе с телятами и овцами, но если захочет, то наденет на себя другую одежду и потребует казенную квартиру"; "что хотя он, чиновник, прислан из Петербурга для обревизования волостных и сельских расправ, но все поступающие к нему просьбы удовлетворяет без малейшего задержания". Крестьяне с полным доверием относились к миссии Петровского и обращались к "ходатаю за крестьян" с просьбами. Петровский за небольшую мзду принимал от крестьян ходатайства по земельным спорам, вопросам о причислении в сельские общества, налогам и повинностям и немедленно — без соблюдения инстанций — писал прошения прямо на имя министра государственных имуществ. Крестьяне даже после задержания Петровского полицией продолжали сохранять веру в этого "чиновника особых поручений"[42]. В ходе так называемого "трезвенного движения" в 1859 г. в Белебеевском уезде Оренбургской губернии появился какой-то человек, который называл себя чиновником, "командированным от Высшего правительства для изничтожения существующих в Российской империи питейных домов"[43].

Однако дело не ограничивалось только самозванчеством "ревизоров". Народная монархическая традиция не исключала возможности непосредственного участия монарха в разрешении конфликта на месте. Встречи с царем-"избавителем" в качестве отдельных мотивов включались в сюжетную схему социально-утопической легенды о возвращающихся царях-"избавителях", проанализированной в классическом исследовании К.В.Чистова[44]. Не единичны слухи о прибытии монарха для наказания нечестных, коррумпированных администраторов. Во время волнений государственных крестьян Кунгурского уезда в 1835 г., возникших в связи с распространением слуха о передаче казенных хлебопашцев в

удел, участники протеста говорили, что "государь император скоро сюда будет для казни чиновников, волостных голов, писарей и тех, кои исполняют волю правительства, за то, что принудили их чрез посредством военной команды выбрать пятисотенных старост для сбора податей", что "ожидают прибытия государя императора или великого князя", что "для встречи государя императора велено народу собираться на гору за городом Кунгуром, а если народ не встретит царя, то будет худо"[45]. После подавления волнений государственных крестьян в Челябинском уезде стали распространяться слухи о скором приезде в Оренбургскую губернию члена царской фамилии; говорили, что "царевич Константин Павлович находится в живых, что он стоит с войском за линиею, скоро придет к ним решить дело и истребить волостных начальников, а равно и крестьян, не участвовавших в возмущении 1843 г."[46]

Примерно через десятилетие среди крестьян Челябинского уезда вновь циркулировали слухи о прибытии представителя царской фамилии, "сына какого-то царя", который наведет порядок в сборе податей и вернет в родное селение одного из руководителей волнений 1843 г. И.Ф.Фадюшина, отправленного на каторгу[47].

В 1879—1882 гг. происходили волнения в Смирновской и Посадской волостях Орловского уезда Вятской губернии, крестьяне которых сопротивлялись принятию владенных записей и ограничению лесных наделов. В декабре 1879 г. крестьяне Смирновской волости Безденежных и Романов по возвращении из Петербурга распространяли слухи, что "его императорское высочество государь наследник цесаревич по лично ему поданному прошению о лесе обещал им сам прибыть на место для разбирательства их дела, что подтверждено им, просителям, и находившимся при его императорском высочестве чиновником"[48].

Циркуляция подобных слухов создавала благоприятную почву для появления царских самозванцев. Случай "Петра III"—Пугачева наиболее показателен. Восстание, им возглавленное, вовлекло в свой оборот около 3 млн человек на территории примерно 600 тыс. кв. км. Поражение восстания и казнь Е.И.Пугачева не сразу прекратили распространение слухов о "Петре III" на Урале. В 1776 г. на Преображенском медеплавильном заводе Я.Твердышева посессионные крестьяне рассказывали друг другу, что в Москве казнен "злодей Пугачев", а "Петр III" спасен и идет с войсками к Оренбургу[49]. В 1785 г. среди крестьян Камышловской слободы, а также жителей Каменского и Висимо-Шайтанского заводов ходили слухи о пребывании "Петра III" на Черном море, где уже

"собрано немалое число войска, но лишь пешее, а недостает только конницы"[50].

Последняя предреформенная легенда о великом князе "Константине" вызвала появление ряда самозванцев на Урале. Один из них появился в 1840 г. в Малмыжском уезде Вятской губернии[51]. В обстановке нарастания слухов и ожидания "цесаревича Константина Павловича" в 1845 г. в Каминской волости Оренбургской губернии появился самозванец (его роль, возможно, исполнял ссыльно-каторжный Константин Калугин, на следствии, впрочем, самозванчество отрицавший). "Цесаревич" жил в специально устроенной для него в доме крестьянина И.Малакова "подпольной комнатке". К самозванцу стекались крестьяне со всех концов Челябинского уезда "с поклоном, изъявлением своей преданности, готовностью служить его делу и деньгами и животом". "Цесаревич Константин" обещал крестьянам всякие милости, говорил, что "может быть прийдет время, когда он им пригодится". В конце концов деятельность самозванца была прекращена местными властями[52].

В 1861 г. в с.Ивановское Оханского уезда Пермской губернии приезжал самозванец, называвший себя "Константином", чтобы дать крестьянам настоящую волю, дарованную уже царем, но скрытую от народа помещиками и духовенством[53].

В 1863 г. в Ивановской волости Ирбитского уезда появился еще один самозванец — "великий князь Михаил" (в действительности — отставной мастеровой Богословских заводов Д.П.Тяжелков). По сельцу Ивановскому распространялся слух, якобы "человек этот князь, а с ним в женское платье переодетый цесаревич, что князей этих много запущено по Расее и что этот князь хотел крестьянам ивановским на площади, перед господскими усадьбами, выставить стол и угостить их". "Великий князь" обещал временно-обязанным крестьянам помощь в их поисках настоящей "воли", написал "обществу" прошение на имя великого князя Константина Николаевича. 28 июля самозванный "Михаил" был арестован и вскоре умер в тюремном замке, так и не дождавшись судебного приговора[54].

Видимо, последняя встреча уральских крестьян с лицом "царской фамилии"произошла в 1901 г. в Челябинском уезде. Странница-богомолка (Лежнева) при попытке ее задержания полицией объявила себя "царицей Марией Федоровной". Весть очень скоро разнеслась по уезду. К "царице" "тотчас же собралась толпа легковерного народа, которому она торжественно заявила о своем высоком звании, обещая облегчение всяких тягот ("недоимки все

будут сложены, а подати пойдут по 20 копеек с души"). Попытка сотских продолжить этапный путь не увенчалась успехом: жители села (Кочердынского — *Авт.*) не выдали "царицу-вдовицу"; они стояли толпой на коленях, а она пела молебны, кропила их водой и наделяла обещаниями... Загадочная странница, выведя народ в поле, рассказывала среди коленопреклоненной толпы, что она уже 24 года странствует в простом и низком звании по лицу русской земли, приглядываясь к народной нужде и горю, к неправдам и притеснениям всякого начальства. Народ плакал, молился и верил[55].

В целом в системе патриархальных отношений между монархом и крестьянством естественно выглядели верность и покорность последнего своему "батюшке", самоотверженная готовность отдать свои жизни за государя. Во время массовых волнений 1842—1843 гг. государственные крестьяне давали клятву "стоять за Бога, за великого государя, друг за друга до последней капли крови", "служить Богу и великому государю, без кафтанов и жалованья". В с.Бруснятском Екатеринбургского ведомства крестьяне объявили увещевателям екатеринбургскому земскому исправнику и чиновникам министерства государственных имуществ, что "за царя готовы головы свои положить, как за высокого своего покровителя, а к помещикам и в удел поступать не согласны". Крестьяне Кунарского сельского общества желали "служить для Бога и царя без кафтанов и жалованья"[56].

В 1862 г., встречая царского посланника свитского генерала Н.П.Тучкова, крестьяне Орловского уезда Вятской губернии, на протяжении ряда лет до этого "волновавшиеся", "сняв шапки, упали на колени и единогласно отвечали, что «мы своему царю не противники, рады его батюшки слушаться, но мы ему подали просьбу, на которую ожидаем ответа»"[57].

Собственно антимонархические высказывания располагались в достаточно широком диапазоне — от довольно безобидной брани в адрес монарха, произнесенной сгоряча (нередко в пьяном виде), до вполне осознанных антимонархических концепций, имевших хождение преимущественно в радикальных толках старообрядчества (антимонархическая антихристология)[58]. Однако даже антимонархизм староверов, как и "наивный монархизм" приверженцев царей-"избавителей", был направлен, скорее, против конкретных государей, а не против монархической идеи как таковой.

В целом же крестьянским идеалом государственного устройства в XVIII—XIX вв. было самодержавие. Крестьянский монархизм конкретизировался в сакрализации государя, царственном патер-

нализме по отношению к крестьянам, отождествлении интересов монарха с собственными интересами.

4.2. Правовая культура

Как справедливо отмечает М.М.Громыко, "крестьяне отнюдь не только мечтали об обетованных землях или идеальных монархах, но умели весьма трезво и практично, опираясь на свой коллективный социальный опыт, устраивать дела в собственном селении. Творчество в области обычного права было делом повседневным. Однако и из государственного законодательства многое было известно в деревне"[59].

В историографии уже отмечался факт несоответствия между формально-правовым и реальным статусами трудящегося населения России в эпоху позднего средневековья. Применительно к крестьянству Д.И. Раскин писал: "Таким образом, на российское крестьянство широко распространялись "беззаконные", произвольные формы эксплуатации на фоне развитой бюрократической государственности и соответствующего последней государственного законодательства. Это порождало коллизию между формальным и реальным, законным и внезаконным как в пределах вотчины, так и в масштабе государства. Такая коллизия... служила стимулом для крестьянского протеста..."[60].

На местном уровне зачастую дистанцию между реальным и формальным статусами увеличивало неправосудие правосудных органов и властных структур. В адрес последних нередко раздавались со стороны крестьян обвинения в незаконных действиях. Так, в челобитной жителей Масленского острога и Барневской слободы (1765 г.) перечислялись многочисленные злоупотребления администрации Кыштымских и Каслинских заводов, принадлежащих Н.Н.Демидову: "При той же заводцкой работе происходило нам, нижайшим, неточию излишнее против положенных на нас подушного оклада и оброчного провианта отягощение, но и самое мучительское ругательство. К тому ж в тех неуравнителных и тяжких заводцких работах прикащики ево, Демидова, и нарядчики, многих крестьян немилостивно и незнаемо за что бив смертелно батожьем и кнутьем, многих изувечили..."[61].

Приписные крестьяне Нижне-Тагильских заводов жаловались в 1811 г. в Пермское горное правление, что они "употребляются" заводскими приказчиками "не на тех самых правилах, какие изло-

жены законами о приписных", а наравне с непременными работниками[62]. Яркие обличения царящего в "присутственных местах" неправосудия содержит прошение крестьян заводов Яковлева генерал-фельдмаршалу М.Б.Барклаю-де-Толли: "Более нежели как 10 лет продолжаются дела, вошедшие в Правительствующий Сенат, но не быв и поднесь рассмотрены, каким же образом решено, нам неизвестно. Люди, ожидая по оному какого-либо поощрения, но вместо того тиранство и мучительство в заводах г.гвардии корнета Алексея Яковлева день со дня умножаются... О таковом положении нашего гибельного и несносного состояния в забытом всеми краю света... где уже ни одного не могли упросить законной защиты на земле, и где еще будем искать, не упредя сим Вашу светлость, о правосудии, коль скоро истина затмевается во всех присутственных местах здешней губернии, где бы кто осмелился прибегнуть, и со стороны нашей бедственной и печальной, оставленной без всякого обозрения высших лиц части гражданской, отданы в руки самой злой и ненавистной рода человеческого фортуны; кровавые реки текут от немилосердного терзания и наказания приказчиков; источники слез безвинности нашей увеличиваются от бича управляемого всеми заводами приказчика Григорья Зотова и подобранных от него приставов"[63].

Бывшие удельные крестьяне селений Мостового и Непряхи Сарапульского уезда Вятской губернии, недовольные условиями выкупа земли и отказавшиеся поэтому подписать уставную грамоту, жаловались в своем прошении на имя императора Александра II (27 мая 1866 г.) на произвол местных властей. Крестьяне, в частности, писали, что им "не поясняют" "настоящих государственных указов", "не прочитали законного правила". В конце концов, утверждали крестьяне, они не подписали уставную грамоту потому, "что не объясняют нам настоящего правила и не прочитывают царских указов — и мы убоялись Бога и великого государя"[64].

Опыт народных контактов с институтом официального правосудия нашел отражение в фольклоре: "Где суд, там и неправда"; "Шемякин суд, да на вощеных ногах"; "Закон, что дышло: куда повернешь, туда и вышло"; "Законы святы, да исполнители супостаты"; "Закон — дышло: куда хочешь, туда и воротишь"; "Закон похож на паутину: маленькия мухи попадают, а большия пролетают"; "Что нам законы, коли судьи знакомы"; "Законы — миротворцы, да законники — крючкотворцы"; "Судья суди, а за судьей гляди, куда дело поведешь"; "Судья, что голодное брюхо, — молча просит"[65]. В перечисленных пословицах и поговорках отразились

народное недоверие к хранителям и исполнителям законов, своеобразное прагматическое отношение к официальному праву.

Вследствие указанного недоверия крестьяне нередко отказывались исполнять нормативные акты, связанные с реформами, изменением в системе управления, порядке отбывания повинностей, даже в крестьянском быту. При этом новации приписывались местным властям, побуждаемым своекорыстными интересами. Так, в 1830 г. правительство предприняло попытку некоторого реформирования удельной деревни. Указом 24 января 1830 г. была изменена система податного обложения удельных крестьян: вместо подушного оброка вводился поземельный сбор. Последний уменьшал участки отводимой крестьянам земли, так называемые "коренные участки", и одновременно увеличивал сумму оброка за счет отрезываемой от крестьянских наделов земли, так называемой "запасной", или "излишней", которую крестьяне затем были вынуждены брать за дополнительную плату. Основные пункты предварительных правил введения поземельного сбора были изложены в циркуляре вице-президента Департамента уделов Л.А.Перовского от 12 мая 1830 г. Примерно через год (15 апреля 1831 г.) Департаментом уделов было издано новое Наставление, в котором подробно излагался порядок исчисления поземельного сбора. Нововведения ухудшали положение удельных крестьян и вызывали конфликты в удельных имениях[66]. Немалую роль при этом играли распространившиеся среди крестьян слухи, в которых отразились народное понимание нововведений и оценка их на предмет юридической правомочности.

Летом 1831 г. чиновник Вятской удельной конторы Москвин доносил управляющему конторой, "что крестьяне по внушению злонамеренных людей, тщательно ими скрываемых, принимая за странное слово тяглы, будто бы не бывшие до сего времени у них в употреблении по землепашеству и платежам податей и оброков, принимают введение поземельного сбора не за что иное, как за вид подписки их за барина". Москвин потратил немало сил, убеждая крестьян в ложности слухов, объясняя, что "слово тягло есть древнее в сельском отечественном хозяйстве, определяющее земляной участок на две души". Но крестьяне, — продолжал Москвин, — "не внимая его внушениям, усиливаются более и более быть попрежнему, говоря: «Тяжело быть по тяглам»"[67]. Крестьяне отказывались давать в приказах общественные приговоры, проявляли упорство в запашке общественных полей, постройке магазинов, платеже приказчикам, головам и прочим старшинам, не подчинялись чиновникам, сельской администрации, устраняли го-

лов и писарей от власти, производили незаконные сборы для подачи прошений на имя царя[68].

Крестьяне Нечкинского приказа в ответ на увещевания управляющего Вятской удельной конторой Ф.М.Свистунова кричали, "что они не хотят мерять землю, а хотят жить по-старому и оброк платить как было в 1825, 1826 и 1927 гг." "Повинуемся государю, но подписки в том не дадим, нас разорили головы, писаря и контора, не надо голов и писарей, сменить", — заявляли крестьяне чиновнику Департамента уделов А.П.Найденову[69]. Итак, нововведения 1830—1831 гг. были восприняты в уральской удельной деревне как обман со стороны местной администрации, чреватый переводом удельных крестьян в разряд помещичьих.

Очередная попечительская кампания удельной администрации — засев картофелем общественных полей — явилась поводом для формирования слуха о записи крестьян под барина и вызвала в 1834 г. волнения в удельных селениях Вятской губернии (Нечкинский, Мостовинский, Галановский, Каракулинский, Ершовский, Козловский приказы Сарапульского уезда). Крестьяне отказывались сажать картофель, вырывали из земли уже посаженные корнеплоды. Они заявляли чиновникам, "что на их земле, якобы неудобной, не будет родиться картофель, что посев оного для них обременителен, наконец, что должны сеять картофель только те, которые во время бывшего возмущения по введению поземельного сбора были покорны", "что если они согласятся на посев картофеля на общественной запашке, то непременно записаны будут под барина", "что будто правительство постепенно ведет их под барина: сперва обложило тяглами, потом заставляет сеять картофель и травы, там заставит сеять мак, собирать холсты, лен и пр. и, наконец, отдадут их вовсе барину". Старообрядцы дополняли, "что картофель есть отрождение того заветного яблока, за которое лишился блаженства первоначальный человек, и что когда оно с проклятием было брошено на землю, то от него родилась картофель и, следовательно, семя сие есть антихристово"[70].

В 1834—1835 гг. серия конфликтов, спровоцированных различными поводами, в том числе юридическими новациями, имела место в русской казенной и башкирской деревне Пермской и Оренбургской губерний. В декабре 1834 — январе 1835 гг. крестьяне Златоустовской волости Красноуфимского и Черноярской волости Кунгурского уездов Пермской губернии отказывались выполнять новое Положение о порядке взимания с казенных крестьян денежных сборов на государственные подати, земские повинности и мирские расходы (от 28 января 1833 г.). По § 6 данного Поло-

жения казенные волости должны были быть разделены на участки или сельские мирские общества, что крестьяне связывали с передачей их в ведомство удела[71]. Казенные землепашцы отказывались избирать сельских старост, что было предусмотрено § 9 указанного Положения, собирать государственные подати и прочие повинности в соответствии с Положением, выражая желание "производить сбор оных прежде установленным порядком", называли Положение "ложным и фальшивым"[72]. Крестьяне Златоустовской волости аргументировали свое скептическое отношение к тексту Положения тем, "что о том указ от министра финансов, а не от государя, и руки государевой на том указе нет, а это писарь Антон Балиевский хочет отдать их в уделы"[73]. Соседи казенных крестьян Черноярской волости — удельные крестьяне — убеждали их в справедливости опасений, поскольку и сами они "прежде в удельное ведомство зачислены под ложным вызовом на согласие разделить волость на участки". Крестьяне Златоустовской волости также вели агитационную работу в Кунгурском уезде. В итоге черноярцы пришли к твердому убеждению, что "если изъявят они согласие на разделение волости на участки и выберут старост, то будут обмануты и записаны в удел"[74].

Острый конфликт имел место в 1835 г. в Бродовской волости Кунгурского уезда, крестьян которой возмутил слух о том, что они незаконно поступили в удел к какому-то помещику[75]. Поводом к распространению слуха послужило введение новых печатей в волостных правлениях "с вырезкой медведя". Крестьяне делали вывод, что все подати с них и собираются для неизвестного помещика Медведева[76].

В 1835 г. под влиянием распоряжений об устройстве запасных сельских магазинов вспыхнули волнения среди казенных крестьян и нерусского населения Бирского, Уфимского, Троицкого уездов Оренбургской губернии. Между участниками протеста также циркулировали слухи о передаче их в удельное ведомство, которые проникли в селения Оренбургской губернии из Кунгурского уезда Пермской губернии[77].

Реформа управления государственной деревни П.Д.Киселева также была встречена крестьянами с недоверием. Слухи о передаче казенных хлебопашцев в удел какому-то помещику вызвали мощные волнения в государственной деревне Пермской, Вятской, Оренбургской губерний в 1842—1843 гг. Крестьяне были убеждены, что волостная и сельская администрация, чиновники, священники, обманув царя, продали их помещику. Приведем типичный для тех событий допрос крестьянами сельского писаря,

подозреваемого в продаже однообщественников (с.Захаровское Камышловского уезда, 1842 г.): "Сам знаешь, чего хочем, — закричали со всех сторон, — сказывай правду: за сколько мир продал и где подлинники, по которым подворачивают за господина мир? Батюшку-царя обманули, написали позаочны приговора и сказали, что мир согласился добровольно быть в уделе за министром; а министер перво заставил картофки (картофель — *Авт.*) сеять, да видно жадный: мало того, велит собирать хлеб и ссыпать от девяти в десятый дом (намек на сдачу хлеба в общественные магазины — *Авт.*). Нет! Покуда живы, без царского повеления не будем за министером! У вас правды не добьешься, так не радуйтесь; живых не оставим, всех миропродавцев порешим, тогда только и узнает батюшка-царь, волей-неволей, что ему донесут. Судить за изменников не будут: собаке — собачья и смерть. Вот чего хочем!!! Коли хочешь жить, скажи правду; мир — материно сердце: если скажешь правду и отдашь нам приговора — бывать (может быть — *Авт.*), и простим по молодости твоей"[78].

Волнения крестьян были жестоко подавлены. Однако крестьяне еще долго верили в правильность своих действий. П.Г.Гурин, сам очевидец событий 1842 г. в Камышловском уезде, спустя три десятка лет, отмечал, "что у крестьян укоренилось твердое убеждение, что хотя поступок их был противозаконный, но что от них действительно что-то скрывалось. В этой вере поддерживает их то обстоятельство, что за составление фальшивых приговоров никто не был наказан, а самое распоряжение о неприкосновенном запасе было отменено"[79]. Мнение П.Г.Гурина подтверждает П.Деви: "В их (крестьян Камышловского уезда — *Авт.*) рассказах остается всегда что-то недомолвленное и в этой недомолвке заметна боязнь высказать твердое убеждение, что они были правы в то время и достигли той цели, к которой стремились"[80].

Многие мероприятия пореформенного устройства деревни также вызывали реакции крестьянской подозрительности. Так, в 1873 г. бывшие государственные крестьяне Сажинской, Комаровской, Березовской, Покровской, Сосновской, Саинской, Рождественской, Тазовской и Асовской волостей Кунгурского уезда оказали сопротивление местным властям при проведении межевых работ для составления владенных записей (владенная запись — акт на право владения землей, отведенной в надел бывшим государственным крестьянам на основании указа 24 ноября 1866 г. — *Авт.*). Среди крестьян, — указывал в донесении министру внутренних дел пермский губернатор Н.Е.Андреевский, — распространились ложные слухи о том, что целью составления владенных

записей является передача крестьян вместе с землями "в крепостное право помещикам, в числе которых прежде всего называли кн.Голицына и самого главного распорядителя по производству межевых работ чиновника Равича-Щербо, находя, кроме того, подтверждение распространившимся вышеозначенным ложным слухам в самом слове «владенная запись»[81]". При этом крестьяне считали устроенные в некоторых волостях бывшей палатой государственных имуществ хлебозапасные магазины помещичьими.

В 1880 г. недоверие губернской администрации и чиновникам министерства государственных имуществ выразили бывшие государственные крестьяне Орловского уезда Вятской губернии, заявлявшие, "что в прежнее время (при генеральном межевании) на межевых столбах выжигалось клеймо в виде двуглавого орла, а ныне, при ограничении их наделов, на столбах выжигаются клейма с литерами МГИ (Министерство государственных имуществ)". Крестьяне утверждали, между прочим, что "теперешния действия межевых чинов поэтому не законны и что значит только, что их хотят подписать под министра"[82].

Недоверие крестьянства к юридическим новациям, действиям администрации вызывало раздражение последней. Постепенно сформировалось расхожее официальное мнение, что причиной крестьянского упорного сопротивления нововведениям является их юридическая неграмотность: "крайняя невежественность понятий крестьян", "неразвитость крестьян и недостаточная самостоятельность волостных и сельских начальств"; "невежественность и безграмотность крестьян" ("Оттого одно неосторожное слово, вздорный слух достаточны, чтобы взбудоражить целую местность"); "крайняя неразвитость и грубость крестьян в Вятской губернии"[83]. Лишь изредка чиновники признавали и собственную вину — поспешность введения новых порядков в общественный быт крестьян, недостаточное ознакомление селян с новыми законоположениями[84]. Однако более справедливым представляется мнение крестьянина П.Г.Гурина, длительное время занимавшего выборные должности в местной сельской администрации. Резюмируя свои воспоминания о волнениях 1842 г., Гурин отмечал, что они произошли "от недостаточного и небрежно сделанного объявления обществам правительственного распоряжения о неприкосновенном запасе и от составления о нем приговоров, частию подложных, частию непонятных для крестьян... Прослужив 32 годы на выборных должностях в деревне, — продолжал П.Г.Гурин, — я уверился, что ни одно распоряжение начальства,

если его объяснить крестьянам толково, не оспаривается ими, хотя бы они и признавали его для себя стеснительным и невыгодным"[85].

То, что крестьянство не относилось к официальному законодательству в целом негативно, подтверждает распространенная практика легального отстаивания крестьянами собственных интересов. Диспропорции между реальным и юридическим статусами расширяли для крестьян возможности опоры на закон, но одновременно требовали от них и определенной юридической грамотности. Проведенные исследования позволяют утверждать, что крестьяне отвечали указанному требованию[86]. Как отмечает Р.Г.Пихоя, юридические документы — Соборное Уложение 1649 г., Берг-привилегия, Берг-регламент, петровская табель о рангах, инструкции и промемории, правительственные манифесты и указы — не были редкими в библиотеках уральцев, являлись частью круга чтения горно-заводского населения, в том числе крестьянства. Тот же автор указывает на частое использование рудоискателями, нередко крестьянами, Берг-привилегии и провозглашенных в ней льгот с целью избежать наказания[87].

С 1738 по 1758 г. продолжались конфликты между крестьянами и администрацией Шилвинского завода казанского купца И.И.Небогатова[88]. Крестьяне при этом неоднократно опирались на указы для оправдания своих действий. Резолюциями Берг-коллегии (1742, 1749 гг.) предусматривалось временное — на период проведения следствия — прекращение крестьянских отработок: "А пока об оном исследовано и решено будет, оным крестьянам, по силе преждепосланных из Берг-коллегии указов, показанного Небогатова при заводе ни в каких работах не быть и слушать ево не велеть, а быть в ведомстве Казанского горного начальства"[89]. Крестьяне не раз оправдывали свое неповиновение ссылкой на решение Берг-коллегии[90]. В 1752 г. крестьянам с.Сунгурова удалось достать копию указа, которую они толковали следующим образом: "... которые посацкие люди не имеют заводов и фабрик, тем покупными крестьянами владеть не велено"[91]. Участники протеста делали вывод, "что по силе того указу они от него, Небогатова, от крестьянства отбудут".

Обычными были попытки оправдать протест в период массовых волнений на Урале в 1750—1760-х гг. Так, крестьяне, приписанные к Кыштымским и Каслинским, Гороблагодатским, Кушвинскому заводам, жаловались на невыполнение заводовладельцами сенатского указа от 8 апреля 1757 г., которым повелевалось "на вторую половину 1757-го и на вторую 1758-го годы

половины с каждой души при платеже тех подушных денег збавить по 4 копейки з души"[92].

Приписанные к Авзяно-Петровским заводам Е.Демидова крестьяне с.Котловки, выражая просьбу об избавлении их от "несносной беды и крайнего раззорения", ссылались на 10 главу ("О суде") Соборного Уложения и "многие имянные указы"[93]. Ряд указов фигурировал в аргументации приписных крестьян Соликамского и Чердынского уездов: "Сверх же того от имеющихся тамо у соликамской казенных соляных заводов прежде сего по указом блаженныя и вечной славы достойныи памяти вселюбезнейшего вашего императорского величества родителя государя императора Петра Великого и сводить никуда не велено для того, что оныя казенныи соляные заводы содержутся нами именнованными Чердынского и Соликамского уездов крестьянами"[94]; "а по состоявшемуся в 739-м году марта 2 числа имянному блаженныя памяти государыни императрицы Анны Иоановны указу по 12-му пункту велено к таковым заводам целыми волостьми не приписывать и сколько возможно старатца при тех заводах селить деревни покупными людми и крестьяны и по силе плакату кроме определенных подушных денег со всякого звания крестьян болше того никаких денежных и хлебных податей и подвод имат не велено"[95]; "да и по инструкции Берг-коллегии 1734 году марта 23 дня за собственным подписанием Ея ж императорскаго величества в 9-м пункте повелено давать ко оным заводам по несколку дворов из ближайших волостей, а не ис таких отдаленных, как мы нижайшия и за тех крестьян все надлежащия подати и накладки платить им, завотчикам, самим бездоимочно, а за работу зачитать по плакату"[96]. Крестьяне при этом утверждали, что с ними поступают не в соответствии с перечисленными указами: проживают они далеко от горных заводов — на расстоянии 300—500 верст; приписка их приведет к запустению Соликамских казенных соляных заводов; таким образом, несоблюдение указов грозит разорением не только "одним нам бедным", но и "государственному интересу вашего ж императорскаго величества крайней убыток последовать может".

Крестьяне того же Чердынского уезда, приписанные к Петропавловскому заводу М.М.Походяшина, жаловались на невыполнение заводчиком указа 1760 г. о приписке, в котором, в частности, подтверждалось, "чтоб тем приписным крестьянам, в деловую пору в их крестьянской работе, отчего они пропитание имеют, помешательства отнюдь не чинить и поголовно на работу не высылать". Между тем, продолжали крестьяне, они вынуждены

исправлять заводские работы "в летнее самонужнейшее работное время в посев и убор с пол хлеба и в поставке сен, чинятся им теми отлучками крайния раззорения, отчего многие уже пришли в совершенное недостаточество и нищету, потому что для содержания семей своих хлебные припасы, а для скота корм принуждены получать покупкою"[97].

Крестьяне Масленского острога и Барневской слободы, обвиняя следственную комиссию секунд-майора Сухотина в потачке заводовладельцу Н.Н.Демидову, ссылались на сенатский указ, которым "не велено не с ту сторону, не з другую как крестьянству, так и Демидову никаких приметок и раззорения не чинить и разобрать по самой сущей правдивностию". По мнению приписных крестьян, действия Сухотина не соответствовали букве закона: "А вы, господин секунд майор Сухотин с товарищи, в канцелярии представляешь, Демидова покрываешь, а о наших несносных обидах не представляешь, команды немалые собираешь. А нас, нижайших, масленских и барневских крестьян, раззоряешь и домы наши опустошаешь. И к платежу казенных Ея императорского величества податей как подушных так и оброчной провиант не допущаешь и всячески нас стращаешь"[98].

Крестьяне Далматовского Успенского монастыря обвинили в 1763 г. духовные власти в одностороннем понимании сенатских и синодальных указов — "... и то толко от них прописано, что следует на их монашескую ползу, а что же в тех указех также не точию оного Далматовского монастыря, но и во всей Российской государственной империи местах крестьянству, яко на ползу ж, чтоб и не с отягощением, а или же они ... собирали с крестьян по рублю з души или употребляли их к нужным для экономии работам без изнурения, а вновь строения они ж духовныя власти никакого не производили, он ... Иankинф (архимандрит — *Авт.*) и ... Виктор (настоятель монастыря, иеромонах — *Авт.*), в тех ... указех ничего того не прописывают и тем желают они в народе настоящую обманку и презрение указов..."[99].

Завидную юридическую информированность продемонстрировали "вечноотданные" заводов Демидовых и Яковлевых, подавшие в 1790 г. обширную жалобу на имя императрицы. Как отмечает исследовавший текст жалобы Н.Н.Покровский, "крестьяне действовали и мыслили в основном в рамках существующего феодального правопорядка. Они настойчиво пытались отыскать нужную им логику в указах высших столичных учреждений и действиях местных властей (Алапаевский земский суд), подчас остро всех их критиковали, но никоим образом не ставили под сомнение

всю систему феодального права и абсолютистской власти, вполне признавали даже законность крепостных отношений"[100]. Доказывая незаконность закрепостительных действий заводовладельцев, авторы жалобы толково пользовались законодательным материалом. В круг их аргументации вошли указ 1702 г. о приписке крестьян к демидовским заводам; указ от 7 января 1736 г. о компенсации частным душевладельцам за их крепостных, бежавших на заводы; сенатский указ от 30 декабря 1755 г. о "вечноотданных"; именной указ от 15 марта 1722 г. о сочинении первой ревизии; именной указ о 20 апреля 1725 г.; указ Кабинета от 12 ноября 1735 г.; именной указ от 12 ноября 1736 г.; инструкция от 16 ноября 1734 г. о составлении второй ревизии; именные указы от 27 января и 12 января 1747 г.; именной указ от 13 мая 1754 г.; сенатские указы от 13 сентября 1747 г., от 29 октября 1748, 31 июля 1777 гг.; манифест от 21 мая 1779 г.; манифест от 10 декабря 1782 г. о проведении очередной 4-й ревизии; сенатский указ от 19 августа 1782 г. и другие нормативные документы[101].

В соответствии с сенатским указом от 11 июня 1785 г. объем работ приписных крестьян должен был определяться по числу первоначально приписанных душ, без учета прироста населения. Сопротивление частных заводовладельцев вынудило правительство ограничить действие данного указа лишь казенными заводами и частным Сылвинским заводом[102]. Сенатский указ рекомендовал: "А излишних сверх указанной пропорции в заводские работы, если они сами за добровольную плату идти не пожелают, отнюдь не высылать". В 1799 г. приписные крестьяне Масленского острога и Барневской слободы, воспользовавшись данным указом, требовали либо разрешить им производить заводскую работу в соответствии с сенатским указом, либо освободить от заводской повинности[103].

В 1803—1807 гг. боролись за свои интересы (опираясь при этом на законодательные материалы) крестьяне, переведенные из Нижегородской губернии на Уфалейский завод московского купца М.Губина. В своем прошении, поданном на имя императрицы, крестьяне умело апеллировали к нормативным актам. Они, в частности, указывали на незаконность покупки их родного с.Успенского купцом М.Губиным у помещицы М.Измайловой: "... а как в покупке из купечества заводчикам целыми волостями и селениями, состоявшимися 1736, 1762, 1790 (года) указами и регламентов 1739 года Берг-директориума 12-ю статьею, запрещено было, то в таковом случае убедил он (М.Губин — *Авт.*) совершить купчую на имя бригадира Ивана Полибина" Покупка была осу-

ществлена в 1795 г., и вскоре М.Губин приказал крестьянам переселиться на свой Уфалейский завод. Через подачу жалобы на имя императрицы крестьяне добились издания именного указа от 3 сентября 1796 г. Сенату, "чтобы сделана законная преграда и спокойствие жителей" По сведениям крестьян, 25 января 1798 г. 2-й департамент Сената поднес на имя Павла I всеподданнейший доклад с таким заключением: "...все упомянутые деревни, взяв из владения Губина, причислить в казенное ведомство и дать знать во все губернии, чтобы таковых подложных действий не было, а за незаконную покупку возложить на него, Губина, штраф"[104].

К огорчению просителей доклад был удержан генерал-прокурором Сената, а вскоре состоялся "во удовлетворение Губину именной указ, которым учиненное законами запрещение отменено, а покупка к заводам и фабрикам крестьян с землями и без земель разрешена".

Далее, крестьяне жаловались, что переселение было организовано не в соответствии с высочайшим наставлением губернаторам 1764 г. Нижегородское губернское правление, писали крестьяне, не только не оказало им никакой помощи, "но и строжайше отряжая для скорейшего понуждения из домов наших военной команды сто тридцать человек, кои поступили яко с неприятели, учинили множайшим из нас жесткое наказание, так как в настоящем существе законопреступникам"[105].

В 1799 г. крестьяне подали прошение в 1-й департамент Сената, продолжая доказывать сомнительность сделки, произведенной М.Губиным. Крестьяне писали, что в именном указе от 16 марта 1798 г. "ясного постановления о перемещении целыми волостьми не сказуемо, а сказано, чтоб покупка сообразовала с правилами и расчетом, ибо таковое опустошение земель и безуказное переселение не токмо во оном изображения нет, но и предков вашего императорского величества уложеньи 11, 30, 31 и 16 глав, 13 и 38-м пунктами и указами 1712, 1714, 1733 годов воспретительно, так и регламентом 1739 года Берг-директориума 12-ю статьею сказано: кто заводы заведет, а вольных работников достать не может и к тем заводам по силе состоявшегося 1736 года указа целыми волостьми и селениями не приписывать. А по поводу чего и приступить коллегии к таковому выполнению без отношения на сей случай по силе изданных 1722, 1762, 1765, 1774 годов высочайших указов, коими повелено коллегиям тех дел не решать, что в законах темно, да и свыше 10 000 рублей собою не заключать"[106].

"А что состоявшимся 1798 году высочайшим указом покупка к заводам крестьян с землями хотя и соизволена, — продолжали

крестьяне, — а в таковом расстоянии пользоваться теми вотчинными землями в том нераспространяемо, а тако ж и переводить из одной в другую губернии законами помещикам хотя и позволено с тем, чтобы приводить крестьян в лучшее состояние, а таким образом, как мы лишены всего крестьянского имущества и дневного пропитания и столь изобилующего заведения"[107]. Прошение 1799 г. осталось без последствий — "все оные законные правила Берг-коллегия предала затмению, в сходственность же чего и Правительствующий сенат" отказал в рассмотрении крестьянской просьбы.

Тем не менее крестьяне не желали отрабатывать заводскую повинность; они жаловались на невыполнение манифеста от 5 апреля 1797 г. "о трехдневной барщине", согласно которому заводовладелец обязан был использовать на заводских работах лишь половину годных работников[108]. В прошении 1803 г. крестьяне ссылались на указ 1722 г. (2-я и 4-я стати), Генеральный регламент (14-я глава), указы 1766, 1767, 1774 гг.; указы 1733, 1734, 1782, 1799 гг. о поселении "законопреступников"[109]. В конце концов конфликт был решен силовыми методами: часть крестьян перевели на Авзяно-Петровские заводы.

В 1816 г. крестьяне селений Шишилево и Починок-Аристово Яранского уезда Вятской губернии, противясь переселению их на Холуницкие заводы Яковлева, пытались опереться на высочайший указ от 31 июля 1802 г. "О покупке к заводам и фабрикам крестьян из близлежащих селений" Свои селения крестьяне считали отдаленными от заводов. Главными возмутителями оказались крестьянские старосты М.Киселев и Д.Григорьев, которые довели крестьян, как отмечалось в отношении Пермского горного правления, "по грубости их и совершенному невежеству, до такой степени ожесточения, что при чинимом им увещании земских чиновников и командированного для того советника губернского правления и даже самого гражданского губернатора, они, покусились при усмирении их уже наряженною военною командою отражать оную и начальство вооруженною рукою"[110].

Об определенной правовой компетенции приписных крестьян Нижне-Тагильских заводов Демидовых и Невьянского завода Яковлева свидетельствуют их прошения, поданные в 1811—1818 гг.[111] Податели прошений оперировали высочайшим повелением от 23 февраля 1811 г. о приписных к Нижне-Тагильским заводам; указами от 13 мая 1754, 30 декабря 1755 гг.; высочайшим указом от 19 января 1816 г.[112] Следователи обнаружили во время обыска у одного из активных участников сопротивления нижне-

тагильского крестьянина И.Хрептикова коллекцию законодательных материалов, которые использовались при составлении крестьянских прошений.

Как и в целом в европейской части России, в случаях конфликтов в помещичьих имениях Урала первой половины XIX в. превалировали юридические мотивы[113] Кризисные явления юридического порядка — случаи перепродажи крестьян, выморочности имений, наличия завещания прежних владельцев об освобождении крестьян — подвигали крестьян пускаться в длительные порой тяжбы с владельцами в целях освобождения от крепостной зависимости (д.Самодуровка Бугурусланского уезда Оренбургской губернии — 1815 г.; Гришкинская волость Елабужского уезда Вятской — 1822 г.; с.Архангельское Уфимского уезда Оренбургской — 1851—1852 гг.; с.Ивановское Мензелинского уезда Оренбургской — 1855 г.; Старобурецкая вотчина Малмыжского уезда Вятской — 1856 г.; с.Пронино Уфимского уезда Оренбургской — 1857 г.; с.Ильинское Мензелинского уезда Оренбургской губернии — 1858 г.)[114]. Помещичьи крестьяне Урала, как и крестьяне других категорий, предпочитали, отставивая свои интересы, опираться на законодательные материалы. Так, житель сельца Ивановского Мензелинского уезда, крестьяне которого "отыскивали свободу из крепостной зависимости" показывал мензелинскому исправнику "на лоскутки бумаги, на коих выписано было несколько статей Свода гражданских законов", и говорил, что "эти статьи дают им повод искать тех прав горнозаводского положения, коих они прежде ходатайствовали и отказа не получили". На следующий день крестьяне того же селения "вновь представляли для ограждения себя имеющиеся у них выписки из законов и требовали дать им IX том Свода законов"[115]

Реформы 1860—1870-х гг. способствовали дальнейшему развитию правовой культуры крестьянства. Как справедливо отметил Д.А.Сафонов, "новые условия создали повышенное внимание крестьянства к законам. Практически все требования крестьян этого периода носят правовой характер, с обязательным желанием соблюдения законности, причем как властями и помещиками, так и самими крестьянами"[116]. В 1865 г. бывшие удельные крестьяне Частинской волости Оханского уезда Пермской губернии предъявили местной администрации претензию — "почему в надел и отрезку поступают земли не по их выбору". Губернское присутствие признало "домогательство" крестьян законным и решило просить Департамент уделов сделать соответствующее распоряжение по этому предмету[117].

В 1870 г. временно-обязанные крестьяне с.Александровка Мензелинского уезда Уфимской губернии, опираясь на статьи 8 и 26 "Положения о выкупе крестьянами, вышедшими из крепостной зависимости, их усадебной оседлости" (закон давал крестьянам право выкупать усадебную оседлость без полевых угодий и освобождаться от всяких обязанностей перед помещиком — *Авт.*), отказались выполнять помещичьи отработки, "так как 9-летний срок отбывания издельной повинности уже минул, и они отправлять ее не обязаны, тем более, что не хотят пользоваться отведенною им в надел землею, а желают получить только одну усадебную оседлость". Хотя требования крестьян были справедливыми, власти пытались, "потворствуя помещику", силой заставить крестьян выполнять изделья[118].

В 1884 г. крестьяне Верховской, Верходворской и Пинюжанской волостей Орловского уезда Вятской губернии, ссылаясь на манифест от 15 мая 1883 г. о сложении с крестьян той части недоимок, накопившихся к 1 января 1883 г., которая превышала годовой оклад, исчисленный за 1882 г., отказались платить недоимки. Тем не менее местная администрация продолжала сбор недоимок. Среди крестьян поползли слухи, "что начальники собирают податные деньги в свою пользу ("в пользу волостных начальников, исправника, станового пристава и других"). Крестьяне отправили своих поверенных в Вятку к адвокату Белову и в С.-Петербург; на месте имели место нападения на чинов полиции и волостные власти". Дело о неповиновении крестьян Орловского уезда было передано в суд, однако суд присяжных вынес оправдательный вердикт для всех подсудимых. Защитником обвиняемых в суде выступал адвокат Белов. Процесс живо интересовал крестьян и имел для них большое воспитательное значение. Вятский губернатор А.Н.Волков сообщал в донесении министру внутренних дел Д.А.Толстому: "Дело это, имевшее характер крупного сопротивления властям, оказанного целым обществом, настолько интересовало местное крестьянское население, что зала суда была переполнена народом из Верховской волости, который, не поместившись в зале, толпился во дворе". Губернатор отмечал "глубокое впечатление", которое произвела на крестьян речь адвоката Белова[119].

Случалось, что законодательные материалы подвергались крестьянами изысканной интерпретации, сообщавшей манифестам и указам правительства незапланированный изначально смысл. Так, сенатский указ от 12 октября 1760 г. истолковывался приписными крестьянами в ходе волнений 1760-х гг. как ликвидирующий

заводские отработки, хотя действительный смысл указа сводился к увеличению на 60 коп. оброчного сбора, что автоматически увеличивало заводскую повинность.

Крестьяне Пышминской и Тамакульской слобод, приписанные к Верх-Исетскому заводу, летом 1762 г. "с великим невежеством и грубым видом, яко сущие злодеи, кричали, что де нас и сама канцелярия обидит и не в силе де указу расположила на нас по рублю по семидесят копеек окладу, а мы де имеем указ, состоявшейся в 1760-м году, по которому велено збирать подушных денег во всем государстве толко по одному рублю и сверх того никаких накладок не накладывать"[120]. В мае 1763 г. староста и сотники Колчеданского острога подали в канцелярию Главного правления Сибирских, Казанских и Оренбургских заводов рапорт, в котором сообщали, что они не выполняют заводские работы, а "взирают на состоявшейся в высокоправительствующем Сенате октября 12 числа 1760 году печатный указ, как оным повелевается, по которому уже указу на 1762 год подушных денег собрано до пяти сот рублев"[121]. Вскоре (в начале августа того же года) крестьяне Колчеданского острога признавались: "В 762-м и 763-м годех до получения всемилостивейшаго е.и.в. манифеста в заводския работы не шли за тем, что по состоявшемуся в прошлом 760-м году октября 12-го числа в правительствующем Сенате о прибавке на нас сверх настоящего подушного збору на каждую душу еще по 60 копеек в год печатному указу повелено, чтобы более оного никаких без указов доходов, подвод, и работ с нас требовано и брано не было. И оной указ нам толковали ... чтоб нам в силу того указу платить подушной оклад денгами, а не заводскими работами зарабатывать. Почему мы по малоразумию в том уповании и оставались. А как получили всемилостивейший е.и.в. манифест, чтоб итьти в завоцкие работы, то того ж времени в работы вступили"[122].

В 1831 г. среди удельных крестьян Вятской губернии стали распространяться слухи о переводе их в государственные. Реальным основанием слухов стал специфически интерпретированный крестьянами указ от 16 января 1830 г. (предполагалось сосредоточить удельные имения в 11 губерниях вместо 36 путем обмена удельных селений на казенные). Крестьяне были уверены, что уделы уничтожаются, а власти уже два года скрывают от них высочайший указ о передаче их в казенное ведомство. Во время переговоров чиновника Департамента уделов А.П.Найденова с крестьянами Нечкинского общества со стороны последних раздавались требования: "покажи нам руку государя; все идем за него головами, выпиши нас в государственные", "в ясашные", "быть

по-старому, не хотим участков, тягол, барщины, ничему не верим, никого не слушаем"[124].

В 1855 г. крепостные крестьяне помещика Зубова из с.Куяш Екатеринбургского уезда, выслушав указ св.Синода о призвании православных христиан на защиту пределов России и христианской веры от врагов союзных армий, самовольно покинули имение, чтобы вступить в ополчение. Среди крестьян распространялись слухи о том, что поступившие на военную службу вместе с семействами получат вольность. В действительности указ предусматривал разрешение душевладельца на поступление крепостных в ополчение[125].

Итак, уральские крестьяне, отстаивая свои интересы, нередко пытались опереться на законодательные материалы. Трудно назвать конфликтную ситуацию, участники которой — крестьяне — не обращались бы к правовым документам. Нередко крестьяне обнаруживали реальные противоречия между нормативом и социальной жизнью и, апеллируя к соответствующим законам, пытались добиться справедливости. Но крестьянский интерес к официальному праву не ограничивался подобным подходом. Имели место и попытки интерпретировать законодательные документы в соответствии с внутренними правовыми убеждениями, представлениями о социальной справедливости.

Глава 5. КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ

5.1. Календарные обычаи и обряды

Основу русского календаря Урала составляли христианские даты и праздники, которые дополнялись рядом обычаев и обрядов языческого характера. Праздничные циклы в календарной последовательности года образовывали свой круг. Ежегодное проживание каждого цикла являлось такой же необходимостью, как выполнение земледельческих работ, продолжение рода, почитание родителей и святых. Эти традиционные обряды закреплялись в музыкально-игровой стихии крестьянского праздника, где существовали особые законы, регламентирующие восприятие праздничного времени и поведение участников. В празднике, как и в приметах, поверьях, магических представлениях, воспроизводилась вторая действительность крестьянской жизни, творимая духом. Праздники организовывали календарное время.

Уральский народный календарь имел приблизительно следующий порядок годового последования[1]: Святки с кануна Рождества Христова (25 декабря)* до Крещения (6 января); Мясоед, или зимнее промежговенье (январь—февраль) — время свадеб и поздних вечорок; приготовительные недели Великого поста[2], 4-я неделя (сырная) — Масленица (февраль—март); Великий пост (7 недель), Благовещенье (25 марта), Вербное воскресенье (6-я неделя Великого поста), Страстная неделя (7-я неделя Великого поста), Пасха (апрель—май) — пасхальная звонильная неделя; Радоница (9-й день по Пасхе); начало луговых гуляний и хороводов (после Радоницы); Вознесенье (на 40-й день после Пасхи); Егорьев день (23 апреля) — выгон скота, начало сева; Николин день (9 мая) — начало или половина сева; семицко-троицкая неделя, включая Духов день (конец мая—июнь); Всесвятская неделя (Петрово заговенье) — проводы весны; Петровский пост (Пет-

---

* Даты даются по старому стилю

ровки) — с Петрова заговенья до 29 июня, включая Иванов день (24 июня); Петров день (29 июня) — страда, сенокос до Ильина дня (20 июля); Успенский пост (с 1 августа) до Успенья (14 августа) — конец жатвы; "бабье лето" — конец августа — начало сентября до Воздвиженья (14 сентября) — уборка огородных культур, время сельских торжков и ярмарок; Покров (1 октября) — ярмарки, начало молодежных вечорок, женских супрядок и бесед, осенние свадьбы; Николин день (6 декабря) — приготовление молодежи к Святкам; Филиппов пост (с 14 ноября по 24 декабря) — вечорки с работой.

Внутри этого последования выделяли дни и даты, связанные с природными изменениями, сельскохозяйственными работами и домашними занятиями. Крестьяне Шадринского уезда, к примеру, отмечали семь суровых морозов в году: Михайловские (8 ноября), Екатерининские (24 ноября), Никольские (6 декабря), Рождественские (25 декабря), Крещенские (5 января), Афанасьевские (18 января), Сретенские (2 февраля)[3]. С февраля кончалась зима. Обильное таянье снегов начиналось с "Алексея — человека божьего". Жители Шадринского уезда примечали: "С Алексея лед от воды, снег — от земли"[4]. С 19 марта на "Дарью-дермопролубку" вокруг прорубей от таянья снега становилось грязно. На Егорьев день (23 апреля) случалась "овечья зима" (примечали: "если бывает около этого дня холод, а с овец снята веснина (шерсть, выросшая за зиму — *Авт.*) — они мерзнут. 16 июня, на Тихонов день, говорили: "Тихон гнус убил", поскольку начинала исчезать мошкара. С "Аграфены-купальницы" (23 июня) начинался купальный сезон. Начинали же обливать водой в "купальное воскресенье" — через неделю после Троицы[5].

С Семенова дня начиналась осень. Считали, если "хороший день в это число — вся плохая осень"[6]. Когда примета не сбывалась, шутили: "Бабы — народ поперешный, и погода по ним поперешная"[7]. С Воздвиженья (14 сентября) шадринцы одевали теплую одежду, приговаривая: "Со здвиженья надевай сдвигу". На Покров ждали снега и первого морозца: "Покров Божий, покрой землю снежком". В Дмитриев день (26 октября) "Митрий Солунский перевозу не просит, сам мост бросит" — к тому времени застывали реки и озера. В Михайлов день (8 ноября) зима вступала в свои права: "Михайловские морозы — первые сердитые морозы".

Эти приметы отражали состояние природы не только в шадринском Зауралье, но и на Среднем Урале. В соответствии с этим планировались сельскохозяйственные работы. На "Арину-рассадницу" (3 апреля) готовили рассаду капусты и других овощей,

прибавляя: "Плюй рассажу". На Егорья (23 апреля) выгоняли скот и начинали сев. На "Еремея-запрягальника" (1 мая), отсеявшись, толковали, что можно запрягать коня в телегу. К Николе "вешнему" (9 мая) кто не посеял — тому нечего ждать урожая: "Никола перст не воткнет", т.е. не будет всходов. "Царь Константин и мать его Елена" (22 мая) — день, когда, не боясь заморозков, высаживали капустную и иную рассаду. Петровки — время сенокоса. В пору "Андрея-наливы" (4 июля) наливались озимые хлеба. Уборка хлеба начиналась перед Ильиным днем. С Ильина дня разрешалось есть свежий горох. В с.Песчано-Колчеданском Курганского округа "мужская молодежь" собиралась в ватаги и делала набеги на посевы гороха.

Жатву заканчивали к Успенью: "После Успенья не жди спенья". К Фролову дню (18 августа) стремились вспахать пары. Кто не успевал — над тем смеялись: "У тебя Фрол на рогаль наклал" и замечали: "Пар поздой — амбар пустой". В Семенов день (начало "бабьего лета") занимались уборкой овощей в огородах. На Феклу (24 сентября) копали свеклу. С Воздвиженья отправлялись на осенние торжки и ярмарки. Везли в этот день на базар свиней: "Повезли свинью к здвиженью".

Основные праздничные циклы в уральском календаре — святочный, пасхальный, семицко-троицкий, включая Петрово заговенье, падали на промежговенья, где допускалась обильная пища, в том числе мясное и "молосное". Исключение составляла Масленица, совпадающая с последней приготовительной неделей Великого поста, где разрешалось только "молосное".

Зимние праздники на Урале, как и повсеместно в России, начинались с зимнего солнцеворота и открывались Святками. В Святочном цикле отмечались Рождество с сочельником (24—25 декабря). Новый год, или Васильев день (1 января), Крещенье с сочельником (5—6 января). От Рождества до Нового года вечера назывались "святыми", а с Нового года до крещенья — страшными (в подблюдных песнях XIX в. сохранились припевы "Свят вечор" и "Страх вечор")[8]. В отдельных местах придерживались иных временных рамок, сокращавших или расширявших продолжительность Святок. Например, в отдельных деревнях на территории современного Сысертского района собственно Святки начинались с Нового года[9]. В приписных деревнях на территории современного Полевского района святочный период расширялся за счет молодежных вечорок, приуроченных к святочным с Николы зимнего[10].

В Святки грех было работать, следовало предаваться развлечениям и занятиям, не соответствующим обыденному поведению.

В Святки совершали обходы домов, колядовали, гадали, "маскировались", устраивали игрища, разыгрывали сцены и народные драмы. Рано утром в Рождество ходили по домам славить, как говорилось, "до свету". "С утра по дворам бегали ребятенки и кричали "Пустите Христа славить". Получив разрешение, обычно пели "Маленький въюнщик". Дети постарше (8—14 лет), молодежь пели рождественский тропарь и ирмосы "Рождество твое Христе Боже наш", "Христос рождается"[11]. Обычно в конце славления приговаривали: "С празднищкем, с Рождеством Христовым!" либо: "Здравствуй, хозяин с хозяюшкой, со своею семеюшкой, со Христом, с животом! С празднищкем!"[12]. Поздравление пелось или выкрикивалось. Наряду с этим дети пели шутливые поздравления хозяевам:

Славите, славите,
Сами-то не знаете,
Мы зашем пришли?
Мы за денежкой,
За копеешкей...[13]

Хозяева удовлетворяли требования славильщиков, одаривая их деньгами, шанешками, пирожками, всем тем, о чем пелось в песне. В деревнях Полевского к этому случаю специально готовили детское лакомство — "сырщики" — шарики из сладкого творога с изюмом, замороженные накануне Рождества. На севере Урала ходили с "Виноградьем" ("Хожу, гуляю круг Нова города") и "Каледой" ("Ой, ходила каледа наканун Рождества")[14]. В подражание взрослым дети выкрикивали свой вариант "Коледки": "Коледка, одна нога коротка, другая подоле, подайте поболе, мне — пятащок, маме — на табащок"[15].

Бытовали на Среднем Урале среднерусские "овсени" ("Таусень"[16], "Усень"[17]). Колядовщики ходили артелями с холщовыми сумками и у ворот выкрикивали: "Таузень, выходи!" или "Подайте Калягу-малягу!"[18]. Если хозяева оказывались скупыми или не пускали в дом, им приговаривали: "Не дашь пирожка — обсерю ворота, дашь пирожок — обмету ворота"[19].

В Новый год рано утром бегали "посевать". Забегая в избу, разбрасывали зерна и пели:

Сею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
Со скотом, с животом,
Со пшанисой, с овесом![20]

Так с начала года заботились о будущем урожае. Желая обеспечить себе будущее благополучие, хозяева наделяли "посевальщиков" стряпней, яйцами, мукой, зерном. В Шадринском уезде выходцы с Украины и юга России в канун Васильева вечера ходили по домам и "щедровали". Молодежь и даже пожилые люди пели песни с припевом "Щедрый вечер", повторяемый несколько раз. Обычай этот отмечался также в деревнях южнее Челябинска[21].

Святки были ритуальным временем ряженья, "маскированья". "Замашкаровывались" кто во что горазд, по принципу: "Чем чуднее, тем смешнее". Среди "чудных" масок выделяли "шуликанов", "кудеса", "горбунсов" ("горбунчиков", "горбушек"), "букорьков". Шуликаны и горбунцы были наиболее известны в среде старожильческого населения Урала, кудеса — среди переселенцев из-под Москвы, букорьки — в районах проживания так называемых "гамаюн" (прозвище крестьян, переселенных из среднерусских губерний). Эти ряженые олицетворяли собой нечистую силу. Они озорничали: бросали в прохожих снег, спускали его за шиворот, пугали людей. Сотрудники Уральской консерватории записали немало рассказов старожилов (Свердловской области) о проделках шуликанов ("Шуликаны придут — что-нибудь утащут, украдут"[22]). Одевались они по-разному: "в бело наряжались", "лисо маской закрывали".

Горбунцы приделывали себе горбы спереди или сзади, "чтобы смешнее было". "Букорьки — то же, что шуликаны: одевались в солому, в хламье, лисо закрывали... Навертят соломы аржаной, круг себя сделают как сноп, ишшо шапку наденут. Ето называлось букарек", — записывали со слов красноуфимских жителей участники экспедиции. М.П.Никитина из с.Подгорного (1903 г. рождения) вспоминала: "Да, как же, обдерут корову-то, вот че, колют. Обдерут и, ета, морду всю обдерут, рога вставют, ну и снаряжаются двое: один — сзади, другой — спереди. Ну и ходют, вот ета, букорьками-то"[23].

"Замашкировывались" также в деревнях женщины в мужчин и наоборот, молодые люди в стариков и старух, солдат, медведей и пр. Заранее приготавливали маски — "личинки". Распространенным был обычай рядиться в покойника. Т.М.Калужниковой рассказывали, например, в Алапаевском районе: "Какого-нибудь покойника состроют да принесут. Вот щё было — покойника кадили. У нас был такой щудак в деревне тутока... Он ходит, как поп в серкве ходит, так и он ходит наокруг. Какой-нибудь гроб сделают, ходит, поет да кадит"[24].

Вообще основную массу ряженых составляли молодежь и женщины. "Молодежь больше озорничала, рядилась шуликанами, предпочитала маски зверей. Женское ряженье имело травестийный характер. И в том, и в другом случае маски были связаны с магией начала: солома, хламье, старчество — все отживающее век должно было сгинуть в новом году, умереть (отсюда и покойник). На смену старому ожидалось новое. Новое ковал кузнец. Этот сюжет опевался в шадринских святочных песнях"[25].

Будущее пытались узнать через ворожбу и гадание. Для этого выбирали три вечера: сочельник Рождества, канун Нового года и канун Крещенья. Гадали в основном девушки. Известны на Урале, как и в среднерусской полосе России, семейные гадания "на благополучие" и т.п. Например, под Новый год оставляли "на морозе ложку и смотрят, как замерзла вода: если бугорком — быть беременной, если образовалась на льду ямка — умереть"[26]. Иногда ложки оставлялись на всех членов семьи. Ворожили о судьбе и по книге "Варакуль": "Вот, накатаешь хлебушка горошком и пустишь, откроешь листочек, а там цифры. Вот так вот. И пустишь ему горошинку хлебушка, на какой цифре она остановится? Остановилась, а по цифре перелистаешь — там написано..."[27]. Гадания, ворожба считались запретным действием в обычное время, хотя в них еще действовали, по мнению крестьян, законы "этого" мира. Гораздо более опасным считалось "волшебство", осуществляемое "вещицами", которые "превращались": "Вещицы — две женщины — говорили: "Ну, что будем вынимать?" Они были непростые. Мужиков боялись, только к одним женщинам ходили. Они птицами прилетали, могли детей вынимать. Только на святках появлялись... Она улетит, в птичку превращается, а тело оставляет"[28]. Также верили в оборотней: "Свиньи бегали — огонь изо рта пышет"[29].

Неотъемлемой частью святочных игрищ оказывались народные представления. Ставили "Шайку разбойников" (в Пермском крае, где живы были воспоминания о камской вольнице)[30], "Царя Максимилиана", оригинальные драмы "Скоморошьи игрища"[31], "Ванька-ключник"[32], "Черный ворон"[33]. Эти представления разыгрывались в основном в приписных селениях и местах лесосплава. Вообще же народные драмы были настолько популярны в крестьянской среде, что копировались даже детьми. Сюжеты, правда, в детских представлениях оказывались другими. По сведениям А.И.Пьянковой, например, в д.Конанке (близ Воткинского

завода) часто дети, взяв "какой-нибудь факт из жизни", показывали его "на площадке"[35].

Большинство святочных обрядов имело аграрно-магическое, брачно-прогнозирующее значение. Но была в них и другая сторона. По представлениям крестьян, чем веселее провожали старый год, тем более следовало ждать здоровья и благополучия в новом году. В игровых действиях у православных крестьян проявлялись заметно традиции смеховой культуры. Бытовали даже пародии на рождественские песни. Например, в Шадринском уезде были записаны шуточные пародии на рождественские ирмос ("Волною морскою у нас под Москвою, в осиновой роще лежат трои мощи: метла да голик, да обухо мученик"[35]) и тропарь ("Рождество твое скорчилося. "Воссия миру" сугорбилося. Никола Богородицу ведет. Богородица шаражица — нейдет"[36]).

Детское шуточное славление начиналось словами: "Рождество, Рождество, по кокоркам разнесло"[37]. В другом славлении, записанном В.П.Бирюковым, давалось описание "личинки": "Рожа твоя широкая, утроба твоя звериная, глаза твои осокой прорезаны..."[38].

Некоторые святочные игрища перенимались у русских "инородцами"-христианами, в частности коми-зырянами[39]. Отдельные элементы святочной обрядности прослеживаются у старообрядцев. В отличие от православных, старообрядцам запрещалось активно участвовать в игрищах, петь мирские песни[40]. У них сложился свой святочный репертуар. Так, в певческой традиции федосеевцев Вятки сохранились отголоски "Виноградья" — поздравительной песни, с которой совершали обход домов. В Рождество в застолье они пели особый стих с припевом "Винограде, красно-зелено мое", который встречается в старообрядческой рукописной литературе[41]. Когда же старообрядцы ходили славить, то обычно исполняли тропарь "Рождество твое", кондак "Девая днесь пресущественного рождает", ирмосы празднику: "Христос рождается" и "Спасе люди чюдодея"[42]. На Среднем Урале в некоторых районах вместо коляд пели апокрифические песни: "На море на Ердане", "На море на Кияне в городе Еруслане" и приговорками в конце типа: "Каляга-маляга, не осталось ли от заговенья"[43]. Во всех старообрядческих согласиях имели хождение духовные стихи — переложения рождественских антифонов в виршах, переписываемые из рукописи в рукопись начиная с XVIII в.[44]

Не чуждались старообрядцы и театральных представлений. В святочной обрядности поморцев встречается вертепная драма. В одном из вятских рукописных сборников XIX в. подобран полный

текст духовных песен вертепа[45]. Диалектное произношение текста, передача в записи фонетики и орфографии вятского просторечия, художественное оформление сборника (так называемый примитив) указывают на его крестьянское происхождение. Из 25 стихов 12 раскрывают содержание рождественской драмы о царе Ироде, а остальные приурочены к разным датам календарного года.

Святочные игрища и православных, и старообрядцев заканчивались в Крещенье. Центром обрядовых действий была в Крещенье "Иордань" ("Ердань"), освящаемая священником. Повсеместно Иордань украшали. В Красноуфимском уезде, к примеру, вырубали во льду крест, ждали, когда он заполнится водой, вокруг ставили свечи, зажигали их в момент водосвятия[46]. "Снарядчики умывались в проруби — грешные, значит", — говорили крестьяне. Старообрядцы очищались постом. На них накладывали епитимью 1000 поклонов в день и более[47].

Следующий важный цикл праздничного календаря, сопровождавшийся развитыми обрядами, падал на последнюю неделю перед Великим постом — сырную, или масляничную. У православных сложился свой порядок проведения масленичной недели. Наиболее активным временем масленичных гуляний считались дни с четверга до воскресенья. Элементы общинной и семейной обрядности образовывали единую цепь розыгрышей, увеселений и развлечений. Масленичные обряды имели аграрный характер и, согласно представлениям крестьян, выполняли карпогоническую функцию, т.е. были направлен на увеличение плодородящей силы земли и всего живого.

Центральным персонажем всех действ выступала "честная Масленица". На Урале было принято как антропоморфное ее изображение, так и ряженье "в Масленицу". Ее представляли в виде соломенной куклы либо пучка соломы, навязанного на шест[48]. "Соломы навяжут, сделают человека, снарядят его. В брюки соломы набьешь, кальсоны сперва, а брюки на кальсоны наденешь. Рубаху, лапти обуешь, вместо головы шляпу или шапку. В санки его железные посадят, зажгут на прощанье и покатят по катушке", — так обряжали масленицу в Красноуфимском уезде[49]. Иногда Масленицей наряжали мужчину или женщину: "Масленицей наряжали женщину, маску одевали и в кошелку садили и катались до колокола...", "Женщина пожилая Масленицей обряжалась"[50].

Масленица появлялась в таких важных обрядовых действах, как встреча, катание на катушках, проводы, которые распределялись во времени. Встреча Масленицы происходила по-разному.

В одних случаях встречу предварял шуточный указ, составленный по всем правилам: "Пермской губернии, того же уезда, из Н-асадского волостного правления было прислано становому приставу. Прислано, велено прочитать про честную масленицу..."[51]. Пермские приуральские крестьяне обычно зачитывали указ после представления "Шайка разбойников", включая его, таким образом, в это представление. В д.Артамоновой для приветствия Масленицы зачитывали специальный "пачпорт". "Крестьянин Иван Федоров Сазонов изображал "госпожу" честную масленицу, — записывал наблюдатель, — а его главный воевода был Никифор Андреевич Калинин. Оба были в одних рубахах, распоясанные. Кто-нибудь из публики спрашивал: "Гей, масленичка! А есть ли у тебя пачпорт?" Масленица отвечала: "Есть у меня пачпорт". После этого Масленка "потешала" народ: исполняла старину-"скоморошину". Сазонов показывал, как Масленка парилась в бане. "Для этого он раздевался донага, брал веник, входил в бот-лодку и там парился на потеху публике"[52]. В этом символическом акте слились два ритуальных действа: обнажения и очищения, органично вписавшихся в масленичную обрядность.

Для масленичного праздничного поведения были характерны освобождение от всех повседневных условностей в поведении, речах, отказ от воздержания в пище. Только свободный от привычных норм (иначе — "голый") человек был способен постигнуть смысл масленичного всеуничтожения[53].

Существовали специальные масленичные песни, частушки, наговоры[54]. С четверга по воскресенье принято было на Масленицу кататься с ледяных гор[55]. В с.Перемском бывшей Пермской губернии к катанию приурочивался особый "приговор": "Масленица широкорожая, тонкая и поджарая, на катушку набежала, мужики подхватили, на санки посадили, под гору покатили. Масленица вывернулась дугой, обернулась барыней дорогой". По утверждению жительницы с.Перемского К.К.Пономаревой (наблюдавшей все это в конце XIX в.), "госпожа Масленица" держала в ответ следующую речь:

Здравствуйте, дорогие мои приятели,
Я к вам ненадолго пришла.
Только на семь дней,
Кабы на семь недель,
То поснимала бы с вас
И шубы, и юбки, и сини зипуны,
У вас бы остались жопы голы"[56]

Когда катание оканчивалось, в некоторых местах сжигали чучело Масленицы[57]. Этот очищающий акт производился в преддверии Великого поста — вечером в воскресенье или в "чистый понедельник" после Масленицы[58]. Проводы масленицы на Урале нередко сопровождались песней "Ты прощай, прощай, наша Масленица"[59].

Действа, связанные с персонажем Масленицы, составляли лишь часть общих увеселений. Полное представление о масленичных гуляньях можно составить по следующему описанию безымянного автора, сделанному в конце XIX в.: "Перед Масленицей ребята делают катушки. В Масленицу держат много денег на покупку салазок и лубков, а взрослые люди покупают резовики. В первый день Масленицы пекут блины, оладьи, пироги. Если какой-нибудь гость опоздает, то для него подают отдельный пирог. На Масленице, которую справляют целую неделю, варят много браги и покупают разные вина. Ездят на лошадях смотреть, как катается молодежь на катушках, лошадей украшают вениками, всякими тряпками. Ездят в корытах, на железе и одеваются Масленицей. К лошади привязывают колокольцы. В последний день Масленицы молодежь рано утром идет копотиться (бросают друг друга в снег) и приходит домой вся мокрая. Переоденется и опять идет кататься. Так и проводит народ свою Масленицу"[60]. Хотя описание сделано на примере Добрянского завода, оно вполне приложимо и к другим местным традициям. Подобным образом Масленица проводилась и в Камышловском уезде. И.Я.Стяжкин в своем описании, сделанном на рубеже XIX—XX вв., упоминает еще про лазанье на столб, намазанный салом, к вершине которого привязывалась бутылка водки и платок[61].

К обрядам, связанным с магией плодородия, относили различного рода состязания (кулачные бои, взятие снежного города, конные бега) и катание на лошадях. Вот как воспринимали "кулачки" в деревнях на территории современного Верхне-Салдинского района: "Сперва, с первых дней идут робятишка. "Ты куда идешь?" — спрашиваешь. — "На кулашки". А как дня три — взрослые мужики дерутся... Как догонят до нашей серквы, километра два отгонят — это урожайный год будет, а как вниз погонят — неурожайный"[62]. С идеей уничтожения связывают и игру взятия снежного городка. Как оно проводилось, колоритно описывает И.Я.Стяжкин[63]. Город брали конные, после взятия публика "намывала" их в снегу. "Взявшим город" считался тот, кто успевал схватить платок, укрепленный над воротами.

Помимо общинных обрядов, требующих присутствия всех, в масленичные увеселения включались и семейные обычаи. Как правило, они касались молодоженов, сыгравших свадьбу в Мясоед или вообще в этом году. Их "обкатывали" в снегу, сажали в солому и падали на них сверху, зарывали в сугроб, катали на катушках. Особенно молодым доставалось в последний день. В.Н.Серебренников в своих воспоминаниях упоминал, как в Андреевской волости в конце XIX в. "уминали новожена": "На луб валили сперва какого-нибудь новожена... на него пластом валили другого, за ним третьего и так 15—20 человек. Сверху уминал эту массу какой-нибудь молодец. Луб катился немного, 5—6 сажен при уханье и хохоте"[64]. В последний день катались особенно много. Горы были изъезжены, с ухабами, катанье называлось "собирать кости"[65].

В семейном кругу "молодые" устраивали "хлибины" после ритуальной бани в четверг и "отгащивали" у тещи[66]. Теща пекла для зятя блины и приглашала в один из дней "широкой Масленицы". Немало сохранилось шуточных песен про тещу и зятя ("Стряпала теща для зятя пирог", "Было у тещи 7 зятевьев")[67], наговорки. В одной из них пелось:

Масленка у кусточ[и]ку,
Била теща зятя по хребточику[68]

В песнях упоминается и другой вариант — об избиении тещи зятем: "Вырежу дубинку на тещину спинку". В магической семантике "бить" — означало наделять силой. В эту же смеховую стихию вплетались и другие эпизоды. В деревнях современного Алапаевского района в прошлом столетии обряжали лошадь: "На лошадь наденет штаны, на передни-то ноги. Красны штаны наденет на нее, ребятишек посадит в коробок, они едут, писни поют, ребятишка-та. А она-то мутовило возьмет, пряжу мотает, а то вяжет що-нибудь из мощала. К дуге веник привяжет, на лошадь штаны наденет. Маленьких ребят обманывали: "Во, видишь, Масленка идет, Масленка идет"[69]. В другом случае, например, по описанию В.П.Бирюкова, в лодку наливали воду, сверху закрывали соломой, запрягали лошадь и ездили по деревне. "Какой-нибудь дурак навернется — раз в лодку-то, а в лодке — вода. Вот и гледишь — смех все"[70].

После недели, проведенной в веселье, обжорстве, розыгрышах, играх, зрелищах, состязаньях, катаньи, валяньи в снегу следовал обычай просить прощенье у всех. Все целовались и прощали друг друга. Прощеное воскресенье (или "целовальник") завершалось "чистым" понедельником. Стяжкин упоминал, что в этот день отмывались: "моют снегом" друг друга, затем моются в бане,

"омываются от молосного"[71]. Пост объявлялся вечером в воскресенье. На шест надевали редьку и приговаривали: "Показался редькин хвост — наступил Великий пост", "Ешьте редьку, ешьте постно" и т.д.[72]

Масленичный цикл обрядовых действий выступал как переходный: он заканчивал ряд зимних праздников и подготавливал приход весенних с их идеей возрождения всего живого. Основным условием такой подготовки, как можно заметить, выступал смех, эротические игры парней и девок, испытания "новоженов". Смеховое начало проявлялось в увеселениях, театральных представлениях с Масленицей, шутейных указах, учениях "бусар", устраиваемых в последний день Масленицы, наказании тещи и через осмеяние в пародиях, сатирических выступлениях[73]. Смех в уральских традиционных обрядах продуцировался не только в устной традиции (песенной, игровой), но и в книжной культуре. Носителями ее, как ни странно, оказались старообрядцы.

В репертуаре федосеевцев Вятки сохранилась пародия на церковное величание:

Величаем тя, честная Масленица,
И все твои супряженцы, оладьи,
И твоя рыба жареная[74]

Напев этого "песнотворения" был записан "крюками", а текст воспроизводили устно. Другое шуточное произведение — стих "О хмеле" — было обнаружено в тетрадке со стихами у пожилой старообрядки филипповского согласия. Известно строгое отношение старообрядцев к питию, чем, наверное, и вызвано стремление дать живописный образ Хмеля. Сатирическая заостренность стиха проявляется в последних строчках:

Но в одном мужичке я разгулялся,
По подлавочью навалялся,
Затащил я его в скотску избу
И сделал его сатаною,
Положил его в грязь бородою[75]

Эти памятники вятской книжности, включая сатирические указы Масленицы, бытовавшие на Среднем Урале, вполне можно соотнести с древнерусскими памятниками сатирического содержания XVII в. Классическим примером сатирического жанра является стих "Служба кабаку", созданный в вотчинах Строгановых в XVII в. Он соотносится не только с приведенными выше образцами духовной поэзии, но и с пародиями на церковную службу[76].

Масленичные гуляния на манер русских были приняты также у пермяков. Один из корреспондентов Пермских губернских ведомостей в "Путевых заметках от Каменского завода до г.Перми, составленных в 1853 г." дал колоритное описание пирушки, происходившей на сырную неделю в Бисерти. Она "представляла хаос самых разгульных речей и вакхического веселья; женщины топтались в пляске под шум нестройных песен. Пляска, выражаемая коверканьем верхней части тела, взмахами рук и подхватами под бока, представляла вид не совсем приятный и эстетический, в особенности странные фигуры, выделываемые ногами, при беспрестанном громком биении в пол каблуками"[77].

Масленичные увеселения, принятые в быту русского населения, как показывают свидетельства очевидцев, имели всепроникающий характер. Причина популярности гуляний заключалась еще и в том, что это был последний всплеск праздничного разгула перед длительным перерывом — семинедельным постом. Налагался запрет даже на такие нехитрые увеселения, как "вечорки". Они лишались своей притягательной части, связанной с поцелуйными песнями. Игровой песенный репертуар сменяли медленные и продолжительные проголосные песни[78]. Наступало время духовных стихов, которые пелись до Страстной седмицы.

Весенне-летний праздничный цикл на Урале начинался в Пасху и заканчивался в Петрово заговенье (первое воскресенье после Троицы). На Среднем Урале к этому времени было приурочено несколько праздников, сохранивших языческие черты: "Три елочки" (падающие на Радоницу), Семик и Троица (седьмая неделя после Пасхи), "Чупрай", "Соловая кобылка", "Олень-золотые рога" и "Токмач", приходящиеся на заговенье перед Петровым постом (воскресенье в Неделю всех святых)[79]. В некоторых местах устраивались также "Красные горки" (седьмой четверг после Пасхи)[80].

Главными среди них и наиболее распространенными были Семик и Троица. Образуя единый обрядовый комплекс, они в концентрированном виде представляли основные ритуалы весенне-летнего праздничного цикла в быту крестьянского населения Урала.

Объединяющим началом в семицко-троицком цикле выступали обряды, связанные с культами растений и поминовения умерших. В Пермской губернии Семик отмечался как день заложных покойников: "В 60-е гг. и прежде, и после (имеется в виду XIX в. — *Авт.*) в Семик утром церковь наполняется народом молящихся. Заполняют стол или два панахидами и за обедню дают помино-

вение за удавленников, травленых, убитых, вообще скоропостижно умерших самоубийц. Церковью разрешалось поминовение таких умерших один раз в год в Семик, во все дни года такие умершие были недостойны поминовений, они приравнивались к политическим преступникам..."[81]. Писательница не указывает день, когда отмечался Семик, но обычно он был на Троицкой неделе в четверг. В ряде мест Красноуфимского уезда за этим днем прочно закрепилось название — "Могильник". В других местностях днем поминовения родителей в XIX в. считалась Троица: "В этот день собирается на кладбище народу очень много, бывают и из других смежных приходов... Здесь каждый сначала окуривает могилу умершего, потом начинает принесенными с собой пирогами и другими яствами, если таковые имеются, поминать умерших, а некоторые делают палкой отверстие в могиле и вливают туда пиво и брагу в знак того, что, когда умерший был жив, любил эти напитки"[82]. Дьякон В.Славин по этому поводу сетовал, что "в церкви жителей в этот день немного. На кладбище очень много бывает нищих... все они возвращаются домой с наполненными мешками милостыней, заключенной в печеном (хлебе, оладьях и пр., а также яйцах)"[83]. Возможно, в этом обычае проявился поздний отголосок языческого ритуала задабривания умерших предков в целях обеспечения благополучного урожая.

Как мы видим, культы поминовения умерших распределены по времени: "заложным" — Семик (четверг), предкам — Троица[84]. Эта местная традиция, однако, не всегда соблюдалась у пришлого населения. На территории Красноуфимского уезда существовал обычай поминовения "заложных" в Троицу в деревнях Александровское, Приданниково и других, принадлежащих владельцам Голубцовым. При А.Ф.Голубцове происходило заселение красноуфимских вотчин крестьянами из Симбирского поместья (Нижегородской губернии) и беглыми[85]. Пришлые крестьяне, укоренившись на уральской земле, приняли местные обычаи, но не отказались и от своих обрядов и обычаев.

Культ умерших накладывался на Урале, как и в других местах России, на культ растений, который нашел выражение в поэтическом "Дивьем" празднике, связанном с обрядом завивания березки, играми и хороводами девушек и молодежи и гаданием о своей судьбе.

Обряд завивания березки на Урале состоял из двух частей: собственно "завивание" и "развивание", или "разряжение", сопровождаемое "хождением с березой" и гуляньем. Под гуляньем на Урале понималось весеннее время выхода молодежи, взрослых,

детей и стариков "на луга", "в елань", за околицу или просто на улицу. Оба момента обрядовых действий с березой сопровождались играми, хороводами и плясками. В первом случае это были девичьи игры, во втором — молодежные (в которых участвовали также и парни), а также хороводы и песни с участием женщин. Возрастные группы принимали неодинаковое участие в семицко-троицких обрядах.

Семик считался девичьим праздником: расцвет природы связывался с цветением юности, зарождением половозрастных отношений. На Среднем Урале ходили "завивать" березу именно в Семик[86]. В Пермской губернии в разных местностях сроки не совпадали. Например, в западной части Красноуфимского уезда в XIX в. Семик посвящался только "заложным", а выход на луг и сбор девушек переносились на другой день. Я.Г.Безруков отмечал: "Во вторник, на Троицкой неделе, девушки собираются на луг и идут все вместе за село в березовую рощу "венки завивать". Каждая девушка завязывает на намеченной ею березе узелки из веток и завечает, например, о том: выйдет ли в этом году замуж, как будет жить замужем, хорошо или худо, будет ли жива в этом году..."[87]. В восточной части Красноуфимского уезда Семик праздновали в четверг, перед Троицей. По преданию, сохранившемуся в поместье Голубцова, Семик еще называли Весенье. Участвовали только девушки. "Они шли в лес, на гору и завивали березку. Выламывали ее "всю-всю", наряжали лентами. С украшенной березкой девушки шли в деревню. Березку носили по деревне один день, при этом пели хороводные песни. Потом снимали ленты, плели из веток веночки. Веночки бросали в воду, загадывая желание. Позже уже вся молодежь собиралась на игрища, которые проводились в лесу, на поляне или на горе. Здесь пели песни, играли, водили хороводы. Также в Троицу поминали умерших"[88]. Соединение обеих частей обряда — "завивания" и "снаряжения" березки в данной местности связано с переносом культа поминовения умерших на Троицу. Отметим, что здесь жили переселенцы — "гамаюна". Кстати, вторую часть девичьего обряда — "снаряжение березки" — не везде соблюдали. А.Кореванова так описывает этот обряд, слышанный ею от дедушки и бабушки, живших еще при крепостном праве: "Вечером в Семик молодежь собиралась чуть ли не целым участком завода или всей деревней, а наряжались кто как придумает — от барского одеяния до звериного, тут одеты барином, барыней, юношами, девушками, хулиганами и разными зверями и птицами (более в моде был медведь). Девушки одевались в мужское, юноши — в женское, одним

словом, разными чучелами, но фабричных масок не имели. Девушки две или три в обыкновенном платье того времени, на головах венки из живых цветов (если уже расцвели, а нет — без цветов), в руках пук прутьев березы с листьями увязанных разными цветов лентами. Когда маскарад готов — направляются к барину, по дороге до господского дома идут с песнями и плясками, пляшет девушка с березкой (к березке выбирается самая красивая девушка и умеющая плясать) и с ней другие пляшут по песне "Во поле березонька стояла".... Со всех сторон стекается молодежи, начинают заводить общий хоровод"[89]. Рассказ А.Кореванновой примечателен двумя подробностями: о "снаряжении" березы в Семик и ее антропоморфном виде (девушка-березка), а также о "ряжении" участников обряда, которое подчеркивало связь семицко-троицкого цикла с праздничной обрядностью Святок и Масленицы. Не случайно на Урале живо понятие о том, что Масленица — семикова племянница[90]. Пишет А.Кореванова и о своем поколении, чья юность пришлась на начало XX в.: "...в наше время и наше подрастание почти отошло. Частично девушки выйдут вечером с березкой в руках, попляшут, споют 2—3 песенки и на покой, эта березка лежит до Троицы. В Троицу соберутся, поиграют, попоют хороводные песни, и если недалеко речка, уносят и бросают в речку с песней:

Поплывай, мой поплывай,
Поплывай, мой селезенька.

И возвращаются по домам. Перед войной уже маленькие девочки играли с березкой вместо игры"[91]. Как видно из описания, "ряжение" и украшение березы к началу XX в. уже отошло, а позднее и весь обряд перешел в область детского фольклора. Но в XIX в. украшение березы еще сохраняло свой обрядовый и магический смысл, поэтому эта часть обряда ("снаряжение") была детально проработана и имела свою продуманную композицию. В с.Богородске "снаряжение" березы переносилось на Петрово заговенье, в то время как завивание происходило в Семик. "В первое воскресенье после Троицына дня, в заговенье, часов около 12 дня собирались на луг все те девушки, которые ходили завивать венки, и отправлялись в березовую рощу "венки развивать". По приходе в рощу каждая девушка осматривает завязанные ею во вторник (имеется в виду вторник перед Троицей — *Авт.*) узелки из веток. И, если видят, что ветвь не завяла или не посохла, то это хорошо, и дело, о котором девушка заветила на эту ветвь, исполнится в хорошем для нее направлении, если же завяла или посохла — то худо... Когда осмотрены венки, девушки начинают играть у

рощи"[92]. После длинной череды хороводов, игр и песен девушки тут же снаряжают березку: "Берут для этого две нетолстые палки, одну в 2—1,5 аршина, а другую — около аршина. Связывают палки крестообразно и делают куклу, которая и зовется "березкой". Березку снаряжают девушки из платков и запонов, которые снимают с себя. Украшают "березку" лентами, бусами, цветами"[93].

В описанных случаях "снаряжение" березы выделялось в самостоятельную часть обряда. Оно происходило в заповедном месте произрастания культового растения и "завечалось" в девичьей группе. Хождение с березой совершалось молодежью обоих полов и сопровождалось совместными хороводами и играми "прилюдно"[94]. "Березка" выступала символом девичества в виде ли куклы, собственно ли березы (дерева или ветви), или девушки с носимой ею березкой. "Березка" наделялась антропоморфными чертами, атрибутами девическими (лентами — "дивья красота") или определяющими женский пол (бусами, запонами). "Разряжение" березы после молодежного хождения с ней производили также только девушки[95]. Обряд совершался молча, как и завивание — "завечание"[96]. На Среднем Урале, где в ряде мест березку не выносили в село, а играли на месте "завивания", разряжали ее тоже девушки, несмотря на то, что хороводы вокруг наряженной березы водили и парни, и девушки. В с.Курганово, к примеру, "разряжали" непосредственно перед похоронами[97].

Хоронили березу в воде. Я.Г.Безруков писал, что в с.Богородское "несколько лет назад (в 80-е гг.XIX в. — *Авт.*) с березкой с песнями ходили по селу и "разснаряжали березку" на мосту через речку. В начале XX в. похороны березы в воде упоминаются во многих деревнях Среднего Урала, в частности, в с.Курганово похороны березы сопровождались ее растерзанием: веточки и завитые венки отламывали, бросали в воду и гадали по ним"[98]. Гадание на венках в воде, как и на березе ("завечание"), имело магический смысл: оно служило прогнозом замужества, здоровья-нездоровья, благополучия, несчастья. При этом гадание распространялось только на ближайшее будущее — "в этом году".

Символика венка красной нитью проходила через весь семицко-троицкий цикл. Например, "завеченный" венок в процессе хождения с березой превращался в украшение. Он мог передаваться. В современном Шалинском районе, в частности, сохранялись хороводы, связанные с обрядом кумления, — передачей венков либо их обменом на непродолжительное время. Участниками этого действа как бы совершался обряд, символизирующий родство духовное[99]. Во время пения песни "Венчик ли, мой веночек" де-

вушки, ходившие в хороводе с парнями, подходили к ним на словах:

Еще ты мой кум,
Еще ты моя кума,
Где мы сойдемся, поздоровамся,
Распростимся, кума, поцелуемся.

Девушки возлагали венок на голову избранника, пары целовались и хоровод продолжался[100]. Обменивались венками и девушки, они таким образом скрепляли свое "посестримство".

В других случаях венок символизировал еще более сложное сплетение. "В Троицу на Урале водят хороводы с венками. Начинают с "Каравая" (имеется в виду хоровод с таким названием и собственно хлеб, с которым идут завивать венки — *Авт.*). Первый хоровод "наборный". Далее каравай кладут на скатерть, раскинутую на поляне. Венок, скатерть, каравай имеют тайную брачную силу. Венок пускают на воду: закружился — разлад, ссора. Поплыл — к свадьбе. Утонул — плохо. На месте стоит венок — не в этот год свадьба. Венками обметают могилы родителей. Обряд этот называется "Глаза у родителей прочищать"[101]. Отсюда видно, что с венком связывалось понятие жизни-смерти: потопление — болезнь или смерть, завивание венка в Семик-день заложных покойников, прочищение глаз у родителей в Троицу — все это имело отношение к культу умерших. В то же время захоронение березы и венка означало смерть девичества. Игры девушек в своем девичьем кругу завершались с окончанием троицко-семицкого цикла. В последующие праздники (Петрово заговенье, Иванов день) молодежь гуляла вместе. Начиналось время закрепления половозрастных отношений. Другое значение семицкий обряд приобретал в связи с культом растений. Олицетворением праздника на Урале считалась береза. В XIX в. во многих приписных деревнях (современные Невьянский, Пригородный, Полевской, Сысертский, Шалинский, Красноуфимский районы) березу "выламывали" в Семик и приносили домой. Там она стояла до Троицы, после чего ее выносили на улицу и "ходили с березкой" под песни и пляски. В других случаях ветвями березы украшали жилище — окна, двери, ставили их в доме в кадке на время Троицы. В некоторых поселениях береза вкапывалась перед домом и вся улица в Троицкий праздник превращалась в зеленую аллею[102]. Береза воспринималась как символ чистоты и девственности, девичества. Не случайно ее доверяли носить только девушкам. Отсюда и ряженье девушек в березу и ведущая роль девичьих обрядов в семицко-троицком цикле. Девичество связы-

валось с юностью года, весенним цветением, что выражалось в украшении себя цветами и зеленью, а березы — атрибутами девичества (бусами, платками и пр.). Семицкие обряды касались конкретного возраста девушек — невест перед выданьем, поэтому в девичьих обрядах и гаданиях, хороводах и играх, приуроченных к семицко-троицкому циклу, прогнозировалась, проигрывалась и эмоционально проживалась будущая супружеская жизнь. Этими мотивами определялись содержание, характер и даже последование девичьих и молодежных хороводов, которые в обряде составляли драматургически цельное музыкальное действо. Семантика этого музыкально-хореографического, музыкально-игрового действа достаточно хорошо прочитывается на примере пермского обряда[103].

В последовании семицко-троицких обрядов с.Богородска Красноуфимского уезда, многослойном по музыкальному воплощению, можно выделить несколько групп хороводов, выполняющих конкретную функцию. Первая группа песен сопровождает шествие девушек к месту сбора, месту игры, либо выход к месту гулянья. Здесь поются так называемые неприуроченные песни: лирические "Я за то дружочка любила", "Ой, ты верной, манерной, румяной", "Высоко-то соколичек летает", "Катенька-Катюшенька — печальное сердечушко", "Не листочки в поле шумят"; игровые "Во лузях", "Ты не стой, не стой колодец" ("Проулочком"). Исключение составляет единственная песня "Во поли, во поличке стояла березонька", которая приурочена к обряду хождения с березой и является ритуальной.

Действа "завивания"-"развивания", "снаряжения"-"разснаряжения" березки, имеющие сакральный смысл, проходят при полном молчании, равно как момент "завечания" на венках и похороны березы. К этим действам примыкают хороводы, организованные в микроциклы по типу движения, виду игры или содержанию. В "завивании"-"развивании" повторяются игры, имитирующие процесс "тканья". "Тканье" являлось женской привилегией, связывалось с понятием плетения нити — плетения судьбы. Обыгрывая в хороводе действо тканья, девушки как бы примеривали на себя женскую будущую роль в семье и в то же время начинали плести нить своей судьбы с завивания венков — прогнозирования брака. В хороводе воспроизводились "все виды работы при тканье холста", показывалось, как надо "навивать", "сновать", "кишку снимать", "надевать", "ткать". При этом сами песни, сопровождавшие хороводы, имели откровенно шуточный характер. Одна из песен ("Сказали про Дуняшу, сказали про Авдотью") явно

вписывается в традицию смеховой культуры. В ней буквально осмеивается весь процесс Дунина тканья.

Следующим был цикл подвижных игр без песен: "о долгие лишни", "о розлуки или лишны", "о стоячие колышки". Все они построены по принципу лишнего в паре и образования новой пары. Завершается обряд завивания хороводом с песнями. Кругом поются девичьи лирические с характерными мотивами "тоски-разлуки", "ожидания". Затем разыгрываются хороводы на тему семейных отношений: "Подойду, подойду, под царь каменный подойду" (противопоставляются отношения сноха — родители жениха), "Теперь нам воля, воля, переволя" (муж-гроза), "Я поеду, я поеду в Китай-город" (об отношении мужа и гордячки-жены). Функция игр — нравственная подготовка девушки к роли жены, проигрывание возможных ситуаций в чужой семье.

Следующий цикл хороводов был приурочен к обряду "снаряжения" березки и обыгрывания половозрастных отношений. В песнях этого цикла превалировал мотив противоположности мужского и женского начал. При этом участие парней в играх исключалось. Круговые хороводы: "На лугу было лужочке", "Во лузях"; оппозиционные "Уж мы поле палили" ("Просо") и "Бояре" (по типу столбов), разыгрываемые девушками, напоминают травестийные представления, с перевоплощением в противоположный пол. Девушки имитируют поведение парней, их похвальбу, демонстрируют атрибуты мужской одежды. На этом игра в своем девичьем кругу заканчивается.

Последний этап — выход со снаряженной березкой на гулянье — это демонстрация, показ себя на людях. В пермской традиции и на гуляньи девушки держались своей обособленной группой — кругом. Участницами хоровода разыгрывались сюжетные игры "Вдоль по улочке" на семейную тему (противопоставление свекора милому), "Выходили красны девушки" (муж-пьяница), "Сторона ты сторонушка" (о выходе замуж на чужую сторону), "Посеяли девки лен" (мотивы роста, созревания). Функция кругов — утвердить свое единство на людях. Песни этого последнего выхода водились и на других гуляньях, поэтому их нельзя считать обрядовыми. После "похорон березки" девичье единство, которое символизирует девичий хоровод, распадается. Девушки включаются в общие молодежные и женские хороводы, принятые в весенне-летнее время.

Во всем троицко-семицком цикле хороводов богородской традиции подлинно обрядовыми можно считать песню "Во поли, во поличке" (хождение с березой); игры, имитирующие процесс

тканья; хоровод "Под яблоней кудрявой" (дарение венка); круги с обыгрыванием семейных отношений. Игры "Подойду, подойду", "Просо", "Бояре" отражают общую семантику весенних гуляний молодежи. "Неприуроченные" лирические песни пелись в любое время года. Сходные обряды "завивания" и украшения-"снаряжения" березы встречаются на Урале преимущественно в старожильческих поселениях. Переселенцы, перенимая их, частично сохраняли свои обычаи, которые вписывались в семицко-троицкий обрядовый цикл, подчас придавали ему иной смысл (например, празднование "Костромы" в среде переселенцев из симбирских вотчин Голубцовых). В с.Александровском Красноуфимского уезда "Костромой" называли женский праздник, который в конце XIX в. устраивали через неделю после девичьего (троицкого). По времени он совпадал с Петровым заговеньем. "Кострому" иначе называли заговенье. Вечером собирались женщины, брали доску, палочками брякали по ней и пели песню "Провожали Кострому". Из березки делали веник, украшали лентами. Брались за руки "много-много народу" и шли по всей деревне. Во время хождения веселились, "чудили" и пели разные песни[104]. В описании "Костромы" любопытны два момента: использование некоего шумового инструмента (досок с палочками по типу барабана) и особое ритуальное поведение. "Чудить" на языке местного населения означало вести себя несуразно,несообразно действиям других. Раскрывает характер этого поведения песня. "Провожали Кострому" — переделка местной песни "Отдавали молоду на чужую сторону". Другой вариант песенного сопровождения "Костромушка-кострома, провожаем мы тебя" представлял собой типичную "собируху" вроде детской потешки. Шуточный характер песен подчеркивал пародийность обряда. Веник, украшенный лентами, служил заменой чучела "Костромы" В то же время он как атрибут растительного мира перекликался с березкой.

В конечном счете в условиях местной традиции обряд похорон "Костромы" претерпел метаморфозу: с одной стороны, он лишился своего изначального культового назначения, превратившись в шутейное действо, с другой, вписавшись в местную традицию, стал продолжением семицко-троицкого цикла только в иной возрастной группе — женской. В музыкальном отношении связь с Семиком прослеживается через сходные хороводы и песни, уже известные по пермской традиции: "Выходили красны девушки", "Во поле березонька стояла". Наряду с ними бытовали песни, привнесенные переселенцами: лирические "Да из-под камешку", "На горе, горе", "Ой, пойдем девки" Последняя песня обыгрывает мотив со-

перничества полов (подобно "Боярам"). Это песня-состязание умов: парни загадывают загадки, а девушки их отгадывают. Песни переселенцев выделяются своими музыкально-стилевыми чертами[105], хотя по содержанию близки семицким. Таким образом, женщины, не участвуя в обрядовых весенних действах, воспроизводят обрядовую тему в проголосных песнях.

Как мы выяснили, семицко-троицкий хороводный цикл на Урале — ядро весенне-летних гуляний — имеет свою временную приуроченность. Традиционные временные рамки для Среднего Урала — четверг—воскресенье троицкой недели, в западных районах Урала (Пермская область) растягиваются до Петрова заговенья. О приуроченности ряда других праздников в Пермском крае ("Чупрая", "Соловой кобылки", "Олень-золотые рога") к этому же дню писал Ф.Теплоухов, который считал, что они сохранились как отголоски более древнего ритуала аборигенов Урала. В частности, праздник "Три елочки", совершаемый в Радоницу, связывали с заклинанием птиц и называли его "Встретение Плишки"[106]. Таким образом, "подвижки" внутри семицкого обряда обусловлены наложением обрядов переселенцев на более ранние традиции коренных жителей Урала.

Русский Семик, как и немногие другие праздники (Рождество Христово, Масленица, Пасха) получил распространение у крещеных инородцев. Например, чуваши Уфимской губернии праздновали Семик каждый год перед днем Троицы (с пятницы) и называли "Ирнягон"[107]. Священник Петр Сухарев в написанной им "Летописи Богородской церкви в с.Нагадаке Стерлитамацкого уезда" дает несколько характерных примет его празднования. "Девушки играют с парнями каждую ночь почти до рассвета, начиная игру свою с 6—7 часов вечера. В это время женихи выбирают невест, а невесты — женихов. Свадьбы все бывают в этот их великий праздник, кроме некоторых, очень немногих; не ждут Семика только те, которым необходима невеста для домашнего быта. Последние, дождавшись 18-летия жениха, уже не откладывают свадьбы до Семика, а венчаются осенью или в Мясоед рождественский, а более всего такие пары живут невенчанные год, два и более...". Петр Сухарев с сожалением отмечал, что семик для чувашей — самый высокоторжественный праздник, они в церковь не ходят: "Они этим не интересуются, было бы пиво и вино, а если к этому еще есть квашеный мед, то и праздник готов! По их выражению: "ноньчи бить праздник наша, бить Семик; топор вуда брусаим, лошадь табун пускаим, сам-хай! май! тулька крисим! Так гуляим, так гуляим, трук-тружкам не снам!"[108]. Его повество-

вание вызывает интерес также такими подробностями, как обязательный наряд праздника Ирнягон, отличающийся от одежды национального праздника Синзя; поминовение умерших в Семик наряду с еще двумя днями — накануне и во второй день Пасхи, — именуемых "сворда гоне" (свечной праздник). Перечисленные детали указывают на заимствованный характер обряда. В других случаях, если заимствованный русский обряд накладывался на более древний ритуал, он приобретал ярко выраженные языческие черты. Например, мари совершали обряд поминовения умерших после Пасхи (на второй день), подобно тому, как это было принято у русских — в Радоницу. Разница заключалась в сроках и некоторых деталях задабривания предков. По описанию А.Горбунова, обряд заключался в следующем: "...прежде всего кто-нибудь из семейных командируется на кладбище, обходит могилы умерших родственников и приглашает их в гости по случаю праздника. Ко времени возвращения посланного в избе накрывается стол и когда предполагается, что все усопшие родные уже собрались, расставляется угощение для каждого отдельно, причем хозяева, называя усопших по имени, усиленно угощают их, уговаривая есть досыта и всячески стараются угодить им"[109]. Перед каждым прибором ставится самодельная свеча из кудели и воска, по горению которой выясняют — доволен предок угощением или нет.

Распространение обрядов весеннего цикла русского происхождения среди инородцев, видимо, связано с тем, что, перейдя в христианство, коренное население Урала не способно было освободиться от своих обычаев и, копируя русские обряды, в первую очередь заимствовало те черты в русском православии, которые были близки их языческим представлениям. Произошло как бы замещение местных языческих культов аналогичными, принятыми у русских. Больше всего заимствованных праздников приходится на весенне-летний период. К дням поминовения, к праздникам, посвященным растительному миру, добавлялось празднование в честь животного мира. У пермяков из летних христианских праздников наиболее почитаемым был день Флора и Лавра — покровителей скота (18 августа). В этот день после молебна в часовне и колокольного звона пермяки совершали ритуальное жертвоприношение животных (быкобой), оканчивавшееся всеобщей трапезой. После молебна на воде происходило окропление молящихся и скота[110]. Таким образом, инородцами у русских были восприняты те обряды, которые касались наиболее важных господских праздников — Рождества Христова, Пасхи, Троицы, а также тех, которые имели аналоги в традиционной

обрядности самих инородцев. К ним, в частности, относятся встреча весны и закликание птиц (Плишка), культ растительности, приуроченный к Петрову заговенью (Чупрай, Токмач), обряды поминовения умерших (Семик, второй день Пасхи) и "скотоводческие праздники" (Егорьев день, Флор и Лавр — быкобой). Заимствованные элементы обрядности здесь соседствовали с местными традициями, причудливо соединяясь и образуя свой вариант народного православия у инородцев.

5.2. Досуг. Певческое искусство

Крестьяне Урала (впрочем и всей России) умели и любили весело проводить свой досуг. Каждому возрасту были свойственны свои формы общения, увеселения и забавы. Молодежь осенью и зимой досуг проводила на вечорках, а весной и летом — в хороводах. Вечорками на Урале повсюду называли девичьи, женские и молодежные собрания, которые устраивали "после полевых тяжелых работ, как бы желая отдохнуть и повеселиться"[111]. В Красноуфимском уезде, к примеру, одно общее название "вечорка" имели помочи, копотихи, супрятки и капустки112. При этом чисто увеселительные вечорки (без работы), как правило, устраивались либо после окончания какого-нибудь цикла работ, либо на Святки. Вечорки готовились заранее. И.Я.Стяжкин описал, как это делалось в Красноуфимском уезде: "Собираются 4—6 девиц и сговариваются между собой вечеровать у кого-нибудь. Одни из родителей девушки разрешают устраивать вечорки где-нибудь в малухе, а иногда в бане. Девицы припасают дров, для чего берут у отца хозяйки вечорки лошадь и сообща идут все рубить лес. Покупают вскладчину фунт или полфунта керосина (на сколько хватит денег). Берется из дома лампа-пятилинейка, иногда просто бутылка со вставленной в горлышко горелкой... Освещение... слабое, с большим количеством копоти, но на это не обращают внимания — рады, что вечорки состоятся"[113].

Если вечорка устраивалась после, скажем, копотихи или капусток, готовила угощение и предоставляла свою избу для вечорки хозяйка, которая созывала девушек "на помочи". Отработавшись, девушки расходились по домам, надевали праздничную одежду и приходили на ужин[114]. Кавалеров приглашали на вечорку после ужина на всю ночь.

Вечорки, как правило, делились на две части. Первая была связана с работой, вторая — развлекательная. Будничные вечорки начинались с приходом парней и сопровождались играми, танцами и "поцелуйными песнями". Парни заявлялись с гармонью и бала-

лайкой. Наиболее распространенными играми на уральских вечорках бытописатели называют "в сусиди", "столбики", "волков морозить", "в монаха"[115]. Ходили во время этих игр парами под "парошны" песни и в конце целовались. В каждом уезде были свои песни. Так, в Соликамском уезде в 1880—1890-е гг. ходили под песни "Я куплю горошку на денежку", "Два-то молодца по горнице", "Мальчик-кудрявчик мой", "В Еруславе в городе", "Подушечка, подушечка", "Верба, верба, вербочка"[116]. Примерно в то же время в Верхотурском уезде исполнялись другие, как их здесь называли, "походячие" песни: "Ты, шкатулка, шкатулка моя", "От пенечка до пенечка", "Невеселая компанья собралась"[117].

Вечорки без работы отличались от первых только началом — когда девушки одни праздно коротали время до прихода парней. "На реке Вильве, — писал П.С.Богословский. — копотиха начиналась стариной песней "Во лузях, во лузях во зеленых"[118], далее — "Во поле береза стояла"[119], "Как ходил-гулял Ванюша", а потом с некоторым отклонением — "Не шей ты мне, матушка, красный сарафан"[120], за ней плясовую "Как по улице молодец идет, вдоль по ширенькой удаленькой"[121]. При этом "девицы натаптывали в такт и взмахивали щетью с трепалом". Далее следовали песни "Что деревня от деревни неподалеку стоит", "Выйду я на реченьку", "Вниз по матушке по Волге", "Я посею ли млада, младенька", "Как на матушке да на Неве-реке", "Как по морю"[122].

Когда входили кавалеры, им говорили: "Пожалуйте, удалые добры молодцы, в избу". Девицы величают хозяев: "По сеням было по сеничкам". Под это величание хозяева плясали. Девицы входили в круг и пели: "Уж, ты сельский петух гоготун" Им подносили брагу. Они шли "ребром" под песню "Сколь мне бражки не пити, люли, люли, да не пити"[123]. Затем девушки водили круги с кавалерами под песни "Как у наших у ворот"[124], "По улице мостовой"[125]. Затем они садились на колени к парням с пели: "Во лесочке комарочков". Заканчивалась "копотиха" плясками.

На Святки парни и девушки устраивали игрища — те же вечорки, но без работы. В Камышловском уезде они назывались "артелями". "Молодцы вскладчину за 5—6 руб. откупают у кого-нибудь избу на 2—3 дня, приглашают девиц, и собирается "артель"[126]. Проходили они так же, как и осенние вечорки: "Тут поют песни, "парошны" играют парочками, т.е. парень с девушкой, за которой ухаживает, берет ее за руку и ходят вперед и взад по избе. Играют в различные игры ("сусиди", "кукишки", "мона-

ха" и пр.). Щелкают орехи, едят конфекты, целуются при игре в "сусиди". Так молодежь проводит вечера"[127].

Дополнительным элементом в святочных игрищах были ряженье, народный театр, а у девиц — гаданья. Маски ряженых готовили с Николы зимнего[128], в том числе и для представлений народных драм. Представления разыгрывались взрослыми и молодежью, которые ходили по избам. По воспоминаниям уроженки Шадринского уезда Д.М.Пауесовой, сценой служила вся изба: "...один выезжал на коне из-под порога и говорил: — Ну , Сивушко, продольный, езжай прямо! — Да здесь яма. — Нет, дорога ровна..." Мне было смешно, какая ж на полу яма?

А царь Максимильян выходил из-за занавесы с середы — в других местах кут зовется, а у нас "середа", — и говорил:

Здравствуйте, господа,
Я прибыл сюда,
За кого вы меня почитаете:
Или за царя прусского,
Или за короля французского?
Я не есть царь прусский,
Король французский,
Я — царь Максимилиан...

Видела, как ряженые выходили с середы. Их было человек с десять. У царя на голове надета круглая корона, из золотой бумаги сделана, а на других — вострые шапки. Когда они кончили разыгрывать, хозяева всех угощали, — уж готовились к тому"[129].

У девушек было другое развлечение — гадание. К числу заветных на Урале относили гадание с "подблюдными" песнями, которые устраивались в святочные вечера "за полночь". Песни, сопровождающие гадания, в Верхотурском уезде получили название "подначовных", а сам ритуал гадания — "Жирово" (от слова жировать — гулять). Этот обряд был описан Г.Марковым, членом Московского общества любителей естествознания: "Молодежь сидит за столом, на котором стоит решето, накрытое полотенцем, где положен хлеб, перо, уголь и кольцо... Под новый год поется припев "Свят вечор", а под Крещенье "Страх вечор". За первой — "Матушка пресвятая Богородица" поют вторую с "действиями" девицы, загадывая во время пения, запускают поочередно руки в решето. Если вытащат хлеб, то поют "Пахарь, ты пахарь", если перо — то II, "Писарь ты, писарь", если уголь, то III, "Кузнец ты, кузнец", а если кольцо, то IV, "Серебрик, серебрик" одна из девиц стряхивает его (решето) во время

пения, а против сидящий парень старается поймать сквозь полотно кольцо. Если задержит его пальцем, то вынимает на оборванном стихе песни и подает тому гадальщику, которому оно принадлежит. Последние слова песни служат угадыванием судьбы"[130].

В Масленицу основной досуг молодежи заполнялся катанием на конях и с катушек. Особое развлечение молодежи и взрослых мужчин состояло в зимних играх-состязаниях, где можно было показать свою силу и удаль ("взятие снежного города", "на кулачках")[131], а также в особого рода шутейных учениях. И.Я.Стяжкин описывал игру ряженых парней ("Бусар"), увиденную им на Масленице в 1897 г. в с.Завьяловском Вновь-Юрмытской волости Камышловского уезда. Бусарами здесь называли группу молодых парней, которые на конях "верхами" выезжали в какое-либо село и в одном из дворов, по договоренности с хозяином, устраивали представление: по команде офицера устраивали "учения". В конце хозяин приглашал их в дом и угощал[132].

Зимой в будние дни были другого рода развлечения. Взрослые коротали время, рассказывая сказки. На Урале неизвестны династии сказителей, как это было, например, в северной части России. Единственный их славный представитель — Кирша Данилов (XVIII в.), чей цикл былин сохранился в письменном виде[133]. После него уже не встречалось мастеров "сказывать старины". Зато в деревенском быту в разных местностях всегда были известны свои мастера рассказывать сказки. Собирались родственники, соседи в одну избу. По воспоминаниям И.Г.Юнышева (потомственного сказочника, уроженца Алапаевского района д.Тарутино), к его дяде постоянно вечерами собирались слушатели. "Наберется целая компания, человек десять. Сядут кто на лавку, кто на кукорках. Часов до двенадцати сидят слушают. Даже из соседней деревни, из Балакиной ходили. Если не дослушают в этот вечер, так предупреждают: "Завтра без нас не начинайте, дождитесь". Собирались большинство старики"[134]. Женщины тоже рассказывали. Передавалось это искусство сказывания от матери к дочери. Т.П.Самусева из д.Тормоли Тавдинского района, воспринявшая много сказок от матери, вспоминала: "Бывало, вечером к моей маме собирались мужики, бабы, ребятишки — сказки слушать. Она много знала, одну сказку могла весь вечер рассказывать. Она умела собирать сказки... Я тоже рассказывала и в девках, и потом, когда замуж вышла. На вечер соберемся прясть да ткать, так нарассказываешься"[135]. Отсюда видно, что на вечорках не только пели песни, но и знакомились с народной прозой.

В старину же сказки, как отмечал Д.К.Зеленин, сказывали на Урале и в собраниях гостей, на пирушках, на свадьбах[136]. Традиционным временем сказок считался вечер. У сказочников в ходу были приговорки, содержащие запрет на сказывание в дневное время. Обычно говорили: "Днем будешь сказки говорить — сорока глаза выклюет" или "корова заблудится"[137].

Если рассказывание сказок считалось взрослым делом, то для детей предназначались загадки, наряду с потешками, прибаутками и колыбельными. Пестованием детей, в том числе и их ума, занимались бабушки, девочки-няни и старшие сестры. Г.Аргентов, собравший немало загадок уральского происхождения, так определил их место в ряду других малых жанров устного народного творчества: "...жизненный опыт отливался в советах, пословицах, желание знать будущее — в приметах, желание "поломать голову", дать пищу уму — в загадках"[138].

Темы загадок разнообразны, как сама жизнь уральского крестьянина: природа, явления природы, человек, части человеческого тела; родство, возраст, рождение и смерть; одежда, обувь, дом и составляющие дома; предметы домашнего обихода, пища, огород, овощи; домашние животные и птицы; экипажи, орудия труда, посуда, библейские и церковные темы — вот самый общий перечень, который удалось автору извлечь из содержания загадок[139]. Понятно, что развитие ребенка с раннего возраста до совершеннолетия, прошедшее в упражнении ума, оказывало полноценное влияние на его способности.

Хотя загадки и считались детской забавой, раньше у них было другое предназначение — ритуальное. Так, в одной из песен Красноуфимского уезда обнаружена песня-загадка, исполнявшаяся в хороводе: "Пойдемте девки, пойдемте красны". Приуроченная к троицкому циклу, она входила в число игр-состязаний полов[140].

Семейный досуг складывался под влиянием родственных отношений. Связи между семьями укреплялись благодаря семейным праздникам и "гоститьбам". Гостить ездили, как правило, друг к другу во время "съежжих" праздников, не считая внутрисемейных поводов. Было принято хозяевами встречать гостей, угощать их как следует. Везде это делалось по заведенному обычаю. В с.Юрла Чердынского уезда, к примеру, "чтобы принять и угостить на славу своих гостей, от которых и сами тоже же ожидают, в изобилии варят пиво и брагу. Накануне моется пол, а в самый праздник в большом количестве варится и пекется различных яств, в особенности напекается много рыбных пирогов, без которых угощение считается неполным и обидным для гостей. Часов в 10—11 начина-

ют принимать гостей и угощать, кто чем богат... Гости без разбора ходят из избы в избу, где подадут кружку пива, где браги..."[141] Собравшись вместе за общим столом, хозяева вместе с гостями пели песни и общие, которые пели все. В такие моменты общения звучали долгие, "проголосные" песни. Родительские песни в семьях помнились дольше всех. Говорили: "Эту мама когда пела", или "Тятина песня".

В зимнее время обычно гостили по избам. Летом же в съежжие праздники выходили на гулянье. Проводились они в специально отведенных местах — на берегах рек, пригорках, заповедных лужайках, за околицей. На луга выходили все, независимо от возраста. В больших поселениях устраивали торжки и ярмарки. Например, в Юргамышском районе Курганской области в прошлом столетии съезжались на городище из нескольких деревень. "Выезжали торговцы с балаганами, торговали пряниками, конфетами, орехами Вон какие пряники были — четыре копейки фунт. Съедутся: кто выпивает, кто пляшет, кто песни поет, кто борется, кто готовится только бороться, а другие смотрят. Много борцов приезжало. Сперва маленькие ребята начинали, потом парни, а потом и настоящие борцы. Кто как всех переборет, про того говорили: «Вот кто нынче круг унес»"[142]. Собирались в этих местах либо в первое воскресенье после Пасхи, либо на третий день после Троицы.

Похоже проходили "съежжие" праздники и в других местах. В Пермской губернии Дубровской волости на большой праздник "Токмач" съезжались до 300 человек. Собирались на обширной возвышенной лужайке, которая никогда не распахивалась и никем не скашивалась. В.П.Сюзев, будучи очевидцем этого праздника, описывал его более подробно: "Молодежь веселится по-своему, вволю. Сначала девицы "ходят кругом", т.е. водят хороводы, поют при этом хором различные протяжные песни. Например, "Лен мой лен", "Ах, вы сени мои сени", "Как по морю" и т.д., сопровождая при этом слова песни соответствующими жестами и пляской.

Конечно, больше воодушевления проявляется, когда парни, мало-помалу примут участие в хороводах. Тогда поют игровые песни, например: "Ходит царь вкруг нова города", "Селезень ловил утку" и т.п., при этом выполняется участвующими в хороводе все требуемое песней, для чего парень выбирает обыкновенно девицу, которая ему более нравится.

Подростки играют в горелки или "розлуки", "о парочки", в мяч и т.п. Люди пожилые, степенные размещаются кучками покалякать по приятельству со знакомыми за самоварчиком. Обыкновен-

но привозят сюда разные домашние постряпушки в виде пирогов, шанег, куликов и пр. Здесь мужчины толкуют о предстоящем урожае, да и вообще о разных разностях по хозяйству — старики вспоминают старое да былое"[143].

Неотъемлемой частью крестьянского досуга была музыка. Считается, что музыкальное творчество крестьян целиком и полностью опирается на устные традиции. Так, к устному творчеству относят все народнопесенное искусство и игру на народных инструментах. Однако в некоторых группах "старожильческого" населения Урала взаимодействие письменных и устных традиций породило особого рода музыкальную грамотность. В первую очередь это касается старообрядческих общин, которые вынуждены были противопоставлять официальной точке зрения свое понимание музыкальной образованности и культивировать его в целях сохранения древних обрядов богослужения. Традиции богослужения старообрядцев восходят к уставу дониконовской церкви, а образ богодухновенного пения — к искусству древнерусского пения. По древнему церковному уставу (Иерусалимскому), пение должно быть единогласным, формирующим дух согласия и единства[144]. Именно этому канону и следовали старообрядцы, поддерживая в практике монодийную (одноголосую) форму пения, в то время как в официальной церкви утвердился стиль пения, абсолютно чуждый древнеправославной традиции — многоголосный, партесный[145]. Расщепление музыкального голоса на четыре подголоска и произвольное манипулирование ими внутри напева считалось нарушением, искажением образа богодухновенного пения[146]. В старообрядческой литературе этот вопрос поднимался постоянно на общих и местных соборах[147].

По древнерусскому преданию, прообразом "боголепного" пения является песнь Христа, взошедшего на гору Елеонскую. Отстаивая этот единственный в древнерусской практике вид пения, старообрядцы оказались перед необходимостью не только его сохранения в богослужебном обиходе, но и обеспечения преемственности другим поколениям. Иначе говоря, возникла потребность в своей школе, где с передачей знаний и обучением старославянскому языку и чтению по старым книгам проводилось и обучение музыкальной грамоте, позволяющей восполнить кадры певцов.

Обучение, как показывают исследования[148], проводилось грамотными людьми либо в старообрядческих скитах, либо на дому. Осуществлялось оно авторитетными в общине людьми — старцами или головщиками — членами общины, благословенными на певческое дело, они и вели службу. Если этим делом занимались

одинокие старушки, их называли "покрытыми" или "монашками". Жили они, как правило, отдельно, несли пост и кормились тем, что давало обучение детей, молодежи, а также музыкальное ведение службы. Такие грамотные певцы до сих пор известны в среде федосеевцев, филипповцев на Вятке, уральских часовенных и старообрядцев австрийского и поморского согласий[149]. Главное условие, которое им следовало выполнять, было соблюдение поста, так как считалось, что божественное пение должно провозглашаться чистыми устами[150]. Существовали в разных согласиях дополнительные требования. Так, у филипповцев петь во время службы и обучать пению могли только мужчины, так как женщина, по их мнению, "поет, яко змея шипит"[151]. Помимо этого у филипповцев и федосеевцев (небрачных) действовал запрет на "мирские" песни: "Песней бесовских не слушайте и играние их немало не прикасайтесь"[152]. "Аще кто бесовские песни будут пети — поста 150 дней, поклонов 154 (в день — *Авт.*). Аще кто будет плясать, поста 40 дней, поклонов 370 на день"[151]. В материалах поморских соборов 1809 г. закреплены запреты не только на исполнение мирских песен, но и лицезрение светских и "иноверных" обрядов[154].

Обучение проходило по старым крюковым книгам. На их страницах имеются записи о бытовании в крестьянской среде и использовании в учебных целях[155]. Понятно, что уровень музыкальной грамотности не был одинаковым в разных общинах и согласиях. Грамотный старообрядец-певец должен был владеть приличным репертуаром, знанием разных стилей пения: традиционного знаменного, демественного, путевого, большого, встречающихся в рукописях поздней традиции (XVIII—XIX вв.). Кроме того, ему необходимо было знать на память и воспроизводить так называемые гласовые напевы, поскольку во многих служебных ненотированных книгах давалась только отсылка "на глас", без соответствующей нотной строки.

В праздничных службах использовался особый стиль пения — виртуозно-импровизационный, требовавший хорошего знания формы напева и ощущения музыкального времени.

Для практического овладения музыкальным знанием составлялись специальные руководства по пению — азбуки. Ко времени раскола они приобрели вид развернутых, подробных музыкально-теоретических трактатов. Именно в таком виде они были восприняты в XVII в. старообрядцами. Азбуки предусматривали твердое знание древнего нотного письма (знаменного или крюкового), разных типов нотаций, появившихся в процессе развития

певческого искусства в Московском государстве. В азбуках сложились мелодический словарь основных певческих книг знаменной традиции, а также словарь распетых стилей: демественного, фитного пения, путевого. Давались сведения практического характера, необходимые для овладения исполнительскими навыками. Прошедший обучение по курсу полной азбуки мог распевать тексты, служить певцом, головщиком, писать книги, составлять собственные композиции и учить других.

Крестьяне в обучении ориентировались на те типы руководств, которые давали азы пения: на азбуки-перечисления с основным алфавитом знамен ("Имена знамению"), азбуки-кокизники (содержащие словарь попевок для запоминания основных мелодий, требующихся в службе) и фитники (словари особо развернутых мелодических оборотов — "розводов"), предназначенные для распевания песнопений торжественных праздничных служб, в первую очередь двунадесятых и храмовых. Помимо этого осваивался минимум напевов-моделей для пения "по гласу" и "на подобен". Поскольку певческое искусство имело полуустную природу и варьирование затронуло корпус старообрядческих певческих книг, некоторые напевы приобретали местный колорит.

В каждом согласии вырабатывалась своя методика обучения крюковому пению. У поморцев оно проходило в два этапа: на первом году знакомились со звукорядом "по горке" ("лествице"), которая изображалась в начале любой азбуки, затем приступали к ирмосам — кратким музыкально-стиховым формам. В процессе пения ирмосов целиком заучивались основные попевки, запоминались гласы и только потом выделялись отдельные знаки — "соли". Практиковался и обратный порядок обучения: от более сложного пения — фит — к простому — ирмосному и гласовому ("по Октоиху"). В любом случае обучение занимало два года. Основной материал заучивался "по слуху" вслед за учителем. Способные ученики после двух зим обучения готовы были к участию в богослужении.

Иначе было поставлено обучение у часовенных. Начиналось оно, как и у поморцев, длительным пением "по лествице". Тут же запоминали название крюков. После освоения звукоряда обращались к исполнению самих песнопений. Основой в пении для часовенных являлся Октоих — книга, построенная по гласовому принципу. Начинали с наиболее простых в мелодическом отношении гласов и наиболее простых песнопений. Примером служила стихира на "Господи воззвах", которая училась по слуху до тех пор, пока окончательно не запоминалась. В ходе пения достигалось

осознание связи напева и его графического изображения. Дальнейший репертуар проходился последовательно по принципу усложнения. К концу обучения "по Октоиху" певцы на слух различали гласовые мелодии. Завершалось учение "по Ирмологию, Обиходу, Праздникам". Таким образом, ученик запоминал основной репертуар песнопений годового цикла[156].

"Знаменщики" и певцы составляли привилегированную группу в старообрядческой общине. Их постоянно не хватало, они были нарасхват. Но, следует отметить, что и при полном отсутствии в общине грамотных певцов, службы не прекращались. В каждой общине всегда имелись так называемые "малограмотные" певцы, которые в силу разных причин не освоили грамоту по крюкам. Но благодаря своей многолетней практике и каждодневному участию в службе, они настолько хорошо "затверживали" напевы, что иногда исполняли их лучше грамотных. Устная традиция богослужебного пения получила в церковной практике название обиходного напева[157]. Она сродни фольклору, с той лишь разницей, что устно исполняемые знаменные напевы не должны отступать от уставного пения "по гласу" и произвольно варьировать, хотя локальные различия присущи и обиходному пению.

Несмотря на то, что "малограмотные" владели сокращенным репертуаром, они все равно являлись хранителями того общепринятого музыкального багажа, который составлял основу древнерусского пения. "Знаменщики" и "малограмотные" представляли собой два уровня древнерусского певческого искусства, в практике дополнявшие друг друга и обеспечивавшие доступ к пению людям с разной подготовкой. Благодаря этому приобретение музыкальной грамоты у старообрядцев было доступно любому, имеющему к этому способности.

Иначе обстояло дело с музыкальной грамотой в среде православных (или никониан). В отличие от старообрядцев доступ к профессиональному пению миряне получали в соответствующих государственных музыкальных учреждениях: приходских школах и училищах, гимназиях, где наряду с чтением, письмом и другими предметами изучалось церковное пение. В приходских и уездных училищах детей учили основным церковным напевам для того, чтобы они участвовали в службе.

В XVIII в. ученики, скорее всего, пользовались церковными книгами, которые заказывались на специально выделенные деньги. Книги церковно-певческого содержания писались разными людьми, в том числе крестьянами. Особенно это характерно для певческих центров, исстари славившихся хоровыми традициями.

Например, одна из чердынских нотолинейных книг имеет запись: "Сия книга господина барона Александра Григорьевича Строганова села Нового Усолье крестьянина Михайла Яковлева сына Тарасова, а писал Тарасов своеручно 1754 года февраля осмого дня. Михайла Тарасов"[158]. Общеизвестно значение Усольской школы как центра профессиональной грамоты начиная с XVII в.[159] Как видно из записи, в вотчинах Строгановых и в середине XVIII в. не замирала деятельность по переписке нотных книг. Часть церковных певчих книг проходила через руки крестьян и прежде всего те из них, которые широко употреблялись в богослужении.

Церковный репертуар целиком состоял из так называемых уставных напевов. В отличие от старообрядческого пения это были многоголосные песнопения, распределенные по церковному календарю. В России такой тип пения (партесный) был официально утвержден в церкви с конца XVII в. В XVIII в. основную музыкальную продукцию составляли печатные книги синодального издания 1772 г., которые и были в церковном обиходе. Полный комплект церковного круга образуют Октоих, Ирмологий, Обиход, Праздники "на квадратной ноте". В XIX в. эти книги неоднократно переиздавались. Уставное пение являлось преобладающей частью общепринятого репертуара, а соответственно формировало и музыкальное образование. Авторские сочинения в печатные синодальные издания не допускались[160]. Правда, несмотря на строгие ограничения на авторскую музыку, обработки и композиторские сочинения все же проникали в церковные книги рукописной традиции, не подлежащие (в отличие от печатных) жесткой духовной цензуре. Например, в одной из чердынских рукописей конца XIX в. встречаются партесные обработки обиходного напева (Симоновская, Вифлиновская, Московская) и наряду с ними сочинения Д.Бортнянского начала XIX в. и "Дехтерева" (30-е годы XIX в.)[161].

В конце XIX в. сельскому музыкальному образованию начинают уделять специальное внимание. Появляются пособия обучающего типа, расширяющие репертуар сельских хоров. Выходят в свет нотные книги серии "Приходская библиотека". Одно из изданий сохранилось среди школьно-библиотечных книг Тюменского уезда. Название его говорит само за себя: "Сельские хоры: Сборник для школьного и народного пения"[162]. Содержание сборника указывает на светскую ориентацию хорового пения. В него входят государственные гимны, духовные стихи, народные русские песни, песни и хоры западных и южных славян, несложные хоровые песни. Духовные стихи, помещенные здесь, взяты из

сборников известных собирателей старообрядческого пения Т.И.Филиппова и А.И.Израилева.

Видимо, интерес к пению в приходских школах был столь велик, что Синодальной типографией была выпущена в свет "Азбука хорового пения". Музыкальные упражнения и примеры к ней заимствовались из сборника "Сельские хоры". Азбука давала возможность после прохождения курса самостоятельно разбирать ноты и заучивать любые хоровые произведения.

В отличие от старообрядцев, чье пение воспринималось как отживший архаизм, крестьяне никонианской церкви в устном пении воспринимали и музыкальный фольклор, и произведения современных композиторов. Пример тому — хоровое движение, распространившееся в 90-е годы XIX — начале XX в. в Пермской губернии. Оно свидетельствовало о необыкновенной музыкальности жителей села. Зародилось движение под влиянием деятельности Александра Дмитриевича Городцова. Будучи инспектором Пермского попечительства о народной трезвости, он развернул просветительскую работу по музыкальному образованию в Пермской губернии: сам консультировал народные хоры, создавал новые, добился от Попечительства субсидий на поддержку хоровых коллективов[163]. В Перми и Екатеринбурге им были организованы певческие классы по подготовке певцов для народных и церковных хоров. Помимо этого, Городцов регулярно проводил курсы для регентов и организаторов народных хоров, на которых занималось, как правило, не менее ста человек. На курсах и в певческих классах Городцов не только знакомил с основами певческого искусства, сложившегося в народнопесенной традиции, но и приобщал слушателей к классической хоровой русской музыке.

Популярность певческих классов Городцова была необычайно велика и способствовала распространению хорового любительского дела на Урале. Вот как пишет об этом А.И.Шишов, приводя в пример деятельность учительницы начальной земской школы из д.Сипава Зырянской волости Камышловского уезда, посещавшей курсы Городцова: "Вернувшись к месту своей школьной работы, в длинные зимние деревенские вечера она собирала в школу крестьян, "любителей попеть", обучила их нотной грамоте и без какого-либо музыкального инструмента с голоса разучивала с ними доступные такому хору песни. Хор Окуловой позднее с усвоенным репертуаром участвовал в школьных праздниках, на елках и в любительских спектаклях, с любительским же музыкально-вокальным сопровождением, а также пел в церкви. Особенностью

этого хора был преимущественно мужской состав и замедленные темпы исполнения"[164].

Таким образом, в сельском быту в конце XIX — начале XX в. закладываются основы любительской певческой традиции, в крестьянскую среду проникают нетрадиционные черты: выступления, концерты, спектакли. Эта новая певческая традиция настолько укоренилась на Урале, что продолжала существовать и после Октябрьской революции 1917 г.: она питала самодеятельное творчество, а в настоящее время превратилась в своего рода фольклор.

5.3. Круг чтения и читательские интересы

Для воссоздания объективной картины читательских интересов крестьянства Урала необходимо учитывать весь круг литературы, доступной этой группе населения. Первостепенное значение имеют личные библиотеки[165]. В описях личных библиотек крестьян XVIII—XIX вв. выделяется определенный круг книг, который можно встретить в каждом доме независимо от уровня грамотности, рода деятельности и конфессиональной принадлежности. Это Азбука, Псалтырь, Часовник (или Часослов), Канонник (или отдельные каноны) и Святцы (Месяцеслов). Эти книги были полифункциональны. Но первостепенное значение они имели для обучения грамотности. В XVII — первой половине XIX в. у крестьян домашнее обучение чтению, письму и счету оставалось основной формой приобщения к письменной культуре.

Судя по духовным завещаниям, в тех домах, где были книги, обязательно присутствовала учебная Псалтырь. В 1826 г. у крепостного крестьянина Невьянского завода Авросима Губанова среди прочего имущества были отмечены две Псалтыри (одна из них учебная) и Канонник[166]. В 1840 г. крестьянин Нижне-Тагильского завода Федор Ильин Чикалов благословил одну Псалтырь своей жене, а вторую — сыну Семену[167]. Печатная Псалтырь и рукописные каноны жителя д.Никольской того же завода Егора Тихонова (согласно его завещанию 1843 г.) передавались младшей дочери Анне[168]. В 1854 г. нижнетагильский крестьянин Ларион Киляков завещал старшему сыну Никону три иконы, учебную Псалтырь и Канонник с четырьмя канонами (в одном экземпляре), а среднему сыну Федору — две иконы и Святцы[169].

Описи девяносто библиотек, конфискованных у крепостных крестьян — старообрядцев уральских заводов, показывают, что в каждой третьей библиотеке была Псалтырь, причем в четырех до-

мах по два экземпляра; почти в каждой седьмой — Часовник (или Часослов), в каждой третьей — Канонник, а отдельных канонов приходилось в среднем по два-три на каждую библиотеку. На девяносто крестьянских библиотек было отмечено двадцать Святцев отдельными книгами, у которых зафиксирован состав в описях, в одиннадцати были помещены каноны, в восьми — Святцы[170].

Кроме обучения этот набор книг был необходим для домашнего богослужения, особенно старообрядцам, придерживавшимся беспоповской практики. Книги находились как в личном, так и в общинном пользовании. В старообрядческой среде были широко распространены традиции общинного книгопользования. Находясь в условиях постоянного противостояния с официальной церковью и преследований, старообрядцы, как правило, не хранили книги, необходимые для общественного богослужения, в одном месте, а рассредоточивали их по разным домам. При обысках в нескольких домах крестьян, заподозренных в распространении раскола, находили две-три богослужебные книги, которые были частью общественного фонда[171]. Поэтому в описях конфискованных библиотек обычно не встречается в одном доме большого количества богослужебной литературы. Такая модель книгопользования была характерна для старообрядцев беспоповских толков, которые в основном проживали на Вятке и в Зауралье, что подтверждается исследованиями А.Г.Мосина и П.И.Мангилева[172].

На территории горно-заводского Урала изначально получила распространение в старообрядческой среде практика приема беглых священников, и богослужение велось в часовнях. Но в начале 40-х годов XIX в. правительство приняло попытку наступления на старообрядчество. На заводах стали закрываться часовни и передаваться единоверцам. Начался процесс разрушения существовавших религиозно-организационных структур, что привело к появлению нового (в основном рукописного) пласта литературы в личных библиотеках[173].

Вместе с тем необходимо отметить, что среди книг, изъятых у крестьян на уральских заводах, литература, использовавшаяся для общественного богослужения, встречается крайне редко. Например, на Нижне-Тагильском заводе с 1847 по 1854 г. библиотеки были конфискованы у двадцати крестьян. Но лишь у троих были изъяты книги, необходимые для общественного богослужения. В частности, у Федора Пермякова хранились печатные напрестольное Евангелие и Триодь цветная (изъяты в 1847 г.), у Клементия Ушкова — Минея общая (изъята в 1851 г.), у Козьмы Швецова — Триодь постная и Минея общая (изъяты в 1850 г.). Причем у пос-

леднего конфискация производилась дважды — в апреле 1849 и в августе 1850 гг. При первом обыске у него было изъято пять книг (названия в источнике не приводятся, возможно, среди них были богослужебные книги)[174].

Сходная картина наблюдается при изучении конфискованных крестьянских библиотек других районов. П.М.Мангилев отмечает две причины этого явления: первая — часть книг крестьяне успевали спрятать до обыска, вторая — недостаточная обеспеченность старообрядческих общин служебной литературой. В этой ситуации основой общественного богослужения часто становились Псалтырь и Часовник[175]. На уральских заводах была еще одна причина этого явления. В ряде случаев старообрядцам еще удавалось осуществлять коллективное богослужение и общинные книги хранились единым фондом в местах, где собирались на моление (как правило, в часовне).

Вместе с тем ощущалась нехватка печатной продукции. Так, в девяноста описях библиотек, конфискованных у крепостных крестьян уральских заводов, названы 723 книги, из них рукописными были 409, печатными — 78, о 236 данных нет, но, судя по заглавиям, большинство из них были рукописными. Из 47 книг, место и годы выхода которых указаны в описях, только семь были старопечатными, т.е. дониконовскими изданиями. Среди книг XVIII — начала XIX в. представлена продукция почти всех известных старообрядческих типографий (Могилевской, Почаевской, Варшавской, Вильнюсской, Львовской, Клинцовской)[176].

Нехватка печатных книг и переход к беспоповской практике привели к возникновению мощной рукописной традиции на уральских заводах. Создание рукописей было весьма распространенным делом в крестьянской среде. В ряде документов содержится информация, прямо указывающая на создание рукописей теми или иными лицами. Например, у государственного крестьянина Боровского сельского общества Василия Костарева в 1891 г. были изъяты написанные им собственноручно Канонник, Устав и Святцы[177].

У мастерового Юговского Кнауффа завода Егора Бородина были конфискованы книги, предназначенные явно для распространения. Из восемнадцати книг пять оказались рукописными Псалтырями в кожаных переплетах. Они отличались по количеству статей. Миссионер Е.Андриановский нашел такое объяснение этому факту: "Из неодинакового числа статей за верное можно предположить, что книги сии писаны с целию тою, дабы или большую, или меньшую цену, смотря по тому, полные или короче они

писаны,получая за них, сделать распродавание их и распространение между раскольниками удобнее и успешнее". Для этого же, наверно, были приготовлены 5 книжек, "которым нет, да и мудрено придумать название в осьмушку листа, в бумажной обложке, писаны полууставно", в каждой содержится по 2 канона: один за умершего, а другой за умерших вообще . Явно для учебных целей были сделаны семь книжек "О десяти заповедях божиих" (8° в бумажном переплете)[178].

В составе крестьянских библиотек обращает на себя внимание наличие большого количества рукописей, тетрадей, содержащих отдельные молитвы, службы, стихеры, псалмы, т.е. тексты, которые необходимы при совершении различных таинств и домашнего богослужения. Занимавшиеся разбором конфискованных книг в Пермской духовной консистории пытались найти объяснение этому явлению. Так, в одном из домов была найдена выписка из старообрядческого Требника молитвы перед причащением больного. После внесения этой рукописи в опись шел следующий комментарий: "Но кто у раскольников читает молитвы эти? Конечно те простые старики, которые заменяют у них попов. Книга Потребник большая, носить ее простому старику, который воровски ходит по домам раскольников для исправления духовных нужд, потому что всякий встречающийся со стариком с книгою заметит, что старик идет творить дело поповское. чтобы избежать такого замечания, старик не почел за тяжелый труд выписать для себя из книги те молитвы, через употребление коих приобретает насущный хлеб"[179].

Переход к беспоповской практике обусловил наличие в крестьянских библиотеках литературы, посвященной регламентации священнодействий, что особенно раздражало представителей официальной церкви. Широкое распространение в старообрядческой крестьянской среде получили Скитское покаяние, различные Уставы и Чины. Согласно описям изъятых книг, у крепостных крестьян уральских заводов в каждой шестой библиотеке было Скитское покаяние, в каждой пятнадцатой — Устав. Имели хождение почаевское издание Устава о постах, поклонах и домашней молитве, а также Уставы "как начинать и служить все вообще каноны святым", о причащении, утрени, в первый день Пасхи и др.

. Большую группу рукописей составляют заупокойные тексты, которые бытовали не только в старообрядческой среде, но и читались православными.

На материале описей конфискованных библиотек хорошо прослеживаются традиции старообрядческой книжности. В этой среде получили широкое распространение старообрядческие догматические, полемические и исторические сочинения.

Центральное место в полемике с официальной церковью занимал вопрос о Крестном знамении. Большое количество текстов, посвященных этому вопросу, встречается и в сборниках, и в виде отдельных выписок. К сожалению, в описях крайне редко указывались источники доказательств истинности двуперстного сложения. Иногда встречаются простонародные аллегорические объяснения трехперстия. Например, в сборнике крестьянина Висимо-Шайтанского завода Степана Колесникова Крестное знамение православных описывалось следующим образом: "1-й перст — Лев, 2-й — Змей, 3-й — лживый пророк, а посреди — сам сатана"[180].

Ответы на интересующие вопросы о вере старообрядцы находили в сочинениях идеологов раскола. В 1848 г., например, у крестьянина Нижне-Тагильского завода Я.Хабарова была изъята выписка из прений дьякона Феодора с митрополитом Афанасием Иконийским "о сложении перст в знамении крестном"[181]. В обширной библиотеке вятского крестьянина Г.Куклина среди рукописных тетрадей было обнаружено "Слово инока и мученика Феоктиста" (старообрядческое послание второй половины XVII в. "О антихристе и тайном царстве его")[182].

В поисках аргументов старообрядческие полемисты часто обращались к истокам истории христианства, памятникам церковного права, сочинениям отцов церкви. Так, в библиотеке крестьянина Нижне-Тагильского завода К.Ушкова была тетрадь под названием "Летописец древний", содержащая выписки о времени семи Вселенских соборов и "Толкование на святую церковь и священство". Последнее сочинение было признано духовными властями "вредным". У крестьянина Висимо-Шайтанского завода С.Колесникова была найдена выписка из Стоглава, содержащая "раскольническое учение о непострижении брады и усов, о крестном знамении, а о священниках и причетниках православных написано, что они в церкви всегда пьяны, стоят без страха и бранятся"[183]. Вопрос сохранение бороды был одним из животрепещущих для старообрядчества со времен Петра I. Казавшийся на первый взгляд бытовым, этот вопрос стал для них принципиальным в отстаивании жизни "по старине". Об этом свидетельствует неоднократно встречающиеся в сборниках выписки "о воспрещении бритья брады".

Жизненность рукописной традиции старообрядцев во многом зависела от накала полемической борьбы не только против офи-

циальной линии господствующей православной церкви, но и между отдельными течениями внутри старообрядчества, а в XIX в. — и внутри отдельных старообрядческих согласий. Известна, например, полемика о браке внутри поморского согласия.

Среди вятских крестьян особое распространение по сравнению с другими течениями получила федосеевщина. Федосеевское согласие уже во второй половине XVIII в. имело централизованную организацию в масштабах страны, что отразилось и на характере материалов, распространявшихся в среде вятских федосеевцев: это были решения соборов в Москве и Петербурге, а также поучения и наставления пастве федосеевских наставников (в частности, может быть названо "Наказание духовного отца Трифона Ивановича", переписанное в сборнике начала XIX в.)[184].

Преимущественно в крестьянской (и отчасти в горно-заводской) среде на Вятке получило распространение еще одно беспоповское согласие — филипповское. В отличие от поморцев и федосеевцев филипповцы не имели единого идейного и организационного центра, что нашло отражение в их рукописной традиции. Даже такой крупный памятник старообрядческой историографии, как "Родословие филипповского согласия", оказавшее большое влияние на развитие письменности вятских старообрядцев в XIX в., имело региональное (узколокальное) значение в отличие, скажем, от "Родословия часовенного согласия", ставшего для старообрядцев (часовенных) главным историческим сочинением урало-сибирского значения[185].

Традиционно значительное место в крестьянском книжном репертуаре занимали эсхатологические сочинения. Этот интерес был во многом обусловлен спецификой исторического и религиозного сознания того времени, идеологией раскола[186]. Чиновники отмечали наличие в конфискованных сборниках и тетрадках текстов об антихристе и конце света из сочинений Ефрема Сирина, Зиновия мниха, Палладия мниха, получивших широкое распространение в старообрядческой книжности различных районов[187].

В этих сборниках встречаются сочинения, в которых предпринимались попытки с эсхатологических позиций осмыслить современные им события. Любопытный сборник был найден у крестьянина Боровского общества В.Костарева в 1891 г. В "Цветнике" (4°, 765 л.) затрагивалось большое количество различных идеологических вопросов и были помещены "История выписана печатная о Петре Великом, собрание от Св. писания об Антихристе"[188]. В этом сочинении излагалось старообрядческое

учение о Петре I — антихристе[189]. Отдельная статья посвящена переписям населения (ревизиям), которые оценивались как "немалое повреждение ко благочестию, а сие умыслил император Петр I, устроив первую ревизию в 1709 г.". Еще одна статья направлена против рекрутских наборов.

У крестьянки Шайтанского завода Д.Чекаловой был сборник, содержавший выписки из "раскольнических книг об антихристе и его печати, где написано, чтобы опасаться звериной присяги, образа карточек и печати"[190]. Под последним имелось ввиду введение паспортов, что вызывало массовое недовольство крестьянства. Эсхатологические настроения были одной из ведущих тем в духовных стихах, получивших широкое распространение в крестьянской среде.

Из сочинений отцов церкви в среде уральских крестьян-старообрядцев были очень популярны слова, беседы и поучения Иоанна Златоуста. Так, среди конфискованных книг на уральских заводах находились почаевское издание "Златоуста", два экземпляра "Бесед Иоанна Златоуста на деяния апостолов", "Маргарит", а также три рукописи с выписками из сочинений этого писателя и книга его поучений (рукописная или печатная — не известно). Сочинения Иоанна Златоуста привлекали внимание старообрядцев прежде всего своим "учительным" характером. Доступные по манере изложения, они определяли моральный кодекс благочестивого христианина[191]. Вместе с тем необходимо отметить, что в старообрядческой рукописной традиции нередки были случаи, когда тексты явно неканонического содержания (как правило, в защиту идей старообрядчества) приписывались отцам церкви.

Система нравственных ценностей в простонародном варианте получила воплощение в так называемой "Аптеке духовной". Обычно это был лист, на одной половине которого перечислялись двенадцать "добрых друзей" — двенадцать добродетелей, а на другой — аптека духовная — средство для очищения от грехов. В ряде домов уральских крестьян в 40-х годах XIX в. были найдены подобные сочинения. Чиновники не усмотрели в них ничего вредного и вернули владельцам[192].

Этические рекомендации ревнители "древлего благочестия" черпали из таких памятников переводной литературы, как "Пчела" и "Диоптра". В 1847 г. при обыске в доме крестьянина Невьянского завода И.Тюкина обнаружили рукописную "Диоптру". Кратко изложив содержание книги, составители описи сочли, что "ничего противного православному учению в книге нет" и вернули

ее владельцу[193]. А вот рукописная "Пчела", изъятая у Д.Чекаловой в 1856 г., была явно раскольнической направленности.

Как отмечено рядом исследователей, большой интерес у приверженцев "старой веры" вызывали традиции пустынножительства[194]. Это нашло отражение в книжно-рукописной традиции и горно-заводского Урала, и земледельческих районов Зауралья. В связи с этим широкое распространение получили "Цветник аввы Дорофея", "Лимонари", сочинения Никона Черногорца, скитский Патерик, а также многочисленные сборники, содержавшие компиляции на эту тему.

Любопытно, что "Цветниками" называли тематические сборники, составленные из разножанровых текстов. Из этих рукописей человек черпал рецепты нравственного совершенствования и новые знания. Это был один из любимых видов чтения. Так, в девяноста описях книг, конфискованных у крестьян уральских заводов в 40—50-е годах XIX в., было названо двадцать три "Цветника" (не считая "Цветников аввы Дорофея" и "Лимонарей").

В крестьянской среде традиционно пользовались популярностью Жития христианских мучеников, в первую очередь "Житие о мучении Кирика и Улиты", что нашло отражение в описях конфискованных книг[195]. (Память этим святым отмечалась 15 июля.) Как подметил А.А.Макаренко, почитали (особенно женщины) "матушку Кирику-Улиту"[196].

Необходимо отметить, что описями зафиксирован довольно небольшой круг житийной литературы у заводских крестьян. В одном-двух экземплярах встречаются Жития великомученицы Марины, Григория Чудотворца, аввы Дорофея и Онуфрия, Василия Нового, выписка из "Жития Феодоры о мытарствах", "История святого Иосифа Прекрасного" "История раззорения Соловецкого монастыря" получила отражение в духовных стихах и в виде сказки. Лишь у одного человека были найдены выписки из Пролога[197].

В крестьянской среде большое распространение имели апокрифы — произведения, повествующие о событиях, изложенных в священном писании и других авторитетных источниках (постановления соборов, сочинения отцов церкви и т.д.). Апокрифические "Страсти Христовы" только в 1848 г. были обнаружены на Вятке в трех домах[198]. У крестьян уральских заводов оказались рукописи, содержащие "Иерусалимский свиток", "Слово трех святителей", "О двенадцати пятницах", "Сказание о лестовке", "Сны царя Мамера". Большое распространение повсеместно получил "Сон Богородицы" В этом апокрифе Богоматерь рассказы-

вает свой сон-видение о распятии сына, и Господь объясняет ей значение своих страданий. Заключительная часть "Сна"— своеобразное заклинание, призванное оградить человека от злых сил. Поэтому его широко использовали как оберег в любой жизненной ситуации. Причем магическим действием обладали не только произносимые слова, но и написанный текст[199]. Например, среди книг, изъятых у крестьянина Висимо-Уткинского завода Матвея Лоскутова в 1846 г., находился "Сон Богородицы", написанный на лоскутке; он заканчивался словами: "Кто этот сон спишет и будет иметь, тот избавлен будет от вечной муки и получит царство небесное"[200].

Как и в прежние времена, в повседневной жизни крестьян продолжали играть большую роль заговоры, употребление которых всегда сурово осуждалось церковью как языческий пережиток. При этом сами крестьяне нередко не осознавали антицерковной сущности заговоров, относясь к ним как к обычным молитвам. Они верили в магическую силу заговоров, причем обладал ею письменный текст сам по себе, его можно было и не читать, что особенно устраивало неграмотных крестьян[201].

Староверы пользовались заговорами, переписывая их друг у друга и тщательно скрывая, продолжая верить и их целительную и спасительную силу вопреки христианским догмам. Подобные "молитвы" были во многих крестьянских домах, причем на бытовом уровне основной массой крестьян не делалось никакого различия между заговорными и молитвословными текстами. Каноны и молитвы использовались при освящении особо важных в крестьянском быту работ, в экстремальных жизненных ситуациях[202].

Широкое распространение среди крестьян в XIX в. получила легенда о Беловодье. Деревенские грамотеи переписывали "Путешественник" — тайные листки с описанием пути в далекое Беловодье. Этот памятник вызывал особый интерес у жителей Урала, так как путь в Беловодье проходил из Казани через Екатеринбург.

Один из ранних списков "Путешественника" был конфискован у крестьянина Ревдинского завода Н.Еремина в 1848 г.[203] Рукопись датировалась 1844 г. и была явно "уральского" происхождения. Описание пути в ней начиналось не от Москвы, как, например, в списке, опубликованном томским исследователем В.Ф.Лобановым, а от Екатеринбурга[204]. В заключительной части вновь повторялись основные пункты маршрута и среди них упоминался г.Камышлов.

В 1855 г. список "Путешественника" был обнаружен среди книг крестьянина д.Средней Тоймы Малмыжского уезда К.Шведчикова (по определению консистории, "записка какого-то путешественника, в коей описывается местность неизвестных скитов или притонов раскольнических в Средней Азии, Булгарии и проч.")[205]

Необходимо отметить, что среди владельцев выявленных нами библиотек было немало крестьян, которые во многом сохраняли свой социальный статус формально. Для этой группы крестьян сельскохозяйственный труд уже не был главным занятием. Некоторые из них имели свои промыслы или промышленные заведения. Например, семья упоминавшегося выше крепостного крестьянина Невьянского завода И.Тюкина с 1838 г. держала маслобойню, а с 1841 г. — свое ружейное заведение[206]. В 1847 г. у Ивана были изъяты (кроме "Диоптры") "Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна" (М., 1665), "Толковое Евангелие Феофилакта архиепископа Болгарского" (М., 1748), рукописное Евангелие[207]. В данном случае связь между благосостоянием и стоимостью библиотеки очевидна. Однако состав библиотеки не всегда зависел от материальных возможностей владельца. Как правило, он определялся читательскими запросами. Например, крепостной крестьянин Невьянского завода Егор Соколов с 1830 г. имел свою "фабрику для деланья сундуков", с 20-х годов XIX в. известен как торговец, торговал даже на Макарьевской ярмарке[208]. Однако, если посмотреть состав конфискованной у него библиотеки в 1854 г., то становится очевидно ее узко утилитарное назначение — домашнее обучение грамоте. В ней были две Азбуки, два Канона за умерших и Канон св.Кресту[209].

Большими книжниками были члены семьи Ушковых на Нижне-Тагильском заводе. Глава семьи Ефим Ушков был деревенским старостой в д.Большие Галашки и слыл "великим грамотеем"[210]. Поликарп Ушков в начале 40-х годов XIX в. имел свое свечное промышленное заведение и мыловаренный промысел[211]. В 1848 г. у него были изъяты книга Никона Черногорца (Почаев, 1795) и "Чин како пети 12 псалмов"[212]. Наиболее известен из Ушковых Клементий Константинович (1783—1859). Будучи крепостным крестьянином Демидовых, он более тридцати лет занимался устройством мельниц и плотин. В 1848 г. им был построен (по собственному проекту) канал Черноисточинский пруд — р.Черная. В начале 40-х годов Клементий имел свою мельницу в Висимо-Шайтанском заводе. В это же время он был одним из старост Тагильской Троицкой часовни. Через него велась переписка между скитами на Верхней Язьве (север Пермской области) и Висимо-Шайтанским

заводом. Только к концу жизни К.К.Ушкову удалось "откупиться" работой и записаться в московское купечество[213].

Изъятия книг у него производилось дважды: первый раз — в октябре 1850 г. на Висимо-Шайтанском заводе (5 книг); второй — в январе 1851 г. на Нижне-Тагильском заводе обыскали его дом и нашли 42 книги и рукописи[214]. В этом книжном собрании обращает на себя внимание большое количество выписок из самых разнообразных книг: Хронографа, Ока церковного, аввы Дорофея, Иоанна Златоуста, Номоканона, Кирилла Иерусалимского, толкования на Апокалипсис, Зерцала, различных Цветников, а также духовные стихи, тексты на крюковых нотах. Скорее всего, многие выписки сделаны им собственноручно, и отмеченные выше книги были у заводских жителей. Судя по библиотеке, К.К.Ушков разбирался не только в гидротехнике, но был большим "начетником" в вопросах веры.

Иногда в крестьянские библиотеки попадали книги светского содержания, в том числе техническая литература, явно указывающая на производственные интересы владельца. Так, в 1848 г. у крестьянина Нижне-Тагильского завода Я.Хабарова изъяли книгу "Пробирное искусство или способ различать металлические руды мокрым путем" (СПб., 1801)[215]. Обычно этими книгами как пособиями пользовались ювелиры.

К сожалению,библиотекам православных крестьян "повезло" меньше в плане их освещения в архивных документах. У этой группы крестьян книг было значительно меньше, чем у старообрядцев в силу религиозных потребностей и доступности к библиотекам приходских церквей.

В первой половине XVIII в. основную массу книжных собраний церквей составляла богослужебная литература. Только такие книги (8) имелись в Сретенской церкви с.Березина Вятского уезда в 1710 г. Среди 19 книг двух церквей с.Архангельского Кырчанской волости (Вятская губерния), кроме обычной богослужебной литературы, можно отметить Прологи, указы и табели царей и цариц (1734 г.)[216].

В конце XVIII—XIX вв. книжный репертуар церковных библиотек существенно расширился. Например, в 1785 г. в библиотеке Входо-Иерусалимской церкви Нижне-Тагильского завода находились Киево-Печерский патерик, произведения русской церковной публицистики "Пращица духовная" епископа Питирима (М., 1726), антистарообрядческие трактаты "Жезл правления" Симеона Полоцкого (М., 1735) и "Розыск о брынской вере" Дмитрия Ростовского (М., 1745)[217].

В начале 30-х годов XIX в. протоиереем Авраамием Оглоблиным был разработан "Список духовных книг, нужных при всякой церкви"Пермской епархии. В списке отмечено 42 книги, из которых 29 — сочинения отцов церкви, четыре посвящены церковно-библейской истории, а также Библия, Кормчая, Духовный регламент, Пролог, Минеи четьи, "Наставление как правильно состязаться с раскольниками", "Увещевание на раскольников" и др.[218]. В 1832—1834 гг. согласно этому списку была проведена рассылка книг. Так, в 1834 г. одиннадцати церквям второго округа Камышловского уезда было отослано 102 книги, наибольшее количество (17 книг) получила Талицкая Петропавловская церковь[219].

Печатное слово доходило до прихожан и опосредованно (через проповеди) и в процессе обучения. При многих церквях действовали школы, училища, где занятия вели в основном местные священники. Учебная литература приобреталась и на местных рынках, и через централизованную рассылку. Например, в 1734 г. монаху Далматовского Успенского монастыря Никону поручалось купить для монастырской школы, где обучались в том числе и дети монастырских крестьян, двадцать учебных Азбук, десять Часословов, десять Псалтырей на Ирбитской ярмарке. В реестре купленного отмечалось, что двадцать "Азбуков" было куплено по 5 коп., три Часолова по 60 коп., три Псалтыри по 1 руб. 10 коп.[220] В первой половине XIX в. через Пермскую консисторию многие церкви получили "Арифметические примеры" Вишневского, изданные в 1806 г., "Краткую священную историю" и "Правила словесности" Я.Толмачева в четырех частях (изданы в 1814—1822 гг.)[221]. Последняя рекомендовалась к распространению указом 1814 г.[222] Троицкая церковь с.Захаровского Камышловского уезда имела в 1834 г. (кроме отмеченных выше книг) Алфавит (издание 1782 г.), Краткое архитектурное руководство (1789 г.), Краткое руководство по физике (1787 г.)[223]. А в Петропавловской церкви Полевского завода в 1845 г. была даже книга "О ценности российской и иностранной монеты"[224]. В церковных книгохранилищах XIX в. было значительное количество разнообразных книг церковно-назидательного характера.

До начала деятельности земств (70-е годы XIX в.) приходские церкви были едва ли не единственными просветительскими центрами элементарных медицинских знаний. В 1828 г. Пермская консистория предлагала выписать из Московской типографской конторы четыре брошюры, касавшиеся прививания оспы и ока-

зания простой медицинской помощи[225]. Вскоре эта литература появилась в церковных библиотеках[226].

Приходские храмы могли предложить своим прихожанам в качестве чтения такие периодические издания, как "Христианское чтение" и "Воскресное чтение". Например, Петропавловская церковь Полевского завода в 1845 г. имела подшивки первого журнала за десять лет, а второго — за шесть[227]. Петропавловская церковь с.Мартыновского Камышловского уезда, формировавшаяся в 50-е годы XIX в., также получала журналы "Православный собеседник" (издание Казанской духовной академии), "Духовная беседа" (издание Санкт-Петербургской духовной академии) и "Странник"[228].

Через приходские церкви власти пытались регулировать процесс выделения круга наиболее почитаемых святых. Широкое распространение получила практика вывешивания в церквях своеобразных списков "Каким святым и о чем молиться". Эти тексты активно переписывались и православными, и старообрядцами, при этом они дополнялись, сокращались, названия их видоизменялись. (Например, "Сказание, каким святым каковыя благодати исцеления от Бога даны и когда память их бывает".) А у старообрядца крестьянина Невьянского завода В.Каширова в 1847 г. была изъята тетрадь "Сказание о святых угодниках и о данной им от Бога благодати исцеления с некоторыми правилами и поучениями", написанная "в духе простонародных сказаний"[229].

Наряду с традиционной книжностью, пришедшей из допетровской Руси, в библиотеках уральских крестьян в XVIII—XIX вв. стали появляться исторические сочинения, авантюрные романы и сатирические повести XVII—XVIII вв., литература, характерная для книжных собраний купечества, горожан, мелкопоместного дворянства, свидетельствующая о проникновении новых светских элементов в народную культуру.

В Пермском областном краеведческом музее хранится тридцать рукописных тетрадей, принадлежавших крестьянской семье Демидовых из с.Слудки — крепостных Строгановых[230]. Эта библиотека сложилась в результате творческого целенаправленного отбора, переписывания и обмена нужной литературы в XVIII—XIX вв. В ней мало рукописей служебно-канонического содержания, отсутствуют сочинения полемико-догматического характера. Зато в этих тетрадях широко представлены различные апокрифы, жития святых, выписки из Апокалипсиса, памятники демократической сатиры ("Повесть о бражнике", "Шемякин суд", "Фома и Ерема", "Повесть о куре и лисице", "Азбука о голом и

небогатом человеке"). Большую часть библиотеки занимают сборники, содержащие рыцарские повести о Бове-королевиче, Полицион, "О цесаревиче Диоклетиане" (отрывок из "Повести о семи мудрецах"). Внимание составителей рукописей привлекли "Повесть об индийском царстве" и "Повесть о царе Агее", переписка чигиринских казаков с турецким султаном, "Хождение в Иерусалим" Трифона Коробейникова и др.

Выстраивая внутреннюю структуру книжного собрания крестьян Демидовых, Л.С.Соболева выделяет два главных направления в содержании большинства произведений: стремление проникнуть во внутреннюю сущность окружающей действительности и выявление закономерностей в судьбе человека. Попытка осмыслить различные стороны человеческой жизни вывела создателей библиотеки за рамки традиционной крестьянской культуры[231]. Исследователи этого книжного собрания не раз задавались вопросом: можно ли считать его типично крестьянским? Несомненно большое влияние на формирование библиотеки оказало положение с.Слутки. Это прикамское село — родина многих лоцманов (сплавщиков) — находилось на одной из важнейших речных магистралей, поэтому оно оказалось вовлеченным в общекультурный исторический процесс. На рубеже XVIII—XIX вв. бывшие крепостные строгановских вотчин Демидовы стали уже торговцами. Таким образом, эта рукописная библиотека отразила процесс становления читательских вкусов, мировоззренческих исканий зарождающегося купеческого сословия.

Уникальная бесплатная библиотека была открыта в с.Иванищенском Шадринского уезда в июле 1859 г. Вначале в ней находилось несколько популярных сочинений, присланных краеведом, просветителем, почетным гражданином Д.Д.Смышляевым из Москвы волостному писарю государственному крестьянину А.Н.Зырянову "для раздачи желающим их почитать". К 1861 г. в Иванищевской библиотеке насчитывалось "103 названия и 4 дубликата, в 394 книгах и 210 листах газет"[232]. Это был результат большой подвижнической работы А.Н.Зырянова. Он договаривался с редакциями журналов ("Современника", "Русского слова", "Времени", "Библиотеки для Чтения" и др.) о приобретении этих изданий за половинную цену, собирал пожертвования. А.Н.Зырянов стремился комплектовать библиотеку лучшими произведениями художественной литературы — Крылова, Гоголя, Сервантеса, Пушкина, Полежаева, Кольцова, Языкова, Плещеева; были также "Памятники старинной русской литературы" и др. Выписывалось большое количество научных и

научно-популярных книг по истории, географии, естествознанию, в том числе и периодические издания Русского географического общества, Императорского археологического общества, Московского общества испытателей природы[233]. Развивать взгляды земляков на окружающий мир, на самого человека, на историческое прошлое, формировать достойный художественный вкус — в этом видел А.Н.Зырянов свою главную задачу. За двадцать первых месяцев существования библиотеки было зарегистрировано 267 требований от 74 человек, половину которых составляли государственные крестьяне.

В августе 1861 г. А.Н.Зырянов переехал на постоянное жительство в Далматов и перевез туда свою библиотеку. В 1876 г. он передал ее шадринскому земству и на ее основе была создана земская библиотека-читальня в г.Шадринске[234].

С развитием сети начальных школ в конце XIX в. население получило возможность пользоваться их библиотеками. Состав училищных библиотек на Урале был традиционным для всей России и формировался в соответствии со списками разрешенных для них книг (свои каталоги имелись в Министерстве народного просвещения и Училищном совете Св.Синода)[235]. В Пермской губернии снабжение этих библиотек литературой находилось в ведении местных уездных управ, которые заботились об обеспечении их в первую очередь учебниками[236].

К концу XIX в. в Екатеринбургском уезде было 119 уездных начальных училищ, из них 10 — в Екатеринбурге, 47 — на заводах, 35 — в селах, 17 — в деревнях; 98% учащихся составляли крестьяне. К 1897 г. в уезде действовали двадцать земских школьных библиотек, укомплектованных 2242 наименованиями, это составляло около 112 экземпляров на одну библиотеку. Почти половина книг была приобретена за последние пять лет[237].

Библиотеки создавались на самые различные средства. К примеру, в с.Глинском — на средства, ассигнованные сельским обществом, постановившим отпускать ежегодно на выписку журналов и газет по 10 руб.; в Арамиле — на средства владельца местной суконной фабрики Н.А.Злоказова, по его указу книги поступили бесплатно от общества грамотности; с.Белоярском — на крестьянские средства из пожертвований "с заработанного рубля при добыче изумрудов" (в течение нескольких лет они накопили свыше 200 руб.)[238].

Как свидетельствовали многие преподаватели, учащиеся пользовались школьными библиотеками и после окончания учебного заведения. П.Сивков провел анализы спроса на литературу контингента

деревенских читателей земских школьных библиотек Екатеринбургского уезда с 1894 по 1897 г. Выяснилось, что спрос на книги светского содержания в 6 раз превышал таковой на духовно-нравственные книги. Среди деревенских читателей, пользовавшихся земскими школьными библиотеками Екатеринбургского уезда, доля крестьян составляла около 64%, заводских рабочих — 26, служащих — 10%. Количество читателей-мужчин было в 4—5 раз больше, чем женщин; 38% читателей были в возрасте от 10 до 15 лет, т.е. школьники, 28% — молодые люди от 15 до 20 лет, 16% — от 20 до 30 лет. Последние цифры свидетельствуют о том, что у значительной части выпускников в первое время после окончания училища сохранялась потребность в чтении, но с возрастом она постоянно ослабевала. Так, читатели в возрасте 30—40 лет составляли 8%, 40—50 лет — 4%[239].

Земские управы разрабатывали программы внешкольного образования крестьянства. В просвещении народа земские деятели видели путь к улучшению сельскохозяйственного производства, повышению уровня жизни уральской деревни. Приобщение народа к знаниям предполагалось через устные беседы и "практику близкостоящих к населению интеллигентов — учителей, священников, агрономов", а также распространению дешевых популярных брошюр.

С помощью анкетирования земства стремились выяснить отношение крестьянства к рассылаемой литературе и их читательские запросы. В конце 90-х годов XIX в. по двенадцати уездам Пермской губернии были разосланы 2000 анкет[240]. Годными для статистической обработки оказались 400 ответов. Большинство опрошенных были крестьяне-хлебопашцы. На вопрос о полезности присылаемой литературы по сельскому хозяйству 84% ответов были положительными. Воспользовались книжными советами 55% опрошенных, из них получили положительные результаты 88%. Какая же специальная литература вызывала наибольший интерес крестьянства? В 1898 г. 870 ответивших на анкеты попросили земские управы выслать бесплатно (за их труд) 3167 книг, среди которых особым спросом пользовались книги по пчеловодству, затем — по земледелию (обработке почвы, удобрениях, посеве) и садоводству. К этому списку следует отнести книги по скотоводству, в частности по ветеринарии. Это объяснялось тем, что практически каждая семья в сельской местности имела домашних животных, а ветеринарная служба была развита слабо. Большим спросом пользовались различные справочники, сельскохозяйственные календари, где можно было найти краткие ответы

на многие вопросы. Интересовались крестьяне и законоведческой литературой, книгами по самоуправлению. Запрос на эти книги посылали представители сельской администрации (16%), ремесленники и торговцы (15%), крестьяне-земледельцы (15%). Книги о сельскохозяйственных машинах и орудиях труда наибольшим спросом пользовались у зажиточных хозяев[241]. Однако земские деятели констатировали "некоторое умственное пробуждение " в деревне, приобщение крестьян к новым знаниям через рассылаемую литературу шло крайне трудно и было малорезультативно. Так, Соликамская земская управа с 1870 по 1897 г. израсходовала на "распространение в народе общеполезных книг" 935 руб. и была вынуждена закрыть эту статью расходов "в виду малого спроса на книги со стороны неграмотного и малограмотного населения"[242].

Таким образом, грамотный крестьянин в основной своей массе (за редким исключением) оставался при старых традиционных литературных вкусах. Вместе с тем деятельность земств по развитию народного образования способствовала пробуждению у молодого поколения интереса к познанию нового через книгу, расширению традиционного круга чтения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе расселения русского этноса на значительной территории, освоения им новых земель, становившихся неотъемлемыми частями единого государства, происходило воспроизводство определенных этнокультурных традиций, сложившихся на первоначальной этнической территории. Со временем некоторые прежние окраины, безболезненно пережившие стадию "русификации" (в смысле укоренения здесь русского населения и русской культуры), сами становились источником распространения русских традиций во вновь колонизируемых областях. К таким "окраинам" принадлежал Урал — огромный регион с разнообразными географическими, геологическими, климатическими условиями, занявший с конца XVI—XVII в. важное срединное положение в стране ("ворота" и для многих колонистов — остановочный пункт на пути из европейской части России в Сибирь), а с начала XVIII столетия ставший оплотом отечественной горно-металлургической промышленности.

В освоении Урала приняли участие выходцы из разных мест "коренной Руси": с русского Севера, центральных областей, Поволжья, юга европейской России. Жители Поморья принесли с собой северный "окающий" диалект, привычку к малодворным сельским поселениям, высоким жилым постройкам, соединенным со двором, сохе как главному пахотному орудию, женскому костюму с сарафаном и пр. Северяне составили основную массу русских "насельников" Урала на раннем этапе его колонизации, именно они заложили базу местной русской этнокультурной общности, и поэтому столь сильны были в традиционной культуре уральских крестьян XVIII—XIX вв. северно-русские влияния. Надо отметить, что и природные условия Северного и Среднего Урала, где сосредотачивались в подавляющем большинстве первоначально русские колонисты, способствовали сохранению северно-русских традиционных форм материальной и духовной культуры.

В ходе внутренних миграций происходило распространение северно-русских традиций на южно-уральские земли, массовая колонизация которых русскими началась в XVIII в. Здесь эти традиции встретились с мощной средне- и южно-русской этнокультурной волной. Впрочем с начала XVIII столетия — времени становления в крае крупного горно-заводского производства — и Средний Урал интенсивно "насыщался" носителями средне- и южно-русских черт в культуре и быту. Вместе с новыми переселенцами и переведенцами на Урал проникают "акающие" говоры, комплекс женской одежды с поневой, жилище на среднем подклете и наземные жилые строения, распространенные в центральной и южной частях европейской России сельскохозяйственные орудия и культуры, трудовые навыки, варианты семейных и праздничных обычаев и обрядов и пр. Природные условия Южного Урала в большей степени соответствовали привычкам и опыту южно-великоруссов, чем таковым выходцев из Поморья.

Особенности формирования русского населения Урала, в большинстве своем представленном крестьянством, не могли не привести к многовариантности форм материальной и духовной жизни внутри региона в целом, отдельных его зон и районов, даже отдельных крупных селений. В хозяйственных традициях, культуре жизнеобеспечения, семейном быте, календарной обрядности и пр. уральских крестьян XVIII—XIX вв. существовали устойчивые локальные особенности, местные варианты, наблюдалась "пестрота" отдельных черт. Однако вместе с тем приведенный в книге материал свидетельствует о высоком уровне сходства в рассмотренных сферах культуры и быта крестьянства различных уральских территорий; общее доминировало над особенным. При этом в некоторых областях традиционной культуры уральских крестьян — политико-правовых представлениях, эмпирических знаниях, круге чтения, народной педагогике — вообще не прослеживалось локальных внутрирегиональных отличий.

Сложившееся соотношение стабильности и вариативности определялось разными факторами. Во-первых, в процессе исторического развития происходили сближение и взаимодействие принесенных переселенцами из европейской России этнокультурных комплексов, их скрещивание и переработка, сглаживание различий. Во-вторых, сказывались принадлежность к единому сословию, общность социально-экономического положения, общность религии. О том, что конфессиональный фактор был в числе главных, определяющих, свидетельствует заметная обособленность в некоторых сферах общественного быта крестьян-пра-

вославных и крестьян-старообрядцев. Решающей же была принадлежность крестьянства к единому этносу. Проведенный анализ не дает оснований для вывода о сложении на Урале самостоятельной региональной этнографической зоны русского народа. В традиционной культуре местного крестьянства определенно преобладали общерусские, общенациональные черты. Причем этот вывод относится как к Уралу в целом, так и к отдельным его областям. Трудно поэтому согласиться с заключением Г.Н.Чагина о том, что русское население Среднего Урала конца XVII — первой половины XIX в. было "органической частью северно-русской этнографической общности"[1]. Проведенный анализ дает больше оснований для сближения уральского крестьянства со среднерусской этнографической общностью, сыгравшей выдающуюся роль в процессе национальной консолидации и развития национальной культуры русских, хотя полностью оно в эту общность не вписывается.

Русская традиционная культура обладала огромным запасом прочности. Даже к концу XIX в., в условиях активной интеграции аграрной среды региона в горно-заводское производство, она сохраняла свою основу. Уральский материал подтверждает вывод П.И.Савельева (автора ценного труда по аграрной истории Поволжья) о том, что во второй половине XIX в., в частности в 80—90-х годах, не наблюдалось в России деградации деревни и раскрестьянивания[2]. В столкновении крестьянской и индустриальной "цивилизаций" в условиях Урала XVIII—XIX вв. не было "победителей" и "побежденных". Об этом говорит и тот факт, что материальная культура уральских горно-заводских рабочих, их духовный мир сохраняли преемственную связь и общность с крестьянской культурой[3].

ПРИМЕЧАНИЯ

К введению

1. *Низов В.В.* К вопросу о социальной организации "земли Вятской" в XIV–XV веках // Вятская земля в прошлом и настоящем. Киров, 1989. С. 19; *Макарова Л.Н.* О древнем славяно-русском населении Вятской земли по данным языка // Там же. С. 118–199; История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 139–142.
2. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Старая Пермь // Собр. соч. в 12 т. Свердловск, 1951. Т. XII. С. 319.
3. История Урала... С. 141.
4. См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 1993. Т. 1. С. 482.
5. *Макарова Л.Н.* О древнем славяно-русском населении... С. 118–119.
6. *Зеленин Д.К.* Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 67.
7. *Дмитриев А.А.* Следы русских поселений в Перми Великой до появления Строгановых // Труды Пермской губ. ученой архивной комиссии. Пермь, 1901. Вып. 4. С. 76; *Оборин В.А.* К истории крестьянской колонизации Урала в XVI–XVII вв. // Из истории крестьянства и аграрных отношений на Урале. Свердловск, 1963. С.8; *Чагин Г.Н.* Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1991. С. 15.
8. *Андреянов А.А.* Хозяйственное освоение южных районов Вятской земли во второй половине XVII – первой четверти XVIII в. // Вятская земля... С. 32–33.
9. *Преображенский А.А.* Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. С. 69.
10. *Буцинский П.Н.* Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889. С. 38; *Кривощеков И.Я.* Словарь Верхотурского уезда Пермской губернии. Пермь, 1910. С. 378, 560.
11. *Чагин Г.Н.* Культура и быт... С. 17.
12. См., например: *Жеребцов Л.Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами (X – начало XX в.). М., 1982; На путях из Земли пермской в Сибирь. М., 1989.
13. *Кафенгауз Б.Б.* История хозяйства Демидовых в XVIII–XIX вв. М.; Л., 1949. Т. 1. С. 339, 340, 344, 345, 356, 361; *Черкасова А.С.* Мастеровые и работные люди Урала в XVIII в. М., 1985. С. 92–95, 100.
14. *Зобов Ю.С.* Русские на Южном Урале, их роль в заселении и развитии края // Многонациональный мир Оренбуржья. Оренбург, 1994. С. 30–34; *Прохо-*

ров М.Ф. Крестьянская колонизация Оренбургского края в середине XVIII в. // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 2. Русская колонизация Урала: историко-культурные процессы. Челябинск, 1995. С. 11–13.

15. *Менщиков В.В., Павлуцких Г.Г., Никитин В.А.* Заселение Южного Зауралья в XVII–XIX вв. Курган, 1992. С. 52.
16. Там же. С. 60.
17. *Сувчинский К.Е.* Переселенцы в Оренбургской губернии. Оренбург, 1889. С. 1.
18. *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 160, 148.
19. *Менщиков В.В., Павлуцких Г.Г., Никитин В.А.* Заселение Южного Зауралья... С. 71.
20. *Крупянская В.Ю., Полищук Н.С.* Культура и быт рабочих горно-заводского Урала (конец XIX – начало XX в.). М., 1971. С. 17–19.
21. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* От Урала до Москвы // Собр. соч. Т. XII. С. 167, 171.
22. *Зеленин Д.К.* Кое-что о сказочниках и сказках Екатеринбургского уезда // Великорусские сказки Пермской губернии: Сб. Д.К.Зеленина. М., 1991. С. 12–14.
23. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 1. С. LVIII–LIX.
24. Там же. С. LXV.
25. *Гладких А.Н.* Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителетей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Труды Пермской губ. ученой архивной комиссии. Пермь, 1913. Вып. 10. С. 6–7, 24.
26. *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2, кн. 1–2; *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг. СПб., 1771–1772. Ч. 1–2; *Фальк И.П.* Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. СПб., 1824. Т. 6; *Рычков Н.П.* Журнал или дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. СПб., 1770. Т. 1; *Зиннер Э.П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. Иркутск, 1968.
27. *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776–1777. Ч. 1–3.
28. *Рычков П.И.* Письма о земледельстве в Казанской и Оренбургской губерниях // Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащие. СПб., 1758; *Он же.* Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии. СПб., 1762. Ч. 1–2; *Он же.* Примечания о прежнем и нынешнем земледелии // Труды Вольного экономического о-ва. СПб., 1767. Ч. 6; *Он же.* Ответы на экономические вопросы, касающиеся до земледелия, по разности провинций кратко и по возможности изъясненные, в рассуждении Оренбургской губернии // Там же. Ч. 7.
29. См.: *Коршилов Ф.* Слободской уезд Вятской губернии в 1839 г. // Журнал Мин-ва внутр. дел. 1843. Ч. 2; *Любанский Б.* Сельское хозяйство у государственных крестьян Вятской губернии // Журнал Мин-ва гос. имуществ. 1852. Ч. 43; *Третьяков А.* Шадринский уезд Пермской губернии в сельскохозяйственном отношении // Там же. Ч. 45; *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда // Ученые записки Казанского ун-та. 1858, № 1; *Серафимов А.* Записка о Шадринском уезде Пермской губернии // Там же. № 4; *Зырянов А.Н.* Путевые заметки от Каменского завода до г.Перми, составленные в 1853 г. // Пермские

губ. ведомости. 1856, № 11–12; *Кыштымов П.* Этнографические сведения о жителях Пермской губернии Шадринского уезда // Там же. 1861. № 49–51; *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села в этнографическом и частью статистическом отношениях // Там же. № 9–11; *Шерстобитов И.* Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону р.Камы // Там же. 1865. № 8–11; *Кузнецов А.А.* Сайгатское село Осинского уезда // Пермские губ. ведомости. 1875. № 71; *Востроκутнов К.Ф.* Шлыковская волость Оханского уезда // Там же. 1879. № 91; *Новицкий В.* Ветошкинская волость Глазовского уезда в сельскохозяйственном отношении // Вятские губ. ведомости. 1865. № 1–2; *Бронников В.* Очерк Кайского края вообще и с.Кайгородского в особенности // Там же. 1874. № 2–7; *Банников М.* Описание землевладения государственных крестьян Стуловской волости Слободского уезда // Там же. 1879. № 15–16; *Изергин Д.* Положение, землевладение и экономические условия крестьян Ракаловской волости Слободского уезда // Там же. № 68; *Жестков М., Попов Н.* Этнографические сведения о крестьянах Слободского уезда Маракулинской волости, состоящих в приходе села Синеглинского, Петропавловского тож // Там же. 1880. № 62; и др.

30. *Савинов И.* Заметки о Вятском крае // Вестник Русского географического о-ва. 1858. Ч. 24; *Тихонов В.П.* Материалы для изучения обычного права среди крестьян Сарапульского уезда Вятской губернии // Изв. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1891. № 69; *Смирнов И.Н.* Пермяки (историко-этнографический очерк) // Изв. о-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. 1891. Т. 8, вып. 2; и др.
31. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804. Ч. 1–2.
32. См.: *Зеленин Д.К.* Материалы для описания Вятской губернии, хранящиеся в Архиве Русского географического о-ва // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1913 год. Отд. 3. С. 1–51; *Он же.* Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
33. *Дмитриев А.* Писатель-самоучка Александр Никифорович Зырянов. Казань, 1885; *Иванча И.А., Кошеваров М.С.* Александр Никифирович Зырянов // Исетско-Пышминский край. Шадринск, 1930. С. 1–10; *Миненко Н.А.* Шадринский крестьянин-краевед А.Н.Зырянов // Одиннадцатые Бирюковские чтения. Шадринск, 1994. С. 82–84; Отношение о допуске А.Н.Зырянова в шадринские архивы // Шадринская Старина. Шадринск, 1994. С. 42; Пермский сборник. М., 1859–1860. Кн. 1–2.
34. См., например: *Красноперов Е.И.* Сельскохозяйственные нужды Пермского края. Пермь, 1881; *Астафьев П.А.* Сельскохозяйственная деятельность Ирбитского земства Пермской губернии. Пермь, 1895; *Скалозубов Н., Заварин В.* Кустарные промыслы в Красноуфимском уезде. Пермь, 1889; *Скалозубов Н.* Обзор Красноуфимского уезда в сельскохозяйственном отношении за 1889 г. Пермь, 1890.
35. См.: Материалы по статистике Вятской губернии. Вятка, 1886, 1889, 1892. Т. 1–4; *Романов Н.Н.* Краткие очерки уездов Вятской губернии. Вятка. 1875; *Блинов Н.Н.* Историко-статистическое описание Сарапульского уезда, города Сарапула, Воткинского и Ижевского заводов. Сарапул, 1887; *Голубев П.А.* Историко-статистический сборник сведений по вопросам экономического и культурного развития Вятского края. Вятка, 1886; *Он же.* Вятское земство среди

других земств России. Вятка, 1901; *Новиков А.А.* Краткое сельскохозяйственное описание шести уездов Вятской губернии. Вятка, 1892.

36. *Сабурова Л.М., Чистов К.В.* Дмитрий Константинович Зеленин // Сов. этнография. 1978. № 6. С. 75.
37. *Крылов П.Н.* Вишерский край: Историко-бытовой очерк Северного Приуралья 1870–1878 гг. Свердловск, 1926.
38. *Ончуков Н.Е.* По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору. СПб., 1901. С. 10.
39. См., например: *Ончуков Н.Е.* Поездка в Чердынский край летом 1923 г. // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1; *Сыропятов А.К.* Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края // Там же; *Он же.* Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Там же; *Он же.* Обработка льна и "копотиха" в Добрянском районе Пермского округа // Там же. Пермь, 1927. Вып. 3; *Он же.* Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа // Там же. Пермь, 1926. Вып. 2; *Серебренников В.Н.* Материалы из оханского фольклора // Там же. Вып. 1; *Стяжкин И.* Из камышловских этнографических наблюдений // Там же. Пермь, 1928. Вып. 4.
40. *Шилов В.В.* Историческое краеведение: ретроспектива и перспектива // Одиннадцатые Бирюковские чтения... С. 13.
41. *Перченок Ф.Ф.* "Дело Академии наук" и "великий перелом" в советской науке // Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР. М., 1995. С. 201.
42. См.: *Кривошеев Ю.В., Дворниченко А.Ю.* Изгнание науки: Российская историография в 20-х – начале 30-х годов XX века // Отечественная история. 1994. № 3. С. 143–158.
43. *Анциферов А.Н.* Из дум о былом: Воспоминания. М., 1992. С. 368.
44. См.: *Сабурова Л.М.* Д.К.Зеленин – этнограф // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 42–43; *Гаген-Торн Н.И.* Д.К.Зеленин как педагог и ученый // Там же. С. 53–55.
45. *Покровский М.Н.* Возникновение Московского государства и "великорусская народность" // Историк-марксист. 1930. Т. 18–19. С. 28.
46. *Сабурова Л.М.* Д.К.Зеленин – этнограф. С. 43; *Гаген-Торн Н.И.* Д.К.Зеленин как педагог и ученый. С. 54.
47. См.: *Пионтковский С.А.* Великодержавные тенденции в историографии России // Историк-марксист. 1930. Т.17; *Он же.* Великорусская буржуазная историография последнего десятилетия // Там же. Т. 18–19; *Он же.* Буржуазная историческая наука в России. М., 1931.
48. *Кривошеев Ю.В., Дворниченко А.Ю.* Изгнание науки... С. 153.
49. О тяжелых испытаниях, которые довелось пережить В.П.Бирюкову в это время, пишет, например, Н.Н.Тагильцева (*Тагильцева Н.Н.* Из истории Шадринского научного хранилища // Одиннадцатые Бирюковские чтения. С. 11).
50. См.: *Бирюков В.П.* Дореволюционный фольклор на Урале. Свердловск, 1936; *Он же.* Урал в его живом слове. Свердловск, 1953; *Зайцев И.С.* Народное творчество Южного Урала. Челябинск, 1948; *Китайник М.Г.* Уральский фольклор. Свердловск, 1949; *Кругляшова В.П., Кукшанов В.В.* Собрание народно-поэтического творчества на Урале // Русский фольклор. М.; Л., 1959. Т. IV;

Минц С.И., Полищук Н.С., Померанцева Э.В. Русское народное творчество в Башкирии. Уфа, 1957.

51. *Савич А.А.* Очерки истории крестьянских волнений на Урале в XVIII–XX вв. М., 1931; *Каптерев Л.М.* Дубинщина. Шадринск, 1929; *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. М.; Л., 1946. Т. 1; М.; Л., 1958. Т. 2; *Он же.* Приуральское возмущение 1834–1835 гг. // Ученые записки Московского гос. ун-та. 1946. Вып. 87; *Сивков К.В.* Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. М., 1950. Т. 31; *Горовой Ф.С.* Волнения крестьян Пермского Предуралья в 60-х годах XIX в. Пермь, 1951.
52. *Зеленин Д.К.* О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода // Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР. М.; Л., 1954. Вып. 6.
53. *Маслова Г.С., Станюкович Т.В.* Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX – начало XX в.) // Материалы и исследования по этнографии русского населения европейской части СССР. М., 1960. Т. 57 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер.).
54. *Маковецкий И.В.* Памятники народного зодчества русского Севера. М., 1955; *Он же.* Архитектура русского народного жилища. Север и Верхнее Поволжье. М., 1962; *Бломквист Е.Э., Ганцкая О.А.* Типы русского крестьянского жилища середины XIX – начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967; *Чагин Г.Н.* За охлупнями и утицами // На Западном Урале. Пермь, 1969. Вып. 5; *Он же.* Усадьбы русского населения Северного Прикамья (XVII – начало XX в.) // Сов. этнография. 1978. № 6; *Он же.* Культура и быт...; *Жеребцов Л.Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971; *Терехин А.С.* Народное зодчество Прикамья // Проблемы истории, теории и практики русской и советской архитектуры. Л., 1978; *Бубнов Е.Н.* Русское деревянное зодчество Урала. М., 1988; *Шмурак В.А.* Жилище русских крестьян Верхокамья конца XIX – первой четверти XX в. // Областная отчетная студенческая конференция. Пермь, 1988; *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры русских крестьян Западной сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1992.
55. *Лебедева Н.И., Маслова Г.С.* Русская крестьянская одежда XIX – начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас; *Чагин Г.Н.* Культура и быт...; На путях из Земли Пермской в Сибирь; *Лебедева А.А.* Крестьянская одежда русского населения Сибири // Этнография русского крестьянства Сибири (XVII – середина XIX в.). М., 1981; *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры...; *Емельянов Н.Ф., Пережогина И.Н., Семенова О.Г.* Крестьянский социализм в Зауралье при капитализме. Курган, 1994.
56. *Кондрашенков А.А.* Крестьяне Зауралья в XVII–XVIII вв. Челябинск, 1969. Ч. 2; *Громыко М.М.* Западная Сибирь в XVIII в. Новосибирск, 1965; *Она же.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975; *Гришкина М.В.* Крестьянство Удмуртии в XVIII в. Ижевск, 1977; *Она же.* Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). Ижевск, 1994; *Русакова Л.М.* Сельское хозяйство Среднего Зауралья на рубеже XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1976; *Терещенко Е.И.* Земледелие государственных крестьян Южного Урала и Зауралья (конец XVIII – середина XIX в.) // Вопросы аграрной истории Урала и Зауралья (XVII–XX вв.). Свердловск, 1990; *Она же.* К вопросу о развитии земледелия и его технической оснащенности в Зауралье в первой половине XIX века // Из

истории Южного Урала и Зауралья. Челябинск, 1975. Вып. 9; *Эммауский А.В.* Экономическое развитие Вятской губернии в конце XVIII в. // Ученые записки Кировского педагогического ин-та. 1965. Вып. 19; *Плющевский Б.Г.* Государственные крестьяне Вятской губернии в первой половине и середине XIX в. // Записки Удмуртского НИИ истории, языка, литературы и фольклора. Ижевск, 1955. Вып. 17; *Он же.* К вопросу о социально-экономическом развитии Удмуртии в последние предреформенные десятилетия // Вопросы социально-экономического и культурного развития Удмуртии в XVII – первой половине XIX в. Ижевск, 1981; *Черевань А.С.* Формирование сословий государственных крестьян на Урале и Европейском Севере России. Петрозаводск, 1960; *Он же.* Развитие товарно-денежных отношений на Урале и Европейском Севере России во второй половине XVIII – первой трети XIX в. // Ученые записки Петрозаводского ун-та. 1967. Т. 14. Вып. 6; *Яровой Г.В.* Источники для изучения государственной деревни Южного Урала в Первой половине XIX в. // Южноуральский археографический сборник. Уфа, 1973; *Он же.* Анкета Вольного экономического общества как источник по истории сельского хозяйства и крестьянства Урала второй половины XVIII в. // Историография и источниковедение. Свердловск, 1976; *Он же.* Обозрение государственных имуществ Оренбургской губернии 1837 г. // Уральский археографический сборник за 1973 год. Свердловск, 1975; *Демина Т.А.* Земельные отношения в Южном Зауралье в 30–80-е годы XVIII в. // История СССР. 1981. № 6; *Усманов Х.Ф.* Развитие капитализма в сельском хозяйстве Башкирии в пореформенный период, 60–90-е годы XIX в. М., 1981; *Черныш М.И.* Развитие капитализма на Урале и Пермское земство. Пермь, 1959; *Он же.* Употребление машин в сельском хозяйстве Урала в капиталистический период и его значение // Классовая борьба и общественно-политическая жизнь дореволюционной России. Тюмень, 1978; *Власова И.В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984; *Она же.* Занятия населения и хозяйственные традиции // На путях из Земли Пермской в Сибирь; *Миненко Н.А.* Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири. XVIII – первая половина XIX в. Новосибирск, 1991; *Она же.* Традиции и новации в народной агрономии Зауралья в XVIII – первой половине XIX в. // Государственные крестьяне Урала в эпоху феодализма. Екатеринбург, 1992; *Чагин Г.Н.* Культура и быт...; *Пунданц В.В.* Сельскохозяйственный опыт русского крестьянства Западной Сибири в первой половине XIX века // Земледельческое и промысловое освоение Сибири. XVII – начало XX века. Новосибирск, 1985; *Шадурский В.И.* Народный опыт земледелия Зауралья в XVII – начале XX века. Свердловск, 1991; *Половинкин Н.С., Суринов В.М.* Пахари и сохолады Урала и Зауралья. Конец XIX–XX в. Тюмень, 1995.

57. *Громыко М.М.* Трудовые традиции...; *Она же.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; *Она же.* Мир русской деревни. М., 1991; *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; *Он же.* Путешествие за редкими книгами. М., 1984; *Он же.* Жалоба уральских заводских крестьян 1790 г. // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск, 1979; *Он же.* Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII – середины XIX в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982; *Он же.* Сибирские материалы XVII–XVIII вв. по "слову и делу государеву" как источник по истории общественного сознания // Источники

по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988; *Власова И.В.* Семья и семейные отношения // На путях из Земли Пермской в Сибирь; *Она же.* Община и обычное право у русских крестьян Северного Приуралья (XVII–XIX вв.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989; *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1993; *Шашков А.Т.* Из истории антифеодального протеста сибирских крестьян-старообрядцев в конце XVII – начале XVIII в. // Общественно-политическая жизнь дореволюционной России. Тюмень, 1990; *Он же.* Самосожжения как форма социального протеста крестьян-старообрядцев Урала и Сибири в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1993; *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII в.). Свердловск, 1987; *Он же.* Книга в культуре Урала XVIII в. // Археографический ежегодник за 1984 год. М., 1986; *Побережников И.В.* Дело о самозванце Ф.И.Каменщикове-Слудникове. Екатеринбург, 1992; *Он же.* Легендарный герой в исторической действительности (фольклор и открытый протест зауральских крестьян второй половины XVIII в.) // Традиционные обряды и искусство русского и коренного народов Сибири. Новосибирск, 1987; *Он же.* Дело о лжеучителе крестьянине Мензелине и его сообщниках (новые материалы по истории протеста старообрядцев Урала и Сибири в 1780-е гг.) // Российское государство XVII – начала XX в.: экономика, политика, культура. Екатеринбург, 1993; *Он же.* Политическая культура урало-сибирских крестьян (XVIII – первая половина XIX в.) // Традиционная культура русских крестьян Сибири и Урала. Тюмень, 1995; *Он же.* Народная монархическая концепция на Урале (XVIII – первая половина XIX в.) // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1994. № 1; *Он же.* Общественные настроения в уральской деревне XVIII–XIX вв.: опыт классификации слухов // Там же. Екатеринбург, 1995. № 2; *Байдин В.И.* Новые материалы об организации и идеологии урало-сибирского старообрядчества конца XVIII – первой половины XIX в. // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980; *Он же.* К вопросу о старообрядческом иконописании на горнозаводском Урале в XVIII–XIX вв. // Древнерусская традиция в культуре Урала. Челябинск, 1992; *Он же.* Антихрист у власти // Уральский следопыт, 1994. № 3; *Мосин А.Г.* Исторические сочинения старообрядцев Вятского края во второй половине XIX – начале XX в. // Общественно-политическая мысль дореволюционного Урала. Свердловск, 1983; *Он же.* Новые источники по истории культуры и общественной мысли вятского крестьянства XVIII–XIX вв. // Новые источники по истории классовой борьбы трудящихся Урала. Свердловск, 1985; *Он же.* Источники по истории книжной культуры жителей Вятской губернии (1851–1884) // Книга в культуре Урала XVI–XIX вв. Екатеринбург, 1991; *Он же.* Эпизод борьбы вятских крестьян-старообрядцев с произволом местных властей (по материалам следственного дела середины XIX в.) // Народная культура Урала в эпоху феодализма. Свердловск, 1991; *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990; *Она же.* Рукописная библиотека строгановских крестьян XVIII – начала XIX в. // Книга в культуре Урала XVI–XIX вв.; *Голикова С.В.* Брачные связи государственных крестьян Урала середины XVIII в. // Государственные крестьяне Урала в эпоху феодализма; *Она же.* Рождение ребенка в крестьянской семье

// Традиционная культура...; *Она же.* Бабьи беседки в Великий пост // Летопись уральских деревень. Екатеринбург, 1995; *Байдин В.И., Манькова И.Л.* Читательские интересы крепостных крестьян уральских заводов в середине XIX в. // Традиционная культура...; *Сафонов Д.А.* Социально-политические воззрения крестьянства Южного Урала в середине XIX века. Оренбург, 1993; *Белобородова И.Н.* Символика народных и церковных обрядов святочного цикла Урало-Сибирского региона (XVII–XX вв.) // Сургут, Сибирь, Россия. Екатеринбург, 1995; *Казанцева М.Г* Семик, Троица и Кострома в традиционной весенне-летней обрядности Урала // Традиционная культура...; *Мангилев П.И.* К истории книжной культуры крестьянства Зауралья (середина XIX в.) // Письменность и книгопечатание. Тюмень, 1989; *Он же.* Памятники канонического права в старообрядческих библиотеках (каноническое право и правовая культура русского крестьянства) // Книжные собрания российской провинции: проблемы реконструкции. Екатеринбург, 1994: *Он же.* К вопросу о взаимоотношениях разноконфессиональных групп внутри крестьянской общины в XIX в. (по материалам Урала и Западной Сибири) // Сургут, Сибирь, Россия; *Кирьянов И.К.* Эволюция общественного сознания крестьянства Урала в период капитализма: 1861 – февраль 1917 гг. (по материалам Вятской и пермской губерний): Автореф. дис... канд. ист. наук. М., 1987; *Он же.* Политическая культура русского крестьянства в период капитализма (по уральским материалам) // Общественная и культурная жизнь дореволюционного Урала. Пермь, 1990.

К главе 1

1. Сборник пословиц и поговорок, записанных в Камышловском уезде Василием Григорьевичем Олесовым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1884. Т. VII, вып. 1. С. 192, 196, 197; *Некрасов П.А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1901. Т. XXII. С. 217.
2. *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 158.
3. Сборник пословиц и поговорок... С. 191, 205, 213.
4. Слова простонародной речи в Пермской губернии, пословицы, поговорки и приметы, записанные землемером Дмитрием Александровичем Александровым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. XV, вып. 2. С. 207.
5. *Костарев А.И.* Материалы по этнографии Пермского уезда // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1906. Т. XXVI. С. 103.
6. Слова, пословицы, поговорки, приметы и песни, записанные в Пермском уезде действ. членом УОЛЕ Ф.Н.Панаевым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1890–1891. Т. XII, вып. 2. С. 62.
7. *Зырянов А.* Промыслы в Шадринском уезде Пермской губернии. СПб., 1869. С. 1.
8. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 14.
9. *Теплоухов А.* Краткое описание лесохозяйства в пермском майорате графов Строгановых // Пермский сборник. Кн. 1. С. 65.
10. *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России. Пермская губерния. СПб., 1864. Ч. 2. С. 32.

11. *Миненко Н.А.* Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1991. С. 64.
12. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей гр.Строгановых в Оханском уезде Пермской губернии // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 209.
13. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села в этнографическом и частию статистическом отношениях // Пермские губ. ведомости. 1861. № 9. С. 144.
14. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 33; *Третьяков А.* Шадринский уезд Пермской губернии в сельскохозяйственном отношении // Журнал Мин-ва гос. имуществ. 1852. Ч. 45. № 12. С. 197.
15. Сборник пословиц и поговорок... С. 201, 204; Сборник примет, поверий, пословиц, поговорок и загадок, записанных в Ирбитском уезде Н.П.Булычевым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1876. Т. III, вып. 2. С. 117; *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 217.
16. *Дмитриев А.А.* Народное творчество в деревне Косой Брод Северской волости Екатеринбургского уезда // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1891–1892. Т. XIII, вып. 1. С. 37; *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 219–222.
17. *Зырянов А.* О климате села Иванищевского Шадринского уезда Пермской губернии // Записки УОЛЕ. Т. III, вып. 2. С. 53.
18. Сборник примет, поверий, пословиц... С. 110.
19. Песни, святочные гадания, поговорки и суеверия, собранные в Катайской волости Камышловского уезда Пермской губернии действ. членом УОЛЕ П.Ф.Первушиным // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. XV, вып. 1. С. 82.
20. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь. 1993. С. 56–57.
21. Песни, святочные гадания... С. 83; *Скалозубов Н.Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особочтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 2.
22. *Зырянов А.* О климате... С. 49.
23. Песни, святочные гадания... С. 82.
24. Сборник примет, поверий, пословиц... С. 110, 112.
25. Песни, святочные гадания... С. 82–83; *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 57.
26. *Скалозубов Н.Л.* Народный календарь... С. 11.
27. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 17.
28. *Зырянов А.* О климате... С. 46, 52.
29. *Русакова Л.М.* Сельское хозяйство Среднего Зауралья на рубеже XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1976. С. 59.
30. *Яровой Г.В.* Обозрение государственных имуществ Оренбургской губернии 1837 г. // Уральский археографический сборник за 1973 год. Свердловск, 1975. С. 32.
31. *Крылов П.* Вишерский край. Исторический и бытовой очерк Северного Приуралья. Свердловск, 1926. С. 36.
32. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 202, 222–223.
33. *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала в XVII–XVIII вв. Екатеринбург, 1987. С. 131.

34. См., например: ГАСО. Ф. 572. Оп. 1. Д. 22. Л. 32; Д. 8. Л. 271; Д. 39. Л. 276.
35. *Смирнов С.С.* Приписные крестьяне на горных заводах Урала. Челябинск, 1994. С. 77–78.
36. *Орлов А.С.* Волнения на Урале в середине XVIII века. М., 1979. С. 196.
37. *Смирнов С.С.* Приписные крестьяне... С. 80, 95–96, 103–104.
38. ГАСО. Ф. 105. Оп. 1. Д. 69. Л. 2–246.
39. Там же. Д. 63. Л. 1–122.
40. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. СПб., 1813. Ч. 2. С. 77.
41. Там же. С. 68–69.
42. Оренбургские степи в трудах П.И.Рычкова, Э.А.Эверсмана, С.С.Неуструева. М., 1949. С. 25–32, 213, 241.
43. *Шадурский В.И.* Народный опыт земледелия Зауралья в XVII – начале XX века. Свердловск, 1991. С. 123.
44. *Рычков П.И.* Ответы на вопросы, касающиеся земледелия Оренбургской губернии // Труды Вольного экономического общества. 1767. Ч. 7. С. 101–112.
45. *Тарасов Ю.М.* Сельское хозяйство Южного Урала во второй половине XVIII – первой половине XIX веков // Основные категории крестьян в период позднего феодализма (XVII – первая половины XIX в.). Смоленск, 1985. С. 57.
46. *Миненко Н.А.* Экологические знания... С. 74.
47. *Кондрашенков А.А.* Из истории развития земледелия на Урале во второй половине XVIII века // Из истории крестьянства и аграрных отношений на Урале. Свердловск, 1963. С. 29.
48. *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2, кн. 1. С. 356.
49. Там же. С. 472–473.
50. *Рычков П.И.* Письма о земледельстве в Казанской и Оренбургской губерниях // Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащие. 1758. Июнь. Ч. 2. С. 511, 514.
51. *Тарасов Ю.М.* Сельское хозяйство... С. 58.
52. *Яровой Г.В.* Обозрение государственных имуществ... С. 30.
53. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С.18; *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 203.
54. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С.17–19; *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 203–204.
55. *Яровой Г.В.* Обозрение государственных имуществ... С. 31.
56. *Дружинин Н.М.* Русская деревня на переломе. 1861–1880 гг. М., 1978. С. 167.
57. Материалы к оценке земель Пермской губернии. Пермь, 1903. С. 28–29.
58. *Миненко Н.А.* Экологические знания... С. 77–78.
59. *Дружинин Н.М.* Русская деревня... С. 168–169.
60. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей... С. 157.
61. *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859. С. 288.
62. *Терещенко Е.И.* Земледелие государственных крестьян Южного Урала и Зауралья (конец XVIII – середина XIX в.) // Вопросы аграрной истории Урала и Зауралья (XVII–XX вв.). Свердловск, 1990. С. 56.

63. РГИА. Ф. 398. Оп. 8. Д. 2180. Л. 38–44.
64. *Черных Н.* Вятский – мужик хватский // Уральский краевед. 1991. № 11. С. 17.
65. См.: Пермские губ. ведомости. 1856. № 13. С. 56–57.
66. *Астафьев П.А.* Сельскохозяйственная деятельность Ирбитского земства Пермской губернии // Пермской край. Т. 3. С. 371, 378.
67. См.: *Черныш М.И.* Развитие капитализма на Урале и Пермское земство. Пермь, 1959; *Голубев П.А.* Вятское земство среди других земств России. Вятка, 1901; и др.
68. См.: Записки УОЛЕ. 1896. Т. XVI, вып. 1. С. 2–64.
69. История Урала в период капитализма. М., 1990. С. 100.
70. *Зырянов А.* О климате... С. 52.
71. *Завалишин И.* Путевые заметки // Тобольские губ. ведомости. 1863. № 41. С. 341–342.
72. *Крылов П.* Вишерский край... С. 36–37.
73. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 202.
74. РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 235. Л. 30–34.
75. Там же; *Заволжский В.Я.* Исследование экономического быта населения северной части Вятской губернии. Вятка, 1871. С. 29; Материалы по статистике Вятской губернии. Вятка, 1889. Т. V, вып. 1. С. 67; Русские: историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 79–84.
76. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... С. 80.
77. *Широкшин И.* Село Янидор Чердынского уезда // Сборник Пермского земства. Пермь, 1891. № 3–4. С. 156.
78. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... С. 82.
79. Там же. С. 83.
80. Русские... С. 106.
81. Там же. С. 106–110; РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 235. Л. 30–34; *Рычков П.И.* Письма о земледельстве... Ч. 2. С. 498.
82. *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 204.
83. *Мозель Х.* Материалы для географии... Ч. 2. С. 31.
84. См.: Очерки русской культуры XVIII века. М., 1985. Ч. 1. С. 59–60.
85. *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии... С. 285–286.
86. РГИА. Ф. 1281. Оп. 4. Д. 13. Л. 27 об.
87. См.: *Кондрашенков А.А.* Из истории развития земледелия...С. 28; *Яровой Г.В.* Обозрение государственных имуществ... С. 28.
88. Очерки русской культуры... С. 60.
89. Оренбургские степи... С. 241.
90. *Попов М.* Наставление к тому, как извлекать хорошие выгоды от сельского хозяйства или Описание Туринского округа Тобольской губернии в хозяйственном отношении. М., 1876. С. 10.
91. Там же.
92. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... С. 67.
93. *Шадурский В.И.* Народный опыт... С. 83–84.
94. РГАДА. Ф. 415. Оп. 1. Д. 143. Л. 58.
95. *Чагин Г.Н.* Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1991. С. 34.

96. *Крылов П.* Вишерский край... С. 35.
97. Там же. С. 35–36.
98. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... С. 68–70.
99. Оренбургские степи... С. 18.
100. Там же. С. 218–219.
101. Путешествие по Уралу Гумбольдта, Эренберга и Розе в 1829 году. Екатеринбург, 1873. С. 4.
102. ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 43. Л. 2–16.
103. *Плющевский Б.Г.* К вопросу о социально-экономическом развитии Удмуртии в последние предреформенные десятилетия // Вопросы социально-экономического и культурного развития Удмуртии в XVII – первой половине XIX в. Ижевск, 1981. С. 9–14; *Он же.* Имущественное и социальное расслоение крестьянства губерний "Большого Урала" в 1-й половине XIX века // Проблемы социально-экономического развития деревни Среднего Поволжья в период феодализма. Казань, 1986. С. 103; *Андреев И.А.* Распространение агрономических знаний в Уржумском и Яранском уездах Вятской губернии в период капитализма // Вятская земля в прошлом и настоящем. Киров, 1989. С. 282.
104. На путях из Земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северно-уральского крестьянства XVII–XX вв. М., 1989. С. 92.
105. *Астафьев П.А.* Сельскохозяйственная деятельность... С. 378–379.
106. *Андреев И.А.* Распространение агрономических знаний... С. 282.
107. *Рычков П.И.* Письма о земледельстве... Ч. 1. С. 420.
108. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... С. 71–73.
109. *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам... Ч. 2, кн. 1. С. 274.
110. *Миненко Н.А.* Экологические знания... С. 107.
111. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии... С. 74.
112. Краткий очерк кустарных промыслов Пермской губернии. Пермь, 1909. С. 23–25; *Половинкин Н.С., Суринов В.М.* Пахари и сохолады Урала и Зауралья. Конец XIX–XX в. Тюмень, 1993. С. 28, 32–38.
113. Краткий очерк кустарных промыслов... С. 23–25.
114. Там же. С. 26–27.
115. Там же. С. 27–34.
116. Отчеты о деятельности агрономических смотрителей // Труды VI съезда агрономических смотрителей в г.Перми с 1 по 11 декабря 1888 г. Пермь, 1890. С. 2–3; Отчеты о деятельности агрономических смотрителей // Сборник Пермского земства. Пермь, 1895. № 5–6. С. 88–89.
117. *Красноперов Е.И.* Двадцатилетие Пермского края со времени отмены крепостного права царем-освободителем Александром II. Исторический очерк. Пермь, 1888. С. 194.
118. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... С. 397; РГВИА. Ф. Военно-Ученого архива. Оп. 1. Д. 18930. Ч. 2. Л. 67.
119. *Крылов П.* Вишерский край... С. 35.
120. *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 205; *Рычков П.И.* Письма о земледельстве... Ч. 2. С. 421; РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 235. Л. 10–12.
121. Краткий очерк кустарных промыслов... С. 34–54; *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 206; *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 17; *Лигенко Н.П.* Крестьянская промышленность Удмуртии в период капитализма (60–

90-е гг. XIX в.). Ижевск, 1991. С. 129; *Савинов И.* Статистический очерк Вятского края // Вестник РГО. 1860. Кн. 5. С. 30.

122. См.: Сборник примет, поверий, пословиц... С. 110–111; *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 223.
123. ТФ ГАТюО. Ф. 154. Оп. 20. Д. 180. Л. 512 об.–513; РГВИА. Ф. Военно-Ученого архива. Оп. 1. Д. 18927. Л. 112–120 об.; *Крылов П.* Вишерский край... С. 38–39.
124. ГАСО. Ф. 572. Оп. 1. Д.21. Л. 18–29; *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 1. С. 56.
125. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 19–20; *Тарасов Ю.М.* Сельское хозяйство... С. 61–62.
126. *Успенский Т* Очерк юго-западной половины... С. 21.
127. См.. Сборник Пермского земства. Пермь, 1872. Июль и август. № 4. С. 45.
128. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 203.
129. *Крылов П.* Вишерский край... С. 11–30.
130. Там же. С. 30–33; *Чагин Г.Н.* Культура и быт... С. 40; *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 204–205; *Савинов И.* Статистический очерк... С. 1–86.
131. *Савинов А.* Статистический очерк... С. 1–86; *Плющевский Б.Г.* К вопросу о социально-экономическом развитии... С. 13; Свод материалов по кустарной промышленности в России. СПб., 1874. С. 617; РГИА. Ф. 383. Оп. 27. Д. 50. Л. 137; *Лигенко Н.П.* Крестьянская промышленность...
132. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история... С. 149–150.
133. Там же. С. 149, 153.
134. Там же. С. 128, 153.
135. Там же. С. 154, 155.
136. Там же. С. 151, 152.
137. См.: *Черкасова А.С.* Горно-заводская мануфактура и процесс городообразования в России XVIII в. // Исторические записки. М., 1974. Т. 93. С. 293–308; История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 293.
138. Этнография русского крестьянства Сибири (XVII – середина XIX в.). М., 1981. С. 96; На путях из Земли Пермской... С. 31.
139. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история... С. 102.
140. Там же. С. 103; *Он же.* Культура и быт... С. 20–21.
141. *Кабузан В.М.* Народы России в XVIII в. Численность и этнический состав. М., 1990. С. 191.
142. *Копанев А.И.* Крестьянство Русского Севера в XVI в. Л., 1978. С. 117.
143. *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1. С. 43; На путях из Земли Пермской... С. 16; Этнография русского крестьянства... С. 64.
144. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 376. Л. 3–3 об.
145. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история... С. 155.
146. Оренбургские степи... С. 169–172, 175–176.
147. *Геннин В.* Уральская переписка с Петром I и Екатериной I. Екатеринбург, 1995. С. 249–257, 269–271.
148. ГАСО. Ф. 572. Оп. 1. Д. 86. Л.64–67 об. Материал предоставлен Н.А.Миненко.
149. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 376. Л. 3–3 об.
150. ПСЗ. Первое собрание. Т. VI. № 4070.

151. *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1768. Ч. 2, кн. 1. С. 196–215.
152. На путях из Земли Пермской... С. 98, 110.
153. *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1992. С. 18.
154. *Копанев А.И.* Крестьянство Русского Севера... С. 141.
155. *Бубнов Е.Н.* Русское деревянное зодчество Урала. М., 1988. С. 33.
156. *Чепкасов П.Н.* География населения и населенных пунктов севера Пермской области // Этнографическая география Западного Урала. Пермь, 1967. Вып. 4. С. 58.
157. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 575. Л. 1.
158. *Геннин В.* Уральская переписка...
159. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* От Урала до Москвы. Путевые заметки // Собр. соч. Свердловск, 1951. Т. 12. С. 156, 243.
160. Описание Тобольского наместничества. Новосибирск, 1982. С. 118; *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры... С. 26.
161. *Сафьянова А.В.* Разработка материалов подворных переписей населения о сибирском жилище (по данным опросных листов 1877 г.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974.
162. *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 216; *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 4.
163. *Зырянов А.* О выделке кирпича... С. 2–52.
164. *Третьяков А.* Шадринский уезд... С. 201.
165. На путях из Земли Пермской... С. 108; Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск, 1982. С. 76, 209.
166. Описание Тобольского наместничества... С. 301.
167. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 679. Л. 1–3.
168. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804. Ч. 1. С. 335.
169. На путях из Земли Пермской... С. 95, 112.
170. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX в. Пермь, 1993. С. 6–7.
171. Сборник примет, поверий... С. 111.
172. *Громыко М.М.* Трудовые традиции... С. 236; *Она же.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XX в. Новосибирск, 1975. С. 81; *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 24.
173. *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1993. Т. 2. С. 563.
174. *Копанев А.И.* Двор крестьянина в Подвинье в XVII в. // Культура Русского Севера XVII в. Л., 1988. С. 179.
175. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 28.
176. Описание Тобольского наместничества. С. 271; Русские: историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 181.
177. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 20.
178. На путях из Земли Пермской... С. 115–116; *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры... С. 34–35.

179. *Крупянская В.Ю., Полищук Н.С.* Культура и быт рабочих горно-заводского Урала (конец XIX – начало XX в.). М., 1971. С. 20.
180. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история... С. 200–201, 217–219.
181. Там же. С. 217.
182. *Барадулин В.А.* Народные росписи Урала и Приуралья: Крестьянский росписной дом. Л., 1978.
183. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 1. С. 333.
184. На путях из Земли Пермской... С. 110.
185. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 11–12, 23–25.
186. *Завалишин И.* Описание Западной Сибири. М., 1862. Т. 1. С. 200.
187. Русские: историко-этнографический атлас. С. 134.
188. *Копанев А.И.* Двор крестьянина... С. 175.
189. На путях из Земли Пермской... С. 101–102.
190. *Крупянская В.Ю., Полищук Н.С.* Культура и быт... С. 103, 111, 114.
191. *Чагин Г.Н.* Культура и быт... С. 58.
192. *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры... С. 62–66.
193. На путях из Земли Пермской... С. 101–104.
194. *Белов И.* Путевые заметки и впечатления по Западной Сибири. М., 1852. С. 9.
195. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 27.
196. На путях из Земли Пермской... С. 109.
197. *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры... С. 44–61.
198. История Урала с древнейших времен до 1861 г. С. 502.
199. *Шелегина О.Н.* Очерки материальной культуры... С. 59.
200. *Семенов-Тян-Шанский П.П.* Путешествие в Тянь-Шань. М., 1946. С. 42.
201. *Короленко В.Г.* Письма из тюрем и ссылок (1879–1885). Горький, 1935. С. 136–137; *Он же.* Собр. соч. М., 1955. Т. 7. С. 51.
202. Русские: историко-этнографический атлас. С. 137.
203. На путях из Земли Пермской... С. 111, 112.
204. Каталог уральской народной росписи крестьянских домов и предметов быта в собрании Нижнесинячихинского музея-заповедника. (Коллекция И.Д.Самойлова). Свердловск, 1988. С. 49.
205. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 32.
206. *Короленко В.Г.* Письма из тюрем... С. 19–20.
207. Каталог уральской народной росписи... С. 43.
208. На путях из Земли Пермской... С. 135.
209. Каталог уральской народной росписи... С. 50, 37.
210. *Даль В.* Пословицы... Т. 2. С. 565.
211. *Копанев А.И.* Двор крестьянина... С. 178.
212. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 28–29.
213. На путях из Земли Пермской... С. 123.
214. *Чагин Г.Н.* Культура и быт... С. 52–54.
215. Русские: историко-этнографический атлас. С. 147.
216. РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 382. Л. 57 об. – 58.
217. *Богословский П.С.* Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 132.
218. РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 382. Л. 59 об.

219. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 25.
220. РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 382. Л. 59 об.
221. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. СПб., 1914. Т. V. С. 294.
222. Там же. С. 293; РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 382. Л. 51; *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села в этнографическом и частию статистическом отношении // Пермские губ. ведомости. 1861. № 10. С. 156–158.
223. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1720. Л. 12 об.
224. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 293.
225. *Бояршинов М.* Новое в быте крестьян Андреевского сельсовета // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 166; ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 51 об.
226. РГИА. Ф. 91. Оп.1. Д. 382. Л. 64.
227. *Скалозубов Н.Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. V. С. 6, 15.
228. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 831. Л. 6, 14 об; Д. 921. Л. 4 об.; Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. Л. 902.
229. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. 3. С. 993.
230. Там же. С. 1002.
231. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 703. Л. 5.
232. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1007.
233. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда // Ученые записки, изд. Казанским университетом. Казань, 1858. Кн. 1. С. 148.
234. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 993.
235. ШФ ГАКО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 417. Л. 350.
236. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 703. Л. 5 об.
237. Там же. Д. 718. Л. 4 об.
238. *Попов В.* Народные песни, собранные в Чердынском уезде Пермской губернии. М., 1880. С. 18.
239. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 799-а. Л. 45.
240. Там же. Д. 754. Л. 49 об.
241. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 150.
242. Там же. С. 149.
243. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 993.
244. Там же. С. 1007.
245. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1406. Л. 93 об.
246. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1007.
247. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1732. Л. 4.
248. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1007.
249. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 641. Л. 8.
250. Там же. Д. 1136. Л. 14.
251. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714. Л. 15.
252. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 149.
253. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 51.

254. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1007.
255. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 612. Л. 11 об.
256. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 148–149.
257. Там же. С. 142.
258. РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 382. Л. 8 об.
259. Там же.
260. Там же. Л. 10.
261. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 150.
262. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей... С. 156–158.
263. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 149.
264. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 993.
265. Там же.
266. *Пономарев С.* Семейная община на Урале... С. 181.
267. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 34 об.
268. Там же. Ф. 105. Оп. 2. Д. 68. Л. 4–4 об.
269. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история... С. 280.
270. *Некрасов П.А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1901. Т. XXII. С. 221.
271. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1760. Л. 2 об.
272. Там же. Ф. 572. Оп. 1. Д. 36. Т. 2. Л. 163–163 об.
273. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 51 об.
274. Там же. Д. 756. Л. 907.
275. *Попов В.* Народные песни... С. 6.
276. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1122. Л. 2.
277. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 151.
278. *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 172.
279. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 799-а. Л. 49.
280. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 31.
281. Сборник пословиц и поговорок, записанных в Камышловском уезде Василием Григорьевичем Олесовым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1884. Т. VII, вып. 1. С. 207.
282. Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К.Зеленина. М., 1991. С. 169.
283. Там же. С. 161.
284. *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове. Свердловск, 1953. С. 118.
285. *Серебренников В.Н.* Из записок фольклориста // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. 4. С. 126.
286. Великорусские сказки... С. 403.
287. Сборник пословиц и поговорок... С. 208.
288. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 30.
289. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 53.
290. *Бояршинов М.* Крестьянская пища Оханского района // Пермский краеведческий сборник. 1926. Вып. 2. С. 171.
291. Там же.

292. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 23 об.
293. *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 221.
294. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 147.
295. *Бояршинов М.* Крестьянская пища... С. 171.
296. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 147.
297. *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 218.
298. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 29.
299. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 207.
300. *Бояршинов М.* Крестьянская пища... С. 170.
301. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 147.
302. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 20.
303. *Бояршинов М.* Крестьянская пища... С. 171.
304. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 31.
305. Там же. Д. 714. Л. 17.
306. *Серебренников В.* О народных присловьях // Пермский краеведческий сборник. 1926. Вып. 2. С. 176.
307. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 147–148.
308. *Бояршинов М.* Крестьянская пища... С. 170.
309. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 203; *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804. Ч. 2. С. 339.
310. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С 29.
311. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1097. Л. 1 об.
312. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 648. Л. 1 об.
313. *Зырянов А.Н.* Путевые заметки от Каменского завода до г. Перми, составленные в 1853 г. // Пермские губ. ведомости. 1856. № 12. С. 51.
314. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 35.
315. *Скалозубов Н.Л.* Народный календарь... С. 12.
316. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. СПб., 1813. Ч. 2. С. 40.
317. *Бояршинов М.* Крестьянская пища... С. 170.
318. Там же. С. 171; ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 575. Л. 41 об.
319. *Спасский.* Собрание слов, употребляемых простонародьем, а частью и средним сословием в г.Соликамске и его окрестностях // Календарь Пермской губернии на 1884 г. Пермь, 1883. С. 112.
320. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714.
321. *Зырянов А.Н.* Хмелеводство Шадринского уезда // Сборник Пермского земства. Пермь, 1884. № 12.
322. *Волочнев П.* Купросская волость Соликамского уезда // Сборник Пермского земства. Пермь, 1888. № 8, 9.
323. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 147–148.
324. Там же. С. 147; Россия. Полное географическое описание... Т V. С. 174; *Бояршинов М.* Крестьянская пища... С. 171.
325. *Крылов П.* Вишерский край... С. 41.
326. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 512. Л. 8; РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 351. Л. 126 об; *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 148.
327. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 350. Л. 6 об.; Ф. 491. Оп. 1. Д. 58. Л. 8 об.

328. *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 222; *Дмитриев А.А.* Народное творчество в деревне Косой Брод Северской волости Екатеринбургского уезда // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1891–1892. Т. XIII, вып. 1. С. 37.
329. Слова, пословицы, поговорки, приметы и песни, записанные в Пермском уезде действительным членом УОЛЕ Ф.Н.Панаевым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1890–1891. Т. XII, вып. 2. С. 62.
330. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 207.
331. *Широкшин И.* Село Янидор Чердынского уезда Вильгортской волости // Сборник Пермского земства. Пермь, 1891. № 3–4.
332. *Вологдин А.* Село Ильинское Пермского округа (Краткий исторический очерк) // Пермский краеведческий сборник. 1926. Вып. 2. С. 71.
333. *Богословский П.С.* Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1. С. 81.
334. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Старая Пермь // Вестник Европы. 1889. № 7. С. 59.
335. *Вологдин А.* Село Ильинское... С. 71.
336. *Богословский П.С.* Материалы по народному быту... С. 81.
337. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 844. Л. 6–6 об.
338. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1002.
339. Там же. С. 1039.
340. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 703. Л. 1.
341. *Богословский П.С.* Крестьянская свадьба... С. 157.
342. *Зырянов А.Н.* Хмелеводство Шадринского уезда.
343. Там же.
344. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 612. Л. 10 об.
345. Великорусские сказки... С. 200.
346. Сборник пословиц и поговорок... С. 193, 201, 204, 207; Сборник примет, поверий... С. 115.
347. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 16.
348. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1047.
349. РГИА. Ф. 91. Оп. 1. Д. 382. Л. 64.
350. Великорусские сказки... С. 312.
351. Россия. Полное географическое описание... С. 170.
352. Там же.
353. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 29.
354. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда... С. 147–148.
355. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1406. Л. 48 об.; Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 9 об.
356. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 814. Л. 19.
357. Великорусские сказки... С. 252.
358. *Зырянов А.Н.* Хмелеводство Шадринского уезда...
359. *Буевский С. Жители Кунгурского уезда... С. 148.*
360. *Крылов П.* Вишерский край... С. 41.
361. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 612. Л. 10 об. – 11.
362. *Богословский П.С.* Крестьянская свадьба... С. 158.
363. Русская сатирическая сказка. Л., 1979. С. 120–121.
364. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 855. Л. 7–7 об.
365. Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1996. Л. 20 об.

366. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714. Л. 6 об.; Д. 718. Л. 7 об.
367. *Волочнев П.* Пушкарская сельская поземельная община Рождественской волости Соликамского уезда // Сборник Пермского земства. Пермь, 1890. № 9.
368. *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда. С. 152.
369. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 703. Л. 2; Д. 754. Л. 20 об.; Россия. Полное географическое описание... С. 279; *Спасский.* Собрание слов... С. 112.
370. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 29.
371. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 208.
372. *Чагин Г.Н.* Культура и быт... С. 84.

К главе 2

1. Великорусские сказки Пермской губернии: Сборник Д.К.Зеленина. М., 1991. С. 461.
2. *Чупин Н.К.* Челобитная крестьянской девушки 1700 года // Сборник статей, касающихся Пермской губернии и помещенных в неофициальной части губернских ведомостей в период 1842–1881 гг. Пермь, 1882. Вып. 1. С. 194–195.
3. *Пономарев С.* Семейная община на Урале // Северный вестник. 1887. № 1. С. 162–163.
4. *Оборин В.А.* Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. Иркутск, 1990. С. 121–123; На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северно-уральского крестьянства XVII–XX вв. М., 1989. С. 203.
5. *Побережников И.В., Томилов А.Г.* Переписные книги как источник по истории населения уральских слобод начала XVIII в. // Источники по социально-экономической истории Урала дооктябрьского периода. Екатеринбург, 1992. С. 36–45.
6. *Дашкевич Л.А.* Семья государственных крестьян на Урале (по материалам подворных описей Поташинской волости 1805 г.) // Государственные крестьяне Урала в эпоху феодализма. Екатеринбург, 1992. С. 117–121.
7. На путях из Земли Пермской... С. 181.
8. Там же.
9. Там же. С. 194.
10. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. СПб., 1914. Т. 15. С. 166.
11. Песни, святочные гадания, поговорки и суеверия, собранные в Катайской волости Камышловского уезда Пермской губернии действ. членом УОЛЕ П.Ф.Первушиным // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. XV, вып. 1. С. 82.
12. См.: Пермский сборник. М., 1860. Кн. 2. С. 163–164.
13. *Бирюков Н.* О вреде, проистекающем от построения излишних крестьянских домов в деревнях // Пермские губ. ведомости. 1860. № 21. С. 272–273.
14. На путях из Земли Пермской... С. 198–199.
15. Там же. С. 180–186.
16. *Дашкевич Л.А.* Семья государственных крестьян... С. 120.
17. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1924. Л. 3.
18. Там же. Д. 1406. Л. 59.
19. Там же. Ф. 101. Оп. 1. Д. 749. Л. 1.
20. Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 186.

21. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 11.
22. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей гр.Строгановых в Оханском уезде Пермской губернии // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 209–213.
23. На путях из Земли Пермской... С. 195–196.
24. *Широкшин И.* Село Янидор Чердынского уезда Вильгортской волости // Сборник Пермского земства. Пермь, 1891. № 3/4. С. 145–156.
25. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 11.
26. Там же; А.Л. Смертность от оспы и кори в Оханском уезде // Пермские губ. ведомости. 1860. № 20.
27. *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Пермская губерния. СПб., 1864. Т. 2. С. 315.
28. *Широкшин И.* Село Янидор...
29. *Скалозубов Н.Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особочтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 13.
30. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 11.
31. ГАСО. Ф. 491. Оп. 1. Д. 23. Л. 9.
32. Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1751.
33. *Успенский Т* Очерк юго-западной половины... С. 34.
34. На путях из Земли Пермской... С. 199.
35. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1751. Л. 27
36. Там же. Л. 28 об.
37. Там же. Л. 34 об.
38. Там же. Ф. 491. Оп. 1. Д. 23. Л. 3, 9.
39. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 35.
40. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села в этнографическом и частию статистическом отношениях // Пермские губ. ведомости. 1861. № 10. С. 156–158.
41. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1136. Л. 6; Д. 1161. Л. 44.
42. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 210.
43. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 35.
44. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1732.
45. ШФ ГАКО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 410. Л. 84–84 об.
46. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 35.
47. Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с.Богородске Красноуфимского уезда. Составлена красноуфимским мещанином Як.Г.Безруковым // Записки УОЛЕ. Т. XV, вып. 1. С. 57.
48. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1260. Л. 15 об.
49. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. 3. С. 1030.
50. *Бирюков В.Л.* Урал в его живом слове. Дореволюционный фольклор. Свердловск, 1953. С. 106.
51. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 781. Л. 2.
52. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 35.
53. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 626. Л. 713.

54. *Бирюков Н.* О вреде... С. 272.
55. ГАСО. Ф. 491. Оп. 1. Д. 23. Л. 9.
56. ШФ ГАКО. Ф. 25. Оп. 1 Д. 410. Л. 84 об., 85 об., 109 об.; ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1274.
57. Песни, святочные гадания... С. 82; Сборник пословиц и поговорок, записанных в Камышловском уезде Василием Григорьевичем Олесовым // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1884. Т. VII, вып. 1. С 196.
58. Пословицы из Пермского, Оханского, Соликамского уездов господина Волегова // Вестник РГО. СПб., 1853. Т. 8. С. 16.
59. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 34.
60. А.Т. Примеры исследования быта крестьян в хозяйственном отношении // Пермский сборник. Кн. 2. С. 32.
61. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 209.
62. *Волочнев П.* Купросская волость Соликамского уезда // Сборник Пермского земства. Пермь, 1888. № 8–9.
63. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 210.
64. *Успенский Т* Очерк юго-западной половины... С. 34.
65. *Волочнев П.* Пушкарская сельская поземельная община Рождественской волости Соликамского уезда // Сборник Пермского земства. Пермь, 1890. № 3. С. 131.
66. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 34.
67. Там же; *Волочнев П.* Купросская волость...
68. Там же.
69. Сборник пословиц... С. 192.
70. *Бирюков Н.* О вреде... С. 273.
71. *Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л.* К вопросу о народной медицине в Красноуфимском уезде // Пермский край. Пермь, 1893. Т. 2. С. 248.
72. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 626. Л. 13 об.
73. Там же. Д. 1052. Л. 6 об, 13, 14 об.; Д. 1611. Л. 101 об; Д. 1071. Л. 1.
74. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 78.
75. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1611. Л. 10 об., 81 об.
76. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник... С. 79.
77. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 831. Л. 8.
78. Там же. Д. 2021. Л. 9.
79. *Стяжкин И.Я.* Из камышловских этнографических наблюдений // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. 4. С. 132.
80. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1007.
81. Там же. С. 1002.
82. *Кребель Р.* Народная медицина и народные средства различных жителей Русского царства. М., 1862. С. 112; Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 179.
83. *Богословский П.* Из местных историко-литературных разысканий // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 2. С. 22.

84. *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е гг. XX вв.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 146.
85. *Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л.* К вопросу о народной медицине... С. 248.
86. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 575. Л. 27 об. – 28.
87. *Стяжкин И.Я.* Из камышловских этнографических наблюдений... С. 131.
88. Там же. С. 132.
89. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 575. Л. 28 об.
90. *Стяжкин И.Я.* Из камышловских этнографических наблюдений. С. 132.
91. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1046.
92. *Серебренников В.Н.* Из оханского фольклора // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1. С. 60.
93. *Попов В.* Народные песни, собранные в Чердынском уезде Пермской губернии. М., 1880. С. 6.
94. *Богословский П.С.* Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 143.
95. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 32.
96. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1922. Л. 29 об.
97. Там же. Д. 1230. Л. 50 об.
98. Там же. Д. 1406. Л. 47–47 об.
99. *Ульянов И.И.* Об обрядах обручения и просватания (обрядовые действия, причитания, песни, заговоры и проч.) у зауральских великоруссов (по обследованиям Шмаковского села Ирбитского уезда) // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1915. С. 39.
100. Сборник пословиц... С. 200, 218; *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове. С. 132.
101. Сборник пословиц... С. 204, 211.
102. Там же. С. 198; *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове. С. 132.
103. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 32; *Серебренников А.Г* Очерк жителей Ильинского села... С. 145.
104. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1105. Л. 19.
105. Там же. Д. 1230. Л. 60 об.
106. На путях из Земли Пермской... С. 202.
107. *Богословский П.С.* К номенклатуре и топографии свадебных чинов (по данным этнографической литературы и рукописным материалам РГО) // Пермский краеведческий сборник. Вып. 3. С. 6, 8, 12–15, 18, 21, 25, 28–31, 39–40, 42, 44.
108. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 718. Л. 1 об.
109. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села... С. 145.
110. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714. Л. 1 об.
111. Там же. Д. 718.
112. Там же.
113. Там же. Д. 714. Л. 3.
114. *Кожин И.* Обряды бракосочетания между крестьянами Шадринского уезда // Пермские губ. ведомости. 1860. № 26.
115. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 996; *Зырянов А.Н.* Свадебные обряды в Шадринском уезде Пермской губернии // Пермские губ. ведомости. 1862. № 32. С. 427–429; ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714. Л. 3 об.
116. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714. Л. 4.

117. Там же. Д. 718. Л. 3.
118. *Калмыков А.* Описание свадебных обрядов жителей Соликамского уезда, Пожевского завода с окрестностями // Пермские губ. ведомости. 1861. № 2.
119. *Зырянов А.Н.* Свадебные обряды... С. 427–429.
120. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 176.
121. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 844.
122. *Калмыков А.* Описание свадебных обрядов...
123. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села... С. 145.
124. *Калмыков А.* Описание свадебных обрядов...; *Кожин И.* Обряды бракосочетания...
125. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714.
126. Там же; *Богословский П.С.* К номенклатуре и топографии свадебных чинов... С. 49–50.
127. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714.
128. Там же.
129. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 178.
130. *Зырянов И.В.* Заговор и свадебная поэзия // Фольклор и литература Урала: Уч. зап. Пермского гос. пед. ин-та. Пермь, 1975. Т. 147, вып. 2. С. 67.
131. *Богословский П.С.* К номенклатуре и топографии свадебных чинов... С. 19.
132. *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села... С. 146.
133. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 178.
134. *Зырянов И.В.* Свадьба и сказка // Фольклор и литература Урала. Пермь, 1976. Вып. 3. С. 45.
135. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 714.
136. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 178.
137. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 995, 1033; *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 210–211; *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 32.
138. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1105; Д. 1230. Л. 8 об; Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 34.
139. Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 123.
140. Там же. Д. 1415.
141. *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове... С. 123.
142. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. Л. 915.
143. *Серебренников В.Н.* Из записей фольклориста // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. 4. С. 124.
144. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. Л. 920.
145. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1027, 1030, 1039.
146. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 33.
147. Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1230. Л. 84.
148. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 179.
149. *Стяжкин И.Я.* Из камышловских этнографических наблюдений. С. 132.
150. Там же.
151. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1611. Л. 12 об., 26 об., 21 об.
152. Там же. Д. 1543. Л. 2.
153. Там же.
154. Там же. Д. 1611. Л. 3.

155. Там же. Л. 36.
156. Там же. Д. 1319.
157. Там же. Д. 2021. Л. 9.
158. *Будрин Е.* Причитания "по покойнику" (В Кунгурском уезде) // Пермский сборник. Кн. 2. С. 131.
159. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 12.
160. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 995.
161. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 626. Л. 22 об.
162. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1047.
163. *Богословский П.С.* Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Пермский краеведческий сборник. Вып. 1. С. 75.
164. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1319. Л. 2, 14.
165. *Чагин Г.Н.* Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века (Этнические традиции материальной жизни). Пермь, 1991. С. 62.
166. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 995, 996.
167. *Богословский П.С.* Материалы по народному быту... С. 74.
168. *Стяжкин И.Я.* Из камышловских этнографических наблюдений... С. 132.
169. Россия. Полное географическое описание... Т. V. С. 180; *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 996.
170. *Стяжкин И.Я.* Из камышловских этнографических наблюдений... С 132; ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. Л. 851.
171. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 997.
172. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 35.
173. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 207, 210.
174. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 995.
175. Там же. С. 1050.
176. Там же.
177. *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 214; *Буевский С. Жители Кунгурского уезда // Ученые записки, издаваемые Казанским ун-том. Казань, 1858. Кн. 1. С. 165.*
178. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 749. Л. 13 об.
179. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей... Вып. 3. С. 1050.
180. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 950. Л. 13 об. – 14.
181. См.: *Словцов И.* Коляда в Ницинской слободе Ирбитского уезда Пермской губернии // Вестник РГО. СПб., 1858. Ч. 23, кн. 1. С. 1–5.
182. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 754. Л. 6.
183. См.: *Серебренников А.Г.* Очерк жителей Ильинского села... С. 144–145; *Вологдин И.В.* Жизнь крепостных людей... С. 209.
184. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 31.
185. Там же. С. 34–35; *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1993. С. 133.
186. *Богословский П.С.* Крестьянская свадьба... С. 145.
187. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2025. Л. 22.
188. Там же. Д. 626.
189. Сборник пословиц... С. 210.

190. Слова простонародной речи в Пермской губернии, пословицы, поговорки и приметы, записанные землемером Дмитрием Александровичем Александровым // Записки УОЛЕ. Т 15, вып. 1. С. 207.
191. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1751. Л. 34 об.
192. Слова простонародной речи... С. 206.
193. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1994. Л. 7.
194. Там же. Д. 123. Д. 4 об.
195. Там же. Д. 950. Л. 9.
196. Там же. Д. 1922. Л. 47.
197. Там же. Д. 1409. Л. 28.
198. Там же. Д. 950.
199. Там же. Д. 950.
200. Там же. Д. 1196. Л. 9–9 об.
201. *Попов В.* Народные песни... С. 25–26.
202. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1406. Л. 102.
203. Там же. Д. 1922. Л. 40.
204. Там же. Д. 642. Л. 7 об; Д. 1230. Л. 36; Д. 1406. Л. 26.
205. Сборник пословиц... С. 195.

К главе 3

1. См.: *Миненко Н.А.* Русская крестьянская община в Западной Сибири. XVIII – первая половина XIX в. Новосибирск, 1991. С. 9.
2. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1248. Л. 268.
3. Там же. Оп. 12. Д. 210. Л. 39 об. – 40 об.
4. Там же. Д. 210. Л. 526–526 об.
5. См.: *Шишонко В.* Материалы для описания развития народного образования в Пермской губернии. Екатеринбург, 1879. С. 14–17; Первоначальная история бывшего Далматовского духовного училища // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1888. № 37. С. 856–858.
6. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 5. Л. 91–91 об; *Геннин В.И.* Описание уральских и сибирских заводов. М., 1937. С. 448, 488; Василий Никитич Татищев. Записки. Письма. 1717–1750 гг. // Научное наследство. М., 1990. Т. 14. С. 62–63.
7. РГАДА. Ф. 271. Оп. 1. Д. 621. Л. 126.
8. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 4-а. Л. 676 об.
9. Там же. Оп. 2. Д. 5. Л. 61 об., 71 об. – 72, 89 об., 115.
10. Горный журнал. 1831 Ч. 2, кн. 5. С. 175–176.
11. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 692. Л. 662.
12. Там же. Д. 602, 625, 690, 694, 737, 762, 816, 857, 858, 906, 907, 952, 957, 1035, 1039, 1076, 1128, 2321; Ф. 101. Оп. 1. Д. 325.
13. *Юрьев В.П.* Народное образование в Вятской губернии в царствование императрицы Екатерины II. Материалы к истории вятской гимназии по поводу ее столетия (1786–1886). Вятка, 1887. С. 40–41.
14. Там же. С. 13, 93.
15. Там же. С. 92; *Нурминский С.А.* Народные училища в Вятской губернии // Столетие Вятской губернии. 1780–1880: Сборник материалов к истории Вятского края. Вятка, 1881. Т. 2. С. 663.

15. Там же. С. 92; *Нурминский С.А.* Народные училища в Вятской губернии // Столетие Вятской губернии. 1780–1880: Сборник материалов к истории Вятского края. Вятка, 1881. Т. 2. С. 663.
16. *Мосин А.Г.* Грамотность крестьян Вятской губернии в конце XVIII – середине XIX в. // Крестьянство Урала в эпоху феодализма. Свердловск, 1988. С. 142.
17. См.: ПСЗ. 1-е собр. Т. 22, № 16421.
18. *Юрьев В.П.* Народное образование... С. 43.
19. *Нурминский С.А.* Народные училища... С. 711–713.
20. Там же. С. 713–714.
21. *Мосин А.Г.* Грамотность крестьян... С. 142–146.
22. См.: *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 32–33.
23. Сборник распоряжений по Министерству народного просвещения. СПб., 1866. Т. 1. С. 330–339.
24. Там же. С. 354–358.
25. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. СПб., 1875. Т. 2. С. 200–250.
26. Устав сельских училищ в удельных имениях. СПб., 1828.
27. *Калинина Т.А.* Развитие народного образования на Урале в дореформенный период (80-е гг. XVIII – первая половина XIX в.). Пермь, 1992. С. 37.
28. *Шишонко В.* Описание начальных народных училищ в уездах Екатеринбургом, Ирбитском, Шадринском, Камышловском Пермской губернии. Екатеринбург, 1878. С. 105.
29. *Фальборк П., Чарнолусский В.* Народное начальное образование // Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и Ч.А.Эфрона. СПб., 1893. Т. 20. С. 757.
30. *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Пермская губерния. СПб., 1864. Т. 2. С. 457–459.
31. *Волегов Ф.А.* Хозяйственные записки по Пермскому имению графини Софьи Владимировны Строгановой, составленные в начале 1820 года // Пермский край. Пермь, 1893. Т. 2. С. 99–100.
32. *Калинина Т.А.* Крепостная школа в вотчине Строгановых (конец XVIII – первая половина XIX в.) // Из истории демократической культуры на Урале (XVIII – начало XX в.). Пермь, 1986.
33. Там же.
34. Там же.
35. Там же.
36. *Шишонко В.* Материалы для описания развития народного образования в Пермской губернии. Екатеринбург, 1879. С. 253–258.
37. Там же.
38. Там же. С. 254–255.
39. *Мосин А.Г.* Грамотность крестьян... С. 147.
40. Там же. С. 148.
41. *Шишонко В.* Материалы для описания... С. 259.
42. *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. М., 1958. Т.2.
43. *Калинина Т.А.* Развитие народного образования... С. 36.
44. Там же. С. 37.

45. *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне... Т. 2. С. 248.
46. *Мозель Х.* Материалы для географии.. Т. 2. С. 469–470.
47. Там же. С. 479.
48. См.: *Мосин А.Г.* Книжная культура и рукописная традиция русского населения Вятского края (XVIII – середина XIX в.): Автореф. дис... канд. ист. наук. Свердловск, 1986.
49. *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне... Т. 2. С. 285.
50. Там же. С. 253.
51. Там же. С. 253, 255.
52. *Мозель Х.* Материалы для географии... Т. 2. С. 470.
53. *Шишонко В.* Материалы для описания... С. 365.
54. См.: *Смирнов В.З.* Реформа начальной и средней школы в 60-е гг. XIX в. М., 1954.
55. *Черныш М.И.* Развитие капитализма на Урале и Пермское земство. Пермь, 1959. С. 173; Статистический временник Российской империи. Сельские училища. СПб., 1884. Сер. 3, вып. 1. С. 34–26, 38, 39.
56. См.: *Слудковская И.А.* Из истории подготовки учительских кадров на Урале во второй половине XIX в. // Из истории народного образования Урала. Пермь, 1976.
57. *Бугаева С.Я.* Образовательный уровень уральской интеллигенции в конце XIX – начале XX в. // Народное образование на Урале в XVIII – начале XX в. Свердловск, 1990. С. 92–97; *Пирумова Н.М.* Земская интеллигенция и ее роль в общественной борьбе. М., 1986. С. 51–57; *Бунаков Н.Ф.* Избранные педагогические сочинения. М., 1953. С. 337–370; История Урала в период капитализма. М., 1990. С. 198–203.
58. Начальное народное образование в России. СПб., 1900. Т. 2. С. 16, 19, 22, 28, 31, 34, 53, 57, 58, 182.
59. Там же.
60. *Раменский А.П.* Краткий исторический очерк деятельности Пермского земства по народному образованию со времени введения земских учреждений // Русская мысль. 1897. № 9. С. 14–16; *Лиленкова А.П.* Земская школа в период обсуждения законопроекта о всеобуче (по материалам Вятской и Нижегородской губерний) // Вятская земля в прошлом и настоящем. Киров, 1989. С. 61–62.
61. Вычислено по данным: Первая всеобщая перепись населения. СПб., 1904. Т. 10. С. 54; Т. 21. С. 62; Т. 29. С. 31; Т. 45. С. 8.
62. Там же.
63. История Урала... С. 200–203.
64. *Буганов А.В.* Русская история в памяти крестьян XIX века и национальное самосознание. М., 1992. С. 4.
65. *Мыльников А.С.* Народная культура и генезис национального самосознания // Сов. этнография. 1981. № 6. С. 7.
66. См.: *Криничная Н.А.* Культура русских крестьян Зауралья. XVIII – первая половина XIX в. М., 1991. С. 23–28.
67. См.: Предания реки Чусовой. Свердловск, 1961. С. 15–16.
68. *Шукшинцев И.С.* Предания о курганах Оренбургской губернии // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Оренбург, 1900. Вып. VI. С. 128, 131–132.

69. *Зырянов А.Н.* Заметки о курганах в Шадринском уезде // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 130–131.
70. *Берх В.Н.* Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821. С. 116.
71. Там же. С. 106–107.
72. Там же. С. 118.
73. *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2, кн. 1. С. 166–167.
74. *Берх В.Н.* Путешествие... С. 90, 117.
75. *Дмитриев А.* Пермская старина. Древности бывшей Перми Великой. Пермь, 1889. Вып. 1. С. 18.
76. Путешествие по Уралу Гумбольдта, Эренберга и Розе. Екатеринбург, 1873. С. 10; Из бумаг Ф.А.Прядильщикова // Сборник статей о Пермской губернии, помещенных в неофициальной части Пермских губернских ведомостей прежних лет. Пермь, 1890. Вып. 2. С. 40.
77. Из бумаг Ф.А.Прядильщикова... С. 39.
78. *Семенов П.* Географическо-статистических словарь Российской империи. СПб., 1885. Т. V. С. 730–731.
79. *Шишонко В.Н.* Пермская летопись. 2-й период. Пермь, 1892. Примечания к с. 260.
80. *Берх В.Н.* Путешествие... С. 97.
81. Из бумаг Ф.А.Прядильщикова... С. 41.
82. Там же.
83. *Теплоухов Ф.А.* Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных // Пермский край. Пермь, 1893. Т. 2. С. 38.
84. *Берх В.Н.* Путешествие... С. 92.
85. Там же. С. 94–96.
86. *Попов В.* Древнейшие города Перми Великой Искор и Покча // Сборник материалов для ознакомления с Пермскою губерниею. Пермь, 1891. Вып. 3. С. 77–78; *Вагнер Н.* От г.Чердыни до с.Ныроба // Пермский сборник. М., 1860. Кн. 2, отдел. IV. С. 2–3.
87. *Берх В.Н.* Путешествие... С. 92–93.
88. Там же. С. 2; Живописная Россия. СПб.; М., 1901. Т. VIII, ч. 2. С. 127.
89. Цит. по: *Миненко Н.А.* Культура русских крестьян... С. 21.
90. Там же. С. 22.
91. *Немирович-Данченко В.И.* Кама и Урал. СПб., 1890. С. 382–383, 410–411.
92. Там же. С. 377–378.
93. Там же. С. 462.
94. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь Пермской губернии. Пермь, 1873. Т. 1. С. 486.
95. Там же.
96. Там же. С. 481–482.
97. Там же. С. 484–486.
98. Там же. С. 482–483.
99. *Скрынников Р.Г.* Сибирская экспедиция Ермака. Новосибирск, 1986. С. 209–210.
100. *Чупин Н.К.* Географическій и статистический словарь... С. 483–484.

102. *Немирович-Данченко В.И.* Кама и Урал. СПб., 1890. С. 86–87.
103. Там же. С. 93.
104. *Блажес В.В.* Народная проза...
105. *Попов В.* Древнейшие города... С. 78–79.
106. Из бумаг Ф.А.Прядильщикова... С. 38.
107. *Волегов Ф.А.* Краткое описание села Пянтежского и находящейся в нем древней церкви // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1915. Вып. V. С. 8.
108. Там же.
109. Там же.
110. *Ульянов И.И.* Об обрядах обручения и просватания (обрядовые действия, причитания, песни, заговоры и проч.) у зауральских великоруссов // Материалы по изучению Пермского края... С. 34.
111. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь... С. 52.
112. Там же. С. 225.
113. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 66.
114. *Кокосов В.* Картофельный бунт (рассказ покойной матери) // Исторический вестник. 1913. Т. 132. С. 600–601.
115. *Попов В.* Древнейшие города... С. 88.
116. Исторические песни XIX века. М., 1973. С. 42.
117. *Дмитриев А.А.* Ссылка окольничего Михаила Никитича Романова в Чердынский край и ныробские древности // Сб. материалов... Вып. 3. С. 65–68.
118. *Попов В.* Древнейшие города... С. 80–81.
119. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь... Пермь, 1878. Т. 2. С. 147–148.
120. *Миненко Н.А.* Культура русских крестьян... С. 35.
121. *Попов В.* Древнейшие города... С. 81–83.
122. *Дмитриев А.А.* Ссылка окольничего... С. 55.
123. *Миненко Н.А.* Культура русских крестьян... С. 35–45; *Она же.* "Держать под крепким и осторожным караулом" // Родина. 1993. № 7. С. 18–21.
124. *Дмитриев А.А.* Ссылка окольничего... С. 56–57.
125. *Берх В.Н.* Путешествие... С. 99–102.
126. *Дмитриев А.А.* Ссылка окольничего... С. 69–72.
127. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1808. Л. 115 об. – 117 об.
128. Там же. Д. 1673. Л. 67 об. – 69.
129. ТФ ГАТюО. Ф. 156. 1763 г. Д. 134. Л. 24 об. – 25, 136 об. – 137.
130. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. М., 1964. С. 380–381.
131 Там же. С. 377–379.
132. *Паллас П.С.* Путешествие... С. 187
133. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь... Т. 1. С. 458–459.
134. *Кондрашенков А.А.* Очерки истории крестьянских восстаний в Зауралье в XVIII веке. Курган, 1962. С. 89.
135. *Буганов А.В.* Русская история. С. 109.
136. *Хитров А.* Предания о пугачевском бунте, сохраняющиеся между жителями Ирбитского уезда // Пермские губ. ведомости. 1864. № 16. С. 100.
137. *Зырянов А.Н.* Пугачевский бунт в Шадринском уезде и его окрестностях // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 87.

137. *Зырянов А.Н.* Пугачевский бунт в Шадринском уезде и его окрестностях // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 87.
138. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник. Кн. 1. С. 37.
139. *Игнатьев Р.* Вотчина митрополитов тобольских и сибирских в Челябинском уезде // Тобольские губ. ведомости. 1869. № 19. С. 88.
140. Пермская летопись. С 1263–1881 г. 5-й период. С 1702–1715 г. Пермь, 1889. С. 545–546; *Нефедов Ф.* В горах и степях Башкирии: из путевых впечатлений и рассказов // Русская мысль. М., 1882. Кн. 5. С. 179–180.
141. *Побережников И.В.* Народная монархическая концепция на Урале (XVIII – первая половина XIX в.) // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1994. № 1. С. 33–39.
142. *Зырянов А.Н.* Пугачевский бунт... С. 86–87.
143. *Хитров А.* Предания... С. 100.
144. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 37
145. Из бумаг Ф.А.Прядильщикова... С. 38.
146. *Зырянов А.Н.* Крестьянское движение в Шадринском уезде Пермской губернии в 1843 году // Древняя и новая Россия. СПб., 1879. Т. 15. С. 321.
147. *Деви П.* Картофельный бунт в Пермской губернии. 1842. Рассказ крестьянина Гурина // Русская старина. 1874. Май. С. 92.
148. Урал в его живом слове. Свердловск, 1953. С. 261–262.
149. *Некрасов П.А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губ. в 1890 и 1891 гг. Екатеринбург, 1900. С. 79–85; Исторические песни XVIII века. Л., 1971. С. 81–82, 135, 141–143, 152, 154–155, 184–186, 206, 229, 238, 241–242, 254, 256–257, 259, 287; Исторические песни XIX века. С. 41–42, 48–49, 52–54, 58–59, 65, 74–76, 90–91, 115–116, 121–123, 127, 156–159, 169, 170–171, 195–196; *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 215–228; *Миненко Н.А.* Культура русских крестьян... С. 65–104.
150. *Кузин А.А.* История открытия рудных месторождений в России до середины XIX в. М., 1961. С. 165, 168–169, 172, 286–287.
151. *Громыко М.М.* Мир русской деревни. С. 259.
152. *Яровой Г.В.* Социальное расслоение в государственной деревне Урала и рост отходничества крестьян в промышленность // Вопросы истории Урала. Свердловск, 1970. Вып. 10. С. 126–135; *Он же.* Рынок и товарное обращение на Урале в дореформенный период // Вопросы аграрной истории Урала. Свердловск, 1975. С. 42–67; *Плющевский Б.Г.* Крестьянский отход и расслоение русской деревни в дореформенный период (1830–1850) // Там же. С. 68–81.
153. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Собр. соч. в 12 томах. Свердловск, 1951. Т. 12. С. 213–214.
154. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь... Т. 1. С. 83.
155. Там же. С. 213–214.
156. Там же. С. 226, 367, 442, 462, 470.
157. *Преображенский А.А.* Классовая борьба в Кунгурском крае XVII – начала XVIII веков // На Западном Урале. Молотов, 1956. С. 65.
158. *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 97–100.
159. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь... Т. 1. С. 234.

160. *Некрасов П.А.* Народные песни... С. 5–96; Песни, святочные гадания, поговорки и суеверия, собранные в Катайской волости Камышловского уезда Пермской губернии действительным членом УОЛЕ П.Ф.Первушиным // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. XV, вып. 1. С. 74–81.
161. Песни, святочные гадания... С. 76.
162. Там же. С. 79.
163. *Зеленин Д.К.* Избранные труды... С. 38, 59.
164. Там же. С. 80–81.
165. Там же. С. 38–88.
166. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Собр. соч. Т. 12. С. 219.
167. *Чупин Н.К.* Географический и статистический словарь... Т. 2. С. 111.
168. Там же. Т. 1. С. 29–30.
169. *Зеленин Д.К.* Избранные труды... С. 100–104.
170. Песни, святочные гадания... С. 79.
171. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 13–14.
172. Сборник Пермского земства. Пермь, 1872. Кн. 3. С. 171–175.
173. Там же. С. 173.
174. Там же. С. 176.
175. Там же. Кн. 2. С. 52–55.
176. *Костарев А.И.* Материалы по этнографии Пермского уезда // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1906. Т. 26. С. 101–102.
177. *Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л.* К вопросу о народной медицине в Красноуфимском уезде // Пермский край. 1893. Т. 2. С. 239–240.
178. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 78.
179. *Костарев А.И.* Материалы... С. 102.
180. *Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л.* К вопросу о народной медицине... С. 239.
181. ГАСО. Ф. 572. Оп. 1. Д. 8. Л. 118–130 об.
182. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. Пермь, 1993. С. 75.
183. ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 69. Л. 179–183 об.
184. Там же. Ф. 144. Оп. 1. Д. 33. Л. 1–66.
185. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение... С. 75.
186. *Дмитриев А.А.* Народное творчество в деревне Косой Брод Северской волости Екатеринбургского уезда // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1891–1892. Т. XIII, вып. 1. С. 52.
187. *Шилков П.А.* О суеверии населения Екатеринбургского уезда Пермской губернии // Пермские губ. ведомости. 1883. № 23.
188. См.: Труды Пермской губ. ученой архивной комиссии. Пермь, 1893. Вып. 2. С. 152.
189. ГАСО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 43. Л. 11–14.
190. *Гладких А.Н.* Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Труды Пермской губ. ученой архивной комиссии. Пермь, 1913. Вып. 10. С. 10–12.
191. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. СПб., 1813. Ч. 2. С. 50–51.

192. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение... С. 76.
193. *Крылов П.Н.* О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при имп. Казанском ун-те. 1876. Т. 5, вып. 2.
194. *Клер О.Е.* Материалы к флоре Уральского края. О некоторых лекарственных травах Среднего Урала // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1878. Т. IV. С. 51–57.
195. Там же. С. 58.
196. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 52.
197. Там же.
198. *Клер О.Е.* Материалы к флоре... С. 58–59.
199. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в... С. 77–80.
200. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 52.
201. *Паллас П.С.* Путешествие... Ч. 2, кн. 1. С. 244–245.
202. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание.. Ч. 2. С. 48–50.
203. Там же. С. 47–48.
204. Там же. С. 47–55.
205. *Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л.* К вопросу о народной медицине... С. 238–281.
206. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в... С. 79.
207 Там же. С. 79, 80, 82; *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 51.
208. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в... С. 80–82.
209. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 52, 55.
210. *Крылов П.Н.* О народных лекарственных растениях... С. 12, 16.
211. ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 38. Л. 9–15 об.
212. *Паллас П.С.* Путешествие... Ч. 2, кн. 2. С. 165–166; *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 12–47.
213. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в... С. 78, 82.
214. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 39, 41, 47, 52; *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в... С. 79.
215. *Соболева Л.С.* Рукописный лечебник XVIII в... С. 78, 79, 81, 82.
216. *Паллас П.С.* Путешествие... Ч. 2, кн. 1. С. 245–246, 377, 400–402.
217. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины... С. 12.
218. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение... С. 74.
219. *Некрасов П.А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 г. // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1901. Т. XXII. С. 219.
220. Труды Пермской губ. ученой архивной комиссии. Пермь, 1893. Вып. 2. С. 149.
221. *Попов Н.С.* Хозяйственное описание... Ч. 2. С. 52.
222. *Соловьев А.М.* Химический анализ минеральных вод Камышловского уезда // Записки УОЛЕ. Т. 3, вып. 2. С. 39.
223. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение... С. 74.
224. *Миненко Н.А.* Живая старина: будни и праздники сибирской деревни в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1989. С. 123.
225. См.: ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 69. Л. 8–9 об.

К главе 4

1. См.: Великорусские сказки Пермской губернии: Сборник Д.К.Зеленина. М., 1991. С. 292–296, 331–346, 348–354; Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. М., 1985. Т. 1. С. 170–174; 1986. Т. 2. С. 5–7, 205–208, 260–263, 282; Т. 3. С. 158–159; Исторические песни XVIII века. Л., 1971. С. 81–82, 135, 141–143, 152, 184–185, 206, 222–223, 229, 229, 231–232, 238, 254, 256–257, 259; Исторические песни XIX века. Л., 1973. С. 41–42, 48–49, 52–53, 58–59, 65, 74–75, 90–91, 115–116, 121–122, 127, 156–157, 169, 170–171, 195–196: *Некрасов П.А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 гг. Екатеринбург, 1900. С. 79, 84, 96; Пословицы русского народа: Сборник В.Даля в 3 томах. М., 1993. Т. 1. С. 468–472.
2. См.: Исторические песни XVIII века. С. 135, 154–155.
3. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. М., 1964. С. 382.
4. Там же. С. 381.
5. Великорусские сказки... С. 291.
6. Исторические песни XVIII века. С. 135; *Орлов А.С.* Волнения на Урале в середине XVIII века (К вопросу о формировании пролетариата в России). М., 1979. С. 192–263; Крестьянское движение в России... С. 379.
7. Великорусские сказки... С. 295–296.
8. Там же. С. 294; Народные русские сказки... Т. 1. С. 170.
9. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 31; *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 205, 206.
10. *Середа Н.А.* Позднейшие волнения в Оренбургском крае // Вестник Европы. 1868. Апрель. С. 635.
11. Народные русские сказки... С. 170–174; Т. 2. С. 5–7, 260–263.
12. *Середа Н.А.* Позднейшие волнения... С. 634, 635.
13. *Успенский Т.* Очерк юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 15–16.
14. Исторические песни XIX века. С. 196.
15. *Буганов А.В.* Русская история в памяти крестьян XIX века и национальное самосознание. М., 1992. С. 16.
16. ГАСО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1. Л. 25–25 об.
17. Крестьянское движение в России в 1857–1861 гг. М., 1963. С. 440.
18. Исторические песни XVIII века. С. 155, 254.
19. *Миненко Н.А.* Отношение государственных крестьян Урала и Западной Сибири к местной бюрократии в первой половине XIX в. // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1994. № 1. С. 44.
20. *Зырянов А.Н.* Крестьянское движение в Шадринском уезде Пермской губернии в 1843 году // Древняя и новая Россия. СПб., 1879. Т. 15. С. 321.
21. Пермский сборник. Кн. 1. С. 122–123. Интерпретация сказки см.: *Миненко Н.А.* История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986. С. 60; *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVIII–XVII вв.). Свердловск, 1987. С. 159–160.
22. *Зырянов А.Н.* Крестьянское движение... С. 321.

23. ГАСО. Ф. 477. Оп. 1. Д 9. Л. 155–155 об.
24. *Орлов А.С.* Волнения на Урале... С. 68.
25. ГАСО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1. Л. 80 об.
26. Крестьянское движение в России в 1857–1861 гг. С. 439, 442, 444.
27. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. С. 204.
28. *Зырянов А.Н.* Крестьянское движение... С. 243, 291, 299; *Клюпанов Н.* Камышловское дело // Вестник Европы, 1870. Октябрь. С. 608; Крестьянское движение в России в 1826–1849 гг. М., 1961. С. 482, 487; ГАСО. Ф. 477. Оп. 1. Д. 2. Л. 158 об.
29. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. С. 381.
30. Там же. С. 391.
31. Дореволюционный фольклор на Урале. Свердловск, 1936. С. 182–183.
32. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* К семиотической типологии русской культуры XVIII в. // Материалы научной конференции (1973): Художественная культура XVIII в. М., 1974. С. 271.
33. *Побережников И.В.* Крестьянское правосознание и волнения на Урале в середине XVIII в. // Власть, право и народ на Урале в эпоху феодализма. Свердловск, 1991. С. 121, 123, 125.
34. ГАСО. Ф. 24. Оп. 24. Д. 8125. Л. 66–66 об.; Рабочее движение в России в XIX веке. М., 1955. Т. 1. Ч. 1. С. 330–331, 343.
35. ГАСО. Ф. 480. Оп. 1 Д. 1. Л. 9.
36. Крестьянское движение в России в 1857–1861 гг. С. 111, 581, 594–595, 603–604, 606, 652.
37. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. С. 643, 647, 716, 717, 734.
38. Там же. С. 311–312.
39. ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 748. Л. 1–1 об., 95.
40. Дело о самозванце Ф.И.Каменщикове-Слудникове. Екатеринбург, 1992.
41. ГАСО. Ф. 477. Оп. 1. Д. 9.
42. ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 18. Л. 1–14 об.
43. *Сафонов Д.А.* Социально-политические воззрения крестьянства Южного Урала в середине XIX века. Оренбург, 1993. С. 37.
44. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды...
45. Крестьянское движение в России в 1826–1849 гг. С. 269, 665.
46. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды... С. 209–210; ГАОО. Ф. 6. Оп. 18. Д. 296. Л. 1–11 об.
47. ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 77. Л. 1–17
48. Крестьянское движение в России в 1870–1880 гг. М., 1965. С. 325.
49. ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 160. Л. 2–19; Д. 162. Л. 2–9.
50. *Пьянков А.П.* Пережитки Пугачевщины на Урале в 80-х гг. XVIII столетия (Из работ в Пермском архиве) // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1927. Вып. 3. С. 99–102.
51. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды... С. 207.
52. Там же. С. 209–210; *Середа Н.А.* Позднейшие волнения... С. 631–638; *Козоханин М.* Самозванец Калугин // Исторический вестник. 1914. Апрель. С. 167–170.
53. *Чистов К.В* Русские народные социально-утопические легенды... С. 214.

54. *Миненко Н.А.* "Великий князь" Данило Петров сын Тяжелков: феномен самозванчества и социальная психология уральского крестьянства в начале реализации реформы 1861 года // Социально-политические институты провинциальной России (XVI – начало XX в.). Челябинск, 1993. С. 94–112.
55. *Короленко В.Г.* Современная самозванщина // Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 3. С. 319.
56. *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. М.; Л., 1958. Т. 2. С. 485; ГАСО. Ф. 477. Оп. 1. Д. 2. Л. 4; Ф. 480. Оп. 1 Д. 1. Л. 26 об.
57. Крестьянское движение в России в 1880–1889 гг. С. 85.
58. *Побережников И.В.* Дела об "оскорблении императорской чести" // Социально-политические институты... С. 132–144.
59. *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 240.
60. *Раскин Д.И.* Особенности соотношения формально-правового и реального социального статуса крестьянства России в XVIII в. // XXVI съезд КПСС и проблемы аграрной истории СССР (социально-политическое развитие деревни). Уфа, 1984. С. 432.
61. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1808. Л. 106.
62. Рабочее движение в России в XIX веке. С. 304.
63. Там же. С. 469–470.
64. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. С. 380–381.
65. Сборник пословиц и поговорок, записанных в Камышловском уезде В.Г.Олесовым. Екатеринбург, 1884. С. 193, 214; Пословицы русского народа... С. 473–374; Дореволюционный фольклор на Урале. С. 11, 19.
66. Крестьянское движение в России в 1826–1849 гг. С. 656–657.
67. Там же. С. 195–196.
68. Там же. С. 197, 200–201, 205, 208, 209.
69. Там же. С. 199, 207.
70. Там же. С. 248, 249, 251, 253, 254.
71. Там же. С. 664.
72. Там же. С. 260, 261, 263, 266, 267.
73. Там же. С. 260.
74. Там же. С. 263.
75. Там же. С. 269–278.
76. Там же. С. 665.
77. Там же. С. 278–283.
78. *Деви П.* Картофельный бунт в Пермской губернии в 1842 г. Рассказ крестьянина Гурина // Русская старина. 1874. Май. С. 98.
79. Там же. С. 120.
80. Там же. С. 93.
81. Крестьянское движение в России в 1870–1880 гг. С. 161.
82. Там же. С. 327.
83. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. С. 313; Крестьянское движение в России в 1881–1890 гг. С. 99, 288.
84. Крестьянское движение в России в 1870–1880 гг. С. 162.
85. *Деви П.* Картофельный бунт... С. 119–120.
86. *Камкин А.В.* Правосознание государственных крестьян 2-й половины XVIII в. (На материалах европейского Севера) // История СССР. 1987. № 2. С. 163–

173; *Он же.* Некоторые черты правосознания государственных крестьян в XVIII в. // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж., 1983. С. 96–103; *Раскин Д.И.* Использование законодательных актов в крестьянских челобитных середины XVIII в. (Материалы к изучению общественного сознания русского крестьянства) // История СССР. 1979. № 4. С. 179–192; *Громыко М.М.* Мир русской деревни. С. 240–244.

87. *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль... С. 126–129.
88. Волнения работных людей и приписных крестьян на металлургических заводах России в первой половине XVIII в. М., 1975. Вып. 1. С. 105–227.
89. Там же. С. 163, 165, 167, 188, 209.
90. Там же. С. 159, 171, 181, 182, 184.
91. Там же. С. 197–198.
92. *Орлов А.С.* Волнения на Урале... С. 195, 207; *Он же.* Челобитные уральского горно-заводского населения в комиссию А.А.Вяземского (1763–1764 гг.) // Уральский археографический ежегодник за 1971 г. Свердловск, 1974. С. 144; ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1673. Л. 25–25 об., 595 об.
93. *Орлов А.С.* Волнения на Урале... С. 202.
94. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1673. Л. 2.
95. Там же. Л. 2–2 об.
96. Там же. Л. 2 об.
97. *Орлов А.С.* Волнения на Урале... С. 199–200.
98. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1673. Л. 74 об.
99. ТФ ГАТюО. Ф. 156. 1763 г. Д. 134. Л. 130–130 об.
100. *Покровский Н.Н.* Жалоба заводских крестьян 1790 г. // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск, 1979. С. 157.
101. Там же. С. 156–182.
102. Полн. собр. законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXII. № 16214; *Вагина П.А.* Политика правительства по отношению к крестьянству (1775–1800 гг.) // Из истории крестьянства и аграрных отношений на Урале. Свердловск, 1963. С. 40.
103. *Вагина П.А.* К истории крестьянских волнений на Кыштымских заводах в 70–90-х гг. XVIII в. // Из истории заводов и фабрик Урала. Свердловск, 1960. Вып. 1. С. 50.
104. Рабочее движение в России в XIX веке. С. 160.
105. Там же. С. 161.
106. Там же. С. 163.
107. Там же. С. 164.
108. Там же. С. 166.
109. Там же.
110. Там же. С. 407, 414.
111. Там же. С. 302–317.
112. Там же. С. 305, 314, 315.
113. См.: *Литвак Б.Г.* Крестьянское движение в России в 1775–194 гг. История и методика изучения источников. М., 1989. С. 154.
114. Крестьянское движение в России в 1796–1825 гг. С. 340–341, 894; Крестьянское движение в России в 1850–1856 гг. С. 246–248, 460–461, 520–523; Крестьянское движение в России в 1857–1861 гг. С. 581, 591.

115. Крестьянское движение в России в 1850–1856 гг. С. 460–461.
116. *Сафонов Д.А.* Социально-политические воззрения... С. 84.
117. Крестьянское движение в России в 1861–1869 гг. С. 387.
118. Крестьянское движение в России в 1870–1880 гг. С. 91–93, 420.
119. Крестьянское движение в России в 1881–1890 гг. С. 283–289.
120. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1680. Л. 192–192 об.
121. Там же. Д. 1709. Л. 66–66 об.
122. *Орлов А.С.* Волнения на Урале... С. 250.
123. Там же. С. 247–248.
124. Крестьянское движение в России в 1796–1825 гг. С. 202, 206, 207, 214, 657–658.
125. Крестьянское движение в России в 1850–1856 гг. С. 500.

К главе 5

1. См.: Народный календарь: ГАСО. Ф.Бирюкова. Р-2266. Оп. 1. Д. 59. С. 38–50; *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX в. Пермь, 1993. С. 83; *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь Среднего Урала. Екатеринбург, 1994.
2. М.М.Громыко справедливо указывает на то, какое большое значение в крестьянской жизни имели посты, "сроки которых были известны в деревне всем от мала до велика" См.: *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 114.
3. ГАСО. Ф. Р-2266. Оп. 1. Д. 59. Л. 43.
4. Там же. Л. 3.
5. Там же. Л. 44.
6. Там же. Л. 42.
7. Там же. Л. 38–44.
8. *Марков Г.И.* Песни Верхотурского края. Екатеринбург, 1924; ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 799-а. № 46. "Жирово".
9. Архив УГК. 23.83.5. Дневниковые записи. Репортажи.
10. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь... С. 2.
11. Там же.
12. Там же.
13. Личный фоноархив М.Г.Казанцевой. Записано от В.А.Мокроносовой. Сысертский р-н. 1992 г.
14. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь...
15. Личный архив М.Г.Казанцевой. Гаринский р-н. 1986 г.
16. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь...
17. Там же.
18. Там же.
19. Там же.
20. Там же.
21. ГАСО. Ф. Р-2266. Оп. 1. Д 59. Л. 38.
22. Архив УГК. Дневниковые записи разных лет. Информаторы – люди, родившиеся в конце XIX – начале XX в.
23. Архив УГК. 272. Репортаж о святках. Красноуфимский р-н.
24. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь...

25. ГАСО. Ф. Р-2266. Оп. 1. Д. 84. Л. 57.
26. Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. XV, вып. 1. С. 81.
27. Архив УГК. 23.83. 5. Репортажи. 272. Красноуфимский р-н.
28. Там же. Сысертский р-н.
29. Там же.
30. См.: *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове. Свердловск, 1953; Дореволюционный фольклор на Урале. Свердловск, 1936. С. 36–47; *Кукшанов В.В.* Из истории народной драмы на горно-заводском Урале в конце XIX – начале XX в. // Фольклор Урала. Фольклор и историческая действительность. Свердловск, 1980. Вып. V. С. 70–93.
31. *Кукшанов В.В.* Из истории народной драмы... С. 72–73.
32. Архив УГК. 13.87.4. Дневниковые записи. Н.-Иргинск Красноуфимского р-на.
33. Из быта зырян Чердынского уезда. Извлечение из рукописи Д.М.Бобылева, взятой у жителя с.Печорского // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1. С. 82.
34. ГАПО. Ф. 973. Оп. 1. Д. 282. Этнографические сведения о д.Конанке Воткинского завода Сарапульского округа Уральской области, составленные А.И.Пьянковой. Л. 6 об.
35. ГАСО. Ф. Р-2266. Оп. 1. Д. 79. С.137. Записано от уроженца Далматовского района.
36. Там же. С. 136. Записано от уроженца с.Щербаковского Каменского р-на Свердловской области.
37. Там же. С. 137. Записано от А.П.Молчанова, слышавшего припевку в с.Сосновском Шадринского уезда в 1900-х гг.
38. ГАСО. Ф. Р-2266. Оп. 1. Д. 79. С. 135–137. Записано В.П.Бирюковым от уроженца Ольховского р-на Курганской области.
39. ГАПО. Ф. 973. Оп. Д. 52. С. 81 Из рукописи Д.М.Бобылева.
40. Запрещалось не только исполнение песен, но и посещение вечорок и хороводов.
41. См.: Духовные стихи в рукописной традиции Вятского края (сводный инципитарий) // К истории книжной культуры Южной Вятки. Л., 1991. С. 78–93; *Казанцева М.Г.* Духовные стихи Вятского края // Из истории духовной музыки. Ростов, 1992. С. 124.
42. Архив УГК. Дневниковые записи. Шалинский, Красноуфимский, Сысертский, Полевской, Пригородный, Каменский р-ны.
43. Там же. Фонозаписи. Гаринский р-н.
44. Личный фоноархив М.Г.Казанцевой. Уржум. 1990–1992 гг.; Духовные стихи в рукописной традиции... С. 98.
45. НБ УрГУ. XVII. № 1065676. Сборник стихов XVIII в.
46. Архив УГК. Дневниковые записи. Красноуфимский р-н.
47. НБ УрГУ. XVII. 40 р. Материалы старообрядческих соборов 1809 г. С. 53.
48. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь... С. 7.
49. Там же. С. 8.
50. Архив УГК. Дневниковые записи. Сысертский р-н.
51. *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове... С. 178.
52. *Ончуков Н.Е.* Масленица. Свод празднований по губерниям. Запись о проводах Масленицы П.А.Городцова по р.Тавде // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. IV. С. 118–120.

53. *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.
54. *Калужникова Т.И* Народный музыкальный календарь... С. 7–8.
55. Там же.
56. Наговор, записанный в с.Перемском Добрянского района от К.К.Пономаревой, слышавшей его во время масленицы в 1890-х гг. // Пермский краеведческий сборник. Вып. 1. С. 124.
57. Архив УГК. Дневниковые записи. Сысертский р-н.
58. Там же.
59. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 100.
60. ГАПО. Ф. 973. Оп. 1. Д. 296.
61. *Стяжкин Г.Я.* Народная литература Камышловского уезда. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. С. 96.
62. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь... С. 9.
63. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. С. 915–916.
64. *Серебренников В.Н.* Из воспоминаний детства // Пермский краеведческий сборник. Вып. IV С. 124.
65. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь... С. 8.
66. Там же.
67. *Христиансен Л.Л.* Встречи с народными певцами. М., 1984. № 19, 67.
68. Фоноархив УГК.
69. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь... С. 8.
70. *Бирюков В.П.* Урал в его живом слове...
71. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. С. 916.
72. Там же.
73. *Калужникова Т.И.* Народный музыкальный календарь... С. 10.
74. *Казанцева М.Г.* Духовные стихи... С. 93.
75. Там же.
76. Русская демократическая сатира XVII в. М., 1977.
77. Пермские губ. ведомости. 1856. № 9. Часть неофициальная. С. 52.
78. Личный фоноархив М.Г.Казанцевой. Вятка, 1989.
79. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 104; *Теплоухов Ф.* Народное празднество "Три елочки" в Богородской волости Пермского уезда // Пермский край. Пермь, 1892. Т. 1. С. 140–145; *Сюзев П.В.* Народное празднество "Токмач" в Дубровской волости Оханского уезда // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 300–302.
80. *Кореванова А.* Семик, о древнем празднике славян. ГАПО. Ф. 973. Оп. 1. Д. 277. С. 1.
81. Там же.
82. В этом уезде и в XX в. Семик считался днем "заложных" покойников. Последняя же суббота перед Троицей признавалась "родительской" – в этот день местные жители ходили на кладбище поминать своих родителей и родственников См.: Фоноархив УГК. Репортажи. Чернушинский р-н Пермской области.
83. *Богословский П.С.* Этнографическое описание с.Юрлы Чердынского уезда, составленное диаконом В.Славниным. ГАПО. Ф. 973. Оп. 1. Д. 288. С. 4.
84. В XX в. "родительским" днем стала считаться суббота.
85. ГАСО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 185. Очерк В.В.Голубцова об истории с.Александровского и его основании (авторская рукопись).

86. Архив УГК. Дневниковые записи.
87. *Безруков Г.Я.* Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с.Богородске Красноуфимского уезда // Записки УОЛЕ. Т. XV, вып. 1. С. 57.
88. *Леднева О.* Весенне-летние хороводы Красноуфимского района. Свердловск, 1991. С. 8. Рукопись (Архив УГК).
89. *Кореванова А.* Семик... С. 2–3.
90. *Серебренников В.Н.* Наговор на катушке // Пермский краеведческий сборник. Вып. IV. С. 123–127.
91. *Кореванова А.* Семик... С. 7.
92. *Безруков Г.Я.* Завивание венков... С. 61.
93. Там же.
94. Фоноархив УГК. Записано от М.Я.Старцева. Этот обычай сохранялся здесь в первой половине XX в.
95. *Безруков Г.Я.* Завивание венков... С. 67.
96. В Пермской области (Чернушинский р-н) этот обычай сохранился до наших дней.
97. Архив УГК. Дневниковые записи.
98. Там же.
99. Народные песни Свердловской области. Свердловск, 1988. Песня "Венчик ли, мой веночек".
100. Там же. См.: Комментарии к песне.
101. Народные песни, бытующие на Урале. Свердловск, 1937.
102. Архив УГК. Дневниковые записи.
103. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 106–115.
104. *Леднева О.* Весенне-летние хороводы... С. 18.
105. "Растяжный" стиль песен переселенцев русские старожилы называли гамаюнским. Гамаюнами прозвали выходцев из симбирских вотчин Голубцовых. Про них говорили, что они "не говорят, а бают". Они привнесли в уральскую песенную традицию свой круг лирических песен.
106. Так на Урале называли трясогузку.
107. См.: Записки Оренбургского отдела РГО. Оренбург, 1881. Вып. 4. С. 43–46.
108. Там же. С. 46.
109. *Горбунов А.* Народ мари // Кунгуро-Красноуфимский край. 1925. № 6, 7.
110. Записки УОЛЕ. Т. 2, вып. 1. Екатеринбург, 1887. С. 85–96.
111. *Змеев И.В.* Вечорки в г.Красноуфимске. Архив РГО. Разряд 29. Оп. 1. Д. 47. Л. 1 об.
112. Там же.
113. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756. Л. 900.
114. *Богословский П.С.* Обработка льна и копотиха в Добрянском районе Пермского округа // Пермский сборник. Пермь, 1927. Вып. 3. С. 105–107.
115. *Белобородова И.Н.* Осенний досуг русского старожильческого населения Урала: сельские и городские вечорки // Методика и опыт изучения сельских поселений Урала. Екатеринбург, 1993. С. 48.
116. *Некрасов П.А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 гг. // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1901. Т. XXII. С. 124–223.

117. *Марков Г.И.* Песни Верхотурского края. ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 799-а. № 3, 4, 22.
118. *Чагин Г.Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 135.
119. Это песня семицко-троицкого цикла. Полный текст см.: *Богословский П.С.* Обработка льна...
120. По-видимому, это переделка романса А.Варламова.
121. Текст совпадает с записью одной из песен, приводимых в сборнике 1790 г.
122. Песня весеннего цикла.
123. В этой песне в игровой форме воспроизводился процесс выращивания и обработки льна.
124. Песня весенне-летнего цикла.
125. Похожие песни использовались в кадрилях.
126. См.: ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756.
127. Там же.
128. См.: предыдущий параграф.
129. ГАСО. Ф. Р-2266. Оп. 1. Д. 59. Записано от уроженки с.Петропавловского Шадринского уезда Д.М.Пауесовой в 1886 г.
130. *Марков Г.И.* Песни Верхотурского края. № 46.
131. См.: предыдущий параграф.
132. См.: ГАСО. Ф. 101. Оп. 1. Д. 756.
133. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Свердловск, 1980.
134. Из полевых наблюдений над бытованием сказки (заметки собирателей) // Фольклор Урала. Народная проза. Свердловск, 1976. С. 69.
135. Там же. С. 78.
136. Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К.Зеленина. М., 1991. С. 16.
137. Из полевых наблюдений... С. 78.
138. *Аргентов Г.* Загадки как народное развлечение // Кунгуро-Красноуфимский край. 1925. № 11–12. С. 31.
139. Там же.
140. См.: предыдущий параграф.
141. *Богословский П.С.* Этнографическое описание с.Юрлы...
142. Архив УГК. Дневниковые записи.
143. *Сюзев П.В.* Народное празднество "Токмач". С. 300–301; ГАСО. Ф. -2266. Оп. 1. Д. 59. Л. 26.
144. Музыкальная эстетика России XI–XVIII в. М., 1973.
145. "Партесный" обозначает пение по партиям, на четыре или три голоса.
146. См.: Музыкальная эстетика...
147. См.: НБ УрГУ. Курганское собр. V 50 р/1002. Сборник старообрядческий. Л. 82 об.
148. *Миронова Н.В., Парфентьев Н.П.* О методике обучения древнерусскому певческому искусству (по материалам Уральской археографической экспедиции) // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С. 85.
149. В Русском Туреке на Южной Вятке авторитетно имя Марфы Артемьевны Овечкиной, которая до сих пор единственная правит всю службу по книгам

XVIII–XIX вв. и рассказывает о крюковом пении. В Невьянском районе подобную школу у скитского старца проходил Панфила Варфоломеевич Овчинников, который затем "по древнему обряду" обучал молодых вплоть до 1980-х гг. То же можно сказать о Марфе Григорьевне Соколовой из с.Пристань (она принадлежала к австрийскому согласию).

150. НБ УрГУ. Вятское собр. XVII. 16 р. Сборник старообрядческий. 1810 г. Л. 16.
151. Такое присловье бытует у старообрядцев Вятки.
152. НБ УРГУ. Вятское собр. XVII. 16 р. Л. 25 об.
153. Там же. 185 р. Сборник старообрядческий. Фрагм. Конец XIX в. Л. 9.
154. Там же. 40 р. Материалы старообрядческих поморских соборов 1809 г. Л. 53.
155. См.: НБ УрГУ. Артинское собр. 8 р/497. Л. 1–22, 23–50; Горно-заводское собр. 15 р/511. Л. VII, VIII об.
156. *Казанцева М.Г.* Древние ирмологии в новгородской традиции // Сольвычегодская старина. Сыктывкар, 1994. С. 22; *Миронова Н.В., Парфентьев Н.П.* О методике обучения... С. 88.
157. Так назывались в церковной практике местные варианты уставных роспевов.
158. Собрание ЧМ. 1043/11. Минея общая на квадратной ноте. Середина XVIII в.
159. *Парфентьев Н.П.* Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI–XVII вв. Свердловск, 1991. С. 128–147.
160. ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 416. С. 138.
161. Собрание ЧМ. 1043/6. Сборник партесных обработок на квадратной ноте. Конец XIX – начало XX в.
162. Приходская библиотека. Изд. 2-е. СПб., 1890.
163. *Лебедев В.* А.Д.Городцов – пионер музыкально-народного образования // Русская музыкальная газета. 1909. № 16.
164. *Шишев А.Н.* Городцов Александр Дмитриевич. ГАПО. Ф. 973. Оп. 1. Д. 1287.
165. В данном случае под личной библиотекой понимается сумма книг, имевшихся в пользовании крестьянской семьи, фиксируемая в определенный момент.
166. ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 766. Л. 32.
167. Там же. Ф. 643. Оп. 1. Д. 803. Л. 46.
168. Там же. Л. 73.
169. Там же. Д. 1250. Л. 113–113 об.
170. Там же. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551, 7191; Ф. 43. Оп. 3. Д. 60, 80, 81, 109, 115.
171. *Мосин А.Г.* Книжная культура и рукописная традиция русского населения Вятского края (XVII – середина XIX в.): Автореф. дис... канд. ист. наук. Свердловск, 1986.
172. Там же; *Мангилев П.И.* Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Зауралья. XVIII–XIX вв. // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Ч. 3. (в печати).
173. *Байдин В.И.* Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX в.): Автореф. дис... канд. ист. наук. Свердловск, 1983.
174. ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 60. Л. 91; Д. 81. Л. 5, 36; Д. 80. Л. 31.
175. *Мангилев П.И.* Старообрядчество и крестьянская книжность...
176. См.: *Починская И.В.* Старообрядческое книгопечатание XVIII – первой четверти XIX в.: Автореф. дис... канд. ист. наук. Свердловск, 1991.
177. ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 11. Л. 7, 8.
178. Там же. Ф. 24. Оп. 23. Д. 7042. Л. 6,7.

179. Там же. Ф. 43. Оп. 3. Д. 60, 71.
180. Там же. Д. 60. Л. 68.
181. Там же. Д. 81. Л 14.
182. *Мосин А.Г.* Книжная культура... С. 85.
183. ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 60. Л. 69.
184. *Мосин А.Г.* Книжная культура... С. 85.
185. Там же. С. 86.
186. *Мангилев П.И.* Старообрядчество и крестьянская книжность...
187. См., например: *Мосин А.Г.* Книжная культура...; *Панич Т.В., Титова Л.В.* Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск, 1991.
188. ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 11. Л. 9–11.
189. Подробнее об этом см.: *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
190. ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 115. Л. 25.
191. Там же. Д. 60. Л. 29.
192. Там же.
193. Там же. Л. 50.
194. *Мосин А.Г.* Книжная культура...; *Панич Т.В., Титова Л.В.* Описание собрания...
195. *Мангилев П.И.* Старообрядчество и крестьянская книжность...
196. *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 71.
197. ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 109. Л. 8.
198. *Мосин А.Г.* Книжная культура... С. 84.
199. *Соболева Л.С.* Апокриф "Сон Богородицы" в поздней рукописной традиции (по материалам территориальных собраний УрГУ) // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С. 65–70.
200. ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 60. Л. 62.
201. *Громыко М.М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 132.
202. *Мангилев П.И.* Старообрядчество и крестьянская книжность...
203. ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 99, 100.
204. *Лобанов В.Ф.* Новый список "Путешественника" инока Михаила // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 211.
205. *Мосин А.Г.* Книжная культура. С. 91.
206. ГАСО. Ф. 24. Оп. 32. Д. 3170. Л. 124–124 об.
207. Там же. Ф. 43. Оп. 3. Д. 60. Л. 50.
208. Там же. Ф. 24. Оп. 32. Д. 3170. Л. 89, 129.
209. Там же. Ф. 43. Оп. 3. Д. 109. Л. 5.
210. Там же. Ф. 643. Оп. 1. Д. 850. Л. 54–54 об.
211. Там же. Д. 812. Л. 24–24 об.; Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 109.
212. Там же.
213. *Козлов А.Г.* Творцы науки и техники на Урале XVII – начала XX века. Свердловск, 1981. С. 150.
214. ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 80. Л. 33; Д. 81. Л. 36–38.
215. Там же. Л. 14.

216. *Мосин А.Г.* Книжная культура... С. 78.
217. ГАСО. Ф. 643. Оп. 1. Д. 265. Л. 9–9 об.
218. Там же. Ф. 219. Оп. 1. Д. 77.
219. Там же. Д. 15.
220. ШФ ГАКО. Ф. 224. Оп. 1. Д. 174. Л. 3 об.
221. ГАСО. Ф. 292. Оп. 1. Д. 3. Л. 3–10; Ф. 291. Оп. 1. Д. 2. Л. 6 об.; Ф. 255. Оп. 1. Д. 7. Л. 3 об. – 4.
222. ШФ ГАКО. Ф. 224. Оп. 1. Д. 1369. Л. 1–4.
223. ГАСО. Ф. 291. Оп. 1. Д. 2. Л. 7–7 об.
224. Там же. Ф. 6. Оп. 7. Д. 518. Л. 87.
225. Там же. Ф. 252. Оп. 1. Д. 11. Л. 16
226. Там же. Ф. 291. Оп. 1. Д. 2. Л. 6 об.; Ф. 292. Оп. 1. Д. 3. Л. 6 и др.
227. Там же. Ф. 6. Оп. 7. Д. 518. Л. 86.
228. Там же. Ф. 284. Оп. 1. Д. 4. Л. 2–8.
229. Там же. Ф. 43. Оп. 3. Д. 60. Л. 54. Памятник исследован. См.: *Белобородова И.Н.* Представления о святых в устной и рукописной традиции Среднего Урала (конец XVIII – начало XX в.) // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1992. Вып. 3. С. 67–85.
230. Библиотека исследована. См.: *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII в.). Свердловск, 1987. С. 181–184; *Соболева Л.С.* Рукописная библиотека строгановских крестьян XVIII – начала XIX в. // Книга в культуре Урала XVI–XIX вв. Свердловск, 1991. С. 61–88.
231. *Соболева Л.С.* Рукописная библиотека... С. 69–71.
232. *Харьюсов.* Первая сельская библиотека между государственными крестьянами Пермской губернии // Пермские губ. ведомости. 1862. № 1. Часть неофициальная. С. 6–7.
233. Каталог Иванищевской библиотеки // Пермские губ. ведомости. 1861. № 11. Часть неофициальная. С. 177–179.
234. *Миненко Н.А.* Шадринский крестьянин-краевед А.Н.Зырянов // Одиннадцатые Бирюковские чтения. Шадринск, 1994. С. 83.
235. *Оглезнева Г.В.* Круг чтения и читательские интересы крестьян Восточной Сибири в конце XIX в. // Издание и распространение книги в Сибири и на Дальнем Востоке. Новосибирск, 1993. С. 69–70.
236. Состав учебной литературы в училищных библиотеках. См.: Сведения о состоянии начальных народных училищ Пермской губернии за 1871 г. // Сборник Пермского земства. Пермь, 1872. Кн. 4. С. 72–77.
237. *Сивков П.* Земские школы Екатеринбургского уезда // Сборник Пермского земства. 1899. Кн. 3. С. 49–61.
238. Там же.
239. Там же.
240. *Бобылев Д.* Запросы деревенского читателя // Сборник Пермского земства. Пермь, 1899. Кн. 1. С. 1–19.
241. Там же.
242. *Бобылев Д.* Материалы к истории развития народного образования в Пермской губернии // Сборник Пермского земства. Пермь, 1899. Кн. 3. С. 77.

К заключению

1. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. Пермь, 1995. С. 353.
2. *Савельев П.И.* Пути аграрного капитализма в России. XIX век (по материалам Поволжья). Самара, 1994. С. 357.
3. См.: *Миненко Н.А.* Традиционная русская культура в условиях горнозаводского Урала XVIII–XIX вв. // Уральский исторический вестник. 1995. № 2. С. 27–39.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГО	– Архив Русского географического общества
ГАСО	– Государственный архив Свердловской области
ГАТюО	– Государственный архив Тюменской области
ГАОО	– Государственный архив Оренбургской области
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов
РГВИА	– Российский государственный военно-исторический архив
РГИА	– Российский государственный исторический архив
ПСЗ	– Полное собрание законов Российской империи
УОЛЕ	– Уральское общество любителей естествознания
УГК	– Уральская государственная консерватория
УрГУ	– Уральский государственный университет
ШФ ГАКО	– Шадринский филиал Государственного архива Курганской области
ТФ ГАТюО	– Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава 1. Культура жизнеобеспечения

1.1. Хозяйственные традиции 24

1.2. Поселения и жилище 72

1.3. Одежда 92

1.4. Пища 104

Глава 2. Семейный быт

2.1. Эволюция форм семьи 119

2.2. Семейные обряды 130

2.3. Этика внутрисемейных взаимоотношений 151

Глава 3. Грамотность и эмпирические знания

3.1. Грамотность 158

3.2. Исторические и географические знания 180

3.3. Народная медицина 208

Глава 4. Политико-правовая культура

4.1. Политические взгляды 224

4.2. Правовая культура 240

Глава 5. Календарные праздники и развлечения

5.1. Календарные обычаи и обряды 257

5.2. Досуг. Певческое искусство 280

5.3. Круг чтения и читательские интересы 292

Заключение 309

Примечания 312

Список сокращений 358

Научное издание

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА УРАЛА XVIII—XIX вв.

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Института истории и археологии УрО РАН
и НИСО УрО РАН

Редактор *С.С.Гаврилова*
Художник *И.Н.Ильичев*
Корректор *Л.А.Урядова*
Компьютерный набор *Н.В.Лерник, М.Л.Пелевина*
Компьютерная верстка *В.Г.Железкин*

ЛР № 020764 от 29.03.93

НИСО УрО РАН № 15(96)—47. Сдано в набор 2.04.96.
Подписано в печать 10.10.96. Формат 60×84 1/16.
Бумага типографская. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печ.л. 22,5. Уч.-изд.л. 22. Тираж 300 экз. Заказ № 70

Институт истории и археологии УрО РАН.
620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.

Типография УрО РАН.
620219, Екатеринбург, ГСП-169, ул.С.Ковалевской, 18.