

Историческая память в устных преданиях зюздинских и язьвинских коми-пермяков

Е.С. Данилко

В 2004–2005 гг. мною проводились полевые исследования среди двух групп коми-пермяков, расселенных в отдалении от основной этнической территории – язьвинской (север Пермской области) и зюздинской (северо-восток Кировской области) и придерживающихся старообрядчества. Был собран обширный материал, содержащий сведения о различных сторонах жизни старообрядцев, в настоящей статье будет рассмотрена та его часть, которая касается локальной истории. Кроме того, будут привлекаться примеры из нарративов, записанных среди русских старообрядцев Урала¹.

Итак, в старообрядческой устной прозе помимо вторичных текстов или текстов-интерпретаций известных письменных произведений заслуживают особого внимания передающиеся исключительно устным путем и не связанные с традиционной книжностью рассказы из круга так называемой «малой» или «локальной» истории. Их организационным эстетическим началом выступает принцип достоверности, внутренняя установка на факт, на историческую действительность, представляющую, однако, в различных ракурсах. Историческая память оказывается многослойной, включающей в себя мифологические (дохристианские), христианские и собственно исторические типы представлений и способов коллективного сознания. Этим обуславливается, по выражению О.М. Фишман, «широкий культурный символизм исторических фактов и хронологии» (Фишман 2003: 73) и их наличие не только в исторических преданиях, но и в многочисленных топонимических, бытовых легендах, меморатах, фабулатах, быличках и мифопоэтической традиции как таковой. Соответственно критерии историчности различаются применительно к определенным фольклорным жанрам.

Все образцы устной прозы, касающиеся локальной истории, могут быть условно объединены в три неоднородные разностадиальные группы. Первую, самую раннюю по времени, группу составляют предания о мифологическом времени и легендар-

Елена Сергеевна Данилко — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

ной чуди, рассказы о первопоселенцах и основании сел и деревень, топонимические легенды. Ко второй группе рассматриваемых нарративов из круга «малой истории» относятся воспоминания об истории местных религиозных общин (персоналии и рассказы о закрытии церквей и др.). И, наконец, выраженная в меморатах, гражданская история, главным образом советского периода, связанная с историей отдельных семей и биографиями информантов.

К самому архаичному пласту народной исторической памяти относятся предания о чуди, характерные для разноэтничных традиций (вепсы, финны, русские) и известные на территории всего Европейского Севера, в том числе в регионах проживания коми-зырян и коми-пермяков. Аналогичные мотивы, в основе которых лежит «универсум перволюдей», находим в рассказах о панах, сииртя, «забудущих людях – Литве» (Пименов 1968: 30-32; Лашук 1968: 178-193; Криничная 1980: 117-127; Фишман 2003: 81-85).

Очевидна взаимосвязь подобных преданий с культом предков, еще в начале XX в., выражавшемся в специальных ритуалах, которые проводились на местах древних захоронений и городищ, приписываемых чуди. И.Н. Смирнов описывает бытование традиции поминания «чуди» как предков у зюздинских пермяков: «В с. Зюзино Глазовского уезда в семик и прочие поминальные дни носят на чудские могилы еду в берестяных коробочках. Вешают коробочки на сосны и ели и говорят: «Помяни, Господи, чудака NN» и называют имя, передающееся из рода в род» (Смирнов 1891: 125).

Согласно исследованиям середины прошлого столетия, представления о чуди как о древних аборигенах края и предках пермяков, уже не были так равнозначны. В это время мотив о родстве был больше распространен среди косинских и кочевских пермяков (у них сохранялись «считанные деревни» где отмечался культ «древних») (Грибова 1964: 7-8), меньше – в иньвенской группе, а язвинские пермяки вообще отрицали подобное отождествление (Грибова 1975: 96).

По материалам современных полевых исследований, главным сюжетобразующим мотивом является – самопогребение чуди, ее гибель, в результате начавшейся христианизации. С местами чудских захоронений отождествляются местные странственные локусы – овраги, холмы, лесные поляны: «Лог был большой, говорили, что там чуди жили. Сами закопались от гонений, когда веру менять стали»; «Чучской род. Идешь когда в Савинцы, там есть угор. Там пахнет хлебом, говорят «Чучки хлеб пекут». Когда стали нормальные люди жить, вырыли ямы на столбиках, столбики подкопали и погибли. Нашли пещеры в горе – городище. Боятся люди ночью ходить»; «Городище – жили старые люди. Первобытные люди. В горах подрыты ямы. Сами себя похоронили, не захотели в крещение идти. Чучки, чучкой род. У Грибаново есть такие ямы, у нас» (ПМА 2004; 2005). О существовании чуди местным жителям свидетельствуют найденные в земле во время археологических раскопок черепки и кости: «Чудские городища, до нашей эры. Золотая кочка называют. Раскопки вели. Находили посуду старую, кости какие-то... Возле Архипят» (ПМА 2005).

«Чудские» места в рассказах информантов всегда таят потенциальную опасность, рядом с ними что-то «вержится», «мнится», проходящие мимо испытывают безотчетный подсознательный страх, трудно объяснимый словами: *«В горах подрыты жилища, городище называется. Тоскливый, страшный лог. Что-то мнится, вержится. Непонятно как сказать. Идешь, и тоскливо как-то»*; *«Что-то там есть такое. Страшно проходить. Боятся люди ночью ходить»* (ПМА 2004). С этими местами связаны распространенные сюжеты о зачарованных кладах, не дающихся в руки и приносящих несчастье людям, пытающимся потревожить покой «чучки» – кладоискателям и археологам: *«Золотая кочка. Раскопки вели. Много раз приезжали, да только не получалось ничего. Заболеют, заболеют и уезжают»*; *«Чудские места есть под горой. Там закопаны сокровища. Начинили копать, не знаю, нашли ли, нет. Говорят, лучше не трогать»* (ПМА 2004).

Былички о зачарованных кладах довольно часто вплетаются в канву рассказов о чудских людях, как бы логически вытекают из них, хотя далеко не всегда делается прямое указание о существующей между ними взаимосвязи. Здесь можно говорить о том, что объединение рассказчиком таких разных сюжетов в рамках одного нарратива основывается на ассоциативном понимании их близости. Такая ассоциативная связь кладов с аборигенами края, по мнению Н.А. Криничной, сохраняется в регионах, где не утратились сами представления о древних обитателях здешних мест (Криничная 1987: 110).

Встречи с хранителями кладов, описанные в быличках, происходят, как правило, на развилках, у мостов, на перекрестках, т.е. в местах, которые в народной культуре традиционно считаются переходными, маркирующими границы сакрального и профанного, своего и чужого: *«Мостик, под ним был клад захороненный. Этот клад охраняет, не знаю кто. Один работал бригадиром, ехал верхом под вечер: «Смотрю, стоит такая красивая девушка в розовом сиянии. Перекрестился. Тут ветер дунул сильно, и лошадь моя убежала. Из сумки рассыпались деньги, вез из конторы. Все нашли потом, только пять рублей не нашли»* (ПМА 2004). Средством спасения, ограждения от опасности информантами неизменно называется молитва или православный крест: *«Ниже памятника есть развилочка, ложок. Люба в клубе работала, рассказывала: «Все кажется, что там кто-то шуришит, так я бегом. Вдруг вырос большой человек, как столб, руки, ноги, все есть. Оно мнилось мне так и вспомнила молитву. Он все ниже-ниже-ниже, так и исчезло. В том месте, где клад закопан»* (ПМА 2004).

При описании чуди подчеркивается ее непохожесть на обычных людей, аномальность, чучки – «некрасивые, неуклюжие», им приписываются зооморфные черты: *«Это были особые звери, сходные с обезьянами, от них пошли люди. Это род особый. Записей не сохранилось. Знаками писали, поди разбери. Зверюшки были эти чучки»* (ПМА 2004). Здесь «дикость», звероподобность чудских, их принадлежность к другому (дописьменному, нецивилизованному) миру акцентируется еще неумением правильно писать: *«Знаками писали, поди разбери»*. Вместе с тем, они рассматри-

ваются как предки: «от них пошли люди». Употребление в исторических преданиях современной лексики «до нашей эры», «первобытные люди» свидетельствует о влиянии на рассказчиков научных или околонучных теорий и построений об устройстве мироздания, которые, возможно, были услышаны по радио или почерпнуты из популярных телевизионных передач, из школьных учебников, хотя сами сюжетные конструкции остаются в русле народной мифопоэтической традиции.

Восприятие времени в традиционных культурах не предполагает наличия однозначных хронологических рамок, рубежей, прошлое плавно перетекает в будущее и сосуществует с настоящим, разные временные характеристики (прошлое, настоящее, будущее) находятся в едином пространстве и совершенно не противоречат друг другу. Так, у зюздинских коми-пермяков распространен мотив, в котором с мифической чуждью отождествляются современники, реальные люди, односельчане, отличающиеся от людей этой местности какими-то особенностями внешности, поведения, обладающие магическими способностями: «У нас в деревне жила старуха, ростом высокая, пальцы длинные, суставы толстые Она из чучского рода.. Из этого роду осталось, под полсотни лет как нету ее»; «От Домна, Домнук, из чучского рода была. Она колдовка была. А на той улице живет Марфа, Махнюшка еще говорят... [А почему вы так думаете, что она из чучского рода?] А у нее взгляд другой какой-то, руки длинные, некрасивая. Двигается резко, не как все. Все не так делает» (ПМА 2004).

Такого рода представления, кстати, не зафиксированные у других групп коми, довольно устойчивы в коми-зюздинской среде, о чем свидетельствуют записи исследователей, сделанные в конце XIX в.: «По представлению местного населения чуждью называется люди недавней старины, выделяющиеся какими-нибудь странностями. В с. Лойно была старуха, о которой говорили, что она из чудской семьи, удивительного в ней – огромные зубы. Старик Иона Воробьев – длинные руки, ниже колен. В д. Шамоновской так думали о Даниле Федоровиче Варанкине, потому что он – толстый, неповоротливый. Чучки – грязные люди, ходят сгорбившись» (Варанкин:2). Таким образом, легендарные предки оказываются частью актуальной повседневности, им находится место в деревенском микросоциуме, несмотря на внешние отличия, их наличие вполне естественно. То есть, как писал Е.М. Мелетинский, «Мифическое прошлое фактически экстемпорально и представляет собой некую мистическую реальность, как-то сосуществующую с эмпирической реальностью обыденной жизни на том же синхроническом уровне» (Мелетинский 1976: 176).

Это объясняет почему, несмотря на представления о гибели чуди, ее присутствие реально ощутимо, осязаемо («пахнет хлебом, чучки хлеб пекут»), чужд можно услышать («вроде шуришит что-то там»), и, наконец, увидеть. Это не только странные, «чуждые» односельчане, но и мифологические существа из другого мира: «Иван Нефедович, бригадир, ехал домой поздно ночью. Рассказывал: «Думаю: «Ох, сейчас бы девчонку красивую». Вижу костер горит, и три девки чучкие сидят, такие красавицы, да по одной титьке на груди». «Выбирай из трех». Одна села в кошевку, лошадь с места не может сойти. Перекрестился, лошадь, как рванула, вся

в мыле домой пришла» (ПМА 2004). Здесь чучки демонизируются, вновь подчеркивается их необычный внешний вид («по одной титьке на груди») и, что характерно, боязнь православного крестного знамения. Достоверность рассказа подтверждается конкретными подробностями, очевидец человек известный и уважаемый («Иван Нефедович, бригадир»).

Широко распространенный, в частности в общеславянской традиции, архаичный мотив о смене времен и людских поколений, подразумевающий, что вначале были великаны, затем люди, которых сменит поколение карликов (Народная Библия 2004: 28-30), не прослеживается на современном полевого материале ни у русских старообрядцев, ни у пермяков. Возможное свидетельство его бытования находим в публикации православного священника Николая Блинова. Он писал, что в зюздинских селах есть тип пермяков, непохожий на пермяков Карсвайского прихода, которые называют себя чудским народом. В их преданиях чучки представляются сильным народом, которых сменяют «тужики» (потому что тужат), а затем «пыжики» (слабые люди, пыжятся) (Блинов 1865). Несмотря на наивную, буквальную этимологию, в сюжетной канве предания прослеживаются параллели с такого рода нарративами, характерными для разноэтничных традиций.

В настоящее время гораздо более актуальны представления о смене поколений людей, связанные не с убыванием некой мифической «силы» (великаны – люди – карлики), а со сменой вер. Принадлежность к определенной вере воспринимается как основное отличительное свойство одних людей от других, как главный фактор групповой идентификации. Как было сказано выше, основным сюжетобразующим мотивом о чуди является ее уход от христианизации. Неверующая, языческая чудь погрებაет себя под землей, а в эти края приходят другие люди, с другой православной верой. Трансформация архаичного мотива, смена его ключевого концепта, таким образом, произошли под влиянием реального исторического контекста.

У зюздинцев было записано несколько нарративов, где история чуди, убегающей от новой веры, несмотря на то, что она представляется дикой и наделенной зооморфными чертами, соотносится с историей гонимых за истинную веру старообрядцев. Например: «Вот домик сохранился, Прохор в нем жил. Пойдешь в лес когда, в лог. Чучки называли этих людей. Это был особый род. Хвосты как палки. Переделки из зверей. Как здесь православные появились, себя защитити хотели, и бежали вместе. Но это не православные на самом деле, а новообрядцы. От них бежали. А православные – старообрядцы. Вот они вместе и бежали. Корчевали леса. Строились, лачужки, первобытная жизнь была» (ПМА 2004). Контаминация образов чуди и предков-староверов происходит на основе общего мотива гонений за веру, а также представлений о древности старообрядческого религиозного учения. Такие нарративы единичны, однако само появление их показательно и свидетельствует о влиянии старообрядческой традиции на жанры устного фольклора, не связанные с книжностью.

У язвинских пермяков-старообрядцев на сегодняшний день практически не сохранилось преданий о чуди. Возможно, их вытеснение из существующей нарратив-

ной практики было связано с неактуальностью центрального сюжетобразующего мотива таких преданий о самопогребении чуди из-за смены вер. Само возникновение этого мотива связано, прежде всего, с правительственными мероприятиями по христианизации инородцев, не всегда выраженными в форме репрессий и открытого насилия, тем не менее, ассоциирующиеся с внешним давлением. Христианизация исследуемой нами группы язьвинских пермяков протекала в несколько иной форме. Православие проникало в их среду в форме старообрядчества, распространением которого занимались миссионеры из тайных скитов, действующие убеждением и личным примером. Образ жизни скитников был близок крестьянскому, они не представляли интересов государства, также как пермяки-инородцы, занимая положение аутсайдеров, что делало старообрядческую проповедь понятной и убедительной и обеспечивало безболезненный переход к новой вере. Близость духовных центров (скитов) и авторитетных лидеров, следивших за соблюдением религиозных канонov, в немалой степени способствовали исчезновению или трансформации некоторых архаических элементов коми-язьвенской народной культуры, воспринимавшихся как языческие, в частности, и представления о родстве с чудью. Видимо, неслучайно, что именно у язьвинцев они перестали бытовать раньше, чем в других пермяцких группах. По данным В.Н. Белицер, в середине прошлого столетия представления о «чудах» больше ассоциировались с нечистой силой (в частности, с водяным) нежели с далекими предками. В структуре календарной обрядности сохранялся обычай «топтанье чудей». Во время святок все мужское население деревни утром на крещение садились на лошадей и с громкими криками скакали по всем улицам. Если кто-то из скачущих падал, говорили, что он «задавил чуда». Вообще период от Нового года до крещения считался временем «чудиновых ночей», когда чуды выходили из воды и свободно разгуливали по улицам, пугая людей. Поэтому считалось, что совместными усилиями чуда надо загнать в прорубь, а священник затем закрывает выход из нее для нечистой силы православной молитвой (Белицер 1958: 319).

Как показывают современные полевые исследования среди русских и финно-угорских старообрядческих групп, исторические предания о заселении края, происхождении деревень и первопоселенцах отличаются крайним лаконизмом, весьма многочисленны и однотипны. Чаще всего проводится простая логическая связь между названием поселения и именем его основателя: «Какая деревня, такая и фамилия, кто первый построился. Илюши, значит Илья»; «Вот Илюши, значит Илюха. Кто такой и не знаем теперь» (ПМА 2004) и т.п.

Вместе с тем, несмотря на краткость подобных преданий, они обладают определенной исторической достоверностью и нередко привлекаются исследователями как дополнительные данные к архивным источникам при изучении переселенческих процессов, по крайней мере, при выявлении их основных направлений. В них находит отражение и региональная специфика хозяйственно-культурной колонизации различных территорий Урало-Поволжья.

Так, в памяти сельских информантов, как правило, мужчин старшего поколения

сохраняется информация о местах выхода различных волн крестьян-переселенцев, называются губернии дореволюционной России: «Русское население прибыло из Балахны, из Нижегородской губернии»; «Деды наши пришли с Вятки»; «Наши предки заселились сюда из Пермской губернии, из Кунгура, нас до сих пор «кунгуряками» называют» (ПМА 1999) и т.д. Эти данные не противоречат архивным источникам (ревизским сказкам и разновременным статистическим выкладкам) и свидетельствуют, что глубина реальной исторической памяти, передаваемой устным путем, поддерживается на протяжении четырех-пяти поколений.

В горнозаводской зоне помимо мест выхода называются фамилии первых владельцев или основателей заводов, иногда примерные даты их заселения, связанные с историей своей семьи, рода: «С 1820 года заселяли эти места русскими, а до того здесь башкирская деревня была. Заселяли с ближних заводов, крестьяне там уголь жгли. Род Горожаниных с Нижнего Тагила, Крысины – с Катавских. Управитель заводов Демидовских, Александров решил, что здесь будет деревня, так и назвали по его фамилии – Александровка» (ПМА 2002). Об основателе завода из известного старообрядческого рода Иване Осокине помнят и современные жители с. Усень-Ивановское (Белебеевский р-на РБ): «Предков наших привез из Балахны Иван Осокин, в честь него и село называется, и церковь наша» (ПМА 1998). Некоторая мифологизация локальной истории наблюдается в связи с личностью легендарного Демидова. Повсеместно именно он, вопреки реальным историческим фактам, называется бывшим владельцем завода, пересказываются популярные истории о его суровом нраве и богатстве, источником которых служат сюжеты из художественной литературы и, гораздо чаще, из популярных исторических фильмов советского периода.

В некоторых нарративах, связанных с именами и прозвищами, отражается межэтническое взаимодействие. Например, в уже упоминавшемся с. Усень-Ивановском род Шадриных носил прозвище «кырыгызы». Они получили его, приняв в семью башкирского мальчика, проданного родителями помещику из-за голода. Мальчик был крещен в старую веру и остался на заводе (ПМА 1998).

Исторические предания, записанные у зюздинских пермяков, также характеризуют особенности освоения края, такие, как переселение родами, эндогамия, малая мобильность, т.е. перемещения только в пределах уже освоенной территории. С ними информанты связывают, в частности, распространенность тех или иных фамилий жителей именно в определенных населенных пунктах: «Вместе переселялись сюда, распахивали поля. Женились на своих. В Илюшах – все фамилии были Артюховы. В Ожегиной – Ожеговы. Левино, Новожилова – Коньковы фамилия. Одна фамилия была Варанкин – приезжий какой-то. В Мальцева – все Катмановы. Бисерово – Бисеровы. Никто не уезжал, не приезжал. После войны вокруг нашей деревни Коньково 13 деревень исчезли» (ПМА 2004).

Исследователи неоднократно отмечали такую характерную для этих мест особенность, как поселково-выселковый тип поселений с преобладанием мелких поселков в 15-30 домов, все последующие более или менее крупные села и деревни образуются

вались слиянием небольших родовых починков (*Штейнфильд 1892: 285; Белицер 1952: 29*). Это также распространенный сюжет устных рассказов: «*От одного рода велись деревни раньше, потому фамилии такие. Отселялись в лес, и дети рождались у них, женились, так и шло*»; «*Одну деревню называли однох...ская деревня. [Почему?] Одни поселились, много сыновей было у них, у сыновей тоже много сыновей. Вот и расселились. Васильевская называлась*» (ПМА 2004).

У зюздинских коми был записан интересный нарратив, в котором заселение края пермяками преподносится, с одной стороны, как недавнее прошлое, происходящее на памяти информанта, с другой – оно мифологизируется, переселенцам приписываются черты культурных героев, характеризующиеся свойствами «настоящих», «главных пермяков». Критерием их «настоящести» выступает знание пермяцкого языка, который был в начале, давно, еще в тех временах, когда пермяцкий язык не смешался с русским. В соответствии с народной устной традицией рассказывания в тексте выражено тяготение к вымыслу, выдающемуся за строгую реальность, подтверждением достоверности служат ссылки рассказчика на собственные наблюдения: «*Пермяки пришли сюда из Сивы. [Это из какой Сивы, их ведь две?] Да, оттуда (машет рукой в неопределенном направлении). [Из Пермской области что ли?] Ну, да, из Сивы. Голод де раньше был. Перешли пешком, раньше-то пешком хаживали. Девки красивые, настоящие были пермячки. Замуж повыходили и жили на Трубитане, Афанасине, Черскане. Я двоих знала. [А когда это было? В какое время?] Давно, до войны еще. На Трубитане мужик был с тремя детьми. Они главные-то пермяки были. [А вы не главные?] А у нас смешано. Они говорили-то по-другому, язык-то отличался. Нет, мы не главные, у нас половина русские. А они никого уж нету теперь. [А куда же они подевались потом?] Да, не знаю, нету и все*» (ПМА 2005).

Приведенные в рассказе географические названия призваны подчеркнуть достоверность событий, рассказчица не знает, где на самом деле находится эта «Сива», откуда пришли «главные пермяки», для нее Сива просто воплощение неизвестной дальней стороны. Эта неопределенность уравнивается привычными и близкими, находящимися рядом и хорошо знакомыми Трубитаном, Черсканом, Афанасином. Черты мифологических предков недавним пришельцам, помимо знания утраченного языка, придает и их последующее исчезновение: «*Их никого нету теперь*».

Предки-первопоселенцы в устных преданиях наделяются большой физической силой и выносливостью. Распространены сюжеты, в которых описывается, что два основателя соседних поселений, расположенных на приличном расстоянии, иногда даже на разных берегах реки, пользовались из-за нехватки инструментов одним топором, перебрасывая его друг другу. Подобные рассказы были записаны нами в ходе полевых исследований, а также содержатся в рукописи П.И. Варанкина, хранящейся в районном краеведческом музее: «*Между деревнями Харинской и Аверинской есть небольшая речка и овраг. Два первых жителя, Аверинский – Степан и Харинский – Андрон, строились одним топором, перекидывая его через овраг и речку*» (ПМА 2004; Варанкин).

Предание о возникновении деревень, содержащее похожий мотив о двух богатырях-основателях, было записано Г.Н. Чагиным и у язьвинских коми-пермяков. В нем говорится, что два брата Антипа и Паршак оба хотели поселиться на высоком красивом месте и устроили состязание между собой. Выбрав два больших камня и установив на большом расстоянии друг от друга, они договорились, что тот из братьев, который сумеет перепрыгнуть с камня на камень, поселится на горе. В состязании победил Антипа, поэтому деревня Антипина и находится выше Паршаковой. Два камня, о которых идет речь, жители этих деревень до сих пор показывают любопытствующим (Чагин 2002: 187).

Как отмечают исследователи у язьвинцев дольше сохранялись более ранние, архаичные варианты преданий о легендарном предке Пере-богатыре, характеризующие охотничью жизнь Перы, описывающие его борьбу с лесным. При этом отмечается, что коми-пермяцкие легенды о Пере-богатыре были распространены и у соседнего русского населения, живущего по рекам Вишере и Язьве (Гусев 1956: 77, 83). Население это в основном также было старообрядческим. Таким образом, в ряде случаев старообрядчество не только не вытесняло элементы устной этнической культуры пермяков, а скорее способствовало их консервации, а также проникновению в русский фольклор.

В топонимических преданиях, объясняющих названия поселений, и их отдельных частей (улиц, переулков), рек, гор, полей, лесных угодий, содержатся сведения разной степени достоверности об основателях и первопоселенцах, физико-географических особенностях осваиваемых мест, направлениях хозяйственной деятельности. Например: *«Рагоза была большая. Наша улица назвалась Богатая, здесь два кузнеца жили богатых. Та Исаевская улица, первый житель Исай, Конушатская – Конуша. Названия улицам по первым жителям давали»*; *«Две улицы – Верхняя и Нижняя Пупыревка, назывались по имени основателя села Яши Пупыря»* (ПМА 2004; 1997) и т.д.

Коми-язьвинское село Ванькова раньше имело другое название – Сюиб, поэтому обычно объясняются оба названия: *«Сюиб – это маленькая речка, сейчас обмелела, потому что леса вырубали. Глина – «сюй» по-нашему. Так и называли деревню по речке глинистой. Когда война была последняя, германская война. У нас был человек, на фронте славный. По его фамилии Ваньков переименовали деревню. Он приходил домой в отпуск. Поехал обратно, и убили его»* (ПМА 2004). Для язьвинских названий населенных пунктов в отличие от русских характерно окончание на *a* – Паршакова, Антипина, Ванькова и т.д.

В некоторых названиях находят отражение события микроистории: *«Покос по Каме называется «Сутяга», потому что судились за покос с Бисеровскими»* (ПМА 2004) или далекие исторические события российского масштаба: *«Возле нашего села есть гора Караульная, там, когда Пугачев был, караулы стояли, ждали войска царские»* (ПМА 1997). Нередко факты микроистории конструируются информантами на основе наивной этимологии существующих названий: *«Таскаево раньше называлось, это от стычки. Дрались кто-то и со стороны кричали «Таскай, таскай»* или

«Таскаевы, все таскали на себе по улице, вот дорога и получилась» (ПМА 2005).

Стремление старообрядцев к изоляции в немалой степени способствовало популярности среди них хуторского типа поселений, в которых также было больше возможностей не только для крестьянского хозяйствования, но и для предпринимательской деятельности. Хутора, образованные в конце XIX – начале XX вв., впоследствии разрастались в большие поселения, их историю информаторы часто передают, связывая с историей своей семьи: *«Мой дед был купец. Имел магазин, продавал разные булки, печенья. Сами пекли. В то время покупали земли у башикир. Он купил участок, поставил избу, туда стали приезжать работники ставить свои дома. Образовался Шалупов хутор. Потом объединился с Муратовкой в один колхоз» (ПМА 2001).*

Отдельную группу нарративов старообрядческой устной прозы составляют рассказы о местных религиозных общинах. Как было описано выше, история старообрядчества в целом нередко фольклоризируется (в частности, время раскола рассматривается как время первотворения и т.д.). Раннюю историю своей общины, фактические данные о которой довольно скудны, русские старообрядцы обрисовывают обычно несколькими фразами о примерном времени появления старообрядцев в здешних краях, принадлежности к определенному согласию, реже – о местах выхода (бежали с Иргиза, Керженца и т.д.). Эти сведения, как правило, не противоречат действительности. У старообрядцев-пермяков было записано несколько нарративов, в которых начальный период истории местной общины преподносится в мифологическом ключе. Например, как в приведенном выше нарративе, бытующем у зюздинцев, в котором описывается совместное с легендарной чудью хозяйственное освоение старообрядцами необжитых территорий. У язвинцев в ходе полевых исследований было зафиксировано несколько сюжетов о появлении здесь старообрядцев откуда-то с Дона: *«Бежали сюда с Дона. Челдонами нас называли, потому что речка Чел»; «Называли чалдонами, человек с Дона. Люди ехали с Дона на челноках по воде, приехали и поселились».* Этимология слова «челдон» выводится буквальным прочтением или по звучанию: *«река Чел», «ехали на челноках», «человек с Дона».* В более развернутом рассказе распространение старообрядческого вероучения сопровождается знаменами и драматическими подробностями о противостоянии двух вер, истинной старообрядческой и неправедной никонианской: *«Мы и не коми-пермяки, и не русские. Фактически мы – старообрядцы-беженцы. Там где-то на Дону была большая церковь. Сильно она большая была. Был с неба возглас: «Завтра к вам придет мужик с книгами, иконами. Вы ему голову отрубите». Стали молиться. Идет мужик. Надо было ему голову отрубить, а книги сжечь. Если бы это сделали, их никониан бы и не было. Стали ругаться между собой. Одни остались там, а те, кто хотели рубить голову, убежали, вот мы и есть. Коми-пермяки они другие, у них никонская патриаршая вера. Они как там жили, так и живут, а здесь – беженцы. Здесь был дремучий лес, одни медведи жили. Только несколько домиков было» (ПМА 2004).*

Однако в большинстве случаев история собственной религиозной группы пересказывается информантами в контексте общегражданской или связывается с ис-

торией семьи. События, которые происходили на протяжении жизни нескольких поколений, отражающие исторически важные моменты для общины, воцерковленными старообрядцами вспоминаются достаточно отчетливо, называются имена и даты, часто передаются ситуации личного общения с авторитетными людьми – наставниками, священниками, насельниками скитов. Как правило, несмотря на разрозненность и фрагментарность таких сведений, они соответствуют реальным фактам, имевшим место в прошлом. Это личные воспоминания информантов или их ближайших родственников. На основе подобных воспоминаний Г.Н. Чагину удалось реконструировать историю язьвинского старообрядческого скита в д. Пудьва (Чагин 1997: 170). Рассказы об этом ските имеются и в наших полевых записях. Устные рассказы также позволили нам восстановить многие факты из истории белокриницкой старообрядческой общины в г. Миассе Челябинской области (Данилко 2006) и т.д. Подробнее эти тексты будут рассматриваться в последующих разделах данного исследования.

Содержание большей части рассказов об истории общин в советское время составляют сюжеты о закрытии церквей, типичным мотивом которых является наказание активных участников этих событий: *«Церковь сделали народным домом, клубом, там собрания проводили. Иконы ломали и жгли, некоторые смогли спасти. Микола Горбатый на Князье, он ломал иконы, упал с церкви и оттого у него был горб»*; *«В д. Кушумга, ее сейчас нет, когда было раскулачивание, срывали шали с женщин, теплую одежду. И эта женщина, которая срывала, скоро попала под поезд»* (ПМА 2004; 1999).

Общегражданская история и личные биографии информантов в устном изложении оказываются тесно взаимосвязанными, определяющими вехах в них выступают как факты личного порядка (женитьба или замужество, рождение детей, различные житейские ситуации), так и важные события в жизни общества (революция, репрессии, война). Такие нарративы выстраиваются совершенно по другому принципу, чем другие исторические рассказы. Время в них линейно, поделено на отрезки, разные по длительности и по придаваемому им значению, они опираются на факты, интерпретация которых, а также смысловые акценты, во многом определяется религиозной принадлежностью информантов. В частности, большое место в них занимают ситуации личного общения с авторитетными духовными лидерами.

Таким образом, в локальной истории различных старообрядческих групп находит выражение историческая память как одна из составляющих группового самосознания. В исторической памяти, избирательной и ориентированной на совершенно определенные образы и события, обнаруживаются дальние и ближние проекции, на одном ее полюсе – предания о легендарных предках, на другом – семейные истории, тесно связанные с историей религиозной общины.

Как показало исследование, ранние наиболее архаичные пласты локальной устной истории, не опирающейся на старообрядческую книжность, больше сохраняются среди финно-угорских групп. В преданиях о чуди, предках-первопоселенцах, наделяемых чертами культурных героев, и даже о распространении старой веры,

сопровождаясь как в библейских сказаниях знаменами, отражается процесс создания символа исторического времени, единого мифологического пространства, где прошлое, настоящее и будущее не образуют строго необратимой последовательности (Гуревич 1981: 168).

Глубина реальной исторической памяти, позволяющая использовать устные рассказы как дополнительный источник для решения различных исследовательских задач, распространяется на время жизни нескольких поколений и передается устным путем в рамках отдельной семьи или общины. Чем более ранний слой локальной истории представлен в нарративах, тем больше оснований говорить скорее о ее символической реконструкции, а не хронологической последовательности.

Примечания

¹ Полевые исследования проводились в Кировской обл.: с. Афанасьино, Рагоза, Илюши, Порубово Афанасьевского р-на; в Пермской обл.: с. Ванькова (Сюиб), Паршакова, Антипина Красновишерского р-на; в Республике Башкортостан: с. Леуза Кигинского р-на, с. Усень-Ивановское Белебеевского р-на, сс. Ярославка, Вознесенка, Метели Дуванского р-на; Челябинская обл.: д. Александровка Катав-Ивановского р-на, г. Юрюзань, Миасс.

Литература

ПМА 1997 – Полевые материалы автора 1997 г.

ПМА 1998 – Полевые материалы автора 1998 г.

ПМА 1999 – Полевые материалы автора 1999 г.

ПМА 2002 – Полевые материалы автора 2002 г.

ПМА 2004 – Полевые материалы автора 2004 г.

ПМА 2005 – Полевые материалы автора 2005 г.

Варанкин – Варанкин П.И. Рукопись. Рукописный фонд Афанасьевского краеведческого музея.

Белицер 1952 – Белицер В.Н. У зюздинских коми-пермяков // Краткие сообщения Института этнографии. XV., 1952.

Белицер 1958 – Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX в. М., 1958.

Блинов 1865 – Блинов Н. Иногородцы Северо-Восточной части Глазовского уезда // Вятские губернские ведомости. 1865. № 60.

Грибова 1964 – Грибова Л.С. Культ древних у коми-пермяков. М., 1964.

Грибова 1975 – Грибова Л.С. Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М., 1975.

Гуревич 1981 – Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гусев 1956 – Гусев Д.И. Коми-пермяцкие народные предания о Пере-богатыре (историко-этнографический очерк). Кудымкар, 1956.

Данилко – Данилко Е.С. Социальные механизмы сохранения традиционных ценностей // ЭО. 2006. № 4. С. 98-108.

- Криничная 1980* – Криничная Н.А. Историко-этнографические основы преданий о «панах» // СЭ. 1980. № 1. С.117-127.
- Криничная 1987* – Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Лашук 1968* – Лашук Л.П. Сиртя – древние аборигены субарктики // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С.178-193.
- Мелетинский 1976* – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Народная Библия* – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
- Пименов 1968* – Пименов В.В. Чудские предания – источник этнокультурной истории // СЭ. 1968. № 4. С.30-32.
- Смирнов 1891* – Смирнов И.Н. Пермь. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Том IX. Вып. 2. Казань, 1891.
- Сорокин* – Сорокин П. Чудь Кайского уезда. С.
- Фишман 2003* – Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.
- Штейнфильд* – Штейнфильд Н.П. Зюздинский край (Глазовского уезда) // Календарь Вятской губернии на 1893 год. Вятка, 1892. С. 262-286.
- Чагин 1997* – Чагин Г.Н. Пудьвинская лавра // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С.168-173.
- Чагин 2002* – Чагин Г.Н. Народы и культуры Урала в XIX – XX вв. Екатеринбург, 2002.