Российская академия наук
Уральское отделение
Коми научный центр
Институт языка, литературы и истории

ЕВРОПЕЙСКИЙ СЕВЕР: ЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ И ЭТНИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ

Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Выпуск 71

Сыктывкар 2012

УДК 39:316.723(470.1/2)
ББК 63.5

ЕВРОПЕЙСКИЙ СЕВЕР: ЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ И ЭТНИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ. Сыктывкар, 2012. 236 с. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

Сборник посвящен изучению культурных явлений и процессов на Европейском Севере России. Особое внимание уделено выявлению культурных стереотипов и культурных границ как факторов, способствующих стабилизации местных сообществ. В числе проблем, которые рассматриваются исследователями, – культурно-хозяйственный опыт и этноэкологические стереотипы, условия, способствующие конструированию и деконструкции символических культурных границ в локальных сообществах.

Коллективная работа представляет интерес для широкого круга специалистов, преподавателей и студентов вузов, заинтересованных читателей.

Редакционный совет

И.Л. Жеребцов (председатель), И.О. Васкул (зам. председателя), Е.А. Цыпанов (зам. председателя), Е.Н. Рожкин (отв. секретарь), Ю.А. Крашенинникова, Т.Л. Кузнецова, А.Г. Мусанов, А.А. Попов, М.В. Таскаев, Ю.П. Шабаев

Редколлегия

к. филол.н. О.И. Уляшев (отв. редактор), к.и.н. В.В. Власова (отв. секретарь), д.и.н. Ю.П. Шабаев

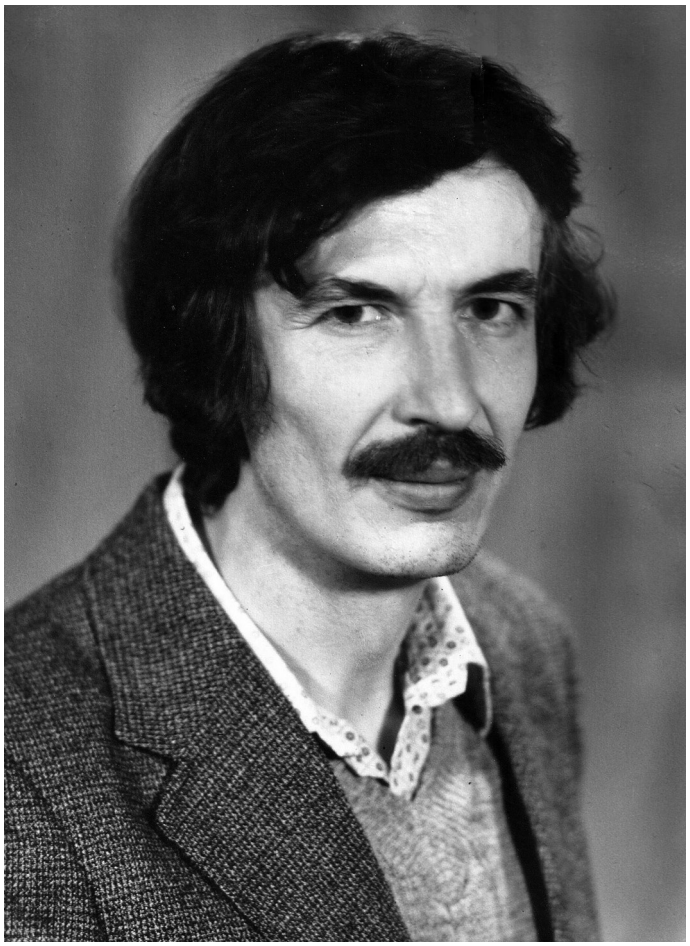
Рецензент

доктор исторических наук, профессор В.А. Семенов

ISBN 978-5-89606-478-7

© Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, 2012
© Коми научный центр УрО РАН, 2012

Посвящается памяти
Николая Дмитриевича
КОНАКОВА



Николай Дмитриевич Конаков
(04.12.1946 – 10.08.2010)

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий сборник является своеобразным итогом реализации целого ряда проектов, инициаторами которых выступали сотрудники сектора этнографии Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, но в первую очередь статьи представляют собой обобщение опыта исследовательской работы, проводимой в рамках плановой темы «Современные локальные сообщества, культурные границы и этнокультурные процессы на Крайнем Севере и Северо-Востоке европейской части России».

В содержательном плане статьи весьма разнообразны, но при этом объединены общей проблемой, поскольку в центре внимания всех авторов находятся локальные культурные сообщества, способы маркирования культурного пространства групп и формы идентификации.

В работах, вошедших в данный сборник, исследуются культурно-хозяйственный опыт и этноэкологические стереотипы; условия, способствующие конструированию и деконструкции символических культурных границ; динамика этнических предпочтений и ориентаций в языковой сфере и сфере межкультурного взаимодействия; местные номинации и культурные традиции, формы их трансформаций; соотношение локального и регионального в народных традициях.

В сборнике выделено два тематических блока: 1) Территориальные идентичности и местные сообщества; 2) Границы, символы и смыслы. Редколлегия видит это разделение вполне логичным, поскольку методологические и методические подходы, на которые опираются авторы работ, помещенных в блоках, различны, равно как и предметная сфера исследований. Первая группа статей ориентирована в основном на анализ культурных идентичностей (преимущественно гражданских), вторая – на описание культурной специфики локальных групп, механизмы конструирования и поддержания групповых границ в сельских сообществах.

Помимо тематической близости исследований, всех авторов объединяет и общее стремление отдать дань уважения Николаю Дмитриевичу Конакову, светлой памяти которого посвящен коллективный труд. В данный сборник включена рукопись итогового отчета по экспедиции в Интинский р-н Республики Коми в 1992 г., написанного Н.Д. Конаковым в форме завершенной авторской статьи. Практически все представленные авторы сотрудничали с ним или работали под его руководством, поскольку в течение 20 лет Н.Д. Конаков возглавлял отдел этнографии Института ЯЛИ. Полагаем, что труды коллег, посвященные ушедшему товарищу, будут лучшим памятником ученому, признанному в отечественных и зарубежных научных кругах.

ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ И МЕСТНЫЕ СООБЩЕСТВА

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

«РУССКИЙ СЕВЕР»: КУЛЬТУРНЫЕ ГРАНИЦЫ И КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ

И.Л. Жеребцов, П.С. Журавлев, Ю.П. Шабаев

Введение

«Русский Север» – устойчивое геокультурное понятие, которое нередко используется как название одной из исторических провинций страны, не имеющей и не имевшей четких административных границ. В понимании географических границ «Русского Севера» нет единого мнения в связи с тем, что само понятие «Север» крайне многозначно (*Stammler-Gossmann* 2008). Кроме того, при попытках определить границы исследователи нередко находятся в плену понятий, предназначенных для административного и экономического районирования территорий, но очень редко используют концепт исторической провинции (*Габрусевич* 2011:113-118).

Однако значимость данного понятия далеко не ограничивается территориальностью, а имеет, прежде всего, символический и исторический смысл, который определяется восприятием региона в интеллектуальных и научных кругах. Используя понятие «Русский Север», исследователи редко задумываются над его возникновением и значением, ибо, как заметила культуролог Н. Соловьева, «географическое название *русский Север*… «превратилось» в макрорегиональный топоним, который воспринимается как «естественный» – за ним стоит мощный культурно-ландшафтный регион *Русский Север*. Его естественность заключается, вероятно, в том, что *Русский Север* несет в себе функцию географического названия – метки (Русский Север – север России) и топонимическую функцию за счет использования этнического прилагательного «русский» (*Соловьева* 2011:217). Впрочем, относить название «Русский Север» к топонимам будет некорректно, так как оно, очевидно, не связано с субстратной топонимией интересующего нас региона (*Матвеев* 2001; 2004; 2007; *Saarikivi* 2006). Между тем, поскольку понятие (географическое название, топоним?) широко используется в гуманитарных науках, вполне справедливо задать несколько вопросов. Является ли «Русский Север» действительно русским? Когда он стал таковым и стал ли вообще? Когда и почему появилось само указанное понятие и чем обусловлено его появление? И, в последнюю очередь, имеет ли смысл ставить вопрос о границах «Русского Севера»?

Для ответа на эти вопросы, безусловно, требуется обратиться к анализу исторического прошлого региона, коснуться вопроса о динамике этнического состава населения, определить смысл понятия «Русский Север» и изменения в его понимании.

Настоящая статья представляет собой попытку дать ответы на поставленные вопросы и показать, как меняющийся исторический контекст приводил к переменам в культурном маркировании северных территорий.

Колонизация Европейского Севера, его место в политической и культурной географии России

На ранних этапах отечественной истории Европейский Север России, который во многом синонимичен сегодня понятию «Русский Север», к исключительно русским регионам не относился. В скандинавской летописной традиции – это была Биармия (Бьярмаланд) – земля биармов (*Джаксон* 1988), по поводу локализации которой нет единого мнения, хотя очевидно, что скандинавские описания весьма условно обозначали границы Бьярмаланда (*Захарова* 2011: 421–428). В русской летописной традиции названные земли довольно определенно характеризовались как территории, находящиеся в даннической зависимости от Великого Новгорода, «*се волости новгородские: ...Вологда, Заволоцье, Колоперем, Тре, Перемь, Югра, Печора*» (*Грамота договорная*). Земли «за Волоком», т. е. за Онегой, уже в XI–XIII вв. стали именоваться Заволочьем, а в последующие два столетия этот термин приобрел расширительную трактовку, ибо им определялись и территории Нижнего Подвинья – собственно Двина и Двинская Земля, а потом также Прионежье и территории к востоку от Двины вплоть до р. Печора. Что касается населения Заволочья, то оно именовалось чудью или чудью заволоческой (*Ефименко* 1869; *Лашук* 1969; *Криничная* 1991; *Рябинин* 1995).

Славянская колонизация Европейского Севера привела к изменению и восприятия данной территории, и характера ее культурного маркирования. Эта колонизация начинается уже в XI в., но в указанную эпоху «этнический состав Русского Севера не исчерпывается компонентами славянского происхождения. К моменту твердо зафиксированного расселения русских на Севере (*Устав* 1137) там жили угро-финские племена. Попытки с помощью топонимии обнаружить более древние этнические пласты не встречают поддержки специалистов» (*Витов* 1997: 18–19).

Колонизация шла двумя потоками: из Новгорода и Ростова Великого (верховая и низовая) (*Власова* 2005). Она была масштабной и быстрой, но главное ее следствие состоит в том, что переселения на Север славянского населения позволили не только окончательно подчинить регион русскому влиянию, но и культурно интегрировать его. Процессы культурной интеграции протекали довольно интенсивно, о чем свидетельствует появление еще в «новгородскую эпоху» общего наименования территории.

Общий географический термин «Поморье» впервые упоминается в новгородской купчей грамоте 1459 г., а название «поморцы» – в Новгородской

четверной летописи в 1526 г. (*Ануфриев* 2008: 34–36). За несколько столетий произошло превращение северных территорий из Заволочья в новгородское владение Поморье, а затем и во владение Московского государства. Но речь идет не просто о смене названия и изменении характера вассальной зависимости. Кардинально изменился культурный облик территории и этнический состав ее населения. Место *чуди, веси, двинян* и других территориальных и этнических определителей прочно заняли *поморцы, поморяне*, т.е. некое новое сообщество, имевшее обобщенное название, которое тем не менее подразумевало и этнический подтекст.

Вместе с тем обобщенное название «поморцы», которое упоминается в новгородских документах, было скорее лишь собирательным обозначением населения обширного региона, еще не осознавшего своего культурного единства, своей принадлежности к какой-то социальной общности. Подобного осознания просто не могло произойти в названную эпоху в силу многих причин: экономических, социальных, политических. Важную роль в культурной и политической интеграции играли три момента: религиозная принадлежность и религиозная идентичность (православные или некрещеные язычники) и система вассальной зависимости (подданные русского царя, ясачное население), а также способы мировосприятия средневекового человека. У людей эпохи средневековья существовали свои пространственно-временные представления (*Гуревич* 1972; *Лотман* 1999), которые отличались от современных. Эти представления довольно четко прослеживаются на этнографическом материале (*Конаков* 1996), и главная их особенность состоит в локальности бытия и сознания. Впрочем, локальность самовосприятия сохранялась довольно долго в крестьянских немодернизированных сообществах, и даже после Первой мировой войны во вновь образованных странах Восточной Европы крестьяне в отдаленных поселениях во время переписи определяли свою идентичность не с помощью политонимов, общеэтнических или локальных этнонимов, а посредством определителя «тутошние», «местные» (*Андерсон* 2001). Эта локальность проявлялась также и в культурном маркировании территории, и в построении общей культурной картины местных сообществ.

Картина мира средневековых жителей Севера представляла собой некое сочетание физического и социального пространства, в котором место славян было весьма значительным. Несомненно, что славяне, пришедшие на Север, изначально оценивали себя как доминантную культурную группу, а свое окружение воспринимали как культурную периферию. Следствием этого и стало формирование этноцентричной модели мира, которая «отразилась и на восприятии земель Севера, населенных «инородцами», как иного, потустороннего мира, в котором, говоря языком русских странников, «все напротив». Поэтому вся этническая периферия Русского Севера наделялась характеристиками антимира...» (*Теребихин* 2004: 5). В этой модели мира наименование «поморяне» во многом становилось синонимом славянского населения региона, и термин использовался в основном для обозначения

именно этого этнического компонента. Здесь важно заметить, что культурная дистанция между русским и иноэтничным населением Европейского Севера была довольно устойчивой и проявлялась не только в восприятии представителей этнических меньшинств как «чужих», культурно отличных жителей Севера, но и в устойчивом воспроизводстве этой дистанции.

Разрушению средневекового мировосприятия и средневековой идентичности, в которой локальность и локальные определители играли решающую роль, повсеместно способствовало развитие внутреннего рынка, торговых связей и отношений. Для Европейского Севера в этом смысле важнейшую роль сыграли два исторических события. Первое из них связано с тем, что английские купцы открыли для себя Северную Московию, в связи с чем при Иване IV был заключен русско-английский торговый договор, а Европейский Север перестал быть отдаленной окраиной владений московского государя и начал восприниматься как северный рубеж русского государства и «окно» в Московию. Второе – связано с основанием в 1551 г. в устье Северной Двины г. Архангельск, изначально превратившегося в важнейший торговый порт государства. Этот город был важен не только для внешних торговых сношений, но не меньшую роль он сыграл и в деле формирования регионального рынка и укрепления внутренних торговых связей. Именно сюда, в Архангельск, двиняне, мезенцы, пинежане, жители Карельского, Терского и других берегов Белого моря везли рыбу, продукты зверобойного промысла. Они обменивали их на другие товары или выручали за них деньги. Всех этих торговых людей стали называть поморами (*Давыдов* 1983), и здесь же возникла общая поморская идентичность, ибо региональный центр играл важнейшую интегрирующую роль. Эта общая поморская идентичность укреплялась еще и тем, что торговые отношения с иностранцами позволяли четче понять культурные отличия местного населения от иноземцев, а оппозиция «свои–чужие» формировала более определенное представление о «своих».

В результате из пинежан, мезенцев и т.д. к XVIII столетию сформировалось некое культурное сообщество, а термин «поморы» превратился в этноним. Прежнее название жителей *поморцы* было, вероятно, не столько этническим определителем, сколько региональным. Название же «поморы» обозначало уже собственно русское население Европейского Севера, ибо остальные этнические группы в официальных документах именовались иначе.

С начала XVIII в. начинается имперский период в развитии России, и для ее правящих кругов задача учета и идентификации своих подданных становится значимой, поскольку важно было подчеркнуть имперское величие не только обширностью территории, но и числом присягнувших на верность короне народов (не принимая во внимание собственно фискальные соображения властей). Этот период совпал по времени не только с формированием поморов как специфической культурной группы русского населения Севера, а также и постепенным падением торгового значения Архангельска, переориентацией торговых путей, связывающих Россию с Европой, с северных морей на Балтику. Но к началу названного периода связи региона с Ев-

ропой были более интенсивны, нежели в какой-либо иной части империи. Эти связи не только способствовали экономическому процветанию Архангельска, но и стимулировали интеллектуальную жизнь в городе, поскольку он был открыт не только для торговых связей, но и для идей, рождаемых европейской общественной мыслью.

А в европейской культуре данного периода задача понимания культурного пространства и места человека в нем выдвигается на первый план интеллектуального поиска. Работы философов просвещения подготавливают рациональную основу для возникновения последующих политических теорий и, в частности, теории нации и национализма. Вероятно, главной идеей эпохи стала идея народного суверенитета (*Рассел* 1994; *Руссо* 1998). Народный суверенитет и сама идея народности возникли на основе критического взгляда философов на историю, в том числе на европейскую. Внимание к истории отечества в этот период становится крайне актуальным и для интеллектуального поиска в России.

Заимствование европейских идей, конечно, носило опосредованный характер и было связано со спецификой культурной среды на Европейском Севере и особенностями понимания местной интеллектуальной элитой своего общественного предназначения. Европейский Север, как уже сказано выше, к началу XVIII в. не замкнутая и отдаленная периферия – через него проходили главные торговые пути России. Поэтому здесь сформировался свой достаточно большой слой образованных людей, которые стремились не только постигать идеи европейцев, но и применить их в деле познания истории и культуры Севера, ибо видели свое предназначение в общественном служении населению Архангельской губернии. Служение они понимали как деятельность, направленную на познание самого местного сообщества и описание специфики региона. Изучение богатств края, его истории и культурных особенностей местного населения здесь начинаются раньше, чем в других губерниях России.

Исследовательская деятельность на Севере вполне логично начиналась с краеведческой работы. Основоположником местного краеведения стал В.В. Крестинин, который в 1759 г. в сотрудничестве с Александром Фоминым, Алексеем Свешниковым и Николаем Зыковым основал в Архангельске первое историческое общество в России – «Общество для исторических исследований». Его создание поддержали Академия наук и Вольное экономическое общество, но без поддержки местных властей, а потому достаточно быстро прекратило свое существование. Заметим, что тогда речь не шла о «Русском Севере», а территориальность и этничность имели вторичное значение в научном поиске, целью которого было составление наиболее полной номенклатуры различных провинций империи и описание их природного разнообразия. Имперская идеология на данном этапе ограничивалась обоснованием легитимности экспансионистских устремлений, прав на владение новыми территориями и управление новыми народами, но не на детальном описании их культурного своеобразия.

При этом изучение туземного населения и составление перечня населяющих империю народов как академическая задача постепенно становится все более актуальной, о чем можно судить по «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера и экспедиционным материалам академика И. Лепехина (*Миллер* 1937; 1941; *Лепехин* 2010).

Превращение Европейского Севера в культурное ядро России, рождение термина «Русский Север»

В первой половине XIX в. и середине столетия главное внимание исследователями уделяется статистико-географическим описаниям различных частей Российской империи (*Пространство* 2001; *Исторические* 2006), в которых, однако, делаются попытки культурной классификации территорий, описанию населяющих их племен.

В отличие от России, все еще не познавшей в полной мере свое культурное многообразие, не осознавшей необходимость политического единства, в Европе в конце XVIII – начале XIX в. идеи государства и нации «сплавились в форму национального государства» (*Хабермас* 2002: 365), и потребность в культурной однородности нации как политического сообщества становится важным двигателем внутренней политики зарождавшихся государств-наций. Под влиянием новых идей династические империи все определеннее ощущали необходимость поиска и обоснования своей культурной основы, формирования внятной государственной идеологии: «Поскольку в середине века все династические монархии использовали *какой-нибудь* бытующий на их территории язык как государственный, а также в силу быстро растущего по всей Европе престижа национальной идеи, в евро-средиземноморских монархиях наметилась отчетливая тенденция постепенно склоняться к манящей национальной идентификации. Романовы открыли, что они великороссы, Ганноверы – что они англичане, Гогенцоллерны – что они немцы, а их кузены с несколько большими затруднениями превращались в румын, греков и т.д.» (*Андерсон* 2001:107).

К середине XIX в. власти Российской империи стали понимать необходимость формирования собственной национальной идеологии и национального мифа, и в эту эпоху начинаются активные споры по поводу места великороссов в системе государства и самого понимания русскости.

Фактически именно в это время сформулирована идея государственного народа, которая превратится в важный политический принцип уже при формировании Версальской системы, возникшей после завершения Первой мировой войны (*Ноженко* 2007). Великороссы стали рассматриваться официальными идеологами именно в качестве государствообразующего народа. «В 1864–1865 гг. М.Н. Катковым были сформулированы условия, обеспечивающие наиболее стабильное развитие российского государства. Российская империя, по его мнению, могла существовать только как государство, в котором обеспечено преобладание титульной национальности. Другие «племена» могли сохранять свой язык, религию, культурные особенности, иными

словами, все, что не угрожает целостности государства. При этом должно неуклонно поддерживаться единство законодательства, системы управления, государственного языка. Главной опасностью для России, считал Катков, мог стать сепаратизм отдельных народов, стремящихся стать самостоятельными нациями» (*Бахтурина* 2004: 5). Политические идеи неизбежно находили отклик и в умонастроениях интеллектуальной элиты. От описания экзотических инородческих групп, населяющих обширные пространства империи, интерес исследователей все активнее стал смещаться к изучению русского крестьянина и его культурных ценностей. Созданное в эти же годы Русское географическое общество определило своей целью изучение *Русской земли* и *Русского народа*, а усилиями путешественников, писателей и историков ««ледяные пустыни» и «девственная тайга» наполнялись *русскими* героями и *русскими* воинами» (*Слезкин* 2008: 97).

В этой связи все большее внимание стало уделяться анализу России как геополитического пространства и попыткам понимания того, кто есть великороссы, какие регионы страны являются историческим ядром Российского государства.

Само понятие великороссы уточнялось и дополнялось на протяжении XVIII и XIX столетий, равно как не оставалось неизменным понимание того, какие губернии могут считаться историческим ядром государства, каково то культурное пространство, которое именовали Великой Россией.

Одним из первых исследователей, кто предложил перечень губерний, относящихся к территориям, заселенным великороссами, стал Н.И. Надеждин. Он определил пространство Великой России как «сердце» Российской империи. Но в состав Великой России Архангельская, Олонецкая и Вологодская губернии не были включены. Не относил к внутренней России и Великороссии названные губернии и географ К.И. Арсеньев, который также называл перечень областей «внутренней России», названных им «великим кругом» (*Лескинен* 2010: 3–5). Однако во второй половине столетия воззрения историков на культурное значение Европейского Севера изменились.

В наиболее масштабном научно-популярном издании XIX в. – «Живописная Россия», изданном М.О. Вульфом, в первых же томах представлены этнографические описания северных и западных регионов и лишь затем – центральных. На роль типичного великоросса и наиболее яркого выразителя «русскости» во второй половине названного столетия исследователи нередко предлагали региональные группы населения Русского Севера (*Деготь* 2002: 176–186).

С одной стороны, это было связано с тем, что Россия все более превращалась в национальную (этнонациональную) империю, где культурное ядро ее населения приобретало государствообразующее значение. С другой – это объяснялось расширением «поля русскости», ибо прежние окраины начинали восприниматься как сугубо «русские» регионы (Урал, Дон, Сибирь). Но не менее значимым было еще одно основание, которое сыграло важную роль

в переосмыслении культурного значения Европейского Севера, а именно: расширение научного поиска на Севере.

Открытие значения Русского Севера для науки, прежде всего истории, археологии, этнографии и фольклористики, связывают с именами А.Ф. Гильфердинга, П.Е. Ефименко, Л.Н. Рыбникова, Е.Н. Барсова, Н.Е. Ончукова, Ф.М. Истомина и Г.О. Дютша, А.В. Маркова и А.Д. Григорьева, П.Г. Богатырева, О.Э. Озаровской и др. Их труды позволили по-иному оценить культурный потенциал Европейского Севера и его этнокультурное значение. Регион предстал не как периферия культурного пространства великороссов, а как некая «культурная кладовая», где сосредоточено их многовековое культурное наследие, где сохранилась некая «исконная» или «первозданная» русскость.

Именно активный научный поиск второй половины XIX в. и его результаты позволили выстроить интеллектуальный культурный проект «Русского Севера». С целью объединения усилий многих специалистов и привлечения к делу изучения истории и культуры края широких слоев общественности в 1908 г. было создано Архангельское общество изучения Русского Севера (АОИРС). Начало его работы можно считать неким кульминационным моментом в истории изучения обширного культурного региона. В течение нескольких лет общество превратилось в одно из самых авторитетных в России, а издающийся с 1909 г. журнал общества («Известия АОИРС») признан лучшим периодическим изданием по краеведению в провинциальной России.

Деятельность Архангельского общества еще более способствовала восприятию Европейского Севера как исконно «русского региона», как единой историко-культурной провинции, сыгравшей важнейшую роль в формировании русской ментальности. Не случайно в начале XX в. творческие поездки на Север стали совершать многие российские художники, для которых фольклор, отечественная история и культура были стимулом для творчества: К. Коровин, В. Серов, И. Грабарь, А. Архипов, М. Нестеров, В. Верещагин.

Однако можно ли считать Русский Север только лишь культурно-исторической провинцией и культурным символом, связано ли само появление термина лишь с интеллектуальным поиском или оно логично вписывается в официальную идеологию, в стратегию построения национальной империи?

Вероятно, ответы на эти вопросы можно получить, обратив внимание на то, кем и когда был введен в публичный оборот термин «Русский Север». Он появился не в трудах историков, этнографов, фольклористов, а впервые использован лицом официальным, более того, политически значимым. В конце XIX в. губернатор Архангельской губернии А.П. Энгельгардт совершает двухлетнее путешествие по вверенной ему губернии. Путешествие носило характер инспекции, но одновременно автор вел путевые заметки и описывал местные традиции и быт. Путевые записи губернатора вскоре были изданы в Санкт-Петербурге в форме хорошо иллюстрированной книги «Русский Север. Путевые заметки» (*Энгельгардт* 1897). «В самом тексте книги А.П. Энгельгардт использует нетопонимическую форму словосочетания – *русский Север* (русский с маленькой буквы), но уже, как видим, в заголов-

ке книги географическое название приобретает форму топонима. Так появляется, вероятно, первое упоминание о *Русском Севере*» (*Калуцков* 2009: 31). Характерно, что Энгельгардт не обозначил границы Русского Севера и это, видимо, было сделано вполне сознательно, ибо позволяет толковать вопрос о границах весьма расширительно. Заметим также, что губернатор Энгельгардт внес немалый вклад и в дело становления Архангельского общества изучения Русского Севера.

Тот факт, что термин введен в публичную сферу лицом официальным и находящимся на высокой государственной должности, делает его содержание политически мотивированным. Еще более очевидным его политическое значение станет тогда, когда мы обратим внимание на официальную политику властей Российской империи и идейную атмосферу, которая диктовала необходимость маркирования северных регионов как исключительно русских или находящихся в сфере русского культурного влияния. Со второй половины XIX в. усиливается проникновение на Север норвежских рыбопромышленников и зверобоев, повлекшее за собой не только усиление конкуренции с поморами, но и то, что Кольский Север, архипелаг Новая Земля стали восприниматься как ничейная земля (*Нильсен* 1996; *Федоров* 2009), на которую юрисдикция российского правительства не распространяется. Это заставило российское правительство принять специальную программу освоения Кольского Севера и меры по стимулированию предпринимательской деятельности российских рыбопромышленников. Естественно, необходимо было однозначно маркировать территории Европейского Севера как российские. Таковая потребность усиливалась еще и тем, что, помимо норвежцев, существовала и другая опасность, которую российские власти видели в деятельности финских миссионеров, особенно активно действовавших с конца XIX – начала XX в. в Карелии (включая Карельский берег Белого моря) и занимавшихся пропагандой лютеранства, финской культуры. В противовес этой деятельности царские власти считали необходимым усилить русификацию меньшинств (*Мусаев* 2007), а территории со смешанным населением маркировать как исключительно русские. При этом не следует недооценивать как роль процессов культурной интеграции, так и значение меняющихся культурных ориентаций, которые были в пользу доминирующей этнической общности. Ну и, наконец, надо принимать во внимание тот факт, что к началу XX столетия окончательно сформировалась националистическая доктрина, суть которой последовательно пропагандировала газета «Русское знамя», а ее содержание определялось следующим образом: «Русский народ как нация выражается в трех символах: вере православной, царе самодержавном, и народе русском» (цит. по *Размолодин* 2011: 153).

Все это в совокупности позволило в начале XX в. переквалифицировать Поморье в Русский Север, а поморов – в великороссов, что подтверждается как результатами первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. (*Первая* 1905), так и тем, что с начала XX в. термины «поморы» и «Поморье» выходят из употребления (*Бернштам* 1978). Очевидно, что

данная переквалификация была как культурно, так и политически мотивирована, и поэтому культурный проект «Русский Север» можно считать и политическим проектом.

Однако в дальнейшем политическая значимость маркирования Европейского Севера как собственно русского региона утрачивается, и последующими поколениями Русский Север стал восприниматься сугубо как культурный символ. В этом отношении наиболее показательно замечание, которое сделал академик Д. Лихачев: «Самое главное, чем Север не может не тронуть сердце каждого русского человека, – это то, что он самый русский. Он не только душевно русский – он русский тем, что сыграл выдающуюся роль в русской культуре. Он спас нам от забвения русские былины, русские старинные обычаи, русскую деревянную архитектуру…» (*Лихачев* 1983: 7). Современные исследователи пишут не только о «заслуге Русского Севера в развитии культуры и образования» (*Булатов* 1999: 258), но также и о «метафизике Севера», о его «сакральной географии», которая и выделяет его в особую культурную реальность, и позволяет говорить о нем как о едином культурном пространстве (*Теребихин* 2004).

Именно в советские годы термин «Русский Север» потерял не только свое политическое значение, но и значение культурного ядра страны, чему немало способствовала политика в отношении народов Севера.

Советская эпоха и советская система культурного маркирования

Смена эпох, как правило, влечет за собой и смену культурных символов. На Севере это проявилось очевидно и достаточно быстро. После победы большевиков ими была принята на вооружение доктрина этнического национализма, суть которой базировалась на двух ключевых положениях: 1) каждая этническая группа должна обладать собственным национально-государственным образованием; 2) в рамках собственного государственного образования данная группа получала статус «коренной», а все остальное население относилось к «некоренным» жителям. Коренная этническая группа могла претендовать на политическое доминирование и иные преференции (*Тишков* 1993). Всю территорию страны поделили на этнические анклавы: автономные республики, области, национальные округа и даже национальные сельсоветы. Идея состояла в том, чтобы обеспечить новому режиму политическую поддержку со стороны многочисленных этнических меньшинств. Поэтому идеологи большевизма говорили о необходимости особого внимания к интересам этих культурных групп (*Ленин* 1986*а*), подчеркивали необходимость борьбы с великодержавным русским шовинизмом (*Ленин* 1986*б*), и поэтому же вместо республиканских идеалов гражданского равенства, которые декларировались лидерами Великой Французской революции (*Braudel* 1986), российские большевики стали выстраивать особую систему политической и культурной иерархии, фактически следуя логике идеологов имперской России. Главной политической опорой режима и наиболее лояльной социальной группой был определен пролетариат (промышленные рабо-

чие), а остальные социальные группы объявлялись недостаточно зрелыми для социалистического преобразования общества. Но этнические меньшинства рассматривались как естественный союзник пролетариата, поскольку многие из них не имели развитой классовой структуры. Кроме того, как и пролетарии, представители меньшинств могли рассматриваться как эксплуатируемая часть общества, а в качестве эксплуататора выступало само государство, в лице его чиновников и представителей государствообразующего народа.

В культурной политике произошло совмещение политических и этнических принципов организации общества, а потому термин национальность (nationality), который в других странах означает лишь гражданство, стал в СССР синонимом этнической принадлежности. Подмена идеи гражданства и гражданского равенства идеей этничности и превращение этнической принадлежности в синоним национальности позволили исключить из политического дискурса идеи прав гражданина и человека. Политизация культурных различий превратилась в важное направление внутренней политики, и не случайно в 1932 г. в СССР введен внутренний гражданский паспорт, где графа «национальность» стала обязательной (в отличие от других стран), а фиксация этнической («национальной») принадлежности гражданина должна была осуществляться согласно специальной инструкции, суть которой сводилась к принудительному и пожизненному навязыванию этничности (национальной принадлежности). Тем самым каждый член общества тесно привязывался к определенной этнической группе, чего прежде не было.

Превратив этничность в важный политический маркер, большевики использовали ресурс политически мобилизованной этничности меньшинств для нейтрализации политического ресурса великороссов. Более того, русские, согласно официальной точке зрения, были главными эксплуататорами на Севере, а борьба с ними и ликвидация всяческих ее форм стали основной целью новой власти. Вполне закономерно, что сам термин «великоросс», рассматриваемый как намек на господствующее положение данной группы, исключили из политической лексики, а в политическую практику внедрили культурную иерархию народов, в которой русские не занимали ведущих позиций, поскольку они не рассматривались как один из «коренных» народов страны. На Севере создан ряд национально-государственных образований (Карельская трудовая коммуна в 1920 г., Коми автономная область в 1921 г., Ненецкий национальный округ в 1929 г.), где начались процессы так называемой «коренизации», нередко принимавшей форму вытеснения представителей «некоренных народов» со статусных позиций и разделения местных сообществ на этнические сегменты.

В Карелии, например, «в северных районах республики среди карел под влиянием финнизации появилась мода менять на финские свои старинные «русские» фамилии (Петров, Родионов и т.п.). Финнизация приводила к разделению населения по этническому признаку буквально во всех сферах повседневности и общественно-политической деятельности. «Финноязычные» карелы проводили отдельные от русских комсомольские собрания, а в

школах карельские дети не хотели сидеть за одной партой с русскими сверстниками. Из 22 газет 10 были на финском языке, из 8 журналов – 5 финноязычные. До 1935 года в Реболах и Ругозере не было русскоязычных книг, ни один из руководящих работников не говорил по-русски. В школах Ребол, Кестеньги и Ухты русский язык вообще не преподавался» (*Сурво* 2009: 126).

Выделение территориальных единиц, в которых одна из этнических групп получала политические и культурные преференции, было не всегда возможно на Севере, поэтому систему административных автономий дополнили специальным списком «народов Севера». Впервые это определение введено в 1920-х гг., т.е. когда в бывшем СССР осуществлялся активный процесс так называемого национально-государственного строительства, и встал вопрос о «необходимости» социальных и экономических преобразований в жизни народов северных окраин страны, социалистического переустройства их хозяйства, быта и культуры. Для развития промыслового хозяйства северных народов в составе Народного комиссариата по делам национальностей в 1922 г. создан Приполярный подотдел по охране и управлению северными племенами России.

К числу «народов Севера» были отнесены чукчи, чуванцы, азиатские эскимосы, коряки, ительмены, алеуты, юкагиры, эвены, эвенки, долганы, нанайцы, нганасаны, ненцы, энцы, селькупы, кеты, ханты, манси, саамы, нивхи, ульчи, удегейцы, негидальцы, ороки, орочи, тофалары (*Соколова* 2007), т.е. в группу этих народов включались этнические сообщества, относящиеся к разным антропологическим типам и говорящие на языках уральской, тунгусо-маньчжурской, чукотско-камчатской, алтайской, эскимосо-алеутской семьях языков. Основанием для выделения этих народов в особую группу явилась идея о необходимости оказания данным народам адресной помощи для развития их хозяйства и культуры, а также такие критерии, как малочисленность, общая направленность хозяйства (оленеводство, охота, рыболовство и морской зверобойный промысел), особенности быта, социально-экономическая и культурная отсталость. В советские времена списочный состав народов Севера включал 26 народов, но в названный список не были включены русские, в том числе культурные группы русского старожильческого населения, в хозяйстве которых промысловая деятельность играла важную роль. На Европейском Севере к таковым группам относились поморы и усть-цилемы. Если же говорить в целом о коренном населении Севера, то оно, как полагает М. Жуков, «может быть разделено на три большие группы:

– коренные малочисленные народы Севера;

– коренные народы Севера, не являющиеся малочисленными;

– русскоязычное и татароязычное старожильческое население, представляющее собой специфические этнографические группы внутри русского и татарского народов» (*Жуков* 2009: 56–57).

Однако большевики не принимали во внимание интересы крупнейшей культурной группы населения Севера. Уже в 1920 г. ликвидировано Архангельское общество изучения Русского Севера, а сам термин «Русский Се-

вер» в 1920–1930-х гг. перестал употребляться. Когда в 1929 г. был создан Северный край (просуществовал до 1936 г.), его создание диктовалось не исторической традицией или этническим составом населения, а сугубо соображениями экономического порядка. Реабилитация термина «Русский Север» произошла уже после Отечественной войны, во время которой политические лидеры вынуждены были обратиться к историческим и культурным символам страны, подчеркивать значимость русского этнического компонента в составе страны (тогда власти заговорили о «Великом русском народе»), более лояльно относиться к религии. Но в послевоенные годы термин «Русский Север» *стал использоваться только в фольклорно-этнографическом контексте*, т.е. для описания общих явлений в быту, фольклоре, календарной и семейной обрядности северных русских. Русскость и русские не заняли в официальной идеологии центральное место, ибо эта идеология вообще эволюционировала в сторону «социалистического унитаризма», о значимости которого заявлял И. Сталин (*Сталин* 1947: 78) уже в первые годы советской власти. Собственно, В. Ленин также подчеркивал, что «национальный вопрос является вопросом подчиненным» для советской власти (*Ленин* 1986*б*), а потому логика эволюции официальной идеологии не могла строиться на дальнейшем усилении этнического национализма. Власти понимали, что нужна некая форма культурной и политической интеграции, но эта интеграция не мыслилась ими как этническая ассимиляция, а предполагала формирование нового надэтнического сообщества – советского народа и, соответственно, новой индивидуальной идентичности – советского человека (*Ким* 1972). Фактически подобная форма интеграции мало отличалась от американского концепта «плавильного котла» (*Чертина* 2000). Поэтому за культурный символ была принята идея «дружбы народов», а само советское общество в культурном смысле рассматривалось как некая расширенная семья, в которой все народы – братья, а русские – старший брат (что впоследствии и стало трактоваться как стремление к «русификации» меньшинств).

Рассматривать же данную символическую модель как русификацию, в частности северных финно-угров (*Taagapera* 1999), – это явное упрощение. Таким же упрощением являются и утверждения об отсутствии в СССР на этапе «развитого социализма» национальной политики вообще, о чем заговорили многие местные исследователи в «национальных республиках» после краха советской системы. Нам представляется, что в этом отношении наиболее точна оценка этой политики американским лингвистом Роном Виксманом, который полагает, что советская национальная политика в целом была вполне рациональна, логична и постоянна во времени по отношению ко всем этническим группам, поскольку она, прежде всего, подчинялась целям и интересам режима и тесно связана с идеологией и общей политической стратегией (*Wixman* 1986: 449–468).

Тем не менее очевидно, что ме́ста государственному народу (этносу), на роль которого могли претендовать только русские, в советских идеологических конструкциях не нашлось, если исключить некие декларации и идею

«старшего брата», которая не подкреплялась системой этнических преференций, каким-либо общественно значимым культурным стандартом типа американского WASP (белые американцы англо-саксонского происхождения, исповедующие протестантизм) и самой советской этнической номенклатурой («коренные народы», «национальные меньшинства», «народы Севера»).

Советская этническая номенклатура наложила свой отпечаток и на понимание границ Русского Севера. Если первоначально границы культурной провинции либо не указывались, либо толковались расширительно, т.е. от Кольского п-ова и Карелии до Урала, то поздние советские исследователи четко указывали, что Русский Север – это территория, расположенная между землями, заселенными карелами на западе, и коми – на востоке (*Витов* 1997:9). Между тем и в Карелии, и в Коми есть районы, которые исторически были заселены исключительно русскими, и русское население обеих республик сформировалось много столетий назад (*Жеребцов* 1982; *Карелы* 1983). Иными словами, в советскую эпоху произошло существенное ограничение не только территориальных границ провинции, но и сужение смысла термина. Он также, очевидно, потерял всякое политическое значение. И утрата этого смысла довольно своеобразно проявилась в постсоветскую эпоху.

Культурные идентичности на Европейском Севере в постсоветской России

Рубеж 1980–1990-х гг. характеризуется радикальными переменами в политической и экономической жизни и сменой правящего режима. Более того, в данную эпоху происходит резкая актуализация этничности и превращение ее в мощный политический ресурс (*Тишков* 2011). В числе политических факторов появилось огромное количество этнополитических движений и организаций, в национальных республиках провозглашался приоритет местных законов над федеральными на основании принимавшихся одна за другой деклараций о суверенитете. Как реакция на парад суверенитетов начала 1990-х гг. (*Дробижева и др.* 1996) стали появляться идеи создания «русских» республик. В этой связи логично предположить, что уже готовый культурный проект «Русский Север» приобретет политическое значение и будет использован региональными элитами для формирования региональной идеологии, создания региональных политических движений и административного переформатирования территории Европейского Севера. Однако этого не произошло. Политический ресурс идеи был недостаточен, ибо фольклорно-этнографическое понимание термина «Русский Север», которое многие десятилетия культивировалось в научной среде, ограничивали возможности его политического использования. Но важнее было то, что советская система этнических статусов (которая довлела над сознанием политиков), внедренная большевиками, не наделяла русских статусом «коренного», а значит, и государствообразующего народа. Поэтому новые республики предполагалось строить, основываясь на идеях регионализма или превращая локальные этнонимы и культурные традиции в политически значимые символы, кон-

струируя новую этничность, которую лишь отчасти отождествляли с русскостью или не отождествляли вовсе (*Шабаев* 2006).

Тем не менее в эпоху суверенизации первой половины 1990-х гг. появились проекты создания Уральской, Вологодской, Сибирской, а также Поморской республик. Что касается последней, то ее идея родилась, опираясь на культурно-историческую специфику Европейского Севера. Для реализации идеи в 1992 г. ряд политических партий и организаций АО зарегистрировал национальный культурный центр «Поморское возрождение». Многие лидеры движения, выступавшие за создание республики, все же отказались на том этапе от формирования этнополитического поморского движения. В 1994 г. «Поморское возрождение» распалось на отдельные группы. Позднейшие попытки интегрировать поморские организации в рамках объединения «Поморский мир» также не были успешными. Однако поморская идея прочно утвердилась в региональном политическом дискурсе и стала обретать культурное содержание.

Очевидное развитие поморская идея получила в недрах региональной политической организации «Демократическое возрождение Севера», которая действовала в Архангельской области до 2001 г. Ее политический концепт опирался на стремление некоторых местных интеллектуалов к культурному и политическому противопоставлению Центральной России и поморской Северной Руси. Идеолог движения Александр Иванов попытался определить, каковы пути формирования священного идеального мира на Севере и где исторические корни стремления к построению такого мира. Он, в частности, заявлял: «Поморы обладают особым чувством собственного достоинства и любовью к свободе. Причина этого в том, что на Севере не было крепостного права, а основной формой организации хозяйственной жизни была не община, а артель. У поморов отсутствует чувство врага, так как естественных ресурсов всегда хватало всем, а иностранцев воспринимали не как конкурентов, а как партнеров по торговле. Начавшиеся в глубокой древности контакты с Европой (морем Эдинбург, Осло и Бремен ближе Москвы) выработали западноевропейскую ориентацию сознания, отсутствие ксенофобии и уважение к демократическим институтам. Поморам исторически присуще презрение московской власти – и царской, и советской, и постсоветской – за ее лживость, жестокость и творимый ею произвол. Поморы стремятся работать не на государство и как можно меньше зависеть от него» (*Филатов* 2002: 65).

С начала 2000-х гг. поморская идея из политической превращается в культурную. Значительный стимул к развитию поморского этнокультурного движения дали итоги переписи населения 2002 г., которые показали, что происходит процесс реидентификации, и для части местного населения поморская идентичность вновь становится актуальной, а потому может быть зафиксирована статистически (6,5 тыс. чел. назвали себя поморами).

В 2003 г. в Архангельске зарегистрирована национально-культурная автономия поморов г. Архангельск, а в начале 2004 г. – община поморов как община коренных малочисленных народов Севера (ликвидирована по

решению суда в 2011 г.). Некоторые лидеры организации стали заявлять, что поморы не этнографическая группа и не субэтнос русского народа, а самостоятельная этническая группа, причем финно-угорская (есть и другие варианты понимания поморской идентичности). Председатель национального культурного центра Архангельска И. Мосеев в своем заключении «Этническое самоопределение и этногенез поморов» так сформулировал идеологическую основу поморской национально-культурной автономии: «Несмотря на многочисленные попытки ассимилировать поморов и представить их лишь как составную часть великорусского этноса (этнографическая группа, субэтнос, популяция, сословие и т.д.), поморы сохранили свое этническое самосознание, о чем свидетельствуют результаты переписи 2002 г… Поморы – это самостоятельный этнос, первичная культура которого не была привнесена извне (из России), а возникла в ходе постепенного слияния местных угро-финских «протопоморских» культур и культуры первого древнерусского (но не «великорусского»!) населения» (*Шабаев* 2003). Указанная позиция разделялась одно время и председателем национально-культурной автономии поморов г. Архангельск П. Есиповым, который по этому поводу замечал: «Предками поморов были такие финно-угорские племена, как саами, вепсы, корела…» (*Есипов* 2006). У отечественных этнографов иной взгляд на этническую историю Европейского Севера. В частности, И.В. Власова отмечает: «Новгородцы и ростовцы, с которыми было связано формирование русского населения Севера, хотя и представляли собой земельные областные общности, относящиеся к одному этносу, тем не менее сами, с этнической точки зрения, имели смешанное происхождение, ибо жили и развивались в различных природных и хозяйственных условиях и при расселении в Восточной Европе, в том числе и по Северу, сталкивались с различными группами финно-угорского происхождения» (*Власова* 2005: 39). Поморское движение окончательно оформилось как самостоятельная региональная этнополитическая организация лишь к концу первого десятилетия XXI в. В 2008 г. прошел I съезд поморов. В 2009 г. состоялся II межрегиональный съезд поморов, который прошел в г. Умба Мурманской области.

Главное требование поморского движения – официальное признание поморов как самостоятельной этнической группы и предоставление им статуса коренного малочисленного народа и соответствующих преференций. Общественная поддержка у движения есть, но само понимание поморской идентичности весьма неоднозначно (*Шабаев и др.* 2010). Систематизация современной поморской идентичности сложна, поскольку она исторически формировалась на фоне других этнических и региональных идентичностей, долгое время не была актуализирована и сегодня все еще достаточно аморфна и сильно мифологизирована.

На пространстве Европейского Севера сегодня имеет место множество локальных, региональных, этнических идентичностей, но все они выражены довольно слабо. При этом, как показали итоги опроса, проведенного в марте 2010 г. в трех региональных центрах Европейского Севера (Мурман-

ске, Архангельске и Сыктывкаре), самой очевидной идентичностью является общая северная идентичность (северяне), которую респонденты воспринимают как гражданскую, но не как этническую идентичность, примерно две трети жителей названных городских центров однозначно идентифицируют себя подобным образом, на втором месте по значимости оказывается общероссийская гражданская идентичность (*Шабаев* 2010).

Таким образом, в постсоветскую эпоху, когда произошла резкая актуализация этничности, а этнический федерализм продолжал оставаться важным принципом внутренней политики, этническая мобилизация, очевидно, стала проявляться и в сугубо «русских» регионах, где одни прежние культурные символы и этнотерриториальные маркеры утратили свое значение, а другие обрели новое содержание. Но при этом «русскость» явно проигрывала локальным и иноэтничным определителям даже там, где прежде имела топонимическое значение.

Безусловно, русские и сегодня являются крупнейшей этнической группой во всех регионах Европейского Севера: в Архангельской и Вологодской областях их доля, согласно данным переписи населения 2002 г., превышает 90%, а в других она почти повсеместно растет (таблица), хотя абсолютная численность населения уменьшается как по причине отрицательного сальдо миграции, так и из-за превышения смертности над рождаемостью. Снижение численности населения северных регионов – устойчивая тенденция, причем этот процесс начался во всех регионах Европейского Севера примерно в одно и то же время, например, в Вологодской области снижение населения идет неуклонно, начиная с 1988 г., в Республике Коми – с 1990 г., Мурманской области – с 1989 г. С 1989 по 2002 г. Мурманская область потеряла 23% своего населения, Ненецкий автономный округ – 24, Республика Коми – 18,6 (*Шабаев* 2006: 6), а если принять во внимание материалы переписи 2010 г., то оба субъекта лишились с 1989 г. почти трети населения. По существу, ныне происходит процесс ***деколонизации Европейского Севера***, в результате которого деградируют и перестают существовать не только многие села и деревни, но и поселки, а в ближайшей перспективе вопрос стоит о ликвидации крупных поселений и целых городов.

Значительный по масштабам миграционный отток населения из регионов Европейского Севера не только порожден причинами социально-экономического порядка, которые снизили привлекательность Севера для мигрантов, но стимулируется и будет стимулироваться усиливающейся «миграционной готовностью» населения.

Об этом, в частности, свидетельствуют результаты опроса населения Мурманска, Архангельска и Сыктывкара, осуществленного в марте 2010 г. Согласно данным, 35,5% жителей Архангельска, 38,8 – Мурманска и 39,6% – Сыктывкара хотели бы уехать из своих городов и регионов навсегда или на длительное время, а среди молодежи в возрасте от 18 до 25 лет доля потенциальных мигрантов составляет уже 51,4%.

Изменение доли русских в составе населения регионов Европейского Севера по данным переписей населения, %

Регионы	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.	2010 г.
Архангельская обл.	92,1	92,4	92,2	76,6	95,6
Вологодская обл.	97,6	97,2	96,4	62,4	97,3
Мурманская обл.	84,6	83,8	82,9	85,3	89,0
Ненецкий АО	64,5	65,8	65,6	96,6	66,1
Республика Карелия	68,2	71,3	73,5	95,2	82,2
Республика Коми	53,1	56,7	57,7	59,6	65,1

В этническом отношении среди выезжающих с Севера преобладают представители славянских народов, т.е. численно доминирующих этнических групп. Это позволяло предположить, что доля титульных этнических групп в составе населения двух национальных республик и одного автономного округа, входящих в состав региона, именуемого «Русским Севером», будет возрастать. И результаты микропереписи населения 1994 г. делали эти предположения не безосновательными. Но перепись населения 2002 г. показала, что доля русских во всех регионах, за исключением Ненецкого АО, возросла, а в 2010 г. – повысилась во всех регионах Европейского Севера, и этническая гомогенизация становится устойчивым процессом. Таким образом, *в статистическом отношении* Европейский Север РФ продолжает оставаться «русским», поскольку русские численно доминируют во всех областях, республиках и округах. Русское население формируется не только посредством естественного прироста, но, как и в предшествующие эпохи, отчасти за счет ассимиляции этнических меньшинств, которые являются аборигенным населением региона. Так, к примеру, опрос учащейся молодежи, проведенный в Коми в 1998 г., показал, что пятая часть городских школьников (16–17 лет), у которых оба родителя коми, называли себя русскими (*Шабаев* 1998: 91–112). Процессы ассимиляции в последующие годы не ослабевали, о чем свидетельствовали результаты переписи 2002 г., показавшей весьма заметное сокращение численности карел, коми, вепсов, которое невозможно объяснить только превышением смертности над рождаемостью, имевшем место в последние годы (*Клементьев* 2002; *Шабаев* 2002), а также итоги переписи 2010 г., подтвердившие, что тенденция к изменению культурных идентичностей усиливается, за счет чего численность уральских народов сократилась весьма значительно (*Вот какие* 2011).

Заключение

Русский Север как исторический топоним является довольно поздним образованием. Как культурно-исторический регион он никогда не был собственно «русским», но русское население здесь начинает преобладать уже в средневековье. Однако оно маркировалось и маркировало себя по-разному, а

культурные идентичности и культурные маркеры были тесно связаны с официальной идеологией и политикой. Сам же термин «Русский Север» ныне в большей мере утратил топонимическое значение и имеет фольклорно-этнографическое содержание в научной и культурологической литературе. Утрата этнической маркировки Европейского Севера, однако, диссонирует с попытками однозначно этнически маркировать другие полиэтничные российские регионы – «кавказские регионы», «финно-угорские регионы» (*Шабаев, Чарина* 2010). Сегодня Европейский Север – это депрессивная территория (*Север* 2007; *Пилясов* 2009), которая вновь воспринимается как периферия. При этом политическое значение данного региона явно недооценивается, и потому разрабатываются специальные программы регионального развития для Северного Кавказа, Приморья, Сибири, но не для Европейского Севера, т.е. самый «русский регион» страны обойден вниманием политического руководства. По мнению известного российского этнолога А. Головнева, геопозиция России выглядит размытой, поскольку в национальном самосознании россиян «северная перспектива» явно недооценена, хотя в цивилизационном плане «север предстает не стороной света, а основным пространством нестоличной России» (*Головнев* 2004: 476). Впрочем, о многозначности восприятия Севера и неопределенности северной политики современной России пишут и многие зарубежные исследователи (*Brunstad и др.* 2004; *Stammler-Grossman* 2008). Тем не менее очередная переквалификация Европейского Севера в политически значимый регион еще не произошла, хотя и вполне возможна, ибо в публичной сфере начинается конкуренция между геокультурными понятиями «Поморье», «Русский Север» и «Беломорская Русь».

Что касается границ «Русского Севера», то следует согласиться с теми исследователями, которые полагают, что под ними следует понимать «территории Архангельской, частично Вологодской, Олонецкой губерний, составлявших на момент начала XX в. единство в административном, экономическом, этнокультурном отношениях, что осознавалось местными элитами и простым населением региона» (*Габрусевич* 2011: 117). В современных административных границах «Русский Север» охватывает территории Мурманской и Архангельской областей, Ненецкого автономного округа, республик Карелия и Коми. Но эти границы достаточно условны и не имеют особого смысла, поскольку со времен Энгельгардта в понятие «Русский Север» вкладывается, прежде всего, символическое значение.

Литература

Андерсон 2001 – Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 107.

Ануфриев 2008 – Ануфриев В.В. Русские поморы. Культурно-историческая идентичность. М., 2008. С. 34–36.

Бахтурина 2004 – Бахтурина А.Ю. Окраины Российской империи: государственное управление и национальная политика в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.). М., 2004. С. 5.

Бернштам 1978 – Бернштам Т.А. Поморы: формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

Булатов 1999 – Булатов В. Русский Север. Архангельск, 1999. Кн. III: Поморье. С. 258.

Витов 1997 – Витов М.В. Этнография Русского Севера. М., 1997. С. 9.

Власова 2005 – Власова И.В. Этническая история и формирование населения Русского Севера // Этнопанорама. 2005. № 1–2. С. 39.

Габрусевич 2011 – Габрусевич С.А. Проблема терминологического определения Русского Севера в контексте изучения гражданской войны в регионе // Российские и славянские исследования. Научный сборник. Вып. VI. Минск, 2011.

Головнев 2004 – Головнев А.В. Северная перспектива в истории России // Социальные трансформации в Российской истории. Екатеринбург; М., 2004. С. 476.

Грамота – Грамота договорная Новгорода с Великим князем Ярославом Ярославовичем Тверским. 1264 г. // Сборник грамот и договоров Великого Новгорода 1264–1561 (в копиях) / РГБ. Ф. 303.1 // www. stsl.ru/manuscripts/

Гуревич 1972 – Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Давыдов 1983 – Давыдов А.Н. К этнографии низовьев Северной Двины и города Архангельска в свете историко-культурного районирования Русского Севера // Природа и хозяйство Севера. Мурманск, 1983. Вып. 11.

Джаксон 1988 – Джаксон Т.Н. Русский Север в древнескандинавских сагах // Культура Русского Севера. Л., 1988.

Дробижева и др. 1996 – Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996.

Есипов 2006 – Есипов П. Двойные стандарты // Единый мир. 2006. Вып. 8(20). Июль.

Ефименко 1868 – Ефименко П.С. Чудь заволоцкая. Архангельск, 1868.

Жуков 2009 – Жуков М. Коренное население российского Севера. Портрет, проблемы, решения // Этнополис. 2009. № 1.

Жеребцов 1982 – Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами X – начало XX в. М., 1982.

Захарова 2011 – Захарова Н.Н. Архангельский север в древнескандинавской литературе // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика. Сб. науч. ст. Архангельск, 2011 (Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 5).

Исторические – Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XIX вв. СПб., 2006.

Калуцков 2009 – Калуцков В.Н. Русский Север как культурно-географический регион // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика. Сб. науч. ст. Архангельск, 2009 (Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 4).

Карелы – Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983.

Ким 1972 – Ким М.П. Советский народ – новая историческая общность. М., 1972.

Клементьев 2007 – Клементьев Е.И. Республика Карелия в зеркале переписи 2002 г. // Этнокультурный облик России: перепись 2002 года / Отв. ред. В.В. Степанов, В.А.Тишков. М., 2007.

Конаков 1996 – Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение коми. Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.

Криничная 1991 – Криничная Н.А. Предания Русского Севера. М., 1991.

Лашук 1969 – Лашук Л.П. Чудь историческая и чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10.

Ленин 1986*а* – Ленин В.И. К вопросу о национальностях или об автономизации // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1986. Т. 45.

Ленин 1986*б* – Ленин В.И. Рабочий класс и национальный вопрос // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1986. Т. 23.

Лепехин 1771–1780 – Лепехин И.И. Дневные записки доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 годы. СПб., 1771–1780. Ч. 1–3.

Лескинен 2010 – Лескинен М.В. Великороссы/великорусы в российской научной публицистике (1840–1890) // Славяноведение. 2010. № 6. С. 3-5.

Лихачев 1983 – Лихачев Д.С. Предисловие // Гемп К.П. Сказ о Беломорье. Архангельск, 1983.

Лотман 1999 – Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Семиосфера. М., 1999.

Миллер 1941 – Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Т. 1; М.; Л., 1941. Т. 2.

Мусаев 2007 – Мусаев В.И. «Финнизаторы» и «обрусители». Документы по истории борьбы за влияние в Карелии (конец XIX – XX вв.) // Нестор. Журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2007. № 10. Финно-угорские народы России: проблемы истории и культуры. Источники, исследования, историография.

Нильсен 1996 – Нильсен Й. Новая земля – ничейная земля // Народы и культуры Баренцева региона. Тромсе, 1996.

Ноженко 2007 – Ноженко М. Национальные государства в Европе. СПб., 2007.

Первая – Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1905. Т. II: Общий свод по империи результатов разработки данных первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года.

Пространство – Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности. М., 2001.

Размолодин 2011 – Размолодин М.Л. О разности фундаментальных основ черносотенной и националистической доктрин в России начала XX века // Клио. 2011. № 2 (53).

Рассел 1994 – Рассел Б. История западной философии. В 2 т. Новосибирск, 1994.

Руссо 1998 – Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. М., 1998.

Рябинин 1995 – Рябинин Е.А. К этнической истории Русского Севера (чудь заволочская и славяне) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.

Север – Север*:* проблемы периферийных территорий / Отв. ред. В.Н. Лаженцев. Сыктывкар, 2007.

Пилясов 2009 – Пилясов А.Н. И последние станут первыми. Северная периферия на пути к экономике знания. М., 2009.

Слезкин 2008 – Слезкин Ю. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М., 2008.

Соколова, Степанов 2007 – Соколова З.П., Степанов В.В. Коренные малочисленные народы Севера. Динамика численности по данным переписей населения // Этнографическое обозрение. 2007. № 5.

Соловьева 2011 – Соловьева А.Н. «Русский Север»: смысловые горизонты этничности в культурном пространстве // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика: Сб. науч. статей. Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 5. Архангельск, 2011.

Сталин 1947 – Сталин И.В. Организация Российской Федеративной Республики // Сочинения. М., 1947. Т. 4. Ноябрь 1917–1920. С. 78.

Сурво 2009 – Сурво А.А. Уральский миф // Семиозис и культура. Философия и феноменология текста. Сыктывкар, 2009. Вып. 5. С. 126.

Теребихин 2004 – Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004.

Тишков 1993 – Тишков В.А. Стратегия и механизмы национальной политики // Национальная политика в Российской Федерации. М., 1993.

Тишков, Шабаев 2011 – Тишков В.А., Шабаев Ю.П. Этнополитология.: Политические функции этничности. М., 2011.

Федоров 2009 – Федоров П.В. Северный вектор в российской политике. Центр и Кольское Заполярье в XVI–XX вв. Мурманск, 2009.

Филатов 2002 – Филатов С.Б. Архангельский край – хранитель духовных традиций Новгородской республики // Гуманитарные исследования и гуманитарное образование на Европейском Севере: Сб. материалов Международной научной конференции (Архангельск, 16-18 сентября 2002 г.). Архангельск, 2002.

Хабермас 2002 – Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. М., 2002.

Чертина 2000 – Чертина З.С. Плавильный котел? Парадигма этнического развития США. М., 2000.

Шабаев 1998 – Шабаев Ю.П. Время кризиса и этнополитические представления молодежи // Идентификация идентичности. М., 1998. Т. 2. С. 91–112.

Шабаев 2003 – Шабаев Ю.П. Кому нужны поморы? // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюл. 2003. № 51.

Шабаев 2007 – Шабаев Ю.П. Республика Коми: этническая ассимиляция или культурный плюрализм? // Этнокультурный облик России: перепись 2002 года / Отв. ред. В.В. Степанов, В.А. Тишков. М., 2007.

Шабаев и др. 2010 – Шабаев Ю.П., Дронова Т.И., Шарапов В.Э. Коми-ижемцы, поморы и усть-цилемы: модели культурных трансформаций // Этнографическое обозрение. 2010. № 5.

Шабаев 2010 – Шабаев Ю.П. «Русский Север» в этнокультурном и этнодемографическом измерении // Известия Коми научного центра. 2010. № 3.

Шабаев 2010 – Шабаев Ю.П., Чарина А.М. Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России (этнополитический анализ). СПб., 2010.

Энгельгардт 1896 – Энгельгардт А.П. Русский Север. Путевые заметки. СПб., 1896.

Braudel 1986 – Braudel F. Identité de la France. Paris: Flammarion, 1986. Vol. 1.

Brunstad и др. 2004 – Bjørn Brunstad, Eivind Magnus, Philip Swanson, Geir Hønneland, Indra Øverland. Big Oil Playground, Russian Bear Preserve or European Periphery? The Russian Barents Sea Region towards 2015. Eburon Delft: Eburon Academic Publishers, 2004.

Stammler-Gossmann 2008 – Stammler-Gossmann Anna Reshaping the North of Russia: toward a conception of space / Position paper for the 5th NRF open Assembly, September 24th – 27th 2008 // www.nrf.is/Open Meetings…Papers/StammlerGrossmann.

Taagapera 1999 – Taagapera, Rein The Finno-Ugric Republics and the Russian State. New York: Routledge, 1999.

Wixman 1986 – Wixman R. Applied Soviet National Policy: A Suggested Rationale, Turco-Tatar Past Soviet Present / Ed. By Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein and S.E. Wimbush. Paris: Ecole des Hautes Etudes eu Sciences Sociales, 1986. P. 449–468.

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

ЧУДЬ, ПОМОРЫ И КОМИ-ИЖЕМЦЫ: РЕИДЕНТИФИКАЦИЯ ИЛИ КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ (ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ)

Н.М. Теребихин, Ю.П. Шабаев

Введение

В социальной антропологии и этнологии принципиально важное значение придается понятию «идентичность», которое призвано характеризовать не только форму культурного самоопределения личности, способ ее отождествления с социальной структурой, но является и формой наследования культурной традиции на коллективном уровне. Именно наследование коллективных представлений о культурной группе и самоотождествление с группой на индивидуальном уровне помогают поддерживать культурные границы группы, сохранять ее самость. В связи с этим весьма значимым представляется анализ примеров конструирования идентичности, в которых особая роль придается этнологическому наследию. В нашем случае мы сосредоточим внимание на анализе чудской, поморской и коми-ижемской идентичностей, а точнее их современном понимании и восприятии.

Применительно к каждому из названных этнических определителей есть основания говорить о процессах реидентификации, ибо этноним *ижемцы (изьватас)* учитывался официальной статистикой в ходе переписи населения 1926 г. и затем 1989 г., но как вариант этнонима «коми (коми-зыряне)», а *поморы* появляются в учетных документах переписи 1989 г., но тоже как вариант основного этнонима «русские», этноним *чудь* последний раз был использован в переписях населения 1937 и 1989 гг., также как один из вариантов синонимичных этнониму «вепс» (*Соколовский* 2004: 225–226). Перед переписью населения 2002 г. в стране развернулась широкая общественная дискуссия, связанная с возвращением локальным группам их прежних названий и осмыслением этих названий как этнических определителей реально существующих групп. Перепись населения 2002 г. отличалась также тем, что при подготовке к ней отечественным этнологам удалось добиться включения в переписные документы максимально широкого перечня «переписных категорий учета этнического состава населения», что позволило зафиксировать 6,5 тыс. поморов и 16,5 тыс. ижемцев, т.е. довольно значительные группы предпочли идентифицировать себя не с помощью общеэтнических определителей, а с помощью локальных. Чудь не была зафиксирована стати-

стически. Однако сам формальный акт учета групп граждан, идентифицирующих себя с помощью тех или иных этнических маркеров, еще не позволяет утверждать очевидное наличие культурной группы как некой целостности. Более того, учет локальных этнонимов в большинстве случаев не приводил к тому, что назвавшие себя ими люди учитывались как представители отдельных сообществ, а включались в общую численность более широкой этнической общности (поморы – в состав русских, коми-ижемцы – в коми и т.д.). Поэтому для оценки того, что собой представляет группа лиц, обозначившая себя одним и тем же этническим определителем, важно рассмотреть целый комплекс культурных явлений: групповую солидарность, идеологию, содержание идентичности, способность группы формулировать и выражать свои интересы и другие факторы, характеризующие культурную ситуацию внутри нее.

Исторические сведения о группах

Среди этнографических групп народа коми, пожалуй, наибольшей спецификой своей культуры обладают ижемцы *(изьватас)*. Начало формирования ижемских коми приходится на конец XVI в. В период между 1568 и 1575 гг. на р. Ижма, притоке нижней Печоры, была основана Ижемская слобода. По преданиям, ее основателями стали переселенцы из Глотовой слободы на верхней Мезени и Усть-Цилемской слободы, основанной за четверть века до того новгородцем Ивашкой Ласткой. Долгое время Ижемская слобода являлась единственным населенным пунктом коми на нижней Печоре; лишь в конце XVIII в. вокруг нее разросся куст новых поселений: Мохча, Сизябск, Гам, Бакур, Мошьюга.

В XVII–XVIII вв. процесс формирования самой северной этнографической группы коми в основном завершился. В результате длительного межэтнического смешения и этнокультурного взаимовлияния у ижемцев выработались своеобразные черты в антропологическом типе, возник особый ижемский диалект языка коми с существенными заимствованиями в лексике из русского и ненецкого языков, произошли изменения в традиционном хозяйственном комплексе, определились и другие существенные отличия от остальных этнографических групп коми. В XIX в. ижемцы значительно расширили территорию своего обитания. Был основан ряд поселений по всей средней Печоре, ижемцы заселили приток Печоры р. Уса, осели в Большеземельской и Канинской тундрах, перевалили за Урал и основали свои поселения на Оби, значительная их группа обосновалась на Кольском п-ове (*Лашук* 1960; *Жеребцов* 1982; *Конаков* 1991).

Основой хозяйства ижемцев стало оленеводство, которое они полностью переняли у ненцев уже в XVII в. Заимствования касались не только методов ведения хозяйства, но был воспринят весь культурный комплекс, включая одежду, передвижные жилища, транспортные средства и даже фольклор. При этом принципы организации оленеводства у ижемцев существенно отличались от ненецких, ибо у первых оленеводство не выходило

за рамки домашнего производства, а ижемцы ввели круглосуточное патрулирование стад с помощью собак, перешли к крупнотабунному товарному оленеводству в Большеземельской тундре и широко использовали его продукцию в торговой деятельности (торговля шкурами, производство замши). Тип хозяйства, сформированный ижемцами к концу XIX в. специалисты характеризуют как «тундровый капитализм» (*Истомин* 2004: 19).

Ижемцы имели комплексное хозяйство, в котором разные отрасли взаимодополняли друг друга, а вся система в целом была довольно гибкой и адаптированной к среде обитания. Помимо оленеводства они занимались охотой и рыбной ловлей, животноводством и отчасти огородничеством, вели торговлю по всему северу России и в Западной Сибири, поставляли свою продукцию в Москву и Санкт-Петербург. Способы хозяйствования ижемцев оказались более эффективными, чем у ненцев Большеземельской тундры, а также кольских саамов и хантов. Кроме того, ижемцы взяли на себя роль скупщиков и поставщиков на рынок продукции ненецких хозяйств (а также хантыйских и саамских).

Ижемские оленеводы целенаправленно увеличивали численность своих стад, и к середине 1830-х гг. ненцы уже потеряли приоритет в тундре, о чем косвенно может свидетельствовать «Устав об управлении Самоедами, обитающими в Мезенском уезде Архангельской губернии», принятый в 1835 г. Согласно ему, от всех «иноземцев», выпасающих оленей на пастбищах, находившихся в «самоедских владениях», требовалась уплата «копытных» – пошлины за выпас каждого оленя. Исследователи также отмечали, что к 40-м гг. XIX в. соотношение численности оленьего поголовья, принадлежащего ненцам и коми, составляло 1:4, и сохранялось в последующие годы (*Зырянский* 2004: 154). Так же, как и коми-ижемцы, поморы успешно освоили свою экологическую нишу на севере и создали эффективный хозяйственный комплекс.

Устоявшимся научным и обыденным представлением является то, что поморы как группа сформировались несколько столетий назад. Чаще всего говорят о том, что самоназвание группы («поморы») появилось уже в XII в. (*Гемп* 2005), и тогда же начался активный процесс ее формирования. Но В. Ануфриев справедливо замечает, что первое упоминание области «Поморье» относится к 1459 г., а этноним «поморы» появляется лишь во второй половине XVIII в., хотя термин «поморцы» встречается в документах раньше – с XVI столетия (*Ануфриев* 2008: 33–51).

На севере наименование Поморье в XV–XVII вв. относилось к юго-западному и юго-восточному побережьям Белого моря – Поморский и Летний берега. Позднее им стали именовать более обширные территории Архангельской губернии и Вологодский север, порой даже всю северную территорию вплоть до Урала. Термин «поморцы» в источниках конца XVII в. используется для обозначения жителей собственно морского побережья и нижнего течения рек Онеги, Северной Двины и Мезени, занимавшихся морским промыслом. Формирование поморов как культурной группы происходило на протяжении нескольких веков и завершилось лишь к XVIII столетию. В

сложении группы основная роль принадлежала выходцам из Новгорода, однако на более поздних этапах (в XIII–XV вв.) существенное значение имели миграции из верхневолжских и некоторых других областей. Определенную роль в этногенезе поморов сыграли и финно-угорские компоненты (*Власова* 2005). Важно подчеркнуть, что для консолидации группы огромное значение имело основание г. Архангельск, который превратился не только в центр международной торговли Московского государства, но и играл роль важнейшего экономического центра Европейского Севера. Сюда местные жители везли рыбу, продукты зверобойного промысла и другие товары. Здесь осуществлялись не только торговые обмены, но и происходила культурная интеграция разных локальных групп, формирование единого самосознания, поэтому не случайно, что местных промысловиков собственно и стали называть поморами.

Поморы занимались морскими промыслами, торговым мореплаванием и судостроением. С конца XVII в. среди них существенно возрастает доля раскольников, вынужденных в силу гонений покидать центральные районы страны. В 1695 г. в Выговской пустыни сложился самый первый из местных беспоповских толков – толк поморян, или поморский, или даниловщина (по имени настоятеля Выговского, или Даниловского, скита Даниила Викулича).

Морская составляющая хозяйственной деятельности поморов рано вызвала к жизни потребность в грамотных людях, а постоянные контакты поморов с официальными представителями власти и иностранцами способствовали развитию грамотности среди значительной части мужского и даже женского населения, наблюдавшегося в XVIII в. Немалую роль сыграло в этом процессе старообрядчество, которое оказывало мощное влияние на все стороны жизни и быта поморов и их самосознание. Даже по неполным данным ревизских сказок 1782 г. можно судить о значительном для того времени количестве грамотных в крестьянской поморской среде, особенно если сравнивать их с земледельческими районами России. Так, в Варзужской, Умбской волостях практически в каждой семье насчитывалось по одному-двум грамотным мужчинам. Почти каждый помор знал наизусть и поморские лоции местного значения, а общий морской опыт был обобщен в «Книге мореходной», ставшей памятником общерусской и даже северноевропейской морской культуры. Книга представляла собой собрание коллективного опыта поморов в морском деле. Специфика промысловой деятельности и быта сказывалась как на характере общественной жизни, так и на специфике семейной и календарной обрядности, на распределении семейных ролей у поморов (*Бернштам* 1978).

Поморы освоили обширные пространства арктических морей, включая архипелаги Новая Земля и Шпицберген (по-поморски Грумант). Хозяйственная деятельность группы хотя и базировалась на морском рыболовном промысле, но включала также охоту на морского зверя, охотничий промысел, торговлю (прежде всего с Норвегией), земледелие, т.е. их хозяйство было комплексным. В зависимости от условий роль и значение отдельных отрас-

лей хозяйства могла изменяться. Менялись также районы промысла, способы лова рыбы. В процессе освоения арктических морей создано огромное разнообразие поморских типов судов, которые были максимально приспособлены к северным условиям. И когда царское правительство во второй половине XIX столетия стало настаивать на переходе к более совершенным, по его мнению, типам судов (шхунам и др.), поморы активно сопротивлялись, доказывая, что их промысловое хозяйство максимально экологично и эффективно (*Ружников* 2005).

В лингвистическом плане не существовало единого поморского диалекта, исследователи выделяют группу поморских говоров в Архангельской и северных частях Олонецкой и Вологодской губерний (*Русская* 1989, *Гецова* 1997). Эти говоры воспринимались как локальные варианты великорусского языка, и не случайно во время первой Всеобщей переписи населения 1897 г. абсолютное большинство населения Архангельской области указало, что родным языком для него является русский (*Первая* 1905). Попытка представить так называемую «поморскую говорю» (*Мосеев* 2005) в качестве *самостоятельного языка* поморов кажется довольно сомнительной не только с точки зрения филологии, но и «языкового самоопределения» населения Архангельской области, свидетельством чего являются официальные результаты всех переписей населения. Они однозначно указывают, что родным языком подавляющее большинство жителей признает русский. Кроме того, вряд ли можно говорить о «говоре» как едином языковом «пласте».

В связи со значительными хозяйственными и социальными переменами в XIX в. начинает постепенно утрачиваться употребление и значение слова «помор». В XX в., особенно во второй половине, оно вообще выходит из употребления (*Бернштам* 1978).

Таким образом, и поморы, и коми-ижемцы сформировались из разных этнических элементов и имели заметные отличия от материнских этнических сообществ в формах хозяйствования, культуре. При этом обе группы образовались на границах этнических территорий, что находило отражение в их самосознании. Именно пограничное положение названных этнических групп во многом позволяет рассматривать их как особые сообщества.

Название (этноним) *чудь* встречается во многих источниках, широко представлено в топонимии Европейского Севера России, а предания о них составляют обширный пласт северорусского, а также карельского, коми и вепсского фольклора. По М. Фасмеру, чудь – это название древнего финского населения Псковской, Новгородской, Архангельской, Олонецкой, а также Пермской губерний и Сибири, которое было «занесено на Восток русскими переселенцами» (*Фасмер* 1996: 378). Предполагается, что первоначально оно использовалось в значении «германцы» и произошло от готского слова «народ». Но есть и другие толкования, в которых его корни ищут в норвежском, шведском, саамском языках. Название «чудь» употребляли в нескольких смыслах. Многие исследователи считают, что данный термин применялся русскими для обобщенного названия прибалтийско-финских народов. Но

реально его география шире, хотя порой он и использовался как территориальный этноним: приладожская чудь, чудь заволочская. Фактически данным термином обозначалось все финское население Европейского Севера России. Кроме того, по свидетельству М.Б. Едемского, термин «чудь» употреблялся как местный маркер для обозначения отдельных лиц, части населения или населения отдельных деревень и свидетельствовал об их финском происхождении (*Едемский* 1905: 102–106). Наряду с наименованием чудь в Тотемском уезде Вологодской губернии, по свидетельствам того же автора, вероятно, как синоним использовались клички «мордва», «зырь» или «зыряна» и «корела», т.е. сами этнонимы различных финских народов. Один из крупнейших русских этнографов Д.К. Зеленин в работе, посвященной великорусским присловьям, отмечал, что коллективное прозвище *чудь белоглазая* имеет антропологическое значение и «очень верно и метко характеризует финский тип» (*Зеленин* 1994: 49).

Первым из ученых, обратившихся к изучению чуди, стал видный этнограф П. Ефименко, который в 1869 г. издал в Архангельске монографию «Заволоцкая чудь». Вслед за ним изучением чуди (вепсов) занялся В.Майнов. До 1917 г. чудью обычно именовали вепсов и не случайно первый русско-вепсский словарь, подготовленный П.К.Успенским и изданный в Санкт-Петербурге в 1913 г., носил название «Русско-чудский словарь с некоторыми грамматическими указаниями».

Но далеко не всегда за определением «чудь» подразумевалась принадлежность к чуди как народу. Нередко ими считали тех, кто вел себя не так, как местные жители, а как некие враждебные силы, разбойники. В этом смысле данное толкование совпадает с саамским определением чуди, которое подразумевает тех, кто притеснял саамов. В севернорусских преданиях сохранилась и память о неких былых столкновениях с чудью (*Криничная* 1991).

Наибольшее число преданий о чуди зафиксировано в бассейне Двины и значительная их часть записана в XIX в. В коми-зырянском и коми-пермяцком фольклоре также много мифологических текстов, связанных с ней.

Особенно распространены предания о самопогребении чуди. Места их предполагаемого погребения в народе называют чудскими ямами. В этих местах можно встретиться с нечистой силой, а потому они считались «нечистыми». Однако еще в 20–30-х гг. XX в. на чудских могилах совершались обряды поминовения чуди, по коми-пермяцки – «важэсö касьтылöм» – «поминки древних» (*Рочев* 1979; *Limerov* 2003). На Европейском Севере России довольно много преданий о «чуди уходящей», и в них четко указывались места, куда уходила чудь: земли коми-зырян, Новая Земля (*Дранникова* 2008).

Помимо названных фольклорных сюжетов существует и представление о чуди как о разбойниках, совершающих набеги на деревни. Верховодит чудскими разбойниками колдун-атаман, которого можно убить, только выстрелив хлебной пулей или медной пуговицей. Вариант преданий о чуди как о разбойниках наиболее распространен в норвежской и саамской фольк-

лорных традициях на севере Норвегии, но под чудью могли пониматься как карелы, так и русские (*карельская чудь, русская чудь*), а порой и шведы (*Дранникова* 2006).

Идентичность

Итоги переписи населения 2002 г. позволяют говорить о наличии как поморской, так и коми-ижемской идентичности. Но каково содержание названных идентичностей, можно ли считать эту идентичность устойчивой, в каких социальных и возрастных группах она поддерживается наиболее активно? Эти вопросы и ответы на них позволяют сделать выводы относительно того, в каком состоянии находится культурная группа в настоящее время и каковы возможные тенденции ее развития.

Если говорить о самосознании ижемцев, то утверждения их нынешних лидеров о группе, как об особом этническом сообществе (*Ануфриева* 2007), имеют под собой ряд оснований, о чем мы отчасти заявляли уже выше. Во-первых, ижемцев отличает высокая степень групповой солидарности, что и позволило состояться акту государственной регистрации группы, под которой мы понимаем результаты переписи 2002 г. Аналогичная попытка, предпринятая активистами движения удорскими коми, провалилась именно потому, что у группы общеэтническая солидарность уже давно превалирует над локальной. Во-вторых, у ижемцев устойчивая позитивная идентичность. В-третьих, в массовом сознании ижемцев оказалась весьма значимой оппозиция «зыряне-ижемцы», т.е. они не только символически выделяют себя из среды коми, но и противопоставляют другим группам, что выразилось, в частности, в четком маркировании культурных границ с помощью оппозиции «Мы – Они» («мы – ижемцы, они – коми») и использовании различных культурных маркеров, в том числе прозвищ. В числе таких прозвищ есть и уничижительные. В-четвертых, ижемцы отличаются развитой исторической памятью (представители среднего и старшего поколений, как правило, называют своих родственников до восьмого-девятого колена). При этом стоит заметить, что коми-ижемцы всегда заметно отличались от прочих коми не только хозяйственной спецификой и диалектными особенностями, но и некоторыми сторонами материального быта, большей ориентацией на русские культурные традиции. Как отмечают Н. Теребихин и Д. Несанелис, «за лоском и блеском православного уклада ижемцев скрывается их внешнее благочестие, порожденное ориентацией на «русскость» и стремление «перещеголять» русских во всем, в том числе – и в их русской «православной вере»» (*Теребихин* 2008: 145). После того, как была создана Коми автономная область, и начался процесс национально-государственного строительства, ижемцы высказывались против обучения на коми языке в местных школах, заявляя о своем желании получать образование на русском языке. Изменить настроения удалось лишь благодаря жестким мерам властей. Сегодня ориентация на «русскость» отчасти сохраняется, и не случайно некоторые идеологи ижемского движения заявляют, что ижемцы происходят от новгородцев,

хотя очевидно, что в формировании группы принимали участие разные этнические сообщества.

Что дает основание говорить о процессе реидентификации группы? В первую очередь мы опираемся на результаты наших собственных исследований конца 1980-х гг. Они показали, что хотя историческая память о прошлом группы сохранялась, локальная идентичность практически утрачена и основным этническим определителем как для ижемцев, так и для представителей других групп был этноним «коми». Правда, кольские и обские коми им не пользовались, полагая, что он применим только к коми, проживающим в пределах республики, а себя называли зырянами и изьватас (*Конаков* 1991: 168). Не случайно процесс реидентификации стимулировался за счет активности этнических антрепренеров, представляющих названные локальные группы. Тот факт, что локальная идентичность у ижемцев на протяжении нескольких десятилетий находилась в процессе деконструкции и уступила место общеэтническому самосознанию, признают и современные ижемцы. Интервьюеры, как правило, отмечают, что в 1960–1980-е гг. «мы немножко забыли про то, что мы ижемцы», что «тогда очень активно нас учили, что все мы один народ и это оказывало свое влияние».

В Ижемском р-не Республики Коми, где все население, по данным переписи 2002 г. составляло 21511 чел. (доля коми при этом была около 90%), коми-ижемцами назвали себя 11401, а всего в РК – 12689 чел. В Ненецком АО ижемцем назвал себя только *один* человек, а особенно значительные группы «коми-ижемцев» были зафиксированы, как и следовало ожидать, в Мурманской области и Ямало-Ненецком округе. Основная часть людей, назвавших себя коми-ижемцами, – это сельские жители, среди горожан 1,5 тыс. чел. выбрали названный этноним (*Шабаев* 2005*а*).

Однако важно не только то, что значительная часть коми, чьи предки называли себя «изьватас», вновь решила маркировать свою этническую принадлежность с помощью локального этнонима. Важно определить, насколько устойчивыми оказались перемены в характере идентификации и как понимается ижемская идентичность различными возрастными группами. С этой целью, спустя четыре года после переписи населения в июне 2008 г., в с. Ижма мы провели пилотажный опрос местного населения. Опрашивались только те, кто соглашался называть себя «коми-ижемцем». Опрос проводился не на основе некоего строго формализованного опросника, а в форме свободной беседы с интервьюерами, в ходе которой выяснялось понимание последним своей этнической идентичности. Основное внимание мы уделили межпоколенной разнице в понимании этнической идентичности, а потому выделили три возрастные группы респондентов. В каждой из них должно быть опрошено по 25 чел. (минимальная статистически представительная группа). Результаты опроса показали, что доминирующим во всех возрастных группах является представление о том, что ижемцы есть особая и существенно отличающаяся от других группа коми. Довольно значительна и группа респондентов, считающих ижемцев отдельным народом.

Тот факт, что такие представления наиболее сильны в старших возрастных группах, объясняется влиянием исторической памяти, которая у них лучше сохранена. Характерно, что поддержка идей «ижемского самоопределения» в райцентре не была ни прежде, ни ныне слишком значительной. Тем не менее полученные результаты свидетельствуют о том, что социальная опора ижемского движения довольно прочна (таблица).

Формы идентификации коми-ижемцев в зависимости от принадлежности к возрастной группе

Показатель	До 30 лет	31-50 лет	51 и старше	Всего
Ижемцы – это отдельный народ и их не надо смешивать с остальными коми	2	9	7	18 (23%)
Ижемцев можно считать коми, но они заметно отличаются от других групп коми народа	24	16	11	51 (65%)
Ижемцы – это те же коми и никаких различий между ними и другими коми сегодня нет	–	2	7	9 (12%)
Всего респондентов	26	27	25	78 (100%)

В процессе опроса выявились и другие интересные особенности массовых настроений. В частности, оказалось, что мужчины более решительно настроены в пользу того, чтобы говорить об ижемцах как особом сообществе. Среди тех, кто не поддерживает данную идею, главным мотивом является то, что получение его может иметь негативные последствия: рост напряженности в отношениях с другими группами, дальнейшая люмпенизация части населения и паразитирование на льготах. Но фактически противники получения ижемцами статуса коренного малочисленного народа отрицают, что группа специфична, исходя из неких прагматичных соображений, а не потому, что они не признают культурную границу между ижемцами и остальными коми.

Что касается содержания поморской идентичности, то она тоже понимается разными группами не одинаково, сегодня в регионе существует не одна поморская идентичность, а «поле идентичностей», в котором есть и понимание поморов как особого финно-угорского этнического сообщества, и восприятие поморов отдельным славянским сообществом, и признание их субэтнической группой («русские поморы»), и осознание поморской идентичности не как этнической, а как локальной и региональной. Но только небольшая часть поморских лидеров и активистов готова называть себя отдельным народом, большинство же, называющее себя поморами, выбирает иные формы понимания поморской идентичности.

Характерно, что по итогам переписи населения 2002 г. наибольшее количество поморов было зарегистрировано в городах Архангельск и Северод-

винск (4 тыс.), а затем в Приморском и Мезенском районах. Общая численность поморов, по данным переписи, составляет 6574 чел., из которых городскими жителями являются 4779, а сельскими – 1792 чел. (*Итоги* 2004: 14).

В отличие от Ижемского р-на Республики Коми и Кольского п-ова, где население активно агитировали записываться коми-ижемцами, в Архангельской области такой широкой агитационной кампании не проводилось, хотя в местной прессе было несколько публикаций по поводу возрождения поморской идентичности. Не ко всем людям переписчики приходили лично и порой записывали этническую принадлежность со слов родственников и знакомых, а нередко в сочетании «русский помор» оставляли только первую часть этнонима, поскольку фиксация двойной идентичности не предусматривалась в разъяснительных документах переписи. Многие люди, как отмечают лидеры поморского движения, лишь после переписи осознали, что могли бы назвать себя поморами.

Тем не менее полученный результат, скорее всего, близок к реальным настроениям в Архангельской области и ряде других регионов, которые можно отнести к историческому Поморью (*Булатов* 2003). Значительная часть людей, которая является уроженцами Архангельской области и имеет предков, именовавших себя поморами, вполне сознательно называет себя русскими, хотя нередко положительно воспринимает и поморскую идею. Более того, в поморских деревнях по берегу Белого моря, где население и поныне преимущественно связано с рыбной ловлей и морским зверобойным промыслом, жители называют себя поморами, но при этом они не вкладывают в этноним того смысла, который готовы вложить в него идеологи поморского движения.

Примечательно, что старожильческое население Архангельской области в прошлом также идентифицировало себя по-разному. Жителей южных волостей к поморам не относили и называли «ваганами» (от названия р. Вага). Но и в северных волостях далеко не все именовали себя поморами. Часть местных жителей и сегодня говорит: «Мы не поморы, мы – новгородцы», – памятуя о предках, которые некогда пришли в эти места из Новгорода. На вопрос о том, когда их предки пришли на Север, обычно отвечают: «Да лет триста назад». Но все названные маркеры воспринимаются как позитивные или нейтральные. Восприятие же маркера «коренной народ» довольно неоднозначно и приближается по смыслу к восприятию термина «туземец».

К примеру, в Мезенском р-не, который граничит с Ненецким округом и где издавна поморы контактировали с ненцами, определение поморов как «коренной малочисленный народ» воспринимается местными жителями как отождествление их с ненцами, а для массового сознания местного населения это неприемлемо, поскольку оно в социальной иерархии издавна ставило себя выше, так как последних не рассматривало как христианский народ (такое же отношение к хантам было у коми-ижемцев на нижней Оби). Таким образом, именно то население, которое занято промысловым хозяйством, именует себя поморами и сохраняет исторически сложившийся уклад жизни, в меньшей мере готово определять себя как отдельное этническое сообщество

(хотя достаточно определенно ответить на вопрос: «Кто такие поморы?» – жители поморских деревень не могут), отличное от доминантной этнической общности страны. Впрочем, активная агитация среди жителей прибрежных деревень может изменить массовые настроения, а усиливающийся гнет со стороны государственных институтов в лице пограничников, рыбоохраны и других органов может заставить искать новые формы адаптации к меняющимся условиям существования. Этничность здесь может стать тем ресурсом, который позволит сохранить образ жизни и удовлетворить экономические интересы поморского населения Белого моря.

Систематизация поморской идентичности сложна, поскольку пока она исторически формировалась на фоне других этнических и региональных идентичностей, долгое время не была актуализирована и сегодня все еще достаточно не определена и сильно мифологизирована. В ее основе лежит некая мифологизированная связь поморов с морем, территорией, прилегающей к морю, и осознание этой территории не периферией, но порубежьем. Поморье – это не только северный рубеж России, ее оплот на Севере, но и культурный рубеж – своеобразный форпост русской культуры.

До сих пор в некоторых местах Архангельской области жители ряда деревень все еще именуют себя «чудью». Как указано выше, термин «чудь» традиционно использовался как местный маркер для обозначения отдельных лиц, части населения или населения отдельных деревень и свидетельствовал об их финском происхождении. Но можно ли трактовать местные прозвища как форму идентичности? Очевидно, что до тех пор, пока осознание себя особой культурной общностью не превратится во внутреннее убеждение некой достаточно значительной группы, говорить об идентичности нет оснований.

В настоящее время мы наблюдаем некие попытки превратить исторический миф в форму локальной идентичности. Современное «чудское движение», о котором было несколько громких публикаций и телепередач в начале 2000-х гг., локализовано в верховьях Пинеги в с. Нюхча, где якобы возрождаются «чудь-бьярмы». Здесь создали музей «Дом Лукерьи» и некое подобие молодежной организации, члены которой идентифицировали себя как чудь. Названное «движение», с одной стороны, несомненно, опирается на реалии этногенетических и этнокультурных процессов на чудском (финском) Севере, отраженных в письменных источниках, археологических артефактах, топонимии, фольклоре, орнаментике, сакральных практиках, данных современных популяционно-генетических исследований. Но основной ментальной порождающей моделью конструирования современной чудской идентичности является «чудской» или, точнее, «биармийско-чудской миф» Севера, который занимал центральное место в традиционной картине мира, в историческом и этническом самосознании северных русских, определяя их «новгородскую, либо чудскую породу» (*Теребихин* 2004).

Для конструирования чудской идентичности особое значение имеет «чудской миф», представленный в фольклорных текстах и, прежде всего, в исторических преданиях о чуди, которые необходимо рассматривать как ло-

кальный (региональный) этиологический миф Севера, занимавший ключевое место в исторической памяти народов Европейского Севера России, их хронотопической и этнокультурной идентичности. «Чудской миф» используется исследователями в качестве источника для открытия новых археологических памятников, связанных с летописной Заволочской чудью. Вопрос о том, «где искать неуловимую чудь?» во многом связан с активно обсуждаемой в науках этнологического цикла проблемой соотношения «фольклора» и «действительности», в том числе корпуса этиологических нарративов о «чудских древностях» и их соответствии археологической реальности.

Археологи, как, впрочем, и историки, этнологи, при анализе преданий о чуди как некоего исторического источника зачастую исходят из представления о первичности реконструируемой ими реальности и вторичности фольклорных текстов как прямом порождении и отражении этой реальности. Так, например, известный археолог Е.А. Рябинин полагает, что описание процесса самопогребения чуди полностью соответствует погребальной конструкции исследованных археологами могильников на р. Вага (бассейн р. Северная Двина). «На средней Ваге исследованы захоронения в небольших бревенчатых срубах, помещенных в ямы на глубину около одного метра. В некоторых случаях конструкции сохранились на высоту до пяти венцов: сверху они были перекрыты деревянной кровлей, переложенной берестой и засыпанной землей. Такие срубы – своеобразные «домики мертвых» – очевидно, и обусловили возникновение у пришлого населения устойчивого цикла преданий о вымершем чудском народе, некогда жившем в землянках («чудь в землю ушла», «чудь под землю пропала», «чудь живьем закопалась»)» (*Рябинин* 1994: 80). Для сопоставления описаний погребальной конструкции важских могильников с фольклорными данными приведем суммированные П.С. Ефименко записи преданий о гибели чуди, бытовавшие в этом же важском регионе в середине XIX в. Потерпев поражение от новгородцев, «некоторые из чуди бежали в леса, другие добровольно умерщвляли себя копьями и луками, иные со своим имением погребались живыми в глубоких рвах, а некоторые оставались в своих местах. Закапывалась в землю чудь, по преданию, таким способом: выкапывали ямы, ставили по углам столбики, делали над ними крыши, накладывали на крыши камни и, подрубив подставки, погибали» (*Ефименко* 1869: 10). Однако это поразительное сходство погребальной конструкции чудских могильников на р. Вага и описаний самопогребения чуди в исторических преданиях о ней не позволяет нам однозначно решать вопрос о прямой генетической связи фольклорного текста и археологической реальности.

Фольклорная память имеет два измерения – историческое и археологическое или историческое и мифологическое (*Лашук* 1969). Если «народная историография» акцентирует временную сопряженность прошлого и настоящего, то «народная археология» материализует связь времен, переводит ее в пространственное измерение, превращает время в пространство, вечность. По словам А.Я. Гуревича: «Сообразно логике средневекового восприятия

категорий времени и пространства, прошлое, настоящее и будущее не образуют строго необратимой последовательности, но скорее расположены одно подле другого в едином мифологическом пространстве» (*Гуревич* 1981:168). Археологическое пространство живой народной культуры (актуальная или «наивная» археология) имеет собственные законы и принципы организации, поэтому его границы не совпадают (или совпадают частично) с границами археологического пространства «мертвой культуры», изучаемого наукой. Народная «наивная» археология порождает свой собственный мир артефактов, в который наряду с реальными археологическими древностями включаются элементы культурного и природного ландшафта. Объединение столь разнородных и разновременных элементов в единую «археологическую культуру» свидетельствует о наличии в традиционной народной культуре особого механизма распознавания «археологических» образов, который отличается от отвлеченного рационально-научного своей установкой на целостность мировосприятия, парадигматику и смысл.

К первоначальным «чудским временам» народная историческая традиция возводила происхождение некоторых элементов ландшафта (холмы, ямы, горы, пещеры, речные пороги, камни). Даже краткое их перечисление показывает, что «чудская топография» охватывает прежде всего те объекты окружающей природной среды, которые характеризовались нарушением непрерывности пространства, являлись своеобразными пространственными аномалиями, наделенными маргинальной семантикой. Подобным же образом в сферу чудских преданий попадали только те исторические герои (Петр I, Ермак) и события (новгородское освоение Севера, смута, раскол), которые нарушали сложившийся миропорядок, выпадали из канонов общепринятого и привычного, отклонялись от санкционированной нормы. Эти лица и события наделялись амбивалентным смыслом и причислялись к иному (разбойному, воровскому, еретическому, вывернутому наизнанку) миру. В этой связи можно предположить, что на складывание сюжетов, мотивов и образов цикла этиологических рассказов о чуди определенное воздействие оказала славяно-русская ритуально-мифологическая традиция и связанные с нею этнические стереотипы восприятия «инородцев». В ранних (мифологических) формах этнического самосознания представители иного этноса (инородцы) отождествлялись с образами представителей иного, потустороннего, хтонического мира. Поэтому слово «чудь», являясь собирательным этнонимом, могло одновременно употребляться для обозначения обитателей хтонического (подземного) мира, которыми взрослые пугали своих детей. «Этой чушью пугали ребят, вот, что чушь придет…» (*Криничная* 1991: 66).

Хтоническая природа образа чуди, связь его с комплексом погребально-поминальных ритуалов наиболее отчетливо прослеживается в преданиях о самоубийстве и самопогребении чуди, чудских ямах, кладах и кладбищах. Хтонический аспект чуди раскрывается также в преданиях, описывающих ее антропологический облик (белые глаза, красное лицо, черные волосы), а также чудаковатость, странность поведения.

Устойчивая народная память о чуди не менее устойчивая традиция маркирования как объектов природной среды, так и целых поселений и их жителей как «чудинов», безусловно, являются очень мощным фундаментом для конструирования современной «чудской идентичности».

Однако заявление о том, что «феномен чудского самосознания» есть некая культурная реальность (*Беднов* 2003), не обосновывается культурными реалиями, а предпринятые фотохудожником из Москвы, переселившимся в архангельское село Нюхча Сергеем Григорьевым (*Раковицкий* 2003), попытки через местную молодежь сформировать некое подобие «чудского движения» оказались малопродуктивными, поскольку не удалось сформировать какой-либо устойчивой организационной структуры, обосновать некую идеологию движения и обеспечить широкую общественную поддержку «чудской идее».

В том виде, в каком эту идентичность попытались сформировать, она была близка не к этнической идентичности, а к молодежным субкультурам (эмо, готы), ролевым играм и историческим реконструкциям, во время которых их участники отождествляют себя с некими реальными сообществами или историческими персонажами, оставаясь вне ситуации игры представителями иных групп.

Но показательно, что «опыт возрождения чуди» не является чем-то уникальным. В том же ряду находятся и попытки обосновать наличие особого коренного малочисленного народа «удорачей», предпринятые несколько лет назад активным общественным деятелем Удорского р-на Республики Коми А. Логиновым (*Логинов* 2002), или масштабные усилия, инициированные специалистами и властями Пермского края с целью сконструировать фольклорно-обрядовую основу нового язьвинского самосознания (*Ученые* 2008) и объявить язьвинцев коренным малочисленным народом. Ни в одном из названных случаев население не захотело идентифицировать себя с названными общностями, хотя историческая память о предках, именовавших себя отлично от современного населения, полностью не исчезла.

Очевидно, что внимание к локальным идентичностям, усиленное их воспроизводство имеют свою логику и спровоцировано теми социальными и политическими изменениями и процессами, которые имеют место в России и мире в целом. Исследователи процессов формирования нынешних идентичностей отмечают: «В современных обществах, в которых индивиды должны справляться с большим количеством социальных ролевых ожиданий, это предполагает формирование множественной идентичности. В зависимости от контекста определенные частичные идентичности становятся значимыми или уходят на задний план, что следует понимать не только как пассивную реакцию на окружающую среду или на требования группы, но и как осознанное индивидуальное распределение приоритетов» (*Воронков* 1998: 13).

Логику переосмысления социально-групповой идентификации можно понять, принимая во внимание еще одно немаловажное явление, которое связано с радикальным реформированием общества и его базисных структур, с последствиями так называемой культурной травмы, которую в резуль-

тате коренной ломки старой системы ценностей до сих пор ощущает российское общество. Более того, процесс переосмысления старых идентичностей тесно связан и со становлением новых, поскольку в динамично трансформирующемся социуме старые идентичности отмирают или ослабевают и неизбежно появляются новые. Как отмечают Е.Н. Данилова и В.А. Ядов, в таком социуме «принципиально невозможна стабильная социальная идентичность. И тогда то, что мы называем «кризисом идентичности», выступает как нормальное состояние индивидов, принуждаемых объективными условиями перманентных социальных изменений отслеживать (рефлексировать) свои ориентации в пространстве «Мы – Они» – в своем социальном самоопределении и общественном статусе» (*Данилова* 2004: 30). Новые идентичности формируются благодаря тому, что «в построении новых идентичностей очень важную и часто скрытую роль играют психологические механизмы сближения-отдаления культурных дистанций. С их помощью, как с помощью рычагов точной настройки, индивидуальное и групповое сознание как бы ищет и определяет свое место в изменившемся мире» (*Лебедева* 1997: 81).

С вышеприведенными позициями отечественных исследователей согласуются и концепции, выработанные П. Штомпкой и Х. Вогтом (*Sztomhka* 2004; *Vogt* 2005). Суть их подхода к анализу социальных изменений состоит в том, что процесс культурных изменений тесно коррелирует с политическими и экономическими переменами. Стабильные общества характеризуются определенным культурным равновесием, которое воплощается в традициях, ценностях, идентичностях. Значительные социальные изменения нарушают это равновесие и ведут к появлению новых символов и идентичностей, которые сосуществуют со старыми. При этом нередко возникает разочарование современными ценностями, и тогда возрастает привлекательность прошлого опыта.

Социальные и экономические изменения в постсоветской России были очень масштабными, и неслучайно они вызвали резкую актуализацию этничности – явление, которое именовали бунтующей этничностью, этнической революцией, этническим парадоксом современности.

Переход к рыночной экономике привел не только к резкому социальному расслоению среди граждан, но и размежеванию российских регионов на регионы-доноры и депрессивные (дотационные), а внутри отдельных регионов происходила своя дифференциация по показателям экономического и социального благополучия. Архангельская область по уровню жизни населения, многим экономическим показателям далеко отстала от регионов-лидеров, а районы, которые можно назвать «исконно поморскими» (Приморский, Мезенский), вообще следует отнести к стагнирующим территориям. Ижемский р-н Республики Коми со своей стороны также является депрессивным, где очень сложная социальная ситуация (высокая безработица, очень значительный уровень суицида и т.д.). Не имея собственно экономических стимулов для развития, названные районы ищут их в имеющихся культурных ресурсах.

Этнополитические институты и их идеология

Политическая мобилизация этничности, которая началась в конце 1980-х – начале 1990-х гг., привела не только к росту политической активности этнических сообществ и актуализации общего этнического самосознания, но и способствовала возрождению локального самосознания, формированию этнополитических организаций, основанных на исторической памяти о прежних этнографических группах.

В 1990 г. при поддержке местных властей на первом учредительном съезде в с. Ижма создано Коми республиканское общественное движение коми-ижемцев «Изьватас». Позднее отделения движения были учреждены на Кольском п-ове (с. Ловозеро), в Ненецком и Ямало-Ненецком автономных округах. На съезде с докладом «Сохранить ижемскую этническую группу коми» выступил Виталий Канев, которого и избрали президентом организации. В докладе группа именовалась «ижемский этнос» и говорилось о том, что он сформировался из русских, коми и лесных ненцев и существенно отличается в языковом и культурно-бытовом плане «от других народностей коми».

С момента создания в идейных позициях движения ижемцев наблюдалась очевидная двойственность восприятия собственного этнического сообщества. С одной стороны, идеологи движения заявляли, что «ижемцы – часть народа коми», а с другой – с самого начала деятельности движения говорилось об ижемском «этносе», который начал складываться со второй половины XVI столетия (*Хатанзейский* 2000). Характерно, что термин «этнос», являющийся ключевым понятием в советской этнографии (*Тишков* 2003), был активно воспринят этническими антрепренерами, но понимался ими по-своему, т.е. не совсем так, как это принято в научной традиции. Тем не менее, маркируя ижемцев как «этнос», этнические активисты понимали, что с помощью этого термина они символически повышают культурный статус группы.

Первоначально перед движением ставились довольно ограниченные и не вполне четкие задачи:

– «защита и осуществление суверенных прав и интересов коми-ижемцев на всех уровнях управления;

– сохранение и развитие языка и культурной самобытности коми-ижемцев;

– содействие возрождению народных промыслов, ознакомление населения с историей Ижемского края и традициями коми-ижемцев, организация досуга людей…» (*Хатанзейский* 2000: 3).

При этом важным элементом идеологии был концепт «золотого века ижемцев», который виделся в положении группы на рубеже XIX–XX вв. Тогда ижемцы заметно выделялись своим богатством и предприимчивостью от других групп коми. Процветание группы прочно связывалось с оленеводством. Отсюда возникали идеи создания оптимальных условий для развития этой отрасли хозяйства и придания Ижемскому р-ну статуса «национального района» (*Филиппов* 1991). Вторым маркером идентичности в идеологических построениях движения стал особый культурный образ ижемца. «Они отличаются от других коми самобытностью языка, культуры, богатыми тра-

дициями. В своем историческом развитии коми-ижемцы, именуемые изьватасами, смогли выжить благодаря их трудолюбию, мудрости, уважению к другим народам».

Типичными чертами ижемского характера можно считать скромность и терпеливость, немногословие и стеснительность. Писатель С.В. Максимов отмечал присутствие в характере ижемцев «предприимчивости, толковости, находчивости и изворотливости – одним словом всего, что характеризует коммерческого человека».

«Ижемцы – прекрасные знатоки природы, они наблюдательны и ловки, обладают богатым творческим потенциалом, сохранили традиционное мировоззрение, высокую нравственность, религию предков», – написано в программной брошюре движения «Изьватас» (*Хатанзейский* 2000: 2).

Ассоциация «Изьватас» с момента своего создания входила в состав коми движения, и ее представители принимали активное участие в съездах коми народа, проводящихся с января 1991 г. Более того, на фоне других региональных отделений и организаций коми движение «Изьватас» не выделялось ни особой активностью, ни позицией. Но после того, как в Ижемском р-не Коми возникло довольно активное движение «зеленых», которое выступало за сохранение родовых угодий ижемцев и против экспансии нефтяных компаний в районе, после того, как активисты экологического движения вошли в состав «Изьватас», его влияние существенно возросло, а само движение четко осознало приоритеты своей деятельности, которые не всегда согласовывались с политической линией общекоми движения. Важнейшей задачей стало сохранение контроля над территорией, районами традиционного природопользования, поиск стимулов для развития группы за счет изменения отношений с недропользователями, и если прежде эти цели пытались решить путем изменения статуса района, то постепенно приходило осознание того, что имеет смысл добиваться изменения статуса самой группы. Уже на данном этапе развития позиции ижемского движения не всегда согласовывались с позициями общекоми движения («Коми войтыр»). Однако в целом идеология «Изьватас» не имеет завершенной концептуальной формы и выглядит довольно неопределенно, а лидеры мало внимания уделяют разработке и пропаганде среди населения неких идеологических концептов, интуитивно полагаясь, видимо, на то, что историческая память у ижемцев довольно сильна и оказывает заметное воздействие на массовые настроения.

Важной вехой в политическом позиционировании ассоциации «Изьватас» послужила подготовка и проведение переписи населения 2002 г. В августе 2002 г. отделение Ассоциации «Изьватас» в с. Ловозеро Мурманской области приняло обращение к своим сородичам в Коми с призывом обозначить свою этническую принадлежность в ходе переписи не как «коми», а как «коми-ижемцы». В сентябре того же года Совет движения практически единодушно объявил о своей поддержке этого обращения. Тогда же ижемские активисты и поддержавшие их депутаты МО «Ижемский район» выступили

с призывом включить ижемцев в Перечень коренных малочисленных народов, официально утвержденный Правительством РФ в 2000 г.

28 июня 2003 г. в Ижме прошел V съезд движения «Изьватас», на котором присутствовали Глава РК В. Торлопов, министр культуры и по делам национальностей М. Кузьбожева. Последняя в своем выступлении сделала акцент на единстве коми народа, которое зиждется на общности исторических судеб и культурной близости всех коми. Но съезд принял решение добиваться для ижемцев статуса «коренного малочисленного народа». Причины такого стремления в большей мере экономические. Новый председатель движения обосновала принятое решение следующим образом: «К сожалению, на коми-ижемцев до сих пор не распространяются права и льготы социально-экономического характера и налоговые послабления в сфере природопользования, плоды от которых уже видят те же ханты и саамы. К примеру, нации, приравненные к коренным малочисленным народам Севера, имеют возможность ежегодно проходить медицинскую диспансеризацию, с 2004 г. получат право на замену военной службы альтернативной. Кроме того, представители малочисленных народов освобождены от платежей за пользование лесным фондом для собственных нужд. На землях, официально объявленных территориями традиционного природопользования малочисленных народов, запрещена промышленная деятельность, которая ведет к загрязнению окружающей среды. Почему один из народов-соседей может пользоваться этими правами, а другой нет? Сегодня ситуация именно такова... Под коренной малочисленный народ, конечно, должны попасть наряду с оленеводами жители сел и деревень Ижемского района, а также коми-ижемцы, проживающие в других регионах» (*Сивкова* 2003).

Из выступления лидера «Изьватас» можно определенно сделать вывод о том, что в Коми, как и на Европейском Севере в целом, возник конфликт культурных статусов. Неслучайно, что инициатива о выделении ижемцев в самостоятельную группу исходила от кольских коми. Здесь разница между статусом коми и саамов, которые проживают в одних и тех же населенных пунктах, ощущается болезненно.

Акцент на особых интересах ижемцев и их статусе, безусловно, вел к определенному дистанцированию их от этнического сообщества, к которому их относили, и от общекоми движения. В конце 2004 г. ижемцы вошли в состав Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (АКМНС и ДВ), а в апреле 2005 г. их делегация приняла участие в V съезде данной Ассоциации. Тем не менее споры вокруг заявленной ижемцами цели объявить себя коренным малочисленным народом Севера не утихали.

На V Всемирном конгрессе финно-угорских народов (июнь 2008, Ханты-Мансийск) секция этнополитики и права рекомендовала включить обращение Ассоциации «Изьватас» с просьбой предоставить им статус коренного народа в резолюцию конгресса (подобную просьбу председатель Ассоциации В. Ануфриева направила в мае 2008 г. на имя Президента РФ Д. Мед-

ведева и премьер-министра В. Путина). Но после обсуждения этот пункт в резолюцию включен не был. Однако борьбу за статус ижемские лидеры продолжили.

Процесс фрагментации этнических сообществ и возрождения старых этнонимов затронул не только коми, но и другие народы. Так, к примеру, у удмуртов заявили о себе бесермяне, у мордвы – эрзя и мокша, у татар – кряшены, мишари и сибирские татары, у русских – казаки, камчадалы и поморы.

Самому возрождению этнонима «помор» предшествовал длительный этап развития «поморской идеи».

На наш взгляд, в основе попыток сконструировать новую поморскую идентичность лежат, помимо прочих причин, политические интересы местных элит. Региональная архангельская элита выдвинула идею превращения Архангельска в экономическую и культурную столицу Европейского Севера России и объединения вокруг него северных регионов. Поэтому поморская идея стала возрождаться в начале 1990-х гг. как идея некоего регионального общественно-политического движения, противопоставляющего себя федеральному центру. Тогда же родилась и идея Поморской республики (в это время активно пропагандировалась и идея Уральской, Вологодской республики и др.). Для реализации идеи в 1992 г. ряд политических партий и организаций АО зарегистрировали национальный культурный центр «Поморское возрождение», которое уже на начальном этапе предложило политически консолидировать регионы Европейского Севера России.

В 1994 г. политическое движение «Поморское возрождение» распалось на отдельные группы. Позднейшие попытки объединить поморские организации в рамках объединения «Поморский мир» также не были успешными. Тем не менее «поморская идея» прочно утвердилась в региональном политическом дискурсе.

В 1998 г. ее суть попытался выразить лидер движения «Демократическое возрождение Севера» (прекратившее свое существование в 2001 г.) А. Иванов: «Поморы обладают особым чувством собственного достоинства и любовью к свободе. Причина этого в том, что на севере не было крепостного права, а основной формой организации хозяйственной жизни была не община, а артель. У поморов отсутствует чувство врага, так как естественных ресурсов всегда хватало всем, а иностранцев воспринимали не как конкурентов, а как партнеров по торговле. Начавшиеся в глубокой древности контакты с Европой (морем Эдинбург, Осло и Бремен ближе Москвы) выработали западноевропейскую ориентацию сознания, отсутствие ксенофобии и уважение к демократическим институтам. Поморам исторически присуще презрение к московской власти – и царской, и советской, и постсоветской – за ее лживость, жестокость и творимый ею произвол. Поморы стремятся работать не на государство и как можно меньше зависеть от него. Задолго до революции население севера отличалось поголовной грамотностью. Ценность образования, культуры и науки для северянина безусловна. То, что в центральной и южной России называется патриотизмом – ненависть к Западу, ненависть к

свободе и демократии, ненависть к интеллигенции, с нашей поморской точки зрения, называется не патриотизмом, а хамством. Суровая природа севера выработала особые черты характера помора – смирение, терпение, стойкость, своеобразный сплав практицизма и мистицизма. Перед лицом грозной стихии мы смиренно просим Бога о милосердии, перед лицом московской тирании мы тоже просим милости у бога – у тиранов просить ее бесполезно…» (*Филатов* 2002: 65).

Исторические мифы о вольных поморах и глубоких традициях демократии, которые были уничтожены московской властью довольно легко разрушаются, ибо обширные поморские земли уже к XV в. находились под боярским управлением, и вся жизнь местного населения жестко регламентировалась. Тем не менее эти мифы очень важны для идеологии поморского движения, равно как и этногенетические мифы, а потому они постоянно воспроизводятся.

Подчеркивая значимость этнических мифов для идеологии, В. Шнирельман указывает, что «миф играет инструментальную роль – он обслуживает совершенно конкретную современную задачу, будь то территориальные претензии, требования политической автономии или стремление противодействовать культурной нивелировке и сохранить свое культурное наследие» (*Шнирельман* 2000: 14).

Еще один комплекс мифов касается особенностей поморского характера и ментальности. В наиболее законченной форме концепция особой ментальности поморов изложена в книге «Экология помора»: «Помор – это стиль жизни, алгоритм поведения в окружающей среде. Для помора «море – наше поле». Поэтому странно было слышать о том, что бывший губернатор Архангельской области во время очередной переписи населения записал себя помором. Может ли быть помор «бывшим» или «потомственным»? Скорее всего – нет. Можно быть потомком помора. Помор – это не только тот, кто живет у моря, это в первую очередь тот, кто следует определенным жестким, зачастую самоограничительным традициям поведения в окружающей природной и социальной среде» (*Лисниченко* 2007: 81).

Приход к власти губернатора и помора по происхождению А. Ефремова, как полагают местные эксперты, не только не помог поморскому движению, но и затормозил его развитие. Он позиционировал себя в качестве «главного помора», «русского помора» и не терпел никаких других поморских лидеров. Сменивший А. Ефремова губернатор Архангельской области Николай Киселев был противником идеи «поморского возрождения», хотя в 1989 г. и создал движение «Поморы», в которое в основном вошли чиновники и хозяйственники и которое смогло организовать несколько побед на местных выборах. Вместе с тем он не мешал развитию поморского движения, и его администрация даже поддерживала обращения поморских лидеров в федеральные органы власти с просьбой предоставить поморам государственную поддержку.

Значительный стимул к развитию поморского движения дали итоги переписи населения 2002 г., показавшие, что поморская идентичность вполне реальна и может быть зафиксирована статистически.

В 2003 г. в г. Архангельск была зарегистрирована национально-культурная автономия поморов г. Архангельск, а в начале 2004 г. – община поморов как община коренных малочисленных народов Севера. Современные лидеры поморов заявляют, что поморы – не этнографическая группа и не субэтнос русского народа, а самостоятельный «этнос». При этом они настаивают, что это финно-угорский народ, ибо его субстратная основа – те финно-угорские племена, которые проживали на Европейском Севере до прихода сюда русских колонистов. На наш взгляд, возрождение поморов и конструирование нового содержания их идентичности объясняется в большей мере политическими и экономическими интересами, но не стремлением к культурному обособлению и сохранению традиций.

Председатель национального культурного центра Архангельска И. Мосеев в своем заключении «Этническое самоопределение и этногенез поморов» так сформулировал идеологическую основу поморской национально-культурной автономии: «Несмотря на многочисленные попытки ассимилировать поморов и представить их лишь как составную часть великорусского этноса (этнографическая группа, субэтнос, популяция, сословие и т.д.), поморы сохранили свое этническое самосознание, о чем свидетельствуют результаты переписи 2002 г…Поморы – это самостоятельный этнос, первичная культура которого не была привнесена извне (из России), а возникла в ходе постепенного слияния местных угро-финских «протопоморских» культур и культуры первого древнерусского (но не «великорусского»!) населения. В отличие от «растворившихся» в нации великороссов других русских этнических общностей, которые утратили свое этническое самосознание (напр. вятичи, кривичи и др.), поморы сохранили свою этническую самоидентификацию до наших дней и продолжают считать себя поморами. Сегодня термином «помор» коренное население российского Севера активно отделяет себя от надэтнической общности «северян» – некоренного населения региона» (*Шабаев* 2003). Указанная позиция разделялась в то время и председателем национально-культурной автономии поморов г. Архангельск П. Есиповым, который замечает: «Предками поморов были такие финно-угорские племена, как саами, вепсы, корела (отсюда название Малые Корелы), емь (отсюда Емецк). Позже на населенные ими земли Заволочья стали переселяться и первые древнеславянские народы, имевшие каждый свое самоназвание» (*Есипов* 2006). У отечественных этнографов иной взгляд на этническую историю Европейского Севера. В частности, И.В. Власова отмечает: «Новгородцы и ростовцы, с которыми было связано формирование русского населения Севера, хотя и представляли собой земельные областные общности, относящиеся к одному этносу, тем не менее, сами, с этнической точки зрения, имели смешанное происхождение, ибо жили и развивались в различных природных и хозяйственных условиях и при расселении в Восточной Европе, в том

числе и по Северу, сталкивались с различными группами финно-угорского происхождения.

В результате у местных групп русского населения сложились и долго сохранялись специфические черты в народной культуре» (*Власова* 2005: 39).

Конечно, этническая история и историческая память людей не обязательно имеют жесткую взаимозависимость, ибо память часто опирается не на реальные факты, а на культурные мифы и стереотипы, о которых уже говорилось. И их значимость бывает существенно выше, нежели значимость рациональных идей и знания.

Здесь также важно отметить, что и в российской научной классификации, связанной с этнонациональной политикой, прочно утвердилась стереотипная оппозиция «русские – другие», что упрощает и одновременно делает неопределенной вторую часть оппозиции. В этой связи С. Соколовский отмечает: «…Сама эта неопределенность *Других*, позволяющая в любой момент включить в эту категорию любое число новых членов, свидетельствует о протейном характере русскости…» (*Соколовский* 2001). Именно неопределенность и множественность восприятия этнических сообществ, которая имеет место в российской научной и политической традиции (вызванная узаконенной этнической иерархией) открывает широкие возможности для конструирования этнических сообществ и культурных групп, поэтому крайне важно широко укоренившееся в сознании интеллектуальной элиты восприятие термина «поморы» как местного «бренда».

Сегодня поморский «бренд» активно используется и лидерами поморского движения, и местными политиками, и интеллектуалами для сугубо прагматических целей, причем в отношении применения «бренда» в местном сообществе достигнут своеобразный консенсус, ибо о его позитивном значении говорят представители различных социальных групп. Термин «бренд» мы используем не случайно, а потому, что в своих попытках определить значимость «поморской идеи» для местного сообщества многие архангелогородские интеллектуалы независимо друг от друга использовали именно его во время интервьюирования. Это достаточно показательно, ибо названные *речевые практики* указывают на способ создания культурных границ, на их сконструированный характер. Важно, однако, заметить, что конструируемая культурная граница является социально одобряемой.

При этом отношение к поморским идеям довольно противоречивое как в обществе, так и у политической элиты региона. С одной стороны, во время избирательных кампаний маркеры «помор», «поморский», «Поморье» неизменно используются в агитационных материалах и крайне важны для политиков, подчеркивающих свою приверженность региону и местным интересам, а с другой – лидеров поморского движения нередко обвиняют в сепаратизме, в том, что они являются неким «норвежским лобби» и получают деньги от Норвегии для проведения своих акций.

Однако эта двойственность восприятия не помешала поморскому движению развиваться довольно активно и стать заметным политическим фак-

тором в регионе. Важным этапом в становлении поморского движения именно как этнополитической организации стал съезд поморского народа, который был проведен в Архангельске в сентябре 2007 г. Этот съезд, в отличие от других этнических съездов, проходящих в России, проводился не на государственные деньги, а на вложения спонсоров, и многие делегаты приезжали на него за счет собственных средств. При этом он собрал около сотни делегатов из Архангельской, Мурманской областей, Ненецкого автономного округа и других регионов Российской Федерации. На съезде было принято Положение о Совете поморского народа и избраны его члены, сам съезд объявлен «высшим руководящим органом поморского народа». В принятой на съезде Декларации говорилось: «Мы поморы, коренной народ российского Севера, традиционно испокон веков проживающий в Архангельской, Мурманской областях, республике Карелия и Ненецком автономном округе, заявляем о своем праве на существование в качестве самостоятельного народа Российской Федерации… Мы заявляем о своем праве на владение и пользование традиционными территориями и природными ресурсами наравне с другими коренными народами Севера, включенными в Единый перечень коренных народов России». В Резолюции съезда говорилось о том, что отказ органов власти включить поморов в перечень коренных народов следует рассматривать как «факт дискриминации», что налицо вытеснение поморов с мест их традиционного природопользования. Требования ввести поморов в Единый перечень коренных малочисленных народов были включены и в Резолюцию IV съезда, прошедшего в сентябре 2011 г. в г. Архангельск.

«Чудское» движение не представляет собой какого-то оформившегося общественного движения в поддержку «чудской идеи», не имеет ясной идеологии и понятных целей и не опирается на заметную общественную поддержку, хотя историческая основа для формирования такого движения имеется.

Проблема статуса

Центральное место в политических программах ижемского движения и лидеров поморского движения занимает требование предоставить обеим группам статус коренного малочисленного народа. Само содержание этого понятия и его концептуальная критика подробно рассмотрены в содержательной статье С. Соколовского (*Соколовский* 2007), поэтому мы ограничимся лишь напоминанием, что Единый перечень коренных малочисленных народов был утвержден Правительством РФ в 2000 г. и включает 40 народов и этнических групп. Закрепление за группой названного статуса означает государственную поддержку, касающуюся предоставления преимущественных прав пользования земельными ресурсами, освобождение от налогов на право пользования ими, выделение бесплатных льгот вылова рыбы и морского зверя, предоставление детям из числа «коренных народов» бюджетных мест в вузах, право на альтернативную воинскую службу и т.д.

Проблема статуса воспринимается особенно остро, поскольку коми, поморы, с одной стороны, и саамы, ненцы и ханты – с другой, не только сосед-

ствуют, но часто проживают в одних и тех же поселениях, заняты одними и теми же хозяйственными занятиями, сталкиваются с одинаковыми проблемами. Но при этом одни получают государственную поддержку, а другие нет. Так, на Кольском п-ове саамы и коми живут в селах Ловозеро, Краснощелье и др. Часть из них занята оленеводством, при этом среди саамов сегодня насчитывается 30 оленеводов, среди местных коми-ижемцев – 90. В Мезенском р-не Архангельской области ненцы проживают вместе с поморами в селах Ручьи, Долгощелье, Койда, Майда, и при этом они освобождены от платы за пользование оленьими пастбищами, в то время как хозяйства района вынуждены были перечислять платежи в бюджет за земли в обязательном порядке. Более того, ненцам и саамам, как «коренным народам», предоставляются квоты на вылов морской рыбы, хотя исторически сложилось так, что этим промыслом занимались поморы, а саамы и ненцы ловили рыбу только в реках и озерах. При этом свои квоты на вылов морской рыбы никогда полностью не выбираются и продаются ненецкими и саамскими лидерами. В то же время поморам выделенных квот не хватает, и за них они платят, равно как должны платить и за предполагаемый объем вылова.

Проблема статуса особенно актуализировалась в последние годы, ибо, к примеру, хозяйства Мезенского р-на, которые прежде держали стада оленей, не только вынуждены были отказаться от оленеводства в 1990-е гг., но в новых условиях обязаны платить за пользование земельными угодьями и тундровыми территориями, в то время как ненцы из Ненецкого АО освобождены от таких платежей. То же самое касается не только морского рыбного промысла, который сегодня не только ограничен, но и поставлен фактически вне закона, но и рыболовных угодий на озерах и реках. Здесь, на севере, исторически сложилось разделение труда между ненцами и поморами, которое одновременно порождало и различные формы трудовой кооперации между разными этническими группами (*Давыдов* 2006). Прежнее разделение труда между ненцами и поморами нарушено, равно как и прежний характер культурного позиционирования этнических групп, и на этой почве возникают различные конфликты между титульным населением Ненецкого АО и старожильческим населением Архангельской области.

В Архангельске многие специалисты и ряд чиновников готовы поддержать требование о предоставлении поморам особого статуса. Администрация области дважды направляла официальные ходатайства в Министерство регионального развития РФ с просьбой поддержать требование поморов и включить их в Единый перечень коренных малочисленных народов. Но поскольку на эти просьбы были получены отрицательные отзывы московских и санкт-петербургских этнологов, постольку обращение осталось неудовлетворено.

9 августа 2005 г., в День коренных народов мира, НКА поморов Архангельска распространила пресс-релиз, в котором сообщалось, что, согласно данным социологического исследования, осуществленного Центром социологических и маркетинговых исследований «Форис», 74% архангелогород-

цев поддерживают идею признания за поморами прав коренного малочисленного народа Севера (*Пресс-релиз* 2005). Хотя, на наш взгляд, численность выборочной совокупности в исследовании явно недостаточна для однозначной оценки настроений жителей Архангельской области, можно все же говорить о заметной поддержке поморского движения и выдвигаемых им идей.

В конце апреля 2007 г. в адрес вице-премьера Правительства РФ Д. Медведева было направлено открытое письмо национально-культурной автономии поморов г. Архангельск, в котором подчеркивается, что «поморы столкнулись с невозможностью реализации права на этническую самоидентификацию», гарантированную конституцией РФ и российским законодательством. Там же заявляется, что культура поморов находится под угрозой, и чтобы она не исчезла, необходимы меры государственной поддержки. Об этом же говорилось и на прошедшем в сентябре 2007 г. в Архангельске съезде поморов.

В обращении к вице-премьеру заявлено также, что администрация Архангельской области дважды направляла соответствующие представления в Министерство регионального развития, но должных мер принято не было. Вместо реальных мер поддержки поморам федеральные органы представили справки из Института этнологии и антропологии РАН и «Кунтскамеры», в которых отрицается наличие самостоятельного поморского этноса. Отказ признать поморов коренным малочисленным народом Севера назван немотивированным, и при этом довольно логично делается ссылка на пример камчадалов, которые были включены в перечень коренных малочисленных народов, утвержденный Правительством РФ, хотя этнографы их также считают этнографической группой русских. Национально-культурная автономия поморов Архангельска просит рассмотреть вопрос о поморах на заседании независимой комиссии, к работе которой необходимо привлечь самих поморов (*Шабаев* 2007).

Впрочем, очевидно, что особый статус как некая «охранная грамота» необходим, прежде всего, жителям сельских поселений с традиционным укладом хозяйственной жизни, в частности приморским деревням и селам в архангельской глубинке, где население живет за счет натурального хозяйства (приусадебных участков, охоты, рыбной ловли).

Придание особого статуса поморам может дать дополнительный стимул депрессивным поселениям и целым прибрежным районам для развития. Поскольку провалились и архангельские «гуманитарные инициативы» (*Шабаев* 2005б), призванные стимулировать местную инициативу и предпринимательскую активность сельских жителей, не получила должного развития инициированная федеральным центром муниципальная реформа, не смогло реально развиться фермерство, постольку у сельских поселений сегодня практически нет ресурсов не только для развития, но нередко и для выживания.

Специфика ижемской «борьбы» за статус определяется не только значимостью оленеводства для местной экономики и укоренившимся восприя-

тием оленеводов как представителей коренных малочисленных народов Севера, но и другими обстоятельствами. В частности, очень важное значение для ижемских активистов имеет тот факт, что ижемцы уже фактически были приравнены к «коренным народам». Согласно постановлению Правительства РФ «О Перечне районов проживания малочисленных народов Севера» от 11 января 1993 г. № 22, Ижемский р-н Республики Коми был отнесен к территориям, на которых проживают малочисленные народы. Республиканские власти тогда приняли данное решение как вполне закономерное и не имели возражений против наделения особым статусом лишь одной из групп коми. Не вызывало серьезного возражения это и в среде коми движения.

Сегодня ситуация изменилась и отчасти, видимо, потому, что усиливается борьба за ресурсы и распоряжение территориями. Практически повсеместно на Севере РФ население, которое не маркировано как «коренной малочисленный народ», пользуется традиционными охотничьими и рыбными угодьями (нарушая федеральное законодательство), необходимыми для выживания и оправданными с точки зрения традиционной морали, поскольку опирается на культурно-экологические стереотипы и обычное право.

Что касается «чудского движения» и других аналогичных инициатив, то для их развития нет серьезных экономических и социальных стимулов, но вместе с тем они показывают, что процессы мобилизации этничности, конструирования идентичностей и реидентификации не есть некое локальное культурное явление.

Заключение

Именно государство своей политикой провоцирует процессы реидентификации, конструирования новых этнических идентичностей. Избирательная поддержка локальных культурных групп и целых этнических сообществ, осуществляемая по формальным признакам (численности группы, наличия в ее составе людей, занимающихся промысловой деятельностью), создает конфликтные ситуации и порождает стремление к культурному самоопределению там, где прежде доминировало стремление к интеграции в доминантные группы.

Очевидно, что в основе процессов реидентификации и конструирования этничности лежит стремление локальных групп найти способы адаптации к кардинально изменившимся в конце XX столетия социальным и экономическим условиям их существования. Историческая память и этничность оказываются тем ресурсом, который местные лидеры рассматривают как наиболее приемлемую форму приспособления локальных групп к новым условиям жизни.

При анализе ситуации, складывающейся вокруг поморов и коми-ижемцев, мы фактически должны оценивать два разных культурных сценария, реализация которых предполагает реидентификацию локальных культурных сообществ, некогда сформировавшихся на территории Европейского Севера РФ и затем подвергшихся процессу культурной эрозии в XX в.

С коми-ижемцами действительно очевиден процесс реидентификации, который сопровождается попытками переосмысления групповой идентичности, актуализацией исторической памяти. Но главный смысл этого процесса не культурное дистанцирование группы от ее этнического окружения, а использование этничности как формы защиты групповых интересов и как стимула для социально-экономического развития. Поэтому особо акцентируется специфика хозяйства ижемцев, значение природного окружения для экономического процветания группы, значимость ответственной экологической политики.

Во втором случае под реидентификацией скрывается процесс конструирования этничности и стремление, используя историческую память, консолидировать группу как совершенно новое культурное сообщество. В основе этого конструирования лежат исторические и культурные мифы, связанные с происхождением группы и ее особой ментальностью. Лидеры группы особое внимание уделяют воссозданию и актуализации культурных символов – празднованию поморского нового года, проведению Маргаритинской ярмарки, фольклорным праздникам и т.д.

В первом случае реализуется сугубо «сельский» проект, ибо ижемскую идентичность поддерживают преимущественно те, кто непосредственно связан с землей. Сами ижемские лидеры – жители сельских районов и даже предыдущий лидер «Изьватас» В. Ануфриева после ее избрания председателем переехала жить из Сыктывкара в ижемское с. Мохча.

Во втором – мы имеем «городской проект», ибо не только большинство жителей Архангельской области, назвавших себя поморами во время переписи населения 2002 г., являлись горожанами, но и почти все лидеры и идеологи движения – это городские интеллектуалы, довольно глубоко интегрированные в доминантную культурную среду. Неслучайно лидерами движения больше внимания уделяется символическим элементам поморской культуры, характеру восприятия поморов, а проблема поддержания традиционных промыслов, в первую очередь, рыболовного и зверобойного, хотя и постоянно озвучивается, но не является центральной и в идеологии движения, и в его политических программах. Во всяком случае, развернутой и глубоко обоснованной стратегии сохранения и развития рыбопромысловых хозяйств (поморских деревень) движение не выработало. Эту слабость уже отметили его оппоненты и активно ею пользуются в полемике, которая регулярно вспыхивает в информационном пространстве Архангельской области.

Культурные сценарии, о которых мы говорим, еще находятся в процессе реализации и трудно сказать, какой из них будет реализован и насколько будет успешен. Но можно уверенно говорить о том, что бесследно для культурного развития регионов, в которых реализуются названные сценарии, рассмотренные нами культурные явления не пройдут.

Более сложен вопрос о других упомянутых выше идентичностях. Рассуждая о «феноменах прерванной и эфемерной идентичности» в своей монографии, посвященной методологии изучения идентичности исторического

субъекта, А.А. Шабага заметил: «Легкость, с которой восстанавливалась прежняя идентичность исторических субъектов, свидетельствует о том, что она, по существу, и не была утрачена. Ибо для упразднения прежних и введения новых социальных институтов (совокупность которых является основой любой идентичности) требуется долгая и кропотливая работа» (*Шабага* 2009: 409). Но в этом случае остается открытым вопрос о том, какие факторы оказываются решающими при актуализации «прерванных» идентичностей.

Литература

Ануфриев 2008 – Ануфриев В.В. Русские поморы. Культурно-историческая идентичность. Архангельск, 2008.

Ануфриева 2007 – Ануфриева В. Ижемцы – это отдельная этническая общность // «Изьватас». 2007. № 2. Май.

Беднов 2003 – Беднов А. Чудь с Лебединого озера // Архангельск. 2003. 30 янв.

Бернштам 1978 – Бернштам Т.А. Поморы: формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

Булатов 1999 – Булатов В. Русский Север. Кн. III. Поморье (XV – начало XVIII в.). Архангельск, 1999.

Власова 2005 – Власова И.В. Этническая история и формирование населения Русского Севера // Этнопанорама. 2005. № 1–2.

Воронков, Освальд 1998 – Воронков В., Освальд И. Постсоветские идентичности // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб., 1998.

Гемп 2004 – Гемп К. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. М.; Архангельск, 2004.

Гецова 1997 – Гецова О.Г. Диалектные различия русских архангельских говоров и их лингвогеографическая характеристика // Вопросы русского языкознания. М., 1997. Вып. 7: Русские диалекты: история и современность.

Давыдов 2006 – Давыдов А.Н. Этнохабитат на краю ойкумены: ненцы острова Колгуев // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов севера России. М., 2006.

Данилова, Ядов 2000 – Данилова Е.Н., Ядов В.А. Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ // Социологические исследования. 2000. № 10.

Дранникова, Ларсен 2006 – Дранникова Н., Ларсен Р. Семантика образа «чуди» в норвежском и русском фольклоре // Поморские чтения по семиотике культуры: Сб. науч. докл. и ст. Архангельск, 2006.

Дранникова 2008 – Дранникова Н.В. Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008.

Едемский 1905 – Едемский М.Б. Из кокшеньгских преданий. I. О чуди // Живая Старина, год XIV. 1905. Вып. I–II.

Есипов 1969 – Есипов П. Двойные стандарты // Единый мир. 2006. Вып. 8(20). Июль.

Ефименко 1869 – Ефименко П.С. Заволоцкая Чудь. Архангельск, 1869.

Жеребцов 1982 – Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982.

Зеленин 1994 – Зеленин Д.К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре 1901–1913. М.: Индрик, 1994.

Итоги 2004 – Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. М., 2004. Т. 4: Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1.

Истомин 2004 – Истомин К.В. Этноэкологическая характеристика коми-ижемского оленеводства // Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 2004.

Конаков, Котов 1991 – Конаков Н.Д., Котов О.В. Этноареальные группы коми: Формирование и современное этнокультурное состояние. М., 1991.

Котов, Рогачев, Шабаев 1996 – Котов О.В., Рогачев М.Б., Шабаев Ю.П. Современные коми. Екатеринбург, 1996.

Криничная 1991 – Криничная Н.А. Предания Русского Севера. М., 1991.

Лашук 1960 – Лашук Л.П. Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР // Известия Коми филиала ВГО. Сыктывкар, 1960. Вып. 6. С. 97–105.

Лашук 1969 – Лашук Л.П. Чудь историческая и чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10.

Лебедева 1997 – Лебедева Н. Роль культурных дистанций в формировании новых идентичностей // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997.

Лисниченко, Лисниченко 2007 – Лисниченко В.В., Лисниченко Н.Б. Экология помора. Архангельск, 2007.

Логинов 2002 – Логинов А. Мы – удорачи // Выль туйöд. 2002. 14 нояб.

Матвеев 2001 – Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2001. Т. 1.

Матвеев 2004 – Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2004. Т. 2.

Матвеев 2007 – Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. Екатеринбург, 2007. Т. 3.

Мосеев 2005 – Мосеев И.И. ПомОрска Говоря. Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005.

Первая 1905 – Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1905.Т. II: Общий свод по империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года.

Пресс-релиз – Пресс-релиз НКА поморов 9 августа 2005 г. // Информационный центр финно-угорских народов (www.finugor.ru).

Рочев 1979 – Рочев Ю.Г. Коми-зырянские предания о чуди // Вопросы финно-угроведения: этнография, антропология, археология, фольклористика, литературоведение: Тез. докл. XVI Всесоюзн. конф. финно-угроведов. Сыктывкар, 1979.

Ружников 2005 – Ружников А.В. Поморское судостроение и мореплавание в XIX – начале XX веков: тенденции развития // Лодия: Сб. ст. Архангельск, 2005. № 1.

Руковицкий 2003 – Руковицкий В. А чудак изучает чудь // Пинежье. 2003. 23 янв.

Русская 1989 – Русская диалектология / Под ред. Л.Л. Касаткина. М., 1989.

Рябинин 1994 – Рябинин Е.А. Чудь Заволочская // Природа. 1994. № 1.

Сивкова 2003 – Сивкова А. Ижемцы просятся в малочисленные // Республика. 2003. 18 июля.

Соколовский 2001 – Соколовский С.В. Проблемы самоопределения и самоуправления коренных народов // Образы других в российских науке, политике и праве. М., 2001.

Соколовский 2004 – Соколовский С.В. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации. М., 2004.

Соколовский 2007 – Соколовский С.В. Правовой статус и идентичность коренных народов (по материалам Всероссийской переписи населения 2002 г.) // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. Ежегодник. М., 2007. Вып. 33.

Теребихин 2004 – Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004.

Теребихин, Несанелис 2008 – Теребихин Н.М., Несанелис Д.А. Географические образы этнокультурного ландшафта коми-зырян // Поморские чтения по семиотике культуры. Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. Вып. 3.

Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Ученые – Ученые: язьватас – потомки коренного населения Биармии // Адрес доступа: www.kominarod/ru/gazeta/news_slav/2008/12/10/russiannews_8565.html.

Фасмер 1996 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. 3-е изд., стереотип. М., 1996. Т. IV.

Филатов 2002 – Филатов С.Б. Архангельский край – хранитель духовных традиций Новгородской республики // Гуманитарные исследования и гуманитарное образование на Европейском Севере: Сб. материалов Междунар. науч. конф. (Архангельск, 16–18 сентября 2002 г.). Архангельск, 2002.

Филиппов 1991 – Филиппов Г. От съезда к съезду // Новый Север. 1991. 4 июля.

Хатанзейский 2000 – Хатанзейский Н.К. Движение «Изьватас»: его дела и заботы. Ижма, 2000.

Шабага 2009 – Шабага А.В. Исторический субъект в поисках своего Я. М., 2009.

Шабаев 2003 – Шабаев Ю.П. Кому нужны поморы? // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюл. 2003. № 51.

Шабаев 2005*а* – Шабаев Ю.П. Этнодемографическое развитие коми в контексте демографических процессов у финно-угорских народов Российской Федерации. Доклад на пленарном заседании Всероссийской научной конференции по исторической демографии «Этнодемографические процессы на Севере Евразии (XI – XX вв.)». Сыктывкар, 2005.

Шабаев 2005*б* – Шабаев Ю.П. Архангельская область // Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад, 2004. М., 2005.

Шабаев 2007 – Шабаев Ю.П. Спор о поморах: кто прав? // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюл. 2007. № 73. Май-июнь.

Шнирельман 2000 – Шнирельман В. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. Аналитическая серия. М., 2000. Вып. 3.

Limerov 2003 – Limerov P. *Ćud* // Komi Mithology. Encyclopedia of Uralic Mythologies. Budapest: Akademiai Kiado, 2003. T. 1.

Saarikivi 2006 – Saarikivi J. Substrata Uralica. Tartu, 2006.

Sztompka 2004 – Sztompka P. The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies // Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., Sztompka P. (eds.). Cultural Trauma and Collective Identity. Dercley, CA: University of California Press, 2004.

Vogt 2005 – Vogt H. Between Utopia and Disillusionment: A Narrative of the Political Transformation in Eastern Europe. New York: Berghahn Books, 2005.

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

ГОРОД НА СЫСОЛЕ: КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО СТОЛИЦЫ КОМИ И ГОРОДСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

М.Б. Рогачев, Г.С. Рябинкин, Ю.П. Шабаев

Введение

Антропология города, которой посвящено огромное количество исследований в западной социологии и социальной антропологии (можно упомянуть одну лишь Чикагскую школу) (*Гидденс* 2001), на наш взгляд, является до сих пор недостаточно развитым исследовательским направлением в России.

О необходимости обратиться к этнографическому изучению города советские ученые заговорили еще в начале 1980-х гг. (*Рабинович* 1981). Однако и 30 лет спустя все еще не совсем понятно, на каких методических принципах должно строиться это изучение, ибо «город – несравненно более сложный объект для изучения, нежели привычные для отечественных исследователей сельские этнические группы» (*Поддубников* 2010: 139). В последние годы российские ученые довольно много внимания уделяли анализу пространственной среды и культурного ландшафта города (*Замятин* 2005; *Попова* 2009; *Разумова* 2009); оценке социального пространства в контексте взаимовлияния городской среды и местного сообщества (*Дулина* 2006); изучению города как текста (*Абашев* 2000; *Рыжакова* 2002; *Люсый* 2009), городскому фольклору (*Современный* 2003) и другим аспектам урбанистических исследований. Безусловно, город как культурный объект неоднороден, городские сообщества формировались различным образом, социальная структура городского населения разнится от одного города к другому, история и статус городских поселений также отличны. Поэтому, с одной стороны, вполне закономерно возникает необходимость не столько обобщенного описания, сколько специального изучения отдельных культурных явлений и процессов, свойственных городу. Но с другой – предметная узость многих исследований, посвященных культуре города, по нашему мнению, создает проблему понимания культурной специфики отдельно взятого города, ибо ее невозможно представить в рамках тематически ограниченных исследований. Преодолеть указанное противоречие, как мы полагаем, возможно путем объединения дискурсов идентичности, этничности и территориальности. При этом в нашем случае пространство города не может рассматриваться как сугубо локальное, так как дискурс этничности неизбежно требует обращения к широкому культурному контексту, включая историю города и этнокультурную

динамику территориального сообщества, с которым он непосредственно связан административными и иными отношениями.

Объект нашего анализа – столица Республики Коми, расположенная у слияния рек Сысола и Вычегда.

Досоветский Усть-Сысольск

Первое упоминание о погосте на Сысоле относится к 1586 г. Заметный рост поселения начинается в конце XVII в., когда Усть-Сысольск превратился в один из центров на старом торговом пути в Сибирь, в котором открывается таможня. В 1780 г. Усть-Сысольск по указу Екатерины II «Об учреждении Вологодской губернии и переименовании некоторых селений городами» получил статус города и стал центром Усть-Сысольского уезда. В 1867 г. в «столице зырянского края» проживало 3593, в 1897 г. – 4464, в 1910 г. – 5260 жителей. В городе в основном развивалась местная кустарная промышленность и торговля, здесь действовало несколько различных учебных заведений. В сословном отношении основную часть населения составляли мещане (72% в 1897 г.). С начала XIX в. город становится местом ссылки. Первыми, кто оказался сосланным в Усть-Сысольск, были пленные французы, которых поселили в 1814 г. на окраине города, затем в числе ссыльных оказались участники польского восстания 1863–1864 гг. и позднее – другие противники режима. Однако серьезного влияния ни на общественную жизнь города, ни на изменения состава его жителей ссыльные в этот период не оказали. Что касается этнического состава населения Усть-Сысольска, то он резко отличался от населения других городов Европейского Севера страны. В 1897 г. в Усть-Сысольске проживало 3699 коми, что составляло более половины всех городских коми. Русский язык среди постоянного населения города называли родным 736 чел. (16,4%). Кроме того, в городе проживало 20 поляков (ссыльные и их потомки), два еврея, семь представителей других этнических групп. Скорее всего, в число тех, кто во время первой Всероссийской переписи населения назвал родным языком русский, была включена и часть ассимилированных коми, поскольку, по данным на 1910 г., русских в Усть-Сысольске было много меньше – 489 чел. (*Рогачев* 2006: 20). Очевидно, что языковая и этническая идентификация не совпадают, и в этой связи полезно обратить внимание на языковую среду дореволюционного Усть-Сысольска. «Еще в 30-е годы XIX века вологодский губернатор Николай Брусилов, основываясь на отчете 20-х годов, отмечал, что из коми русский язык знают «большею частию те, кои живут в городах и на большой дороге, прочие, наипаче женщины, хотя и понимают, но не говорят по русски», а коми поэт И.Куратов писал о «полузырянском-полурусском наречии» коми горожан. Капитан Генерального штаба Услар и вовсе отмечал, что жители Усть-Сысольска «говорят и понимают свободно по-русски, но произношение обличает нерусское происхождение их». Впрочем, не стоит преувеличивать знание усть-сысольцами русского языка. Из женщин, например, им в начале XX в. мало кто владел. В городе звучала коми речь. И большинство русских чиновников и учите-

лей, долгое время живших в Усть-Сысольске, в той или иной мере осваивали коми язык, по крайней мере на уровне понимания» (*Рогачев* 2006: 20).

Хотя по своему социальному статусу жители Усть-Сысольска отличались от населения окрестных коми сел, но большинство усть-сысольских крестьян и мещан зарабатывали себе на жизнь собственным хозяйством, т.е. их образ жизни был во многом схож с образом жизни крестьян окрестных сел и деревень.

Помимо своего географического названия, Усть-Сысольск уже в конце XIX в. получил неофициальное наименование «столицы зырянского края», которое было дано ему не местным населением, но заезжим путешественником (*Засодимский* 1999: 107). Этот факт свидетельствует о том, что город воспринимался сторонними наблюдателями как естественный центр вполне определенного культурного анклава. Но при этом внутри местного сообщества осознание Усть-Сысольска таковым центром еще не произошло.

Советский Сыктывкар

Смена политического режима, которая произошла в октябре 1917 г., решительно изменила историческую судьбу города, его статус, состав жителей, культурный облик. В 1921 г. земли, на которых проживали коми (уезды Архангельской и Вологодской губерний), были объединены в рамках Коми Автономной области. Усть-Сысольск становится ее административным центром, т.е. из столицы воображаемой превратился в столицу официальную. Но статусные изменения могли прочно утвердиться в сознании населения региона лишь тогда, когда город становится прочно связанным с местным сообществом экономическими, культурными, социальными и иными отношениями, когда он ментально начинает восприниматься как естественный центр единого социального и культурного пространства.

Дальнейшее развитие Усть-Сысольска характеризовалось как возрастающим экономическим значением города, так и укреплением его роли регионального административного и культурного центра. Общественная жизнь города после 1921 г. радикально изменилась и приобрела политизированный характер. В городе начинают функционировать областные органы власти (Облисполком, Обком ВКП(б)), и регулярно проводятся различные политические акции – конференции коммунистов, комсомольцев, профсоюзных организаций. Члены этих организаций «проводили спектакли, лекции, «живые газеты», отправляли в деревни агитаторов, посылали литературу, вели борьбу с неграмотностью» (*История* 1980: 91).

Областной центр становится местом, где создаются региональные культурные институты – областные газеты (в том числе и комиязычные), журналы, книжное издательство, Коми ассоциация пролетарских писателей, Общество изучения Коми края. В 1930 г. открывается русский драматический театр, а в 1936 г. состоялось открытие Коми областного драматического театра. Здесь же появляются и новые образовательные учреждения: начинают готовить специалистов лесной промышленности, кооперативный, медицинский

и строительный техникумы, с 1932 г. – Коми государственный педагогический институт.

Формируется научная база: в 1934 г. в Сыктывкаре был основан комплексный научно-исследовательский институт по изучению экономики, культуры и истории Коми области.

Таким образом, город в течение достаточно короткого времени превращается из тихого уездного центра в главный политический, культурный и научный центр обширного края. Его значение возрастало еще и потому, что это было единственное городское поселение в регионе.

В 1930 г. Усть-Сысольск постановлением ЦИК СССР в связи со 150-летием со дня основания города переименовали в Сыктывкар (в переводе на русский – «город на Сысоле»). Тем самым власти, вероятно, стремились подчеркнуть роль города как некоего естественного центра одной из этнических провинций страны. Утрата первоначального названия города сопровождалась переименованием улиц с использованием сугубо советских номинаций, разрушением культурного символа досоветского Усть-Сысольска – Стефановской церкви (стоявшей в центре города), насильственной ликвидацией старого городского кладбища, т.е. активным уничтожением исторической памяти горожан.

Не меньшую роль в формировании нового социально-культурного облика города играло и то, что Усть-Сысольск стал превращаться в индустриальный центр края. В 1926 г. здесь введен в строй лесозавод, и при нем построена электростанция, обеспечивавшая город электричеством. Возле завода построили поселок, который так и стал называться – Лесозавод. Это был типичный индустриальный поселок советской эпохи – деревянные дома на несколько квартир, общежития, бараки, облик которого практически не менялся много десятилетий. Несколько позднее был построен шпалозавод, и хозяйство Сыктывкара окончательно приобрело лесопромышленный профиль. В 1931 г. началось строительство судоремонтных мастерских напротив города, на другом берегу Сысолы и при них также возник небольшой пос. Заречье. Затем затон для речных судов, который первоначально располагался рядом с мастерскими, перенесен за 9 км от города, где был основан пос. Краснозатонский. В результате уже в 1920–1930-е гг. стала формироваться как *новая социальная структура городского населения, так и пространственная структура советского промышленного города*, где городское пространство «привязано» к крупным промышленным объектам и не составляет единого целого. Город как бы распадается на ряд анклавов, отличающихся и застройкой, и стилем жизни жителей. Большая часть городов Коми, основанных в последующие годы, имела именно такую пространственную организацию.

В 1920-е гг. возросло транспортное значение города, ибо он был связан грунтовыми дорогами с ближайшими уездами. Но основной транспортной артерией оставалась река, и связь с внешним миром и районами области осуществлялась в основном по ней. Впрочем, подвижность населения оставалась небольшой, и длительные поездки совершали лишь местные чиновники

и призываемые в армию новобранцы. С конца 1920-х гг. в Коми начинают прибывать спецпереселенцы, в числе которых преобладали крестьяне из других регионов страны. В начале 1930-х гг. область превращается в один из основных центров ГУЛАГа. Немало способствовала этому инициатива местных властей. Последние стремились превратить город в промышленный центр и начать индустриализацию всего края, но сделать это они хотели за счет использования подневольного труда заключенных, ибо собственных трудовых ресурсов было крайне мало. Первой крупной стройкой, на которой по инициативе местных властей в массовом порядке использовался труд заключенных, стала железная дорога Пинюг–Сыктывкар. Этот проект, правда, был признан «вредительским», и строительство прекратилось.

Местным административным центром ГУЛАГа Сыктывкар не стал, ибо главные его территориальные подразделения – Ухтпечлаг, Устьвымлаг, Севжелдорлаг, Воркутлаг – располагались далеко от него и были приближены к тем промышленным объектам (нефтепромыслам, шахтам, железной дороге), для обеспечения потребностей которых они и создавались. Все крупные промышленные объекты, строившиеся на территории Коми трудом заключенных, располагались много севернее Сыктывкара, и они находились вне юрисдикции областного руководства, поскольку подчинялись общесоюзным ведомствам, влияние которых являлось куда более значительным. Таким образом, формирование ГУЛАГа означало, что, во-первых, началось формирование полицентричной структуры территориального сообщества, во-вторых, Сыктывкар переставал быть основным индустриальным центром края, а его значение как регионального центра существенно ослабевало. Не случайно северная железная дорога (Котлас–Воркута), строительство которой началось в 1939 г., проходила вдали от города, а ветка к Сыктывкару не предусматривалась. И хотя в 1936 г. Коми область преобразована в Коми АССР, а Сыктывкар стал республиканской столицей, он был столицей номинальной, так как значительная часть территории и промышленного потенциала находились вне ведения республиканских властей. Население северных городов, которые возникли в 1940–1950-е гг. на месте гулаговских поселков (Ухта, Сосногорск, Печора, Инта, Воркута), часто не идентифицировало себя с республикой проживания, а территорию республики как бы условно делило на два этнокультурных анклава: русский индустриальный север и аграрный юг и центр, которые ассоциировались как коми территория. Воркута в каком-то смысле становилась неформальной «столицей» севера республики, но при этом она культурно тяготела к Центральной России и Ленинграду, на который изначально был ориентирован ее производственный комплекс. Это нашло отражение в песенном фольклоре и, в частности, в словах популярной в советскую эпоху «зэковской» песни:

«По тундре, по железной дороге,
Мчится курьерский «Воркута – Ленинград»».

(*с фонограммы Ю. Никулина и Э. Успенского, CD «В нашу гавань заходили корабли» № 2, «Восток», 2001*).

Представления воркутинцев о культурной карте республики сводились к маркированию этнической границы и определению места своего города в культурном пространстве Севера. По поводу границы в Воркуте обычно говорили: «Коми живут до Ухты, а дальше – русские». Таким образом, Сыктывкар воспринимался не как общереспубликанская столица, а как некий центр комиязычного юга республики. Интересы жителей северных городов были мало связаны с республикой: в Воркуте, Инте и других северных городах население практически не читало республиканских газет, не смотрело республиканских телепрограмм, да и все культурные и родственные связи чаще всего не локализовывались в пределах республики. Единственный реальный контакт с республикой у жителей северных городов – это созерцание ее территории из окна скорого поезда, который на все лето увозил семьи шахтеров на юг.

Замкнутость социального пространства города и его ориентация на далекие внешние культурные рубежи привела к возникновению в Воркуте неких урбоцентристских настроений, символом которых стал лозунг воркутинских молодежных группировок 1980-х гг.: «Воркута – столица мира!». Обычная культурная оппозиция «столица – провинция» в Коми приобрела и очевидное этнокультурное содержание. Как Петербург культурно противостоит Москве, так в Коми Воркута стала противостоять Сыктывкару. Апофеозом этого противостояния явились заявления лидеров воркутинских шахтеров в начале 1990-х гг. о возможном выходе Воркуты из состава республики, ставшие реакцией на «национальное возрождение» и лозунги о приоритете «коренного народа», цензе оседлости для получения республиканского гражданства и т.д. (*Шабаев* 1998).

Роль Сыктывкара существенно изменилась в начале 1960-х гг. Было принято решение построить возле Сыктывкара крупный лесной комплекс, который объявили Всесоюзной ударной комсомольской стройкой. Город был соединен железной дорогой с трассой Котлас – Воркута. Из деревянного города он превратился в каменный: началось возведение кварталов многоквартирных домов, построены здания Совмина, музыкального театра, центрального универмага, возведен современный аэропорт и т.д. Авиарейсы связали столицу со всеми районами республики. Возле Лесопромышленного комплекса возник целый район, который получил название Эжва и первоначально был самостоятельным поселком, а в 1968 г. стал отдельным районом города. Началось активное дорожное строительство, и дороги с твердым покрытием соединили Сыктывкар с целым рядом сельских районов (но не с индустриальным севером республики), которые прежде были довольно изолированными. Все это привлекло в город значительное количество мигрантов из-за пределов республики и из сельских районов. Площадь города резко выросла, а население с 1959 по 1979 г. увеличилось в 2,5 раза (с 76 до 188 тыс. чел.). Столица Коми превратилась в крупный город, где двухобщинная этническая структура сменилась полиэтничностью.

В воспоминаниях старожилов 1960-е гг. являются неким культурным рубежом в развитии города. До этого десятилетия многие горожане имели на окраинах города огороды, до которых не составляло труда добраться пешком, город был типичным северным поселением-изолятом, где плотность неформальных связей и отношений достаточно высока. После указанного десятилетия Сыктывкар превратился в город незнакомцев, в котором безличность повседневных контактов и деперсонализация городской жизни являлись нормой, как и в любом другом крупном городе.

Массовая типовая застройка территории города, которая началась в 1960-е гг., развитие транспортной инфраструктуры, резкое расширение городской территории привели к тому, что Сыктывкар своим архитектурным обликом во многом стал напоминать другие города страны, а образ жизни его жителей и городская повседневность также типизировались. Это вполне закономерно, ибо процессы урбанизации повсеместно приводят к тому, что происходит постоянное воспроизводство унифицированных форм организации городского пространства и особенно стандартизированных форм потребления (*Law* 1999: 111–138).

Постсоветский город: меняющийся образ

Постепенное разрушение унифицированного образа жизни и быта советской эпохи началось в 1990-е гг. Эти нововведения сопровождались серьезными политическими и социальными изменениями. В 1990 г. Верховным Советом Коми принята декларация о суверенитете, и республика перестала именоваться автономной. Сыктывкар стал столицей Республики Коми. Постсоветский образ города – это меняющийся образ. Перемены коснулись многих сторон жизни горожан и даже городской символики. В 1993 г. на сессии городского совета был принят новый герб города, который не соответствовал ни геральдическим требованиям, ни исторической логике (первый герб утвержден в 1780 г., советский – в 1978 г.). Предложения о том, чтобы исторический герб вновь получил права «гражданства», депутаты отвергли.

1990-е гг. и лексически, и визуально характеризуются сыктывкарцами (как и жителями других регионов) через понятие «разруха»: в эти годы началась деиндустриализация города. Постепенно перестал существовать символ индустриального советского Сыктывкара механический завод, который занимался ремонтом и изготовлением лесозаготовительной техники. Его корпуса были частично разрушены и переделаны под офисы и торговые заведения. Прекратили существование швейная фабрика «Комсомолка», мебельные фабрики, другие предприятия. Характерно, что все они располагались в старой части города, новые промышленные предприятия, такие как ЛПК, фабрика нетканых материалов и некоторые другие, размещенные на окраинах, сохранились и даже расширили производство.

Перемены в производственной сфере, безусловно, влекли и серьезные изменения рынка труда, структуры занятости в разных частях города. Но преобразовывались не только рынок труда и структура занятости населения.

Менялись отношения собственности и многие устоявшиеся производственные традиции. Характерным примером является городское такси. В советские годы существовало муниципальное такси и нелегальный частный извоз, но обе формы услуг были в дефиците. В начале 1990-х гг. «муниципальное такси исчезло в принципе» (*Ильина* 1999: 208), а нелегальные извозчики и бывшие муниципалы последовательно прошли этапы от простого выживания и индивидуального промысла до организации частных таксомоторных фирм, создавших серьезный конкурентный рынок услуг, отличный от советского (четко установленная такса оплаты без чаевых и жесткий регламент времени исполнения заказа). Одновременно стал развиваться и теневой рынок услуг: это и строительные услуги (ремонт квартир), и обслуживание компьютерной техники, и секс-услуги (проституция приобрела профессиональный характер), и др.

Надо сказать, что общественный быт в целом менялся радикальнее семейного, который и по характеру семейной кооперации, и по гендерным ролям, и по затратам времени членов семьи на хозяйственные дела трансформировался в последние десятилетия незначительно.

Не только социальные сдвиги были глубоки и радикальны, но перемены затронули и визуально осязаемое социальное пространство горожанина, среди которого на первом месте находится *улица*. Вместо исчезнувших промышленных предприятий повсеместно появлялись магазины и магазинчики, а также многочисленные киоски, торговые палатки, большинство из которых работало круглосуточно и торговало примерно сходным ассортиментом товаров: пивом (которое в советские годы было трудно купить), водкой, вином, спиртом, сигаретами, жевательной резинкой и сладостями. С 1990 по 1998 г. число торговых заведений в городе выросло втрое (*Обедков* 1999: 23). Расположенные на бойких местах киоски нередко поджигали конкуренты и потому в начале 1990-х гг. обгорелые остовы торговых учреждений стали типичной картиной в городском ландшафте. Широкое развитие получила лотошная торговля, возникли мини-рынки, вышли на тротуары пенсионеры с грибами и ягодами, вареньем и соленьями, банными вениками (прежде только азербайджанцы торговали мимозами, тюльпанами и гвоздиками на улицах в преддверии 8 марта). На улицах появились нищие, просящие милостыню, в том числе приезжие из Таджикистана цыгане (люли), уличные музыканты, самодеятельные художники и графоманы, продающие свои собственные «произведения». Улица стала территорией организации различных флэшмобов, местом политической агитации и различных рекламных кампаний. Иными словами, *улица превратилась в информационно и событийно насыщенное пространство.*

Менялись и отношения собственности. Квартиры активно приватизировались жителями, а государство перестало распределять жилье, и оно превратилось в рыночный продукт (появился рынок жилья), общественный транспорт довольно быстро перестал быть таковым, и в 2000-х гг. на всех городских маршрутах работали частные перевозчики (на основании по-

лученных от городских властей лицензий). В связи с этим понятие «остановка автобуса» стало довольно условным, поскольку частник мог почти в любом месте подобрать пассажира (в самих автобусах появилась реклама и различные обращения к пассажирам типа «остановок «тута» и «здеся» не существует»). Городское пространство заполнила самая разнообразная реклама: от больших стационарных рекламных щитов и перетяжек с профессионально сделанной рекламой до отпечатанных на ксероксе сообщений об оказываемых услугах, которые расклеивались повсеместно на стенах домов, фонарных столбах и даже на стволах деревьев.

Первоначальная стихия рынка постепенно регламентировалась и упорядочивалась: в киосках сначала запретили торговлю крепкими спиртными напитками (часто контрафактными), затем – вина; внешний вид киосков был облагорожен и стандартизирован, а общее количество резко сокращено, поскольку открывались все новые магазины и торговые центры (в том числе в зданиях бывших фабрик), в городских автобусах запретили громкую музыку (водители частных автобусов в первые годы работы часто включали на полную громкость магнитолы с записями так называемого «городского шансона», т.е. обычными «блатными песнями»). Если в первые постсоветские годы значимыми публичными местами и «центрами притяжения» были торговые киоски и местные мини-рынки (коих в советские годы не существовало), то постепенно их стали заменять крупные торговые центры, вокруг которых строились обширные парковки, поскольку началась стремительная автомобилизация населения Сыктывкара, пробки в городе превратились в обыденное явление, и он из города пассажиров общественного транспорта и пешеходов довольно быстро превратился в город автомобилистов (ежегодные продажи легковых автомобилей приблизились к 10 тыс. ед.). Общественный транспорт стал преимущественно достоянием студентов, пенсионеров и малообеспеченных слоев населения. Социальная дифференциация населения города обусловила не только предпочтения способов передвижения, но и выбор горожанами торговых заведений. Мини-рынки (и городской рынок с его обширными вещевыми развалами) стали посещать преимущественно пенсионеры, малоимущие слои населения и так называемые «бюджетники». Поэтому понятие «кормиться с рынка» («одеваться с рынка»), которое появилось в постсоветскую эпоху, приобрело значение социального маркера.

Однако для социальной географии Сыктывкара характерно то, что в городе, где много чиновников и бизнесменов, не сформировалась своя «долина нищих», «золотая миля» (малая Рублевка) – район, где проживают исключительно богатые люди и высшие чиновники, застроенный дорогими особняками и коттеджами, обеспеченный соответствующей инфраструктурой. Это свидетельствовало о том, что социальное расслоение в городе не достигло значительных масштабов. Но названный факт объясняется также самим характером местного бизнеса: очень крупных состояний у местных бизнесменов нет, а республиканские чиновники не контролируют крупные финансовые потоки. С другой стороны, современная социальная география

города определилась еще в советское время, ибо рабочие районы локализованы на окраинах и представляют собой довольно однородные в социальном отношении и относительно изолированные части городского пространства. Исторический же центр в целом более престижен и там концентрируются социально продвинутые группы населения. По этой же причине в центре не произошло выделения элитных магазинов, дорогих ресторанов, парикмахерских, хотя уровень цен и качество обслуживания в разных заведениях не одинаковы.

Этничность в столице национальной республики

Сыктывкар, как и любой крупный город России, имеет сложный состав населения. Но, в отличие от большинства других городов, за последние сто лет он менялся весьма динамично. Если в начале XX в. коми составляли большинство населения Сыктывкара (Усть-Сысольска), то в начале XXI в. им стали русские. Впрочем, русские превратились в большинство еще в конце 1970-х гг. (табл. 1). Доля коми населения в Сыктывкаре всегда была самой высокой по сравнению с другими городами республики, и такая ситуация сохраняется.

Если в первые десятилетия XX в. население города практически полностью состояло всего из двух этнических групп (коми и русских), то к середине столетия (1959 г.) этнический состав населения столицы Коми усложнился. Так, доля украинцев выросла к указанному периоду почти с нуля до 4,3%, аналогичная ситуация имела место и с немцами (4,8%), белорусами (1,3%) и некоторыми другими этническими группами (*Сыктывкару* 2010: 22). Затем этнический состав населения вновь стал меняться и постепенно доли украинцев и немцев заметно сократились, равно как снизилась общая численность группы, которая обозначается термином «другие национальности».

Таблица 1

Динамика этнического состава населения г. Сыктывкар по данным переписей населения, %

Национальность	1926 г.	1939 г.*	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Русские	18,7	32,4	36,5	49,2	52,3	54,3	58,4
Коми	79,9	67,6	48,9	38,2	35,7	33,6	30,6
Другие	2,4	–	14,6	13,6	12,0	12,1	11,0

* В 1939 г. представители других национальностей учитывались вместе с русскими.

Все этнические группы населения города расселены в основном дисперсно и этнических анклавов в нем не сформировалось. Некоторое исключение из общего правила – это пос. Максаковка, расположенный в нескольких километрах от исторического центра города, на другом берегу Сысолы и входящий формально в состав Сыктывкара. Долгое время в этом поселке компактно проживали немцы, и потому считалось, что здесь больше порядка и чистоты. Если говорить о городских окраинах, где еще сохраняются отно-

сительно большие массивы индивидуальной застройки, то здесь плотность коми населения все еще несколько выше, чем в целом по городу. Кроме того, в районе городского рынка предпочитают селиться азербайджанцы (снимать квартиры), контролирующие значительную часть рыночной торговли и оптовые поставки продовольствия. Именно центральный городской рынок является наиболее показательным примером «этнического предпринимательства» в городе, и не случайно несколько раз во время празднования дня десантника власти закрывали рынок в указанный день, поскольку бывшие десантники несколько раз пытались разгромить рынок (позднее их стали вывозить за город, где организовывали специальные мероприятия: прыжки с парашютом, полевую кухню и выступления художественных коллективов). Попытки вьетнамцев освоить городской рынок и начать здесь розничную торговлю ширпотребом не увенчались успехом, и они были вытеснены из города доминирующей в сфере рыночной торговли группой (*Шабаев* 2002).

Что касается межличностного взаимодействия представителей различных этнических групп населения, то оно неизбежно носит весьма интенсивный характер, поскольку представители разных этнических групп работают на одних предприятиях, живут по соседству и вступают друг с другом в многочисленные формальные и неформальные отношения. В Сыктывкаре, согласно данным опроса, проведенного в 2008 г. по программе «Этнокультурный потенциал регионов как фактор формирования российской нации», 77,6% респондентов (86,2% коми, 74,5 – русских и 92,9 – украинских) заявили, что среди их друзей и знакомых есть люди разной этнической принадлежности (друзья и знакомые только «одной национальности» – у 13,5%), а 8,8% опрошенных вообще указали, что не знают об этнической принадлежности своих друзей. Треть опрошенных заявила, что они никогда не задумываются *о своей* этнической принадлежности (национальности).

Результатом тесных отношений между представителями разных культурных групп являются межэтнические браки. Доля последних в Сыктывкаре очень высока, и при этом она последовательно возрастала почти у всех групп за исключением русских. Если в 1939 г. у коми эта доля была равна 12,4%, то в 1979 г. она выросла до 51,6%, у русских соответственно составляла в указанные годы 42,6 и 45,4% (колебания показателя по годам были незначительными), у украинцев в 1939 г. межэтнические браки составляли 84,6% от всех браков, зарегистрированных с их участием в Сыктывкаре, а в 1979 г. – 92,6% (*Жеребцов* 1985: 57). Оценить межэтническую брачность в настоящее время не представляется возможным, поскольку доступ к персональным анкетам, вступающих в брак сыктывкарцев, закрыт. Кроме того, в сами анкеты вносятся лишь паспортные данные, среди которых графа национальность ныне отсутствует. Но по другим данным (к числу которых относится общее увеличение доли межэтнических семей в республике, результаты массовых опросов населения и т.д.) можно вполне обоснованно предположить, что доля межэтнических браков не становится меньше.

Поликультурность городской среды Сыктывкара становится наиболее очевидной в 1930-е гг., когда в республику начинается массовый приток внешних мигрантов, включавший в себя и направляемых на работу в Коми специалистов, и огромное количество спецпереселенцев, заключенных лагерей ГУЛАГа. Но до конца 1930-х гг. этот поток оказывал не очень значительное влияние на культурную среду города. Ситуация стала меняться в конце 1939 г., когда в Сыктывкар стали прибывать депортированные поляки. В течение короткого времени в городе их оказалось несколько тысяч, и здесь были открыты польская школа, польское представительство (легислатура), повсеместно слышалась польская речь. Второй волной переселенцев оказались эвакуированные с оккупированных во время войны территорий жители. Довольно значительное число занимали представители интеллигенции Петрозаводска и Ленинграда, влияние которых на культурную среду небольшого, довольно изолированного от центральных районов города оказалось значимым. В результате уже в годы войны население окончательно перешло на преимущественное использование русского языка во всех сферах жизни. Этому также «способствовало» и то обстоятельство, что перед войной большая часть творческой коми интеллигенции была репрессирована и не могла уже оказывать влияние на культурную жизнь города и республики.

В послевоенные годы город становится мультикультурным. Резко меняются этнические пропорции населения, разрушается двухобщинный характер его состава, ибо значительно возрастает доля украинцев, татар, немцев, чувашей и представителей других этнических групп.

Усложнение этнического состава городского населения усиливало восприятие города как центра межкультурной коммуникации. Не менее важную роль в этом отношении сыграл советско-болгарский договор о совместной разработке лесных ресурсов Коми. Согласно этому договору, с конца 1960-х гг. в республике появились болгарские лесозаготовители. В Удорском р-не РК было построено три поселка, где жили преимущественно болгары, численность которых в некоторые годы достигала 20 тыс. чел. В связи с тем, что среди лесозаготовителей абсолютно преобладали молодые неженатые мужчины, а в лесных поселках инфраструктура развита слабо, на субботу и воскресенье большое число болгар приезжало в Сыктывкар, где проводило свой досуг. Здесь же было создано болгарское консульство, отсюда вылетали авиарейсы на Софию и Варну. Очевидно, что интерес болгарских лесозаготовителей был сконцентрирован на сыктывкарках, с которыми они вступали в мимолетные или длительные отношения (за годы работы болгар в Коми заключено около 1 тыс. браков между болгарами и местными жителями). После того, как в начале 1990-х гг. совместное лесозаготовительное предприятие прекратило свое существование, болгары выехали из Коми.

Но открытая экономика неизбежно привлекает в любой крупный город иностранцев, и сам он становится все более космополитичным. В отличие от ряда других крупных городов РФ, в Сыктывкаре нет гастарбайтеров в сфере торговли (за исключением рыночной и фруктовых киосков), ЖКХ, обще-

ственного транспорта, но турецкие и сербские строители регулярно работают на местных стройках. Видимо, начинается формирование сети ресторанов национальной кухни, ибо в городе открылась пиццерия «Da Fabio» («У Фабио») с шеф-поваром из Италии (*Левина* 2011), ресторан «Пентхаус» со среднеевропейской кухней, где работает шеф-повар из Баден-Бадена (*Пункт* 2011: 118). Со второй половины 2000-х гг. горожане получают возможность прямого вылета из аэропорта Сыктывкара на зарубежные курорты: выполняют прямые рейсы в Египет и Турцию (в Шарм-эль-Шейх и Анталию), Афины и Бангкок, хотя основной поток туристов направляется на недорогие египетские и турецкие курорты.

Важным критерием оценки положения разных этнических общин являются показатели, связанные со сферой культуры и, в первую очередь, с языком, поскольку многоязычие – одна из самых существенных семиотических особенностей большого города (*Иванов* 1986). Республиканский закон о государственных языках 1992 г. и программы развития государственных языков, принятые позже, предполагают осуществление целого комплекса мер, направленных на расширение функций коми языка и, в частности, названные законодательные акты предполагали введение обязательного обучения коми языку во всех школах республики. Меры по внедрению коми языка как обязательного предмета неоднозначно воспринимались населением, и в ряде случаев это вызывало протесты родителей учеников.

Результаты целого ряда опросов показывают, что язык воспринимается значительной частью населения как важнейший этнодифференцирующий признак и главный идентификационный маркер. Но на практике даже на уровне семьи городские коми (как и представители многих других этнических групп) чаще используют не язык предков, а русский язык. Что касается молодежи, особенно городской, то она однозначно ориентирована на русский язык. По данным опроса 2004 г., всего в 3% городских коми семей (опрос проводился в Сыктывкаре и Ухте) говорят с детьми на коми языке. В городах РК совсем не владеют коми языком уже 42% детей, а свободно общается на нем только четверть (*Денисенко* 2007: 39).

Что касается мнения представителей доминантного большинства жителей города по поводу коми языка, то его можно охарактеризовать, сославшись на несколько интервью: «*Да, у коми есть свой язык, традиции, культура. Честно признаюсь, что я не знаю коми, да и, по-моему, мало кто его сейчас знает, только в деревнях. Когда по местному ТВ программы на коми языке идут, о смысле можно догадаться по интернациональным словам, а в быту, конечно, никто из нас на коми не поговорит. Жалко, конечно, признавать, но не дорожим мы своей культурой*» (*Елена Ж.*).

«*Сейчас городское население не разговаривает на коми языке, потому что он как бы ненужный. Он не является официальным языком. На нем не пишутся документы и т.д. Честно говоря, я из коми языка 2-3 слова только знаю*» (*Андрей М.*).

При общем доминировании русского языка в семейной и публичной сферах языковая среда города не является однородной: коми язык представлен как в приватном культурном пространстве, так и в общественной сфере. Помимо этого в городе довольно часто слышна азербайджанская речь, поскольку азербайджанская община в последние годы существенно выросла, звучат и иные языки.

Хотя этничность нельзя считать важной составляющей городской идентификации, поскольку она выполняет лишь одну из социальных ролей, в Сыктывкаре этничность довольно активно актуализируется, что отчасти связано с наличием в городе организационных структур, в чьих интересах находится поддержание культурной отличительности (учреждений культуры, этнокультурных центров, национально-культурных автономий). В большей мере актуализация этничности касается титульной этнической группы, так как стимулом к ее востребованности служит модель регионального сообщества, на которую ориентируются республиканские власти (*Штрихи* 1994). В этой модели коми занимают иерархически более высокую позицию, и потому региональные власти постоянно заявляют: «Наш приоритет – интересы коренного народа» (*БН* 2011). Этнические коды, которые характерны для недоминантных групп населения Сыктывкара, мало отличаются от того, что имеет место в крупных городах России (*Воронков* 1998: 6–36).

Этничность в культурном пространстве города присутствует довольно ощутимо, но при этом она мало влияет на межличностное взаимодействие и образ жизни, хотя некую селективную роль и роль социальной границы может играть, особенно в отношении этнических и конфессиональных групп, которые исторически не были связаны с культурной средой Усть-Сысольска/Сыктывкара.

Двухобщинная структура населения Сыктывкара стала трансформироваться, как отмечено выше, в полиэтническую еще до Второй мировой войны, но наиболее значительные сдвиги в составе жителей произошли уже после нее. При этом изменения в этническом составе столицы Коми были синхронны с переменами во всем населении республики (*Котов* 1996).

Основная часть населения Сыктывкара состоит из представителей этнических групп, близких друг другу в культурном отношении, ибо они являются носителями восточно-православной культуры. Вместе с тем, начиная с 1950-х гг. в составе населения появляются значительные группы немцев, татар, башкир, а позднее и представителей северокавказских народов (в просторечии – кавказцев). Если русские, коми, украинцы, белорусы и представители ряда других этнических групп в коллективных представлениях жителей столицы Коми населения воспринимаются как МЫ (хотя и с оговорками), то кавказские народы, очевидно, относятся к категории ДРУГИХ (*Соколовский* 2001). И если характеризовать отношения между доминантным культурным большинством и Другими, то здесь вполне уместным выглядит замечание Ричарда Сеннета: «В гражданских проблемах мультикультурного города таится серьезное моральное затруднение: нам очень трудно проявлять симпа-

тию к Другому» (*Сеннет* 2010: 198). Несмотря на то, что это суждение относится к характеристике культурного пространства Нью-Йорка, оно выглядит вполне оправданным, когда мы пытаемся анализировать этнокультурную ситуацию и в Сыктывкаре.

Исследования 1990-х гг. (*Ковалев* 1997) и упомянутые выше опросы 2008 и 2010 гг. показывают высокий и не снижающийся уровень ксенофобии вообще и кавказофобии, в частности, который характерен для жителей Республики Коми и ее столицы. Данные различных исследований показали, что от 30 до 40% респондентов говорят о своем неприятии отдельных этнических групп и, в первую очередь, выходцев с Кавказа (*Шабаев* 2007). Во время проведения указанного выше опроса 2008 г. респондентам было предложено отметить культурные группы, представителей которых, по их мнению, прежде не было в регионе. Самое большое число опрошенных указали «кавказцев» (37,0%), азербайджанцев (27,5%), армян (10,9%). В массовом сознании названные группы остаются «пришлыми» и чужими. Последнее утверждение подтверждается ответами на вопрос о том, приезжие из каких регионов могут считаться «своими» после 10 лет проживания в регионе. Приезжих из Сибири, Центрального региона, Дальнего Востока от 74 до 84% респондентов после этого срока готовы признать местными жителями; и наоборот – только 41,2% – из республик Северного Кавказа (58,8% – не готовы), выходцев из Армении, Грузии, Азербайджана – соответственно 36,0%, из стран Центральной Азии – 35,9%. К новым религиям, как и к «новым этническим группам», отношение тоже настороженное, и только чуть более 50% респондентов относятся к ним положительно или нейтрально. Не случайно, что в городе в течение десяти лет идет полемика о строительстве мечети, и власти никак не могут решить вопрос о выделении участка под культовое заведение. В 2010 г. местные национал-патриоты из организации «Рубеж Севера» организовали сбор подписей граждан, протестующих против возведения храма и за пару месяцев собрали 5 тыс. подписей.

Что касается статусного неравенства этнических групп, то и в этом отношении ситуация в городе не выглядит вполне благополучной, ибо значительные группы респондентов, как показали данные исследования 2008 г., полагают, что у разных групп различаются возможности для получения образования, политической или бизнес-карьеры. Стоит заметить, что среди русских респондентов доля сомневающихся в равенстве возможностей этнических групп выше, нежели среди коми.

При этом представители всех этнических групп оценивают характер межэтнического взаимодействия в городе и регионе в целом одинаково положительно или нейтрально («бывает по-всякому»), а если фокусироваться на воззрениях молодежи, то они вообще свидетельствуют о снижающемся влиянии значения категории этничность в культурном позиционировании личности (*Миронова* 2011), это говорит о том, что процессы унификации и нивелирования культурных различий являются в Сыктывкаре доминирующими.

Пространство города и город в культурном пространстве

Как замечает В.А. Тишков, «в поле зрения социально-культурной антропологии находятся не только визуальные, но и воображаемые пространства» (*Тишков* 2003: 289). Город как раз и является тем объектом, где эти пространства пребывают в сложном взаимодействии. В дискуссии, посвященной исследованию города, прошедшей на страницах «Антропологического форума» в 2010 г., Бенджамин Коуп справедливо задался вопросом: «Откуда следует смотреть на изучение городских пространств?» – и продолжил этот вопрос тем, что определил такой точкой отсчета «теоретические размышления о взаимоотношениях между культурными мегасобытиями и локальными пространствами» (*Коуп* 2010: 86). Очевидно, что в нашем случае «мегасобытием» является не какой-либо исторический факт, а процессуальность – проживание этнической группы на территории, к которой исторически тяготеет город, а «локальное пространство» – это пространство города, соотнесенное с пространством этнической группы.

Поскольку Усть-Сысольск/Сыктывкар находился в центре так называемой этнической территории коми и поныне окружен сельскими районами с преимущественно коми населением, постольку он не мог не притягивать это население, а оно, в свою очередь, не могло не влиять на культурный облик города. В восприятии коми из южных и центральных районов РК Сыктывкар, действительно, является неким центром притяжения, центром цивилизации. Более того, он в их картине мира есть некий естественный центр и главный город, а потому обычно они его просто называют «кар» – город. Другие города республики существуют как бы условно, а Сыктывкар – это единственный «реальный» город, который включен в социальное пространство сельских коми. При этом, как отмечает специалист по топонимике коми А. Мусанов (*Мусанов*), существует некая пространственно-культурная ориентация, связанная с городом, которая свидетельствует о восприятии Сыктывкара как центра некоего символического пространства коми. Стереотипная фраза сельских коми: «Кытчӧ мунан? – Карӧ» / рус. «Куда идешь? – В город (Сыктывкар)» – это своеобразный пространственно-культурный код. Отсутствие в фразе названия города, в нашем случае Сыктывкара, воспринимается собеседниками как упоминание объекта достаточно известного в силу его главенства на данной территории (т.е. единственный город), популярности и т.д. В зависимости от расположения говорящего по отношению к реке (Сысоле или Вычегде), т.е. по течению или против, используются разные пространственно-ориентированные формулировки: «Кая карӧ» / рус. «Поднимаюсь в город (Сыктывкар)»; «Лэчча карӧ»/рус. «Спускаюсь в город (Сыктывкар)».

В этой связи, казалось бы, должна существовать и фольклорная традиция, которая поэтизировала бы образ города, отражала его тему в различных фольклорных жанрах: песнях, сказках, сказаниях, пословицах и поговорках, поверьях. Но, однако, в коми фольклоре не сложилось такого яркого идеализированного образа Усть-Сысольска, как, например, образ Риги в ла-

тышском фольклоре (*Розенберг* 2002). Не сформировалась и мифологическая основа городского текста, подобно тому, как в Перми в такую основу превратился чудской миф. Роль биармийско-чудского мифа в конструировании «пермского текста» раскрыта в исследовании В. Абашева, который замечает: «Биармийско-чудской миф инициировал в восприятии Перми обширный круг действенных коннотаций: “глубинное”, “подземное”, “древнее”, “потаенное”, “таинственное”, “заколдованное”, “угрожающее” – развитая сеть этих семантических компонентов подспудно определяет и структурирует восприятие пермской темы, многообразно проявляясь в ее интерпретациях.

Таким образом, ко времени возникновения города эта основа “пермского текста”, назовем ее условно “текстом Земли”, уже существовала. Причем пермский “текст Земли” изначально содержал в себе момент амбивалентности. Общее ядро этого текста составило представление о древней богатой и таинственной стране, целом особенном мире. Но образ Перми двоился в зависимости от того, на каком из его компонентов делался акцент, на стефаниевском или биармийски-чудском. В стефаниевском варианте Пермь представала как земля избранная, освященная именем Стефана Пермского, страна просветительского подвига, где свет христианства торжествовал победу над тьмой язычества.

И одновременно Пермь была языческой страной с культами неведомых богов, Биармией, населенной таинственным чародейным народом – Чудью, отвергнувшим христианство и ушедшим под землю» (*Абашев* 2001).

Более того у коми вообще не зафиксировано фольклорных текстов, которые посвящены теме города. Это, очевидно, связано с тем, что общее культурное пространство коми не было структурированным, а само этническое сообщество завершило процесс консолидации лишь в советскую эпоху (*Котов* 1996). Вся территория, заселенная коми, воспринималась как отдаленная и однородная периферия, которая обрела концентрический характер лишь тогда, когда изменились статусы самой территории и местного центра, преобразованного в столицу национально-государственного образования.

Фольклорный материал, описывающий пространство города, также очень ограничен. Дореволюционный Усть-Сысольск по сути представлял собой большое село, где все знали друг друга и поэтому, вероятно, здесь не прижились прозвища жителей различных улиц и частей города, как это имело место, к примеру, в Архангельске, более населенном северном городе, имеющем и более глубокие урбанистические традиции (*Дранникова* 2004: 271–278). Городская топонимика включала как официальные названия улиц, так и другие наименования: сохраняющиеся в народной памяти названия деревень, вошедших в состав Усть-Сысольска (Изкар, Котюнево, Кодзвиль, Гоня, Одокгрёзд и др.), простонародные наименования отдельных частей города: Подгорье, Солдатская слобода, Нижний конец. Среди топонимов очевидно выделялось название одной из окраин – **Париж**. Такое название она получила после того, как сюда поселили пленных французов, сосланных в Усть-Сысольск после войны 1812 г. Заметим, что с началом Первой

мировой войны в Коми край высылались подданные воюющих с Россией стран, в первую очередь, Германии и Австро-Венгрии. Весной 1916 г. в Усть-Сысольск стали прибывать пленные офицеры и солдаты австрийской армии. Их численность достигала 500 чел. только в г. Усть-Сысольск. В мае 1917 г. для них был устроен специальный лагерь под городом. В путеводителе И.И. Томского «По Северу России», изданному в Сольвычегодске в 1920 г., отмечается: «Устьсысольцы любят обратить внимание туриста на памятник на кладбище, так называемое ими «немецкое кладбище», в память об усопших германских и австро-венгерских военнопленных. Памятник довольно красив и служит хорошим украшением провинциального Усть-Сысольского кладбища» (*Томский* 1920: 36). Ни памятника, ни самого кладбища до настоящего времени не сохранилось. Более того, не сохранилось и какой-либо памяти об этом. Между тем, в городской мифологии не только прочно укоренилась память о французах, сосланных в Усть-Сысольск, но и сам топоним Париж используется для нового городского мифотворчества. Это имя вошло в одну из современных песен о Сыктывкаре, где Париж представляется как место свиданий. Стоит заметить, что профессиональные композиторы написали несколько песен о Сыктывкаре. Первые из них были созданы еще в 1930-е гг., а одна («Сыктывкар») исполнялась народной артисткой СССР Людмилой Зыкиной и разучивалась в 1980-е гг. в школах. Тем не менее ни одна из песен не превратилась в гимн города и вообще не осталась в памяти горожан, и не исполняется ныне ни профессиональными певцами, ни самодеятельными коллективами. Первый сборник стихов, посвященный столице Коми, был издан лишь в преддверии ее 230-летия. Конструирование локального текста вообще происходит достаточно стихийно и несистемно: книг и альбомов, посвященных Сыктывкару, создается мало, и они выходят лишь к юбилейным датам, путеводители и открытки о столице республики давно не издаются (не говоря о видеофильмах), альманах «Сыктывкар» выпускается самодеятельным автором и малоизвестен читателям, воспитание в жителях местного патриотизма не является заботой городских культурных институтов. Первой серией открыток об Усть-Сысольске является набор из 18 почтовых открыток, отпечатанных в Великом Устюге в 1911–1913 гг. Вновь открытки с видами Сыктывкара появляются в конце 1950 – начале 1960-х гг., а всего к настоящему времени известно лишь 14 комплектов таких открыток (*Костромина* 2012). Данные факты – это некое косвенное свидетельство неустойчивости культурного символического пространства города и неосознанности в местных интеллектуальных кругах темы «всеобъемлющей «власти земли» над «большой историей» и судьбами земляков», если использовать замечание литературоведа А. Московской (*Московская* 2010: 62).

Здесь, вероятно, сказывается также и система региональных приоритетов, в которых городской текст всегда был вторичен. Первичным остается текст коми культуры, а в последние годы и «финно-угорский текст» в целом, ибо в 1992 г. в Сыктывкаре по инициативе коми движения и региональных властей прошел I Всемирный конгресс финно-угорских наро-

дов, затем был создан финно-угорский центр, получивший в 2007 г. статус федерального, проводятся многочисленные культурные акции, которые вписаны в концепт «Финно-угорского мира» (*Шабаев* 2010). Неслучайно, праздник День города, идея которого возникла в 1980-е гг., первоначально существовал лишь как упоминание о дате выхода указа Екатерины II, даровавшей Усть-Сысольску статус города, а в 1994 г. его празднование было перенесено с зимы на лето и объединено с Днем России (12 июня). Праздник стал вторичным, как и весь культурный текст города. Наиболее значимым праздником, который отмечается в Сыктывкаре, является День Республики (22 августа).

Что касается городского фольклора, то он существует, но до сих пор не стал предметом специального изучения. В нем в анекдотической форме характеризуется городская архитектура и памятники. Официальные наименования памятников, популярных мест города и народная топонимика нередко различаются. Так, памятник Ленину на центральной площади города (скульптор Л. Кербель) у горожан получил название «Мужик с рюкзаком», мемориал «Вечная слава» (скульптор В.Мамченко) – «Три бабы с крокодилом», торговый комплекс «Торговый двор» – «Башня»; фонтаны, сооруженные по решению бывшего мэра города Р. Зенищева на месте зеленого сквера у музыкального театра и памятника основоположнику коми литературы И.Куратову, – «Яйца Зенищева», здание Главы администрации РК – «Белый Дом» («Желтый дом»). Важной чертой как микротопонимов, так и городского фольклора является их надэтнический характер – это общий слой городской культуры. Однако некие этнические коннотации в микротопонимах все же присутствуют, о чем можно судить по устойчивой традиции своеобразного маркирования городских окраин.

Расширение территории города повлекло за собой появление новых топонимов, которые следовали уже сложившейся традиции маркирования окраинных районов. Одна из окраинных частей Эжвинского р-на города (о котором речь пойдет ниже) в народе получила название Западный Берлин. Так был назван микрорайон «Строитель», где проживало много бывших уголовников. По местной легенде там якобы изначально проживали депортированные из Поволжья немцы. В 1990-е гг. район новостроек на въезде из исторической части города в Эжву получил название Сайгон, который, однако, никак не связывался с вьетнамцами, но воспринимался жителями Эжвы как очень криминальный.

Как уже отмечалось, резкое же расширение городской территории началось лишь в 1960-е гг., когда приступили к строительству Сыктывкарского ЛПК, до Сыктывкара была протянута железная дорога, стало осуществляться строительство автомобильных дорог с твердым покрытием, прочно соединивших город с прилегающими поселениями и районами. При этом, как и все советские города (*Советский* 1988), Сыктывкар развивался неравномерно, и между различными его микрорайонами, которые возникли в 1960-е гг., существовала значительная разница в развитии социальной ин-

фраструктуры, уровне благоустройства. Поэтому в объявлениях об обмене жилья часто наличествовал пункт: «Эжву не предлагать» или «Орбиту не предлагать». Ныне обмены стали редкостью и наиболее частым объявлением, которое расклеивают у подъездов домов стали следующие: «Куплю квартиру без посредников» и «Куплю квартиру в вашем доме».

По характеру застройки выделяется старый исторический центр города, где жилье наиболее дорого и наиболее комфортно (особенно это касается зданий, возводимых после 2000 г.), и районы массовой советской застройки с типовыми панельными многоэтажками (характер застройки и типовые серии зданий, возводимых здесь, практически не изменились и ныне, хотя архитектура центра меняется), а также «районы-изгои», которые либо представляют собой практически самостоятельные поселения (отделенные от города рекой или значительным расстоянием), либо резко контрастируют с другими районами по уровню благоустройства и состоянию жилого фонда. К последним в Сыктывкаре относятся район Лесозавода, а также поселки Краснозатонский, Максаковка, Седкыркещ. В названных поселках, а также на окраинах исторической части Сыктывкара сохраняются значительные массивы частной застройки, а также старых деревянных жилых строений, рассчитанных на несколько семей. В социальной географии го́рода названные районы нередко представляются как криминогенные и неблагополучные.

Если попытаться картографировать городское пространство, чтобы построить пространственный образ Сыктывкара (*Семенова* 2010), то культурно осязаемое пространство города будет покоиться на двух осях: одну будет составлять главная улица, которая и поныне носит название Коммунистическая (переименована в 1918 г., ранее носила название Трехсвятительская), где расположены вузы, Коми научный центр, вечный огонь, центральный универмаг, республиканские учреждения и где проходит основной автобусный маршрут от железнодорожного вокзала до аэропорта (который также расположен в черте города); другую – Октябрьский проспект, соединяющий город с самым большим «спальным районом» (Орбита) и Эжвой, расположенной в 18 км от исторического ядра города.

Наряду с названиями поселков в городской топонимике сохранилось лишь несколько названий некогда примыкавших к городу деревень: Тентюково или «Тентюки» (улица Тентюковская), Кируль, Кочпон, Давпон, Дырнос (старые названия частей города утрачены); которые дополнены сугубо советскими номинациями – 4-, 6-й микрорайоны, микрорайон Орбита (получивший название по системе станций спутниковой связи «Орбита», одна из которых размещалась в данном районе). Микрорайон Эжва возник на месте прежней дер. Слобода (*У истоков* 2007), но, как и сам город, получил вместе с новым статусом коми название.

Интенсивная типовая застройка территории города, которая осуществлялась в 1960–1980-х гг., резко изменила архитектурный ландшафт, и уже в 1985 г. в частной собственности горожан находилось только 5% всего жилого фонда, хотя еще в 1950 г. эта доля равнялась 20,3%, а общий метраж индиви-

дуальной жилой площади в 1985 г. был меньше, чем в 1970 г. (*Шабаев* 1989: 92). В 1990-е гг. индивидуальное строительство снова стало активизироваться, но кардинально ситуация на жилом рынке не изменилась.

Визуальный образ города мало отличен от других российских городов. Преобладание типовой застройки делает город узнаваемым для приезжих, а отсутствие сколько-нибудь значительного массива исторической застройки (сохранились лишь отдельные здания постройки XIX и начала XX столетий) еще более усиливает ощущение узнаваемости и похожести Сыктывкара на другие города. В этой связи следует согласиться с тем, что «глобализация посоветски приобрела невиданный размах в последние десятилетия советской истории. Ее конструирующей чертой являлась ужасающая и удручающая гомогенность, унифицированность повседневной жизни… » (*Усманова* 2007: 20). Это единообразие не могло не сказаться на восприятии города и его индивидуализированных образах, но она также опосредованно отразилась и в этнокультурном дискурсе, который в условиях города касается не только того, «в какой мере и как перемены, произошедшие с 1990 г., повлияли на категориальное неравенство – особенно этническое» (*Тилли* 2005: 202), но также и этнизации публичного пространства республики в целом и ее городов – в частности. С самого начала 1990-х гг. на съездах коми народа и городских конференциях межрегиональной организации «Коми войтыр», в публичных выступлениях этнических активистов звучит призыв «придать национальный колорит столице Коми» (*Сивкова* 2008). В основном подобную идею поддерживают активисты этнокультурных организаций из числа гуманитарной интеллигенции, которые сами в подавляющем большинстве являются выходцами из коми сел. Тем самым они пытаются примирить свою ментальность с космополитичным и унифицированным пространством большого города, сделать его «своим». Подобные идеи и устремления есть своего рода форма «этнической макдональдизации». Сущностью макдональдизации по Ритцеру (*Ритцер* 2002: 497–506) является развитие сетей быстрого питания (и вообще унификация служб сервиса в городе), для того, чтобы приезжий человек всегда и везде ощущал себя как дома.

Если в крупных городах Западной Европы и Северной Америки этничность в городе проявляет себя как локальное явление и выражается в формировании гетто, этнических кварталов (*Cohen* 1974; *Cross* 1992; *Nationalism* 1995) или в распределении бизнес-сфер между этническими общинами (*Тилли* 2005), то в России формы презентации этничности в городе несколько иные. При этом очевидно, что в мире существует много типов расовых отношений и этнических систем, немало способов, с помощью которых различные группы позиционируют себя и вступают в контакты друг с другом (*Spickard* 2005: 2). В Российской Федерации взаимодействие между этническими общинами пытаются сделать не просто ***визуально***, но ***актуально осязаемым,*** поскольку этнически маркируется не столько собственное культурное, сколько общее пространство местного социума. Борьба за символическое визуальное пространство города – одна из форм борьбы

за сохранение культурной отличительности групп, которые в системе советской/российской этнической иерархии нередко называются «коренными народами». Этничность в российских городах, которые являются столицами «национальных республик», часто представляют неким универсальным способом маркирования поликультурной и стандартизированной городской среды. Главная идея сторонников этой идеи состоит в этнизации всего *публичного пространства* города, поскольку приватное культурное пространство стремительно деэтнизируется и унифицируется, равно как и семейный быт горожан.

Практической формой реализации идеи этнизации стали попытки украшать фасады домов, фонарные столбы, ограды «национальным орнаментом». Этот декоративный прием не стал массовым, но, тем не менее, устойчиво тиражируется. Другим способом этнизации публичного пространства города является перевод названий улиц, официальных учреждений и фирм на коми язык. Ныне двуязычные таблички и вывески присутствуют повсеместно, и это является одним из требований республиканского закона о языках, который был принят в 1992 г. (*Штрихи* 1994). Многие мелкие и средние местные фирмы стали активно использовать в своих названиях коми слова.

Следующей формой стали многочисленные съезды коми народа, татаробашкирский и украинский съезды, конференции национально-культурных автономий и этнокультурных организаций, которые проводились и проводятся в городе. Такую форму этнического позиционирования В. Малахов назвал *номинальной этничностью,* заметив при этом, что этнокультурные организации в большом городе «вступают в отношения символического обмена под именем «этничность». При этом «материалом такого обмена служат (а) статус, (б) фрустрации и ностальгия, (в) знаки культурной традиции» (*Малахов* 2007: 189). Мнение исследователя, касающееся того, что этнокультурные организации объединяют настоящих энтузиастов, создающих ядро организации, состоящее из полутора-двух десятков человек, к коим примыкают от сотни до двух интересующихся, справедливо не только в отношении мегаполисов, но и столиц национальных республик.

Презентация этничности не ограничивается декорированием зданий, появлением двуязычных названий магазинов и учреждений или деятельностью этнокультурных организаций, а может иметь форму фольклорных фестивалей и выставок, этнического конкурса красоты «Райда», фестиваля этнической моды, пленэра «финно-угорских художников», семинара «финно-угорских» журналистов. Наибольшее значение в этнизации культурной среды города, по мнению некоторых этнических активистов и солидарных с ними чиновников, должны играть национальные праздники.

Поскольку реальных народных праздников в общественном быту не осталось, постольку началось их конструирование. Первой подобной конструкцией стал праздник «Шондiбан», который якобы был характерен для коми. Его суть сводилась в основном к выступлениям фольклорных коллективов (его еще называют «фестивалем народной культуры», «традиционным

праздником»), накануне дня республики и к самой номинации (национальный коми праздник). Значительной популярностью праздник не пользовался, но одновременно с ним в одном из райцентров РК (в коми селе Усть-Кулом) был создан свой аналог праздника «Шондібан» – «Василей». Он проводится в канун старого Нового Года, куда собирается большое количество самодеятельных коллективов, исполняющих не только народные песни или танцы, но и современные песни на коми языке, разыгрывают различные сценки и т.д. Он быстро завоевал популярность в районе и постепенно превратился в общереспубликанский. Поэтому было принято решение о проведении Гала-концерта праздника не в Усть-Куломе, а Сыктывкаре. Очевидно, что в столице национальной республики этничность сознательно воспроизводится, актуализируется и манифестируется. Подобная практика имеет свою логику, поскольку «этничность есть аспект социального взаимодействия между агентами, которые считают себя культурно отличными от членов других групп, с которыми они имеют хотя бы минимум регулярного взаимодействия… Когда культурные различия регулярно воспроизводятся во взаимодействии между членами групп, социальные взаимоотношения обретают этнический элемент» (*Eriksen* 1999: 12).

Однако производство и воспроизводство «манифестной этничности» серьезного влияния на городскую повседневность не оказывают, поскольку городская среда устойчиво воспринимается горожанами как общее культурное пространство всего городского сообщества. Тем не менее актуализация и манифестация этничности, безусловно, оказывает влияние на культурные стереотипы и общественные настроения горожан.

Показательно также и то, что этнизация городского пространства в постсоветские годы имела не только официальное измерение, но и частное. Одним из его выражений стали объявления о найме жилья. Среди них довольно часто стали встречаться объявления следующего содержания: «хорошая русская семья снимет квартиру» (вариант – «хорошая сыктывкарская семья»). Подобные объявления являются отражением неких символических границ, которые имеют место в городском сообществе. Эти границы в основном связаны с неприятием значительной частью населения инокультурных групп. Названное неприятие находит отражение как в массовых настроениях, которые не только формируют символические границы, но и присутствуют в визуальном пространстве города в виде надписей на стенах домов и заборов, а порой и в виде листовок антисемитского, антикавказского и даже антирусского содержания (*Шабаев* 2005: 21–23).

Вообще же, публичное информационное пространство города делится на приватное и корпоративное: частные объявления сосредоточены у подъездов жилых домов, на автобусных остановках, а корпоративные – все пространство города, включая стены жилых зданий в самых разных районах. Визуальная среда, несмотря на попытки ее этнизации, более определяется языком рекламы, а не официальных вывесок. Язык рекламы – это функциональный язык, выполняющий важную роль в современном обществе, «су-

ществующий в рамках русского языка, обладает рядом признаков, которые трудно при переводе рекламных текстов перенести на другие этнические языки в силу национальной специфики единиц разных языковых и речевых установок» (*Лейчик* 2006: 469). Языком рекламы в Сыктывкаре, как и в других поселениях на территории Коми, по объективным причинам, является только русский язык. Само же содержание интернационально и космополитично, хотя и нередко «привязано» к городской среде («Pegas touristic, Египет – прямые вылеты из Сыктывкара», «Автомобили Nissan от Комиавторесурса», «Доставка пиццы по классическим итальянским рецептам»).

Таким образом, культурное пространство Сыктывкара представляет собой сложный симбиоз местных, этнических, типизированных городских и транснациональных образов и номинаций.

Городская идентичность

История развития города, особенности формирования его населения, этнический и социальный состав жителей, особенности городской среды – все это накладывает свой отпечаток на городскую идентичность. Мы трактуем это понятие с позиций антропологии, а именно: как принадлежность к группе. И в этом смысле анализируем ее индивидуальную культурную форму и ту социальную структуру, к которой принадлежит индивид. Если соотносить идентичность с индивидуальной и коллективной памятью, то возникает вопрос: может ли появиться устойчивая городская идентичность там, где имеет место сложный этнический состав населения, который при этом динамично меняется; может ли эта идентичность возникнуть в сообществе, сформированном из мигрантов, причем не являющихся носителями городских традиций. Проблема поиска, а особенно понимания городской идентичности, применительно к российскому городу вообще и северным городам в частности, трудноразрешима. «На первый взгляд, – как отмечает А. Согомонов, – они кажутся чрезвычайно похожими друг на друга (тяжелое советское наследие ускоренной урбанизации), но при этом их урбанистическое качество существенно разнится от одного случая к другому. Речь идет в первую очередь о «гении места» и социальных традициях. Безусловно, именно этот парадокс современного российского урбанизма делает поиск городской идентичности у нас куда более актуальным, чем в большинстве других стран, где исторический облик городов был сформирован давно и с годами лишь укреплялся» (*Согомонов* 2010: 246).

Как показал республиканский опрос 1987–1988 гг., в Сыктывкаре 60% горожан в возрасте 18 лет и старше являлись выходцами из села (*Шабаев* 1989). В последующие годы ситуация принципиально не изменилась, поскольку рост численности населения города обеспечивался в основном за счет миграции из села в город.

Кроме того, важно иметь в виду, что и формирование населения Коми в целом в наибольшей степени обеспечивается за счет миграции (внешней и

внутренней), а миграционная подвижность населения РК многие десятилетия была чрезвычайно высокой (*Фаузер* 1994; *Сыктывкару* 2010).

Важную роль при формировании городской идентичности играют не только особенности формирования его населения, но также историческая память и тот образ города, который создается в сознании горожан. У каждой возрастной группы он свой, и у людей, родившихся и выросших в городе, он отличен от образа, который сложился у мигрантов из коми села или приезжих из других регионов России. Советская унификация, безусловно, сказалась на том образе города, который сформировался у сыктывкарцев. Данные опроса населения Мурманска, Архангельска и Сыктывкара, проведенного нами в марте 2010 г., показали, что только четверть сыктывкарцев полагают, что их город отличается от других городов России, 39,2% считает, что у жителей Сыктывкара «больше общего с жителями других городов, чем отличий», а 21,1% думает, что вообще никаких отличий между жителями Сыктывкара и населением других городов РФ нет, остальные затруднились дать ответ. Любопытно отметить, что доля тех, кто не видит отличий между своим и другими городами России в Мурманске и Архангельске близка к той, что зафиксирована во время опроса жителей столицы Коми. Культурное своеобразие города и специфика идентичности могут быть оценены лишь через сравнение с другими городами. И именно здесь у жителей столицы Коми возникают проблемы, поскольку определить эту особенность весьма сложно, о чем можно судить как по данным массовых опросов, так и по интервью с горожанами: «*В Ижевске я бы даже в музей не повела. Там очень характерны сами улицы, дух индустрии во всем, мне кажется – это специфика города, Ижмаш. В Урюпинске – сады, поля. В каждом городе только то, что его характеризует. У нас эти коми избы и национальные атрибуты просто негде больше смотреть, только в музеях. А именно причастность к корням – наша специфика. Я бы, наверное, в деревню бы какую-нибудь свозила, в тот же самый Межадор. Там и народ попроще, коми речь, коми дома... дух там какой-то ... даже не знаю, как передать»* (*Валентина Ж.*).

Индивидуальная и коллективная идентичность формируются через закрепляемый в сознании культурный образ города. Безусловно, он не может быть единым для всех его жителей, и, как отмечает Кевин Линч, формируется в контексте их деятельности (*Lynch* 1981). Но если суммировать детские воспоминания наших информаторов о городе, то все они так или иначе связаны с публичным пространством и характером взаимодействия с ним: городским парком и прогулками по нему, школой, магазином, где покупалось «вкусное мороженое», посещением кинотеатров, танцплощадки, «любимой кафешки» и т.д. Личные воспоминания о прошлом фрагментарны и локальны, в них нет цельного образа города, но есть некие культурные локусы, характеризующие городской быт. Что касается суждений о городе, которые не связаны с прошлым опытом, а формируются в процессе текущей жизнедеятельности, то они сугубо индивидуальны и не укладываются в общую культурную формулу.

Конечно, какого-то цельного образа города или единой культурной формулы (типа «Москва – большая деревня», «Петербург – культурная столица России»), наверное, для большинства городов сформулировать нельзя. Появление статичного культурного маркера там, где динамично обновляется само население, где в течение относительно короткого времени радикально видоизменяется городское пространство, маловероятно, поскольку формула должна отражать какие-то устойчивые культурные характеристики городской среды.

Образ города всегда будет преимущественно описательным и не отражающим всего многообразия его особенностей как поселения и как культурного сообщества. Во время опроса в марте 2010 г. мы попытались предложить респондентам несколько обобщенных описательных образов города Сыктывкара и получили ответы, которые позволяют говорить о некоем дуализме его восприятия (табл. 2), выражающемся в том, что, с одной стороны, жители города воспринимают его как некий региональный центр, играющий важное значение в жизни республики, а с другой – очень ощутимо восприятие города, как довольно тихого, провинциального городского поселения, где жизнь не очень динамична. «Здесь даже люди как будто все знакомые, некоторых видишь каждый день в одном и том же месте, в одно и то же время» (из студенческого эссе «Мой город Сыктывкар»). Этим объясняется и то, что в сознании населения города отсутствует явно выраженный «комплекс столичности». Видимо, с таким восприятием Сыктывкара связан тот факт, что, согласно данным упомянутого опроса, чуть более половины молодых людей в возрасте 18–25 лет хотели бы уехать из города навсегда или на длительное время. Для молодежи городами больших возможностей являются лишь крупные промышленные города России, ее столицы, но не периферийные центры. Весьма показательно, что указанная выше двойственность восприятия города свойственна не только самим горожанам, но и приезжим, о чем можно судить по материалам, размещенным на различных интернет-сайтах: «Столица Республики Коми оставляет двойственное впечатление. Маленький, какой-то даже домашний город с населением всего 230 тыс. жителей – но при этом местами не покидает чувство, что находишься в миллионнике: есть и столичный лоск, и мегаполисный драйв» (*Буяновский*).

Таблица 2

Образ города в суждениях респондентов, %

Бурно развивающийся, динамичный, деловой и культурный центр региона	Региональный центр и все атрибуты центра здесь есть, но жизнь в нем спокойная, размеренная, без особой динамики	Город только формально является административным и культурным центром, на самом деле он очень провинциальный и застойный	Я бы даже не назвал наш город городским центром – это только своеобразный перекресток, где жители региона вынуждены встречаться	Другое	Затр. ответить
16,6	47,5	26,8	5,3	1,1	2,6

Провинциальность Сыктывкара носит типический характер, что позволяет использовать ее для создания обобщенного образа крупного российского провинциального города. В этой связи весьма показательным кажется факт использования сыктывкарских культурных и социальных реалий для создания литературного образа современного периферийного российского города. Таким фактом стала публикация книги М. Котина «И ботаники делают бизнес», где вместе с образом провинциального бизнесмена, постоянно присутствует и образ города, названного «Городом с двумя «Ы»». В комментарии местных журналистов по поводу выхода книги (которую они назвали «бестселлером») признавалось, что социальные реалии города автором отмечены весьма точно: «Котин дал точные (порой убийственные) характеристики столицы Коми. Некоторые персонажи, например, «депутат Вася» или его отец («Папа»), руководитель госкорпорации, хоть и не названы напрямую, но легко узнаваемы, как, впрочем, и остальные реалии жизни: коррупция, откаты, покровительство (читай «крышевание») со стороны чиновников. Вывод буквально напрашивается: без «блатных» связей и встроенности в «вертикаль власти» успешный бизнес невозможен. И не только в Сыктывкаре – в любом городе России» (*В бананово-лимонном* 2011). В роли «гения места» (*Вайль* 2008) в данном случае закономерно выступают не знаковые фигуры, к числу которых можно отнести одного из отцов-основателей американской социологии П. Сорокина, являющегося уроженцем Коми земли, или создателя первой коми азбуки и крестителя коми Стефана Пермского (имя которого носит главная площадь города), а неудачливый провинциальный бизнесмен.

Что касается городской идентичности, то в Сыктывкаре она не является устойчивой и ярко выраженной, как, к примеру, в Воркуте. Воркутинская идентичность (мы – воркутинцы) базируется на социально-профессиональном фундаменте, шахтерской солидарности, равно как и на ярко выраженной культурной специфике города – «Заполярная кочегарка», «Город-концлагерь». Еще в советские годы воркутинцы, когда их самолет неоправданно сажали в Сыктывкаре и надолго задерживали вылет, дружно выражали протесты и оказывали давление на руководство аэропорта, которое торопилось отправить рейс далее по назначению. Затем эта гражданская солидарность воркутинцев со всей очевидностью проявилась в 1989 г., когда Воркута стала одним из центров рабочего движения в СССР, а затем и в постсоветской России (*Ильин* 1998). В Сыктывкаре такой гражданской солидарности нет, и не случайно, что здесь никогда не было крупных и хорошо организованных акций протеста или значимых общественных инициатив, активно поддерживаемых большинством населения города. Даже такая гражданская акция, как весенние субботники по уборке территории от скопившегося за зиму мусора, стабильно не поддерживается горожанами, и выходит на уборку придомовых территорий ничтожное количество энтузиастов.

В столице Коми, где население не спаяно узами социально-профессиональной солидарности и схожестью личных судеб, формирование общей идентичности затруднено. Но не только социально-профессиональная не-

однородность жителей и несхожесть их биографий и исторической памяти оказывают влияние на формирование городской идентичности. Не меньшее значение играют организация городского пространства и культурные границы, возникающие внутри городского социума.

С социологической или антропологической точки зрения границы рассматриваются как различия между «нами и ими», «тут и там», «внутри и снаружи», а также между группами, что находит выражение как в маркировании социального пространства в целом, так и наделении культурными смыслами личного пространства (*Newman* 2006: 147).

В Сыктывкаре сегодня фактически существует не одна, а несколько идентичностей, ибо само городское пространство распадается на ряд самостоятельных анклавов, которые разделены как естественными границами (рекой), так и ментально.

Жители Лесозавода, Краснозатонского, Максаковки, Эжвы «едут в город», когда посещают историческую часть Сыктывкара. В одном из эссе студентов-культурологов Коми государственного педагогического института на тему «Мой город Сыктывкар» написано: «*Когда я жила в Лесозаводе, мне очень хотелось поехать в город, так как там, особенно накануне нового года, висели яркие огни, центральные улицы светились лампочками всевозможных оттенков, витрины магазинов манили и восхищали*» (*Елена Т.*).

Наиболее очевидно противостояние сыктывкарской и эжвинской идентичности. У жителей микрорайона Эжва (где проживает более 60 тыс. чел.) сформировалась собственная позитивная идентичность, которая во многом базируется на противопоставлении Эжвы и Сыктывкара (у нас чисто в Эжве – у вас в городе грязно; у нас порядок – у вас нет, у нас власти думают о жителях – у вас не думают, мы работаем и зарабатываем для города, а вы проедаете). Долгое время в Эжве существовала собственная администрация, но в 2000-е гг. ее решили ликвидировать, что вызвало рост эжвинского сепаратизма и появление идеи о проведении референдума об отделении Эжвы от Сыктывкара, преобразование этого городского района в самостоятельный город районного значения. Со специальным обращением по этому поводу выступили депутаты совета Эжвы, которые предложили республиканскому парламенту внести изменения в административно-территориальное деление РК (*Лихачева* 2004). На основании итогов референдума, проведенного в Эжвинском р-не, было принято решение о создании города Эжва, и даже подписан соответствующий указ Главы РК. Однако Конституционный суд РК отменил это решение, и Эжва просуществовала в статусе города всего три месяца. Эжвинский «сепаратизм» удалось подавить, но это не укрепило общегородскую идентичность – она по прежнему не является достаточно выраженной, «рассыпается» на местные идентичности, и реальных культурных механизмов, которые бы содействовали ее укреплению, пока нет. Впрочем, в этом смысле столица республики является своеобразным культурным зеркалом всего республиканского социума. И этнический состав ее населения близок к этнической структуре населения РК в целом, и городская

идентичность столь же слабо выражена, как и региональная (*Шабаев* 2007), и местный социум представляется достаточно фрагментированным. Однако следует заметить, что местные, региональные и даже этнические идентичности на Европейском Севере в целом уступают по уровню актуализации общероссийской (*Шабаев* 2011), что, видимо, вполне объяснимо, учитывая очень высокий уровень миграционной подвижности жителей северных регионов и культурную неоднородность населения Севера.

В дореволюционном Усть-Сысольске общественный быт был тесно связан с православной обрядностью и празднованием православных праздников. Общие гулянья сближали горожан. В советскую эпоху эта обрядность была изгнана из публичного пространства, но важное интегрирующее значение приобрели общегражданские советские традиции: ежегодные демонстрации на 7 ноября и 1 мая, когда представители всех трудовых коллективов, учебных заведений дружно шли в общих колоннах, и эти шествия имели соответствующее звуковое и визуальное сопровождение, День советской армии, Международный женский день 8 марта, Новый год. В постсоветскую эпоху неких праздников, интегрирующих горожан, почти не осталось. Новые символика и обрядность лишь формируются, а религиозная обрядность еще не превратилась в значимую составляющую общественного быта. В последние годы одновременно с Днем России стал отмечаться и День города, но его символическое значение не очень велико, а сам характер празднования достаточно аморфен и не способствует выражению *самости* сыктывкарцев. Очевидно, что общая городская идентичность в столице Коми выражена слабо, и процесс гражданской консолидации здесь еще не завершен.

Заключение

Сыктывкар как город во многом сходен с другими крупными городами Европейского Севера РФ, но это подобие – лишь один из значимых элементов, формирующих городскую специфику. Очевидно также, что культурная специфика Сыктывкара лишь отчасти определяется статусом республиканской столицы, которая является образовательным, научным и культурным центром региона и где сосредоточены основные региональные культурные институты.

К числу специфических культурных характеристик Сыктывкара, безусловно, необходимо отнести этнический состав жителей, где численно преобладают русские и коми. Русские составляют большинство населения города, и этот факт определяет доминирование русского языка во всех языковых сферах, включая семейное общение. Однако символическое пространство города представляет собой некое сочетание собственно этнических и надэтнических культурных образов и номинаций, среди которых существенное место занимают те, что связаны с коми культурой или трактуемые как таковые.

Локальный городской текст уступает по значимости тексту коми культуры, а потому он производится и воспроизводится несистематично, что сказывается на городской идентичности. Функциональность и символика

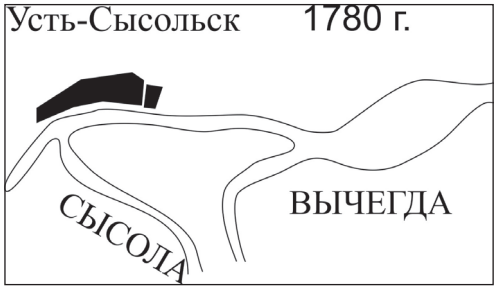
статуса столицы национальной республики делают такую ситуацию неизбежной.

Городская идентичность в случае Сыктывкара не только распадается на местечковые, но и имеет более сложную структуру «города в городе», поскольку два значительных городских анклава противостоят друг другу не только сугубо пространственно, но и символически, идентификационно.

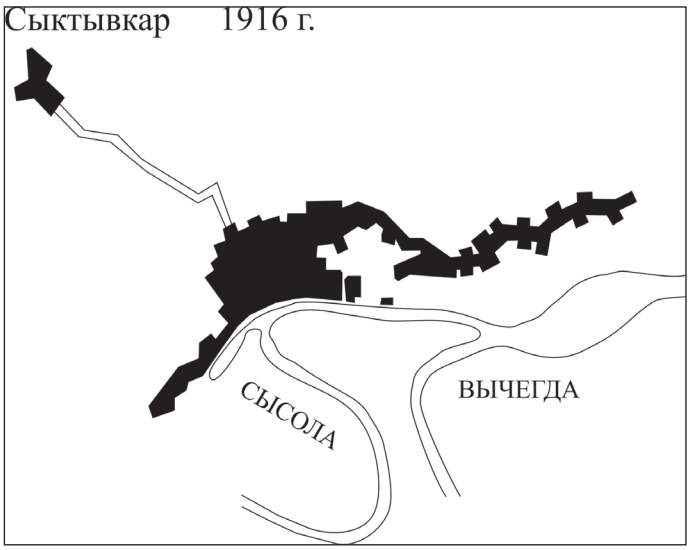
Город, как отмечено выше, представляет собой и ментально, и пространственно, и символически сегментированную среду, где нет общего культурного образа. Применительно к Сыктывкару не вполне справедливым служит утверждение И. Разумовой, основанное на анализе характера взаимодействия жителей двух городов Кольского Севера (Кировска и Апатитов): «Чем старше город, чем богаче событиями его история, тем легче обосновывать культурный статус горожан» (*Разумова* 2007: 145).

Особенности исторического развития Сыктывкара, характер формирования населения города, его административная роль, сложная внутренняя структура городского сообщества делают культурный статус сыктывкарца менее определенным, на наш взгляд, чем статус жителей других городов республики.

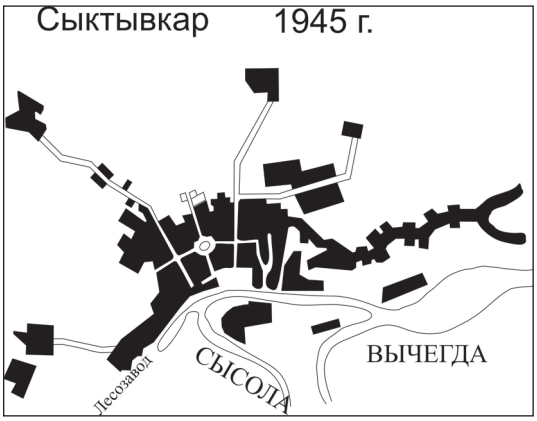
Впрочем, роль исторической памяти в формировании культурного пространства городов, отмеченная как вышеназванным исследователем, так и зарубежными специалистами по урбанистике (*Hollister* 1984), не может не оказывать влияния на самоощущение горожан и вовлеченных в сферу влияния жителей других поселений. И если оценивать Сыктывкар в широком культурном контексте (регионального социума), то образ города наделен весьма показательными культурными смыслами, характеризующими территориальное сообщество в целом.



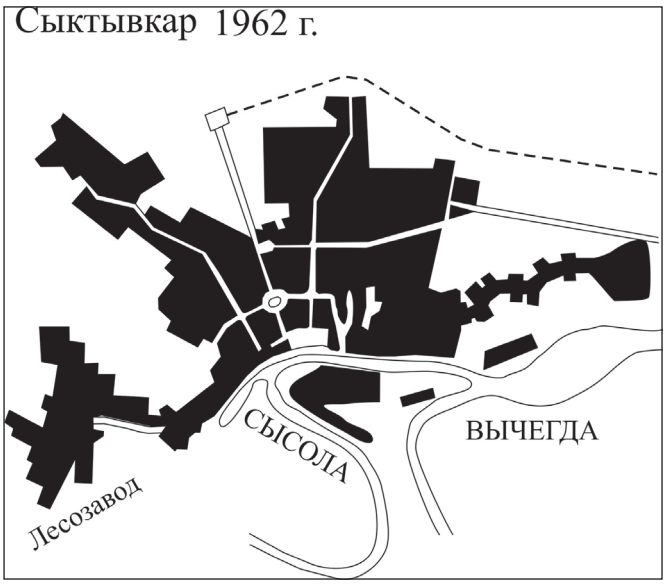
Вид дореволюционного Усть-Сысольска с р. Сысола.



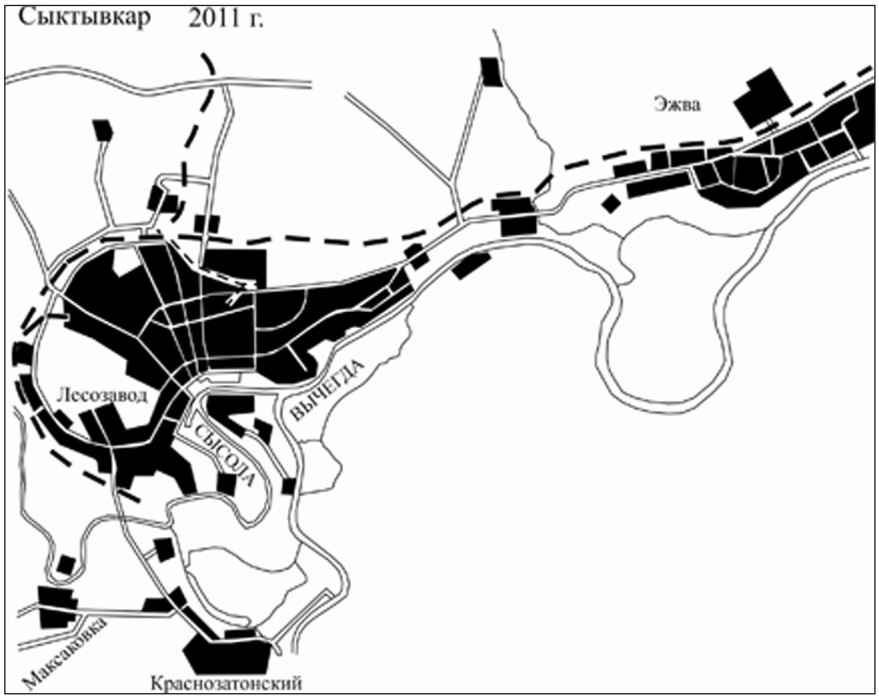
Улица Советская (1920–1930-е гг.).
Фото с сайта «Сыктывкар: из прошлого в будущее».

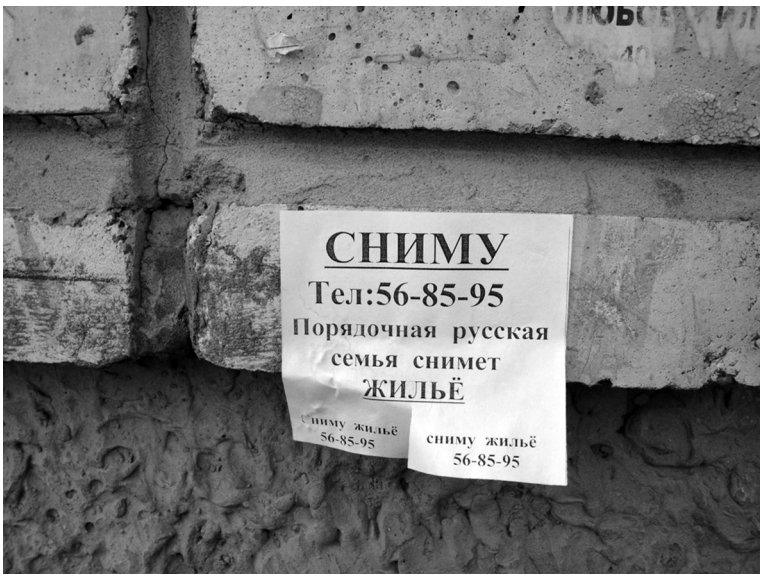


Улица Бабушкина, конец 1940-х гг. Фото Л.Н. Жеребцова.



Улица Бабушкина, 1960-е гг.
Фото с сайта «Сыктывкар: из прошлого в будущее».





Хорошая русская семья…: (распространенный тип городского объявления о найме квартиры). Фото Ю.П. Шабаева, 2010 г.

Литература

Абашеев 2000 – Абашеев В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX в. Пермь, 2000.

Абашеев 2001 – Абашеев В. Символы и мифы Перми. К изучению семиотических аспектов территориальной идентичности / Архив ПРОМЕТЫ. 29.07.2001 // www.prometa.ru/projects/ecognito/1/copy_of_2

БН – БН Коми представляет доклад Вячеслава Гайзера на конференции «Единой России» // www.bnkomi.ru/data/news/curdate/15-01-2011/

Буяновский – Буяновский И. Сыктывкар. Ч. 1. От вокзала до Стефановской площади // www.varandej.livejournal.com/361811.html

Вайль 2008 – Вайль П. Гений места. М., 2008.

В банановo-лимонном 2011 – В банановo-лимонном Сыктывкаре... // Трибуна. 2011. 27 мая.

Воронков, Освальд 1998 – Воронков В., Освальд И. Введение. Постсоветские этничности // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб., 1998.

Гидденс 2005 – Гидденс Э. Социология / При участии К. Бердсолл. 2-е изд., полностью перераб. и доп. М., 2005.

Денисенко 2007 – Денисенко В.Н. Родной язык и этнос: коми и коми-пермяки // Материалы XXXVI Международной филологической конференции. Уралистика. 12–17 марта 2007 г. СПб., 2007. Вып. 9.

Дранникова 2006 – Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004.

Дулина 2006 – Дулина К.В. Город в трансформирующемся обществе: методология и практика исследования. Волгоград, 2006.

Засодимский 1999 – Засодимский П. Лесное царство // В дебрях Севера. Сыктывкар, 1999.

Жеребцов, Рогачев 1985 – Жеребцов Л.Н., Рогачев М.Б. Межнациональные браки в городах Коми АССР в 30–70-е годы XX века (на примере Сыктывкара и Воркуты) // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. (Труды Института языка, литературы и истории. Вып. 32).

Замятин 2005 – Замятин Д.Н. Локальные истории и методика моделирования гуманитарно-географического образа города // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. М., 2005. Вып. 2.

Иванов 1986 – Иванов В.В. К семиотическому изучению культурной истории большого города // Труды по знаковым системам. 19: Семантика пространства и пространство семантики. Тарту, 1986. (Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 720.).

Ильин 1998 – Ильин В.И. Власть и уголь: Шахтерское движение Воркуты (1989–1998 годы). Сыктывкар, 1998.

Ильина 1999 – Ильина М.А. Частный извоз в провинциальном городе: самоорганизация профессиональной группы // Рубеж. Альманах социальных исследований. 1999. № 13–14.

История – История Сыктывкара. Сыктывкар, 1980.

Ковалев, Шабаев 1997 – Ковалев В.А., Шабаев Ю.П. Оценка конфликтного потенциала в Республике Коми // Регионология. 1997. № 3.

Котов, Рогачев, Шабаев 1996 – Котов О.В., Рогачев М.Б., Шабаев Ю.П. Современные коми. Екатеринбург, 1996.

Костромина 2012 – Костромина К. Сыктывкар на открытках // Панорама столицы. 2012. 27 фев.

Коуп 2010 – Коуп Б. Исследования города // Антропологический форум. 2010. № 12.

Левина 2011 – Левина Е. Попробуйте настоящую пиццу // Газета rгоГОРОД. 2011. № 39. 1 окт.

Лейчик 2006 – Лейчик В.М. Язык рекламы в контексте глобализации и этнизации // Глобализация-этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы. М., 2006. Кн. 1.

Лихачева 2004 – Лихачева Н. Отделение Эжвы от Сыктывкара не вызовет скандала если будет законным // www.komiinform.ru/news/25379/18/05/2004/

Люсый 2009 – Люсый А.П. В лабиринтах текстуальной революции // Вопросы культурологии. 2009. № 11.

Малахов 2007 – Малахов В. Этничность в большом городе // Неприкосновенный запас. 2007. № 1.

Миронова 2011 – Миронова Н.П. Этническое самосознание современной молодежи Республики Коми (на примере студентов г. Сыктывкара): Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 2011.

Московская 2010 – Московская Д.С. Биография местности в русской литературе // В поисках новой идеологии: Социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920–1930-х годов / Отв. ред. О.А. Казина. М., 2010.

Мусанов 1998–2000 – Мусанов А. Полевые материалы 1998–2010 гг.

Обедков 1999 – Обедков А.П. Город на Сысоле-реке. Сыктывкару–220 лет. Сыктывкар, 1999.

Поддубников 2010 – Поддубников В. Этнокультурное пространство российского города: некоторые проблемы этнологического исследования // Антропологический форум. 2010. № 12.

Попова 2009 – Попова Л.Д. Пространство и время в культуре русского города (на примере Архангельска) // Вопросы культурологии. 2009. № 11.

Пункт – Пункт назначения – Сыктывкар // Золотой гид. Журнал-путеводитель для пассажиров железнодорожного транспорта. 2011. № 2.

Разумова 2007 – Разумова И. Социалистический город в памяти жителей // Texts and Communities: Soviet and Post-Soviet Life in Discorse and Practice / Edited by Natalia Baschmakoff, Paul Fryer and Mari Ristolainen. Aleksanteri Series 4/2007. Helsinki: University of Helsinki, 2007.

Рабинович, Шмелева 1981 – Рабинович М.Г., Шмелева М.Н. К этнографическому изучению города // Советская этнография. 1981. № 3.

Разумова 2009 – Разумова И.А. Культурные ландшафты Кольского севера: города у «большой воды» и Хибин. Социально-антропологические очерки. СПб., 2009.

Ритцер 2002 – Ритцер Дж. Макдональдизация, глобализация/американизация и новые средства потребления // Современные социологические теории. 5-е изд. СПб., 2002.

Рогачев 2006 – Рогачев М.Б. Столица зырянского края. Очерки по истории Усть-Сысольска конца XVIII – начала XX веков. Сыктывкар, 2006.

Розенбергс 2002 – Розенбергс Я. Реальное и идеальное изображение Риги в латышских дайнах // Балто-славянские исследования XV: Сб. науч. трудов. М., 2002.

Семенова 2009 – Семенова В. Картирование городского пространства: основные подходы к визуальному анализу // Визуальная антропология: городские карты памяти. М., 2009.

Сеннет 2010 – Сеннет Р. Плоть гражданственности. Мультикультурный Нью-Йорк // Неприкосновенный запас. 2010. № 2.

Сивкова 2008 – Сивкова А. Особенности национального колорита обсуждали на конференции коми народа в Сыктывкаре // www.finugor.ru/node/9419/28/10/2008/

Советский – Советский город: социальная структура. М., 1988.

Современный – Современный городской фольклор. М., 2003.

Согомонов 2010 – Согомонов А. Современный город: стратегии идентичности // Неприкосновенный запас. 2010. № 2.

Соколовский 2001 – Соколовский С.В. Образы других в российской науке, политике и праве. М., 2001.

Сыктывкару – Сыктывкару – 230 лет. Статистический сборник. Сыктывкар, 2010.

Тилли 2005 – Тилли Ч. Моя республика и твоя // Многоэтничные сообщества в условиях трансформаций: опыт Дагестана. М., 2005.

Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Томский 1920 – Томский И.И. По северу России. Сольвычегодск, 1920.

У истоков – У истоков Эжвы: Сб. ст. / Сост. Т.А. Никитина. Сыктывкар, 2007.

Усманова 2007 – Усманова А. Советская визуальная культура как объект антропологического исследования // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. ст. Саратов, 2007.

Фаузер, Подоплелов, Загайнова 1994 – Фаузер В.В., Подоплелов В.П., Загайнова Г.В. Динамика, структура и особенности формирования населения Республики Коми. Сыктывкар, 1994.

Шабаев 1989 – Шабаев Ю.П. Семейный быт и социальное здоровье городской семьи в Коми АССР (социологический аспект) // Здоровый образ жизни: прикладные психологические аспекты: Материалы Республиканской науч.-практ. конф. Сыктывкар, 1989.

Шабаев 1998 – Шабаев Ю.П. Этнокультурное и этнополитическое развитие народов коми в XX веке. М., 1998.

Шабаев 2002 – Шабаев Ю.П. Вьетнамское «вторжение» // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюл. № 41. Январь-февраль 2002.

Шабаев 2005 – Шабаев Ю.П. Граффити и этнополитика // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюл. № 62. Июль-август 2005.

Шабаев 2007 – Шабаев Ю.П. Республика Коми: меняющиеся лики мигрантского сообщества // Этнографическое обозрение. 2007. № 3.

Шабаев, Чарина 2010 – Шабаев Ю.П., Чарина А.М. Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России (этнополитический анализ). СПб., 2010.

Шабаев 2011 – Шабаев Ю.П. Народы Европейского Севера России: положение, специфика идентичности // Социологические исследования. 2011. № 2.

Штрихи – Штрихи этнополитического развития Коми Республики. Очерки. Документы. Материалы / Сост. Ю.П. Шабаев. М., 1994.

Cohen 1974 – Urban Ethnicity. Cohen, Abner *(Ed.)*. London, 1974.

Cross 1992 – Cross M. (Ed.). Ethnic Minorities and Industrial Change in Europe and North America. Cambridge, 1992.

Hollister, Rodwin 1984 – Hollister R.M., Rodwin L. (Eds.). Cities of the Mind: Images and Themes of the Cities in the Social Sciences. New York, 1984.

Eriksen 1999 – Eriksen, Thomas Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives. London-Sterling, Virginia: Pluto Press, 1999.

Law 1999 – Law, Setha M. (Ed.) Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader. New Brunswick, 1999.

Lynch 1981 – Lynch, Kevin A Theory of Good City Form. MIT Press, Cambridge MA and London, 1981.

Nationalism – Nationalism,, ethnicity and cultural identity in Europe. Comparative Studies in Migrant and Ethnic Relation 1. ERCOMER: Utrecht University, 1995.

Newman 2006 – *Newman, Paul* The lines that continue to separate us: borders in our ‘borderless’ world // Progress in Human Geography 30(2), 2006.

Race – Race and Nation: ethnic systems in the modern world/edited by Paul Spickard. New York and London, 2005.

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

СОХРАНЕНИЕ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНИЧНОСТИ В ЛОКАЛЬНЫХ ГРУППАХ (СААМЫ И ИЖЕМЦЫ СЕЛА ЛОВОЗЕРО)*

В.Н. Денисенко, В.В. Власова

Стремительно меняющиеся экономические, социальные, культурно-бытовые реалии современной России актуализируют проблемы, связанные со стабильностью этнических групп, их адаптацией к меняющейся социальной среде, механизмами производства и воспроизводства идентичности. Особый интерес исследователей вызывает то, как протекают эти процессы в полиэтничных локальных сообществах, где группы обладают разным статусом (*Конгресс* 2011). Этнокультурная ситуация, сложившаяся в с. Ловозеро Мурманской области, может рассматриваться как один из показательных примеров межкультурного взаимодействия на локальном уровне и одновременно как некий индикатор, отражающий глубину проблем, связанных с сохранением этничности в малых и локальных культурных группах.

Датой основания с. Ловозеро принято считать 1574 г., когда оно впервые упомянуто как населенный пункт. Изначально здесь проживали саамы (лопари), которые занимались оленеводством. В конце XIX в. появляются первые коми переселенцы из бассейна р. Ижма. Миграция была связана с массовым падежом оленей из-за эпизоотий, нехваткой и истощением пастбищ для выпаса оленей на их этнической территории. Вместе с ижемцами сюда же переселялись и ненцы. Об интенсивности заселения коми и ненцами территории Ловозеро свидетельствует тот факт, что в 1858 г. в погосте проживало 120 саамов, а в 1915 г. состав населения был уже иным: 167 саамов, 493 ижемца и 30 ненцев (*Хомич* 1977: 119).

Подробное описание жизни саамов (лопарей) представлено в этнографической литературе (*Кольские* 2008; *Бодрова* 2009 *и др.*). В ряде работ встречаются упоминания о взаимоотношениях саамов со своими непосредственными соседями, в частности, коми-ижемцами. Наиболее интересными для исследователей были три сюжета: влияние ижемских производственных

* Исследование проведено в рамках проекта «Территориальные сообщества, региональные идентичности и этничность на Европейском Севере РФ: исторические и культурные основания процессов этнической дифференциации и межкультурной интеграции» Программы фундаментальных исследований РАН.

навыков на трудовые традиции саамов; формирование культурных образов «пришлого» и «коренного» населения, межэтническое взаимодействие.

Этнографическое изучение группы коми-ижемцев на Кольском п-ове носило эпизодический характер. Особо следует отметить монографию Н.Д. Конакова и О.В. Котова «Этноареальные группы коми. Формирование и современное этнокультурное состояние». В указанной работе на обширном архивном, литературном, этносоциологическом материале рассмотрены вопросы хозяйственной адаптации кольских ижемцев, различные сюжеты, касающиеся особенностей этнокультурных процессов среди этой ареальной группы.

После почти 30-летнего перерыва группа этнографов из Коми НЦ вновь побывала в с. Ловозеро с целью оценить характер культурных изменений в местном сообществе. Во время экспедиционных работ был проведен анкетный опрос среди молодежи. В основе выборки лежало распределение по основным этническим группам населения села – саамы, коми, др. Были проинтервьюированы жители поселения различных возрастов и специальностей. Основная цель проведенной работы – в определении характера межкультурного взаимодействия двух основных этнических групп населения – саамов и коми, а также состояние этнического самосознания локальной группы коми-ижемцев, которые переселились в с. Ловозеро 125 лет назад.

Проблемы развития и сохранения культур коренных малочисленных народов

В настоящее время с. Ловозеро – центр Ловозерского р-на Мурманской области с населением 3140 чел. Основным видом хозяйственной деятельности считается оленеводство, хотя реальная структура занятости не позволяет говорить об этом. После различных реорганизаций «градообразующим» предприятием стал Сельскохозяйственный производственный кооператив «Тундра» (председатель В.А. Старцев). Среди тысяч сельских населенных пунктов страны названное село привлекает пристальное внимание ученых, поскольку является местом компактного проживания кольских саамов, которые отнесены к перечню коренных малочисленных народов (далее – КМНС) Российской Федерации. Анализ социально-экономической, демографической ситуаций позволяет многим обществоведам констатировать, что «сегодня эти народы – одна из наиболее уязвимых категорий населения России» *(Пивнева* 2002: 6). Известный исследователь народов Севера З.П. Соколова указывает основные причины бедственного положения КМНС: «1) ухудшение экономики и кризис хозяйства; 2) низкий уровень доходов; 3) ухудшение снабжения топливом, техникой, продуктами питания и товарами, а также плохое качество здравоохранения, образования, подготовки кадров; 4) угасание национальной культуры и языков; 5) бесправие КМНС» (*Соколова* 2002: 63). Поиск путей сохранения общин малочисленных народов, их культуры и языка – поле для дискуссий многочисленных специалистов. Спор идет вокруг трех концепций развития КМНС: традиционализм,

направленное государственное модернизаторство, неотрадиционализм (*Соколова* 2002: 69–70). По сути дела решается вопрос о том, насколько совместимы традиционные виды хозяйствования и рыночные отношения, в каком направлении должны развиваться отношения между КМНС и государством. При этом обычно упускают из вида, что представители КМНС зачастую проживают в полиэтнических населенных пунктах, вступают в межнациональные браки, их соседи также, как и они, занимаются традиционными для того или иного района видами хозяйства – оленеводством, охотой, рыболовством.

В 1980-е гг. среди саамов на волне демократических преобразований, как и среди других этнических сообществ, начинается процесс, который с различными оговорками принято называть «возрождением». Появляются этнокультурные организации, которые наряду с общими требованиями сохранения и развития национальной культуры и языка ставят вопрос и о развитии традиционного вида хозяйственной деятельности – оленеводства. «Саамское возрождение» не могло не сказаться на самоорганизации и культурном позиционировании коми-ижемцев, которые более чем за столетие не ассимилировались, не растворились в среде других этнических групп региона, сохранили свою этническую идентификацию.

Последняя Всероссийская перепись населения (2010 г.) показала, что в Ловозерском р-не проживает 11,8 тыс. чел., из них 8,4 – городское, 3,4 – сельское население. По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в Мурманской области проживало 1128 коми-ижемцев (*Итоги* 2004: 53), в том числе в сельской местности – 1055 чел. (*Мурманская область*). Основная их часть жила в Ловозерском р-не. Численность саамов в области составила 1769, в сельской местности (преимущественно в Ловозерском р-не) – 1089 чел. (*Итоги* 2005: 9).

К сожалению, оценивать характер этнодемографических процессов в регионе довольно затруднительно. Официальные статистические обследования, как правило, редко выделяют этнические группы области в отдельные категории. И если по саамскому населению полуострова, в том числе Ловозерскому р-ну, еще можно говорить об определенной доступности материалов, что связано с увеличивающимся в последние десятилетия вниманием к развитию КМНС, то остальное население оказалось вне поля зрения официальной статистики. В целом на протяжении столетия численность саамов была относительно стабильной и не превышала 2 тыс. чел. Чем обусловлена стабильность группы, понять сложно, если не оценивать их развитие в контексте межкультурного взаимодействия в рамках местного социума.

Роль оленеводства в культурном позиционировании саамов и коми

Исследователи неоднократно подчеркивали, что развитие оленеводства для саамов – это условие сохранения их культурной специфики (*Лукьянченко* 2002; *Опарин, Уманская* 2010; и др.). Данная точка зрения не является бесспорной. Анализируя проблемы «традиционности» КМНС, М.Г. Кучинский приходит к выводу, что «определение степени влияния хозяйственной дея-

тельности на культуру является зыбким, сложно вычисляется, потому такой подход пока что является скорее публицистическим, чем аналитическим» (*Кучинский* 2007: 63–64).

Согласно переписи 2002 г., доля саамов, занятых в традиционных отраслях хозяйства, составляет 13,9% (*Соколовский* 2007: 44–45). Всего в с. Ловозеро, по подсчетам специалистов, активно участвуют в выпасе оленей не более 200 чел., среди которых доминируют коми, далее идут саамы, «комифицированные» ненцы, русские, украинцы (*Konstantinov, Vladimirova* 2006: 40). С начала 1990-х гг. в оленеводстве Ловозерского р-на произошли существенные изменения. В 1992 г. совхоз «Тундра» был преобразован в коллективное долевое товарищество с ограниченной ответственностью, создан ряд родовых общин.

На сегодняшний день под оленеводство в Мурманской области отведено около 2 млн. га земли. Еще 1,5 млн. находится в резерве. Вопрос о природных ресурсах, в данном случае пастбищах – один из ключевых в сохранении и развитии оленеводства. Территории, пригодные для выпаса, постоянно сокращаются в силу продолжающегося промышленного освоения края. Вопрос о регулировании отвода земель промышленным компаниям и компенсациях за испорченные ягельники не решен. Принципы выделения земли под пастбища постоянно меняются. В 1990-е гг. саамы получили возможность 25-летней аренды своих пастбищ: первые пять лет бесплатно, в последующие годы – платно. В настоящее время в Мурманской области действует Закон «Об оленеводстве», который предусматривает преимущественное право проживающих здесь коренных народов на занятие оленеводством. Однако исполнение этого закона упирается в Лесной кодекс РФ, в который в 2007 г. было внесено изменение, отменившее льготы для оленеводов. Сейчас выделение земель проходит посредством аукционов с участием всех желающих. С начала марта 2012 г. ставка арендной платы за участки, предназначенные для занятий оленеводством, составляет три копейки за гектар.

Сокращается численность поголовья оленей. В целом на полуострове в настоящее время их насчитывается порядка 50 тыс. голов (*Кучинский* 2007: 65). Для сравнения, в 1970 г. численность стада составляла 75 тыс. голов (*Киселев, Киселева* 1979: 115). В СХПК «Тундра» в 2002 г. поголовье оленей было более чем в 1,5 раза меньше, чем во второй половине 1960-х гг. (*Киселев, Киселева* 1979: 114; *Опарин, Уманская* 2010: 38).

Председатель СХПК «Тундра» выделил следующие причины, которые, по его мнению, мешают развитию оленеводства в с. Ловозеро, в частности, в упомянутом кооперативе:

– непроизводительные потери (отстрел оленей под видом лицензионной охоты, хищения, травля хищниками);

– значительный рост цен на платные ветеринарные услуги;

– изменение естественных путей миграции стад домашних оленей вследствие негативного влияния глобального потепления на миграцию стад,

установки рыболовных лагерей в местах традиционных оленьих переходов, полеты вертолетной авиации и т.д.

– низкий уровень мотивации у молодежи работать в оленеводстве;

– потеря пастбищных территорий выпаса из-за изменения границ муниципальных территорий;

– отсутствие нужного парка вездеходной техники (*Когда* 2012: 4).

Решение почти всех названных вопросов напрямую зависит от областных местных властей. Определенная работа в этом направлении ведется, в том числе и при участии СХПК.

Отдельно следует сказать о такой проблеме, как низкий приток молодежи в оленеводство. Конечно, в качестве основной причины такого положения дел можно назвать обучение детей оленеводов в интернатах, следствием чего стала их оторванность как от своей семьи, так и от повседневной жизни в тундре. Оставим в стороне вопрос: существовала ли в 1960–1980-е гг. альтернатива школам-интернатам и были ли для этих детей другие возможности получения образования. Более важен тот факт, что молодежь – это те люди, которые выросли в новых реалиях современной России. Большинство селян оказались не готовы к кардинальным переменам в своей жизни, тем более к «правилам игры», которые диктовала рыночная экономика. Следует также учесть, что за годы советской власти навыки самостоятельного хозяйствования были в значительной мере утрачены, укоренилась привычка уповать на помощь государства. Резкое изменение экономических условий привело к кризису местного хозяйства, вызвав ряд негативных социальных явлений. Массовая безработица, значительное падение уровня жизни, алкоголизм, снижение уровня жизни давало молодежи повод не только не думать о работе в оленеводстве или какой-либо другой работе в конкретном селе, но и рождало мысли о возможности отъезда из проблемного региона. Когда мы опрашивали молодежь с. Ловозеро, то значительная часть из них заявляла о том, что они хотели бы уехать из села: из 66 чел., определившихся по этому вопросу, 48 ответили утвердительно.

В с. Ловозеро функционирует единственное на Севере хорошо оснащенное профессиональное училище, которое готовит специалистов для оленеводства. По данным исследования, среди учащихся ПУ в 2008 г. лишь единицы собираются связать свою дальнейшую жизнь с оленеводством (*Опарин, Уманская* 2010: 42–43). Помимо непривлекательности для многих юношей и девушек сельского образа жизни вообще, у молодежи сегодня повышенные требования к социально-бытовым условиям, которых нет на оленеводческих базах. По мнению упомянутого нами В.А. Старцева, решение этой проблемы зависит от энергообеспечения баз. СХПК «Тундра» подготовил проект «Внедрение альтернативной энергетики на оленеводческих базах Мурманской области с целью адаптации к изменениям климата и ведению устойчивого традиционного природопользования». Речь идет о создании на оленеводческих базах ветропарков, которые коренным образом изменят быт оленеводов в тундре. Для привлечения молодежи в оленеводство предла-

гается, в частности, воспользоваться возможностью для призывников проходить альтернативную гражданскую службу в кооперативе (*Когда* 2012а: 4). Существенным аргументом для молодых людей было бы и снижение себестоимости продукции оленеводства, что позволило бы поднять уровень заработной платы. Сейчас оленеводы получают примерно 6 тыс. руб. в месяц, включая все районные коэффициенты. И это считается хорошей зарплатой, хотя очевидно, что для севера подобный уровень доходов крайне мал. Для сравнения упомянем, что в 1970-е гг. зарплата пастуха в тундре составляла не менее 300 руб. (*Киселев, Киселева* 1979: 117), что значительно превышало средний уровень оплаты труда по стране.

Роль языка в культурном позиционировании коми и саамов

Общеизвестно, что язык – основной этнодифференцирующий, равно как и консолидирующий, признак этноса. В условиях отрыва от своей исконной этнической территории он приобретает еще и важное символическое значение, особенно для группы, которая не растворилась в иноэтническом окружении, сохраняет историческую память о своей родине и материнском этносе.

Исследователи отмечают, что «типичным для коми населения этноконтактных зон было знание языка своих соседей», сознательное изучение которых использовалось как средство интенсификации межэтнических контактов (*Конаков, Котов* 1991: 38). Вполне естественно, что в первую очередь многоязычными были мужчины (и коми, и саамы), что диктовалось производственной необходимостью. Затем знание языков стало характерно и для женщин, вступающих в межнациональные браки. В смешанных семьях знание языков обоих супругов считалось нормой.

Конечно, на знании и, соответственно, уровне употребления национальных языков в с. Ловозеро, как во всех национальных республиках и округах страны, сказалась образовательная политика государства, которая способствовала вытеснению национальной школы из регионов. Причем у малых народов Севера расширение функций русского языка в школьном образовании шло особенно интенсивно (*Современные* 1977: 273). В ситуации с саамами дело усугубилось и тем, что с конца 1950-х гг. на Кольском п-ове проходил процесс ликвидации небольших саамских сел и поселков, жители которых были переселены в другие населенные пункты, в основном в с. Ловозеро. Таким образом, в селе оказались люди одной национальности, но говорящие на разных диалектах своего родного языка, которые имеют значительные различия. В этой ситуации в многонациональном селе языком повседневного общения, в том числе и среди переселившихся саамов, стал русский.

В настоящее время изучение коми и саамских языков проходит в детском саду, школе, Национальном культурном центре (НКЦ). Ведущее место должно было бы принадлежать школе, но здесь на их изучение отводится только один час в неделю в начальной школе. Проблем с преподавателями языков, учебной и методической литературой здесь еще больше, чем в национальных

республиках, где есть коллективы специалистов, способных подготовить как педагогов, так и учебный материал. Так, саамский язык дети изучают по некрасочному, устаревшему букварю и отдельным книгам. Еще хуже положение дел с изучением коми языка. Зачастую его преподают не специалисты, а просто люди «хорошо знающие коми язык». По сообщению информатора: «*Вот когда здесь учительница преподавала, она на Сыктывдинском (вероятно, имеет в виду Сыктывкарские учебники), сыктывдинской программе, тут население не понимает много слов»*. Становится ясным, что ни о каком качестве изучения коми языка говорить не приходится. Вот как описывает нынешнюю методику преподавания коми языка учительница В.В. Сарнавина*: «Преподаю – беру программу Сыктывкар, у нас здесь был Пол Фрайер, канадец, они были в Сыктывкаре, у него составлены для первого класса разговорный язык на коми ижемском диалекте. И я по его программе ориентируюсь для первого класса. Но программа есть и из Сыктывкара. Но удобнее для первого класса с программой П. Фрайера. Я ориентируюсь на эту программу. Мало мы берем из учебников, читать сложно, слов мы меньше знаем. Поэтому и текст сама составишь, упражнение выбираю сама, чтобы понятно было, из того словарного запаса, который знают. По программе тоже сложно, не имея под руками особо ничего»* (*ПМА* 2011). Оценивая языковую компетенцию школьников, директор Ловозерской школы-интерната Н.И. Куроптева заметила: *«Сказать о том, что дети знают язык, было бы поспешно, они не говорят на коми и не общаются в жизни*» (*ПМА* 2011), что в равной мере относится и к саамским детям. Опрос, проведенный нами среди молодежи, показал, что основным, а точнее, единственным местом использования ими родного языка осталась семья.

Исследование 1982 г. зафиксировало, что «лишь 16,4% опрошенных использовали в общении на производстве только или в основном язык коми, в быту – 29,3%. Остальные говорят только или в основном на русском, иногда в сочетании с коми языком» (*Конаков, Котов* 1991: 190). В целом же 64,1% кольских коми в той или иной мере владели в этот период национальным языком (*Там же*). По Всесоюзной переписи 1989 г. среди саамов «половина народа своего языка не знала вовсе или знала слабо» (*Кольские* 2008: 88).

По оценкам специалистов и экспертов, в настоящее время в с. Ловозеро среди коми владеют родным языком 400–500 чел., среди саамов – 300–350 (*Blokland, Rießler* 2011: 11). Последняя цифра, видимо, вполне справедливо оспаривается. По данным Э. Шеллер, носителей, активно говорящих на кильдинском (диалект саамского языка, наиболее распространенный в с. Ловозеро) 100 чел. и 700 – имеют некоторые знания о нем (*Berg-Nordlie* 2011: 70). Исследователи подчеркивают, что «в целом число людей, говорящих на кильдинском диалекте, быстро сокращается с каждым годом, а ситуацию можно охарактеризовать как угрожающую» (*Riessler, Wilbur* 2007: 41).

Один из наших информаторов, приехавший в Ловозерский р-н в 1978 г., рассказывал, что в селе нормой было использование трех языков – саамского, коми и русского. Люди при общении с односельчанами разных на-

циональностей, не задумываясь, переходили с одного языка на другой. При этом он заметил, что все не только спокойно общались на разных языках, но и «меня приучали» (*ПМА* 2011). Естественная смена поколений и новые условия жизни приводят к тому, что не только в общественной сфере, но и в семейной стал доминировать русский язык. Подрастает прагматичное поколение, для которого характерно селективное языковое поведение, и уже в одной семье растут дети, часть которых с бабушками и дедушками пытается разговаривать на своих родных языках, а другие – отказываются, ссылаясь на их ненужность. Отрицание необходимости знания родных языков объяснимо: отсутствие мотивации, художественной литературы, СМИ на этих языках, русскоязычная языковая среда и т.д. Единственную радиопередачу на коми языке о культуре, родословных, повседневной жизни, юбилярах и т.д., которую вела В.Кузнецова, перестали финансировать. То же произошло и с программой на саамском языке под руководством А.А. Антоновой. У местных коми-ижемцев продолжает сохраняться надежда на помощь Республики Коми, но реально сейчас можно говорить лишь о том, что культурную специфику более поддерживают родственные связи, которые сближают кольских ижемцев и жителей Ижемского р-на РК. Саамы, на первый взгляд, находятся в лучшем положении, так как им оказывают целенаправленную помощь несколько зарубежных благотворительных организаций и фондов. Однако и здесь говорить о сколько-нибудь заметных позитивных изменениях не приходится.

Таким образом, в настоящее время, когда семья уже не является полноценным транслятором языковых навыков, объективно роль школы существенно возрастает. Но реализовать свою образовательную функцию, т.е. функцию развития языковых компетенций и сохранения родных языков, она в полной мере не может. В первую очередь, этот связано с недостаточной кадровой и методической оснащенностью школы. По мнению специалистов, изучающих школьное преподавание родного языка коренных народов РФ, «школа не учит родному языку» (*Баранова* 2008: 188). Факультативные занятия в начальной школе и профессиональном училище, кружки народных ремесел в НКЦ не в состоянии справиться с задачей языкового просвещения. Хотя здесь для сохранения национальных языков существует немаловажный фактор: в селе, в отличие от некоторых автономных образований, наблюдается определенная расположенность населения к их изучению. Но, как заметил один из наших информаторов, «*если раньше была хотя бы надежда, что будет вводиться больше часов по изучению ижемского, или хотя бы коми языка, то сейчас эта надежда гаснет, поскольку даже язык коренных народов, саамов, не востребован так и не преподается так, как мы бы хотели того*» (*ПМА* 2011). Трудности этого процесса очевидны. А если учесть, что только в 1982 г. был разработан саамский алфавит на основе кириллицы, а в 1985 г. началось изучение литературного языка в школе, то становится ясно, сколько необходимо приложить усилий, чтобы обучение саамов родному языку вошло в более или менее достойное русло. Вероятнее всего, время

уже упущено, поскольку практически утрачена культурная среда, без которой развитие языка будет довольно проблематичным.

Сейчас в самом селе национальные языки используют для общения в основном люди старшего поколения. В тундре, напротив, продолжают активно функционировать коми и саамский языки. Причем весьма показательна мотивация, которая заставляет изучить языки «*…они между собой говорят. Причем коми знают саамский, саами – коми. Жизнь заставляет знать, потому что если саамы говорят секреты, они должны знать, о чем говорят. Так же саамы. Поэтому жизнь заставляет. Это те, кому надо, они знают оба языка, они же встречаются при подсчете, на отеле … Там языковая среда, язык хранится только в тундре*» (*ПМА* 2011).

Вместе с тем, несмотря на серьезное падение уровня знания, применения и сокращение общественных функций коми и саамского языков, они сохраняют свои позиции в качестве культурного, символического капитала, поддерживающего этническую идентичность. По материалам переписи населения 1970 г., 62,8% сельских саамов Мурманской области назвали родным языком – саамский, среди коми – 34,0% (*Итоги* 1973: 105). По итогам переписи 1989 г., этот показатель среди саамов снизился до 48,4% (*Финно-угорские* 2006: 95). К сожалению, в последующей переписи данные о родном языке не фиксировались.

Этничность в публичном дискурсе

Важная роль в жизни современного саамского общества принадлежит различным общественным организациям, которые в последнее время стали претендовать и на создание этнического представительного политического органа. Естественно, что деятельность любой организации, члены которой отстаивают интересы только одной группы населения, не могут не вызывать ответной реакции у других групп.

Сегодня в Мурманской области действуют девять национально-культурных автономий и 12 общественных объединений, созданных по национальному признаку. При этом, например, на 0,2% саамского населения приходится шесть организаций, а на 0,07% евреев – пять. Исследователи утверждают, что «такое положение связано не с успешной адаптацией этноса (или его элиты) в социальное пространство региона, а с попыткой этнического самоутверждения» (*Иванищева* 2008: 9). С 1990 г. в с. Ловозеро, помимо саамских объединений (Отделение Ассоциации Кольских саамов, Общественная палата саамов Мурманской области, национальная культурная саамская автономия, общественная палата саамской молодежи, общество саамских мастеров), функционирует и Ловозерская ассоциация коми-ижемцев. Сейчас она носит название Ловозерское отделение межрегионального общественного движения «Изьватас» (председатель правления О.И. Яровая).

Саамские общественные организации Кольского п-ова проводят свою работу в тесном сотрудничестве с зарубежными саамскими организациями. Они перенимают опыт зарубежных саамских организаций, которые имеют

длительную историю своего существования и добились определенных позитивных результатов в борьбе за права саамов в своих странах; объединяют и координируют усилия на международной арене по вопросам коренных народов Баренцева Евро-Арктического региона; получают непосредственную помощь в социально-экономической и культурой сферах. В числе последних инициатив можно назвать проект «Развитие сельских инициатив в Баренцрегионе», который реализуется при финансовой поддержке ТАСИС. Он был призван, используя опыт сельских объединений Финляндии, осуществить комплекс обучающих мероприятий и оказать поддержку в развитии социального капитала саамских общин. Финансовая поддержка проектной деятельности в с. Ловозеро западными странами осуществляется уже на протяжении 20 лет. Символично в этой связи название семинара, который прошел здесь в апреле 2011 г.: «Кольская оленеводческая общность во второй декаде постсоветских перемен: проблематика отдаленных поселков». Основной вопрос – низкая результативность проектной деятельности, ориентированной на оленеводство. Рассматривались причины этого явления и поиск путей его преодоления.

Следующий семинар «Этно-туризм в Ловозерском р-не: проблемы и перспективы развития в территориях традиционного природопользования» прошел в ноябре 2011 г. Норвежская исследовательница Э.Шеллер (университет г. Тромсе) в своем докладе проанализировала причины неудач международного сотрудничества. Условно их можно разделить на две составляющие. Первая – касается зарубежных партнеров кольских саамов, которым не хватает знаний о местной культуре, обычаях, языке; попытки автоматически перенести скандинавские модели хозяйствования на Кольский п-ов. Вторая, на наш взгляд, является более важной как для развития саамского движения в России в целом, так и его восприятия всем «остальным», в том числе, ловозерским сообществом. Речь идет о лидерах саамских движений. По мнению Э. Шеллер, они зачастую используют те предрассудки, которые существуют на западе в отношении российских саамов, «тем самым, отвлекая их внимание от настоящих причин неудачной проектной деятельности и коррупции внутри саамского сообщества». Реальные проблемы саамского сообщества среди рядовых саамов практически не обсуждаются, их мнение никто не учитывает. Исследователь отмечает, что «саамские политические и культурные лидеры используют оленеводство как символ для возрождения саамской культуры. Однако люди, которые работают в тундре, в оленеводстве, по большому счету, общественными организациями игнорируются» (*Шеллер* 2011: 2). Отсутствует конструктивный диалог лидеров саамского движения с официальными государственными структурами, в частности, с Советом представителей коренных малочисленных народов Севера при правительстве Мурманской области. В упомянутом докладе Э. Шеллер выразила надежду, что постепенная замена прежних лидеров новым, прогрессивным поколением даст стимул развитию позитивных процессов в саамском движении. При этом надо иметь в виду, что немногочисленному народу, не обладающему

значительным слоем интеллектуальной элиты, выдвинуть из своей среды ярких лидеров сложно. Нельзя забывать и об отсутствии глубоких традиций и, соответственно, опыта общественной и политической деятельности у саамских организаций.

В декабре 2010 г. на Втором съезде коренного малочисленного народа саамы было принято решение о создании саамского парламента, что ознаменовало собой новый этап в деятельности саамских общественных организаций. В решениях съезда, помимо прочего, было указано на необходимость использования «природной ренты на территории региона с учетом интересов народа саами…. Разработать комплекс мероприятий по восстановлению возможности народу саами вести традиционный образ жизни, хозяйствования и соответствующих видов промыслов» (*Решение* 2010). Также речь идет о необходимости принятия правовых актов, направленных на защиту традиционной среды обитания саамов. Среди экспертов распространено мнение, что создание саамского парламента продиктовано политическими интересами, а «в Арктике к этому еще добавляется запах нефти, газа, влияние Штокмановского проекта на этнополитическую ситуацию», и только потом необходимостью сохранения культуры, языка, экологии (*Лукин* 2011). Создается впечатление, что лидеры саамского парламента пытаются игнорировать проживание на полуострове несаамского населения, рассматривая их как «некоренных», «пришлых», которые мешают вести традиционный образ жизни саамам. На наш взгляд, помимо традиционного образа жизни в современных условиях все большую роль в поддержании и трансляции культурных традиций играют другие институты, в числе которых можно назвать музеи и самодеятельные фольклорные коллективы.

Музей и фольклорные коллективы как «институты производства и воспроизводства этничности»

Селу Ловозеро исследователями, туристами, властями и местными жителями приписывается статус «столицы кольских саамов». «Ярко выраженный национальный колорит» отмечен как отличительная особенность Ловозерского р-на в официальных документах (*Постановление* 2008). В современном облике села мало что свидетельствует об этом «колорите» в том смысле, как он понимается обывателями. «Вот и в Ловозере я был неприятно поражен, увидев вместо чумов и оленей стандартные пятиэтажки и стаи голодных собак» (*Макеев* 2009: 84). «Ловозеро оказалось небольшим поселком с «совковыми» пятиэтажками и, в целом, пропитанного духом давно ушедшего советского прошлого. Кроме «совковой» застройки примечательны два здания в виде чумов – это саамский культурный центр, где и проходят все национальные мероприятия, и здание гостиницы. Посетили музей» (*К саамам* 2007). «Село Ловозеро вообще ничем не отличается от небольшого подмосковного поселка – архитектура точно та же, есть гостиница и музей саамов» (*Поездка* 2006). В исследованиях К. Олсена (Kjell Olsen), посвященных норвежским саамам, отмечается схожая ситуация: современные саамы

не соответствуют представлениям приезжих об аборигенах. Для них важны такие видимые / зримые символы, как одежда, олени, традиционные постройки (*Olsen* 2000: 151). В такой ситуации именно музей рассматривается как источник знаний о саамской культуре.

«Музей истории кольских саамов», безусловно, одна из главных достопримечательностей района. Он был создан в 1962 г. учителем географии П.П. Юрьевым на базе Ловозерской средней школы «с целью сохранения истории и культуры саамского народа». «Ловозерский музей ведет постоянное сотрудничество с музеями Норвегии, Швеции, Финляндии. Территориальный отдел неоднократно представлял Мурманский областной краеведческий музей на международных выставках, с его экспозицией познакомились многочисленные зарубежные делегации» (*Филиалы* 2012). Посещение музея входит в обязательную программу этнографических туров («Кольские саамы», «В гости к саамским оленеводам»).

В последнее десятилетие музей, как один из «инструментов конструирования идентичности» (*Гаврилович* 2008: 13), стал объектом особого внимания исследователей. Рассматриваются такие вопросы, как соотношение историописания и исторической памяти в музейных репрезентациях, роль музеев в государственном строительстве (*Тишков* 2011: 11–12), в формировании локальной идентичности; формы реконструкции и демонстрации прошлого в музеях (*Olsen* 2000*; Kõiva* 2007*; Чистов* 2011).

Действующая экспозиция музея была оформлена в 1990 г. На сайте «Музеи России» представлена следующая информация: «Музей отражает историю, культуру и быт коренного населения Кольского полуострова – саамов, малочисленного северного народа, проживающего также на севере Норвегии, Швеции и Финляндии» (*Музей истории* 2002). Существующая экспозиция представляет собой репрезентацию официальной точки зрения на историю саамов, историю межэтнического взаимодействия на Кольском п-ове. Значительное место занимают в ней так называемые «обстановочные сцены» (имитация определенных этнографических реалий музейными средствами), которые весьма популярны в российских музеях (*Чистов* 2012: 357). Наиболее сильное впечатление (судя по отзывам и фотографиям в сети Интернет) на посетителей производят два экспоната: камень с петроглифами и упряжка оленей, названная одним из гостей «саамской тройкой» (*Колюбакин* 2009).

Часть выставки, посвященная саамам, формирует / закрепляет образ «оленного народа», который активно эксплуатируется в прессе и СМИ: « … испещренный «пляшущими человечками» огромный камень (I тыс. до н.э.), встречающий посетителей в музее Кольских саамов в поселке Ловозеро, словно подтверждает это заявление. И бог у них – тоже олень (Мяндаш)» (*Палажченко*).

Значительное внимание в музее уделено этнической истории Кольского п-ова. В советский период формируются представления об «исконных» территориях этнических групп, представители которых обладают правом на особые права и статус (*Тишков* 2001: 18, 24). Подобные взгляды существуют

не только среди отдельных представителей этнических элит, в массовом сознании, но и в исследовательской среде: «В отличие от других этнических меньшинств для саами Кольская земля – земля предков, родина <…> меньшинство по количеству, этот народ является полноправным хозяином этой территории по праву своего рождения» (*Иванищева* 2008а: 46). Историко-этнографическая часть музея демонстрирует «особую» связь саамов с территорией, указывая на их первенство в ее освоении, тогда как русские («обложившие местное население данью») и коми-ижемцы («предприимчивые») появились значительно позднее, соответственно в XII–XIV и конце XIX в.

Появлению ижемцев на Кольском п-ове, их культурным традициям посвящено несколько стендов и витрин музейной экспозиции. Отмечены особенности ижемского оленеводства, его отличие от саамского; предприимчивость коми, их успехи в торговле, состоятельность. Известно, что отношения между ижемцами и старожилами Кольского п-ова складывались довольно непросто. «Среди обитателей Кольского полуострова, главным образом, русских и лопарей существует недовольство против более трезвых и энергичных зырян – пришельцев. Против них выставляется целый ряд обвинений, а главное то, что они крадут оленей и вытаптывают «чужие» ягельники. Лопарь и русский утверждают, что ижемец, как «волк», крадет или присваивает чужих оленей» (*В-р* 1909: 45). Эти проблемы не нашли отражения в существующей экспозиции, однако о них хорошо известно местным жителям, о них знает и часть туристов. «Последние (саамы – *В.Д., В.В.*) отказались подписывать права ижемцев на землю, что положило начало длительному противостоянию, следы которого просматриваются до сих пор. Например, ловозерские саамы стараются не допускать в органы местного самоуправления людей, чьими предками были коми, и говорят о вытеснении их коми-ижемцами из кооператива «Тундра», крупнейшего в Ловозерском р-не государственного оленеводческого предприятия. Александр Кобелев, президент «Союза саамов», полагает, что старый конфликт ушел вглубь и не проявляется лишь потому, что для этого нет достаточно серьезного повода» (*Время* 2006). На фоне возникшего в конце XIX – начале XX в. конфликта саамов с ижемцами противоречия между саамами и русскими стали выглядеть менее значимыми. Можно предположить, что в его основе лежали не только реальные события, но и то обстоятельство, что они конкурировали в одном культурном пространстве (оленеводство), а также тот факт, что саамы оказались в определенной экономической зависимости от более успешных мигрантов.

В свою очередь среди русских и коми формируются определенные стереотипы в отношении местного населения, часть из которых сохраняется и сегодня. Они относятся к нормам гигиены, одежде, жилищу. «*Да, да между нами говоря, конечно, культура коми, особенно бытовая, гораздо выше была. Когда приехали сюда, больше ста лет, поселились здесь коми, стали строить просторные дома, семьи большие. Саамы кочевали, все разбросано, временное. <…> Теперь, может, и ничем не отличаются, а раньше отличались культурой, уборкой там, содержанием*» (*ПМА* 2011). В течение нескольких

десятилетий после того, как коми обосновались на Кольском п-ове, браки между ними и саамами не заключались. Первыми коми-саамскими браками во второй половине 1920-х гг., по сведениям Н.Д. Конакова и О.В. Котова, была женитьба братьев М.Ф. и Г.Ф. Матрехиных из Иоканского погоста на двух ижемках из смешанных коми-ненецких семей (*Конаков, Котов* 1991: 160). Неслучайно, фотография одной из них, подписанная как «М.Ф. Матрехина, дочь ненца и ижемки, жена саама. Иоканский погост», есть на одном из стендов. Музейные подписи к портретным фотографиям заслуживают, на наш взгляд, особого внимания. Практически на каждой, за фамилией, именем, отчеством изображенного человека, следует указание его национальности (саам, русский, коми), что позволяет говорить об актуальности подобной этнической маркировки для представителей власти, работников учреждений культуры.

К. Олсен подчеркивает, что акцент на собственном прошлом, истории и культуре позволяет этническим меньшинствам выделить себя как отдельную культурную общность, заявить о своих политических правах. В такой ситуации музейное пространство становится местом репрезентации этнических групп и границ (*Olsen* 2000: 143), средством сохранения, воспроизводства и трансляции знаний, используемых в качестве групповых символов (*Гаврилович* 2008: 14-15). В с. Ловозеро этими «группами» оказались коми и саамы, традиционно связанные с такой отраслью, как оленеводство. Скрытое противостояние, существующее между представителями этнических групп, требует от них постоянной мобилизации, побуждая обращаться к собственной истории, культуре, а представления о «своем народе», его высокая позитивная оценка – значимый фактор формирования идентичности. В настоящее время в обыденной жизни границы между представителями разных групп все менее различимы: дети получают образование в школе, подавляющее большинство говорит на русском языке, национальная одежда присутствует лишь в праздничные дни. В такой ситуации учреждения культуры, общественные организации становятся важными институтами воспроизводства этничности. О том, что они успешно справляются с данной функцией, свидетельствует тот факт, что 48% опрошенных молодых людей считают, что существуют заметные различия между коми, саамами и другими народами.

Убеждение, что традиционная культура (саамская, ижемская и т.п.) сохраняется среди оленеводов, «в тундре», довольно распространено не только в России, но и за рубежом (*Olsen* 2000: 150). В связи с тем, что лишь незначительная часть населения занята в оленеводстве, местные лидеры национальных движений высказывают иную точку зрения. В частности, В. Совкина отметила в интервью, что «не согласна с тем, что лишь те, кто ведет традиционный образ жизни, являются носителями национальной культуры. В нас она заложена на генетическом уровне. Есть все-таки саамское сознание, которое заключается в знании языка, тонком чувствовании национальных мелодий, родовых песен» (*Совкина* 2011: 24).

Обращение к национальным песням и танцам неслучайно: традиционно деятельность фольклорных коллективов – один из способов репрезентации «этнического». Не стало исключением и с. Ловозеро, где долгое время существует народный самодеятельный коллектив «Луявьр». По словам В.Д. Гуринова, который руководит коллективом с 1966 г., ««Луявьр» был единственным коллективом, представлявшим саамскую народность, были в Норвегии, Швеции, Финляндии. Тогда не было ассоциаций, и коллектив был один, выступали каждую неделю, по нескольку раз в неделю. На всех съездах, конференциях, профессиональных праздниках. Но потом пошло-поехало, развал Союза, теперь по национальному признаку формируются творческие коллективы» (*ПМА* 2011). В настоящее время в селе действует несколько фольклорных коллективов: три в Доме культуры («Луявьр», с 1985 – саамские «Ойявр», «Ойрэнч» (детский)), четыре (два саамских и два коми) в НКЦ (коми «Ижма», «Марьямоль» (детский), «Эллманнт», «Елле»). Перед саамскими коллективами поставлены такие цели и задачи, как «сохранение, развитие и популяризация традиций коренных народов севера – саами» «собрание по крупицам устного творчества саамов, чтобы затем через искусство вернуть к жизни элементы старинных обрядов, игр, танцев и передать их молодежи» (*Эллманнт, Ойяр* 2010). В репертуары народного самодеятельного коллектива театра саамских традиций «Эллманнт» и фольклорно-этнографического саамского ансамбля «Ойявр» входят такие постановки, как легенды о жизни саамов в древние времена, обряды, старинные саамские танцы и др.

Саамский фольклорный коллектив «Елле», детская группа «Моайнас» исполняют песни на саамском языке и традиционные танцы (саамская и финская кадриль, свадебный хоровод). На сайте НКЦ отмечено, что коллективы являются активными участниками всех саамских праздников и мероприятий, проводимых в Мурманской области и России. Выезжают с гастролями в Скандинавию: Норвегию, Финляндию и Швецию. О деятельности этих коллективов, причинах, по которым люди приходят сюда, мы поговорили с одним из участников: «*В 1984/1985 гг. появились первые творческие коллективы, которые стали заниматься сохранением фольклорного культурного наследия: стали собирать песни на саамском, собирать бабушек, изучать танцы <…> сейчас у людей есть интерес, у каждого свои причины. Кого-то родные корни интересуют. Другие – по другим причинам. Я пришел в коллектив «Елле», в танцевальный коллектив, мне было интересно научиться танцевать. Кому-то хочется научиться петь. Саамское пение сложное, звуки гортанные и достаточно сложно научиться. Одни говорят, что это пение, другие, что это традиционный саамский, у нас называется луввьт, моя бабушка называла это не плач, а воспоминание. Она пела, когда шила, когда мастерила, когда женщины саамские шьют, они поют этот луввьт. Не все, конечно, кто умеет, кто хочет. Здесь есть доля импровизации, есть чисто семейные традиционные луввьты, которые передаются из поколения в поколение*» (*ПМА* 2011).

Народный самодеятельный коллектив коми «Ижма» был создан в 1990 г. на базе Ловозерского музея, к этому моменту ижемский «народный коллектив» «Рытья кыа» (именно с мягким знаком) существовал в с. Краснощелье. Инициатором создания стала одна из жительниц с. Ловозеро З.И. Брылева (Рочева), которую поддержал С.В. Филипченко, ставший на долгие годы руководителем ансамбля. В 1996 г. коллектив получил статус «народного». По словам его руководителя: «*Нам везде был «зеленый свет», т.е. нам никто не препятствовал, даже наоборот. Тогда учреждения культуры бились за то, чтобы получить коллектив, который имеет статус «народного», ставки две-три. Это сейчас уже время пришло нехорошее для культуры, когда не смотрят – народный коллектив, не народный*» (*ПМА* 2011). В настоящее время существуют проблемы с финансированием, кроме того, «саамский более звучит». В феврале 2012 г. почетный председатель «Изьватас» В. Ануфриева отметила, что ижемские коллективы сел Ловозеро и Краснощелья могут исчезнуть, поскольку баянист, работающий с ними, выходит на пенсию. Она также указала на необходимость оказывать поддержку коми, проживающим в других регионах (*Коми* 2012).

Обязательным «атрибутом» фольклорных ансамблей является традиционный костюм. Отмечается его различная сохранность. «*Коми они приносят и платки старинные, шали. А у саамов так чтобы старинного нет, потому что все это было европейское. Когда стали общаться с Колой, городом, в обмен на пули, порох покупались ткани различные <…> У них был комплект блузка, юбка и шапочка – шамшура <…> в Национальном центре, у них юпа называется, такая цельнокройная. Хотя это подсмотрено уже у скандинавов*» (*ПМА* 2011).

Во всех коллективах численно преобладают женщины, подобная ситуация характерна для многих локальных фольклорных групп (*Olson* 2004; *Siikala, Ulyashev* 2011). По мнению Л. Олсон, подобное явление имеет исторические корни (*Olson* 2004: 51). Другая проблема – в ансамблях мало молодежи, поскольку «*дети ходят до какого-то возраста, потом появляются другие интересы, ровесники начинают вставлять шпильки, они же поют на своем языке (ижемском, саамском). 12–13 лет такой возраст, начинают колкости говорить и это отбивает людей, через 5–10 лет они приходят на мероприятия*» (*ПМА* 2011).

Согласно официальной точке зрения, фольклорные коллективы способствуют «сохранению и развитию культуры саамов и коми <… >, собирают устное народное творчество саамов, через искусство возвращают к жизни элементы старинных обрядов, игр, танцев, <…> ансамбль песни и танца «Луявьр» стоял у истоков возрождения саамской культуры» (*Состояние* 2008). Их деятельность определяют как «источники живого наследия культуры саамов» (*Квартвилишвили* 2000). В ходе выступлений зрители могут слышать песни на национальных языках, видеть традиционные костюмы. Национальные самодеятельные коллективы представляют один из вариантов осознанной манипуляции, организации, институционализации фольклора.

Репертуар формируют художественные руководители, профессиональные хореографы, с учетом мнения рядовых исполнителей. В случае с коллективами с. Ловозеро, большая часть выступлений которых проходит в самом селе или районе, можно говорить, что это рассказ «себе о себе» (*Лярская* 2010: 164). Отметим, что отношение к реконструкциям обрядов (особенно шаманским) неоднозначное. «Обидно одно, саамская культура погибает, но спасают не ее, а какой-то только что придуманный миф. Новоявленные патриоты высасывают из пальца саамские игрища, пляски, шаманские обряды, чего никогда не было!» (*Макеев* 2009: 87).

***

В таких условиях, когда внимание как общественности, так и государственных учреждений и организаций в первую очередь пытаются направить на удовлетворение потребностей и интересов только одной из групп населения, а именно – саамы, в регионе продолжают жить и трудиться представители других национальностей, которые в настоящее время не обладают правами коренного населения полуострова. При этом 68% семей саамов считают, что «происходит процесс вытеснения коренных народов Севера из традиционных промыслов приезжими из других регионов» (*Кучинский* 2007: 85). Что касается коми-ижемцев, то, по всей видимости, у них продолжает сохраняться «комплекс приезжих-понаехавших» людей на чужой земле при сохранении достоинства и той внутренней силы, которая помогла им 125 лет назад найти выход из трудной ситуации у себя на родине и продолжить успешное экономическое развитие своих хозяйств в новых для них условиях. Описывая сложившуюся ситуацию, информаторы отмечали: «*Сильные народы* (коми – *В.Д.*, *В.В.*) *они потерпят, а их* (саамов – *В.Д.*, *В.В.*) *надо поддержать, чтобы они не умерли или не обиделись. Чтобы не очень обиду высказывали…*», «*У нас ижемцы по этому поводу* (выделение квот на рыбалку – *В.Д.*, *В.В.*) *не заикаются, слава Богу, так есть и уже хорошо*» (*ПМА* 2011).

Вместе с тем, по мнению некоторых наших информаторов, «*оленеводство в этот период сохранилось благодаря коми-ижемцам. Саамы они бы все пропили. Время было такое. Они заложили своих оленей, пастбища, хорошо, потом им государство дало дотации, и они выкупили. А так все бы ушло с молотка…*» (*ПМА* 2011).

Конечно, деление населения одного села на коренных и некоренных не может не сказываться на ловозерском сообществе. Это не просто разделение на саамы и несаамы. Из-за высокого уровня межнациональных браков оно захватывает и семьи, что само по себе является абсурдным. Хорошо осознавая это, объединенными усилиями ловозерцев были внесены поправки в Устав Мурманской области, согласно которым «коренными жителями региона были названы саамы…, а кроме того другие народы, занимающиеся оленеводством на полуострове, получили особый статус, сходный со стату-

сом коренного населения» (*Фрайер* 2007: 120). Однако эта небольшая победа оказалась перечеркнута федеральным законодательством, и всех несаамов лишили прав на землю. Упомянутый нами выше Лесной кодекс вновь разрешил брать в аренду землю всем желающим посредством аукциона. Отсутствие у государства четкой и понятной линии развития не только КМНС России, но и территорий их проживания в целом не способствует ее экономическому развитию. Ориентация на развитие в основном родовых общин может быть губительна для сельского хозяйства области. По официальным данным, в с. Ловозеро зарегистрировано 11 родовых общин КМНС, однако только в двух из них ведется какая-то работа. Вместе с тем, люди, которые называют себя экспертами в саамском вопросе, пишут: «Процесс их (родовых общин – *В.Д.*, *В.В.*) вживления в биологическую и социальную среду до устойчивого уровня экономической жизнеспособности возможен только при отеческой заботе со стороны организаторов и государства и может продлиться лет 20–25. Для этого общинникам необходима профессиональная подготовка, осознанное принятие образа жизни и усвоение навыков предков, патерналистская, правовая база, устойчивая и упрощенная система финансирования со стороны государства» (*Богданов* 2009). Совершенно очевидно, что таких «тепличных» условий им никто не создаст.

С появлением Саамского парламента обострились разногласия внутри саамского сообщества. Его часть и раньше была недовольна тем, что финансовая помощь из зарубежья «оседала» в с. Ловозеро. Представители Саамского парламента не признают Совет представителей КМНС при правительстве Мурманской области, считая, что несколько родовых общин не могут представлять интересы всех саамов. Налицо разобщенность как внутри саамского сообщества, так и межэтническая.

И, наконец, самый парадоксальный вывод заключается в том, что в деле сохранения саамской и коми этничности на Кольском п-ове решающую роль играет не государственная и зарубежная поддержка, не деятельность местных национальных общественных организаций, а культурное и символическое противостояние этнических групп, которое заставляет их консолидироваться и осознавать свою культурную идентичность. На эту особенность конфликта указывал еще Л. Козер (*Козер* 2000: 58).

Литература

Баранова 2008 – Баранова В. Оно должно вот так продолжаться и продолжаться…(О функциях школьного преподавания родного языка) // Антропологический форум. 2008. № 9. С. 85–202.

Богданов 2009 – Богданов Н.Б. Когда саамы исполнят гимн России в полный голос и без боли в сердце?//URL://www.b-port.com/analyticks/item/26807.html.

Бодрова 2009 – Бодрова О.А. Саамы в русской этнографической литературе второй половины XIX – начала XX веков: Дис. ... к.и.н. СПб., 2009.

В-р. 1909 – В-р. Из области оленеводства // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1909. № 7. С. 35–50.

Время 2006 – Время саамов // Бесконечная планета в объективе фотокамер. Ловозерские тундры // URL: http://www.endlessplanet.org/expeditions/lovozero/results/saami_ history.htm (дата обращения 02.12.2011).

Гаврилович 2008 – Гаврилович Л. Этнографические музеи как инструмент конструирования идентичности // Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования российских и сербских ученых / Отв.ред. М.Ю. Мартынова и Д. Радойичич. М.: РУДН, 2008. С. 13–22.

Иванищева 2008 – Иванищева О.Н. Этноязыковые процессы как фактор стабильности приграничного северного региона: социолингвистическое исследование языка диаспор Мурманской области (постановка проблемы) // Диалог культур: культурные стереотипы в эпоху глобализации. Мурманск, 2008.

Иванищева 2008а – Иванищева О.Н. Способы языковой актуализации толерантного дискурса (на материале печатных СМИ Мурманской области) // Диалог культур: культурные стереотипы в эпоху глобализации: Сб. ст. / Науч. ред. О.Н. Иванищева. Мурманск: МГПУ, 2008. С. 35–60.

Итоги 1973 – Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. М., 1973. Т. 4. С. 105.

Итоги 2004 – Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. М., 2004. Т. 4. Кн. 1.

Итоги 2005 – Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. М., 2005. Т. 13.

К саамам 2007 – Северный цвет. К саамам. День шестой // URL: http://denx.diary.ru/p35608111.htm.

Квартвилишвили 2000 – История праздничества саамов Кольского Севера // Природопользование в Евро-Арктическом регионе: опыт XX века и перспективы // http://www.kolasc.net.ru/russian/innovation/ksc70.html.

Киселев, Киселева 1979 – Киселев А.А., Киселева Т.А. Советские саамы: история, экономика, культура. Мурманск, 1979.

Когда 2012 – Когда есть подмена понятий, есть и проблемы // Ловозерская правда. 2012. № 5. 3 фев. С. 4–5.

Когда 2012а – Когда есть подмена понятий, есть и проблемы (окончание) // Ловозерская правда. 2012. № 6. 10 фев. С. 4.

Козер 2000 – Козер Л.А. Функции социального конфликта. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуал. книги, 2000. 205 с.

Кольские 2008 – Кольские саамы в меняющемся мире / Под ред. А.И. Козлова, Д.В. Лисицына, М.А. Козловой. М., 2008.

Колюбакин 2009 – Колюбакин С. Зимний отпуск в Заполярье // URL: http://trassa.narod.ru/murmansk/murmankolyub2.htm.

Конаков, Котов 1991 – Конаков Н.Д., Котов О.В. Этноареальные группы коми. М., 1991.

Конгресс 2011 – «Коренные» и «пришлые»: связь с землей и идентичность // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 2011. С. 419–430.

Кучинский 2007 – Кучинский М.Г. Риторика традиционности и реалии природопользования // Расы и народы. М., 2007. Вып. 33.

Лукин 2011 – Лукин Ю. Создание Саамского парламента продиктовано политическими интересами, а уж потом – необходимостью сохранения культуры (интервью) // URL:http://finugor.ru:8080/node/16172.

Лукьянченко 2002 – Лукьянченко Т.В. Государственная политика и традиционная культура саамов. Проблемы возрождения // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28.

Лярская 2010 – Лярская Е. О «бабушках», модели священного места и музейной этнографии (по материалам экспедиций 2006–2007 гг. в Ямало-Ненецкий автономный округ) // Nome nest omen: Сб. ст. к 60-летию Н.Б. Вахтина (от непослушных учеников). СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010. С. 161–177.

Макеев 2009 – Макеев А. Хозяева Кольской тундры // Русский мир.ru. 2009. № 11. Ноябрь. С. 84–87.

Музей истории 2002 – Музей истории кольских саамов – территориальный отдел Мурманского областного краеведческого музея // Музеи России. 2002 // URL: http://www.museum.ru/M2211.

Мурманская область – Мурманская область РФ. Регион. Коренные малочисленные народы Севера. URL:http://www.gov-murman.ru/natpers/info/ation/.

Ойяр 2010 – Хору русской песни «Родник», ансамблю русской песни «Поморье» и саамскому фольклорно-этнографическому ансамблю «Ойяр» – 25 лет! // Мурманский областной Дом народного творчества. Издания // URL: http://www.modnt.ru/editions/38/.

Опарин, Уманская 2010 – Опарин Д.А., Уманская А.И. Проблемы природопользования саамов Кольского полуострова и инуитов восточно-канадской Арктики (Нунавут). Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2010. № 220.

Палажченко – Палажченко А. Короли русской Лапландии // URL: http://www.rusadventures.ru/articles/1288.aspx.

Пивнева 2002 – Пивнева Е.А. Современная этнодемографическая ситуация и состояние здоровья коренных малочисленных народов Севера // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28.

ПМА 2011 – Полевые материалы авторов. Записано Власовой В.В., Денисенко В.Н., Шабаевым Ю.П. в июне–июле 2011 г., с. Ловозеро. Информанты: С.В. Филипченко, В.Д. Гуринов, В. Кузнецов, А.А. Кобелев, В.В. Сарнавина, Н.И. Куроптева.

Поездка 2006 – Поездка к Саамам – Новый Год 2006 с оленеводами // RusAdventures.ru. Туристам. Отчеты // URL: http://www.rusadventures.ru/reports/447.aspx.

Постановление 2008 – Постановление от 22 августа 2008 г. № 400-ПП/14 о долгосрочной целевой программе «Развитие туризма в Мурманской области» на 2009–2011 годы // Министерство экономического развития Мурманской области. Целевые программы // URL: http://economics.gov-murman.ru/celevye_programm.

Разумова 2007 – Разумова И.А. Семиотические парадоксы музея индустриального города // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского университета в СПб., 2007. С. 359–374.

Решение 2010 – Решение Второго Съезда коренного малочисленного народа Мурманской области – саами // URL: http://saamisups.ucoz.ru/publ/vtoroj_sezd_ saamov_murmanskoj_oblasti/4)/.

Совкина 2011 – Хочешь быть саамом? Будь им! Интервью с В. Совкиной // Аргументы недели. 2011. № 44 (285). 10 ноября. С. 24.

Современные 1977 – Современные этнические процессы в СССР. М., 1977.

Соколова 2002 – Соколова З.П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера (концепция развития) // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28.

Соколовский 2007 – Соколовский С.В. Правовой статус и идентичность коренных народов (по материалам Всероссийской переписи населения 2002 года) // Расы и народы. М., 2007. Вып. 33.

Состояние 2008 – Состояние культурного наследия Мурманской области (на 2008 г.) // URL: http://www.protown.ru/russia/obl/articles/7963.html.

Тишков 2001 – Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001. 240 с.

Тишков 2011 – Тишков В.А. Историческая культура и идентичность // Уральский исторический вестник. 2011. № 2 (31). С. 4–16.

Хомич 1977 – Хомич Л.В. Ненцы и коми Кольского полуострова. Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977.

Филиалы – Филиалы // Мурманский областной краеведческий музей [сайт] // URL: http://www.mokm51.ru/about/branches/.

Финно-угорские 2006 – Финно-угорские и самодийские народы России: Сб. ст. Сыктывкар, 2006.

Фрайер 2007 – Фрайер Пол. Саамы и коми на Кольском полуострове: новые стратегии и формы в новых условиях // Культура ижемских коми. Традиции. Современность. Перспективы. Сыктывкар, 2007.

Чистов 2011 – Чистов Ю.К. Этнографический музей: уважай прошлое, твори будущее // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В.А. Тишкова / Сост. М.Н. Губогло, Н.А. Дубова. М.: Наука, 2011. С. 351–366.

Шеллер 2011 – Международное сотрудничество, проблемы и перспективы (фрагменты доклада Э. Шеллер) // Ловозерская правда. 2011. № 52. 16 декабря. С. 2.

Эллманнт – Отдел этнокультурной деятельности. Эллманнт // Ловозерский районный национальный культурный центр. Отделы центра. URL:

http://lovozerocentre.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid=76.

Blokland, Rießler 2011 – Blokland R., Rießler M. Komi-Saami-Rus-sian contacts on the Kola Peninsula in Language contact in times of globalization. C. Hasselblatt, P. Houtzagers, R. van Pareren (eds.). Amsterdam: Rodopi, 2011. 300 p. (Studies in Slavic and general linguistics. V. 38.). P. 5–26.

Konstantinov, Vladimirova 2006 – Konstantinov Y. , Vladimirova V. Human–Reindeer Relationships in the Post-Soviet Context: Kola Peninsula (Northwest Russia) *in* Reindeer Management in Northernmost Europe Linking Practical and Scientific Knowledge in Social-Ecological Systems. Ed. B.C. Forbes and other. Ecological Studies, Vol. 184. 2006. P. 39–41.

Kõiva 2007 – Kõiva M. The Contemporary Museum as a Site for Displaying Values // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2007. Vol 1. № 1–2. P. 49–62.

Olsen 2000 – Olsen K. Ethnicity and Representation in a "Local" Museum // Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein. Ed. P. J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, S.R. Mathisen and L. Magnusson. Botkyrka: Multicultural Centre, 2000. P. 140–157.

Olson 2004 – Olson L. Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity. London: RoutledgeCurzon, 2004.

Riessler, Wilbur 2007 – Riessler M., Wilbur Jo. Documenting the endangered Kola Saami languages // Språk og språkforhold i Sápmi. Berlin, 2007. P. 39–82.

Siikala, Ulyashev 2011 – Siikala A.-L., Ulyashev O. Hidden Rituals and Public Performances : traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts. Helsinki : Finnish Literature Society, 2011. 365 p. (Studia Fennica. Folkloristica 19).

ГРАНИЦЫ, СИМВОЛЫ И СМЫСЛЫ

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

ЛУЗСКО-ЛЕТСКИЕ КОМИ: КОЛЛЕКТИВНЫЕ НОМИНАЦИИ И КУЛЬТУРНЫЕ ГРАНИЦЫ

Ю.И. Бойко

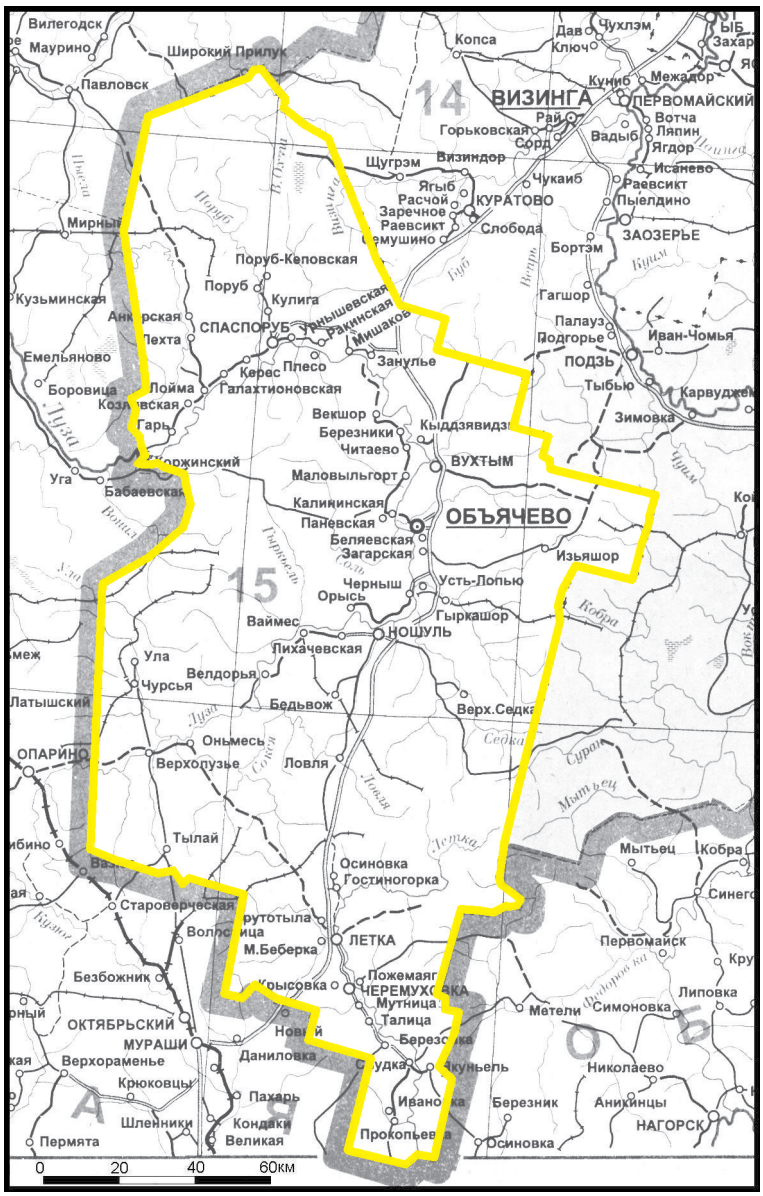
В центре внимания отечественной этнографии находится изучение формирования и этнокультурных особенностей локальных групп, в основе которых, как и в целом этноса, лежат общность территории и языка, культурно-бытовых особенностей, комплексные представления о «своих». Именно на уровне малых групп оформляются и закрепляются традиции, складываются культурные модели, формируется основа системного целого крупных этнических и межэтнических сообществ (*Белков и др*. 2009: 91). На примере исследования локальных сообществ возможно более конкретное выявление и рассмотрение социокультурных механизмов адаптации к природно-климатическим условиям, способствующим выработке регионально-локальных вариантов культуры. Изучение традиционной культуры, выявление в ней универсальных и специфических черт на уровне локальных групп позволяют не только глубже проникнуть в проблемы происхождения отдельных элементов культуры, но и этногенеза.

Одной из актуальных проблем остается выявление критерия, согласно которому каждая этнокультурная группа идентифицирует и сохраняет себя, обозначает символические «границы» разделения общности. В данной статье рассмотрены коллективные номинации лузско-летских коми, выступающие в качестве одной из форм проявления локального самосознания.

Группа южных коми, характеризующихся земледельческим типом хозяйства и связанной с ним культурно-бытовой спецификой, выделена Л.П. Лашуком и Л.Н. Жеребцовым в процессе работы над этнографическим районированием и получила название прилузской, в соответствии с территориально-административным делением Республики Коми (*Лашук* 1960; *Жеребцов* 1986). Вместе с тем, Л.Н. Жеребцов предположил наличие в Прилузье двух локальных традиций – лузской и летской, наметив таким образом перспективы дальнейших исследований (*Там же*: 107).

В ходе этнографического исследования лузско-летских коми было выявлено, что основанием для выделения этих локальных групп выступают не просто отдельные элементы культуры и языка, а целые комплексы характерных черт традиционной культуры, предопределенные природно-климатическими, социально-экономическими факторами и этнокультурными контактами (*Бойко* 2011).

Карта Прилузского района Республики Коми



К началу XVIII в. в основном было завершено формирование лузско-летских коми, в процессе которого они контактировали с прибалтийско-финскими, поволжско-финскими и славянскими племенами (*Чебоксаров* 1946; *Жилина* 1979; 1985; *Жеребцов* 1982). По отношению к основной этнической территории коми-зырян Прилузье является периферийным и представляет

собой зону контактного проживания коми и русского населения (см. карту Прилузского р-на РК). Данная особенность находит отражение практически во всех культурных компонентах, а также в комплексе представлений о проживающем рядом иноэтничном населении. Жители Лоемского куста деревень отмечают, что на занимаемой ими территории раньше проживали коми, о чем свидетельствуют, по их мнению, некоторые топонимы: *«У нас ведь в Лойме полно коми названий. В Пентюре все коми названия <…> Пентюра – на пне тюрю варили, тюря – это еда такая, коми-то и есть. Из-за этого так и называлась. У нас все русские были, только вот названия-то почему-то не знаю. Сначала, видимо, коми здесь обосновались. В селе Спаспоруб коми и русские живут, в Лойме одни русские, мы коми язык вообще не знаем»* (*ПМА*: Иевлева). Коми информанты подчеркивают, что *«в Лойму люди поднялись по реке с Архангельской области, они уже другие, там и фамилии у них свои уже. Вот мы по-коми говорим, они по-русски»* (*ПМА*: Г.М. Беляев).

Важно отметить, что коми и русское население с. Спаспоруб до настоящего времени четко осознает свои территориальные границы, оформившиеся еще в XVII в., подчеркивая, что в нижнем конце села живут русские, а в верхнем – коми: *«В Спаспорубе граница идет: верхний конец – коми, а с Красной горы в ту сторону уже чисто русские идут»*; *«Тайӧ деревняын миян нач комиясь, а село сэні роч нин олӧны»* (В этой деревне все коми, а в селе там русские уже живут); *«Сорӧма народсӧ сідзи: кӧні роч, кӧні коми. Сэтӧн чистӧй русскӧйяс олӧны, но коминас тоже тӧдӧны. А ми сэсся ичетика тоже велӧдчиштам»* (Народ так перемешан: где русские, где коми. Там чисто русские живут, но коми тоже знают. А мы помаленьку тоже учимся <русскому языку>) (*ПМА*: Иевлев; Урнышева).

Коми и русское население бассейна р. Луза по настоящее время сохраняет предания о проживавшей некогда на этой территории чуди, воспринимаемой в качестве непосредственных предков коми-зырян. В 30-х гг. XX в. А.К. Супинским в с. Ношуль были зафиксированы рассказы о том, что «в разных местах близ их деревни есть заметные ямы, в которых некогда хоронили себя «чуды»…рыли яму, ставили по ее углам столбы и укладывали на этих столбах крышу, которую засыпали толстым слоем земли. Когда такое сооружение было готово, все собирались в яму, подрубали столбы и крыша навсегда хоронила их» (*Супинский* 1935: 3–7). Современные полевые материалы также содержат информацию о чуди: *«Триста лет тому назад чудьяс олісны. Сійӧ пӧ ямаӧн олісны. Кутшӧмкӧ ыджыд яма вӧрас адзан кӧ, шуӧны – о, тан чудьяс олісны»* (Триста лет тому назад чудь жила. Они в ямах жили. Какую-нибудь большую яму увидишь в лесу, говорят, – о, здесь чудь жила); *«Бабушка и мать у меня верующие были. Они рассказывали, чудъяс пӧ там как в Читаево ехать, чудъяс гуасьлӧмны. Они сами себя же закапывали. Православную веру не хотели принимать»* (Бабушка и мать у меня верующие были. Они рассказывали, чуди там как в Читаево ехать, чуди закапывались. Они сами себя же закапывали); *«Кор пӧрысь йӧзыс пӧрысьмӧны, сійӧ пӧ ӧтчӧ берегас каяны, сійӧ Рач берег шусе, сэсся пӧ перйӧны гу*

ыджыд, сэсся бокас пач вӧчӧны, пырӧны бокас, пуктӧны чуркаяс, мед сійӧ оз обваличчи. Сэсся сійӧ сетче гуа пырӧны, чуркаяс уберитӧны. Миян дедъяс висьталысны сідз» (Когда древние люди старились, они на берег поднимались, Рач берег называется, затем выкапывали большую яму, затем в стороне печь делали, заходили, клали чурки, чтобы не обвалилось. Затем они в яму заходили, чурки убирали. Наши деды так говорили); *«Раньше здесь чудь жила, такие же люди, но назывались чудь. Над ними стали издеваться, и они вырыли яму, установили в ней столбы, закрыли все и всей семьей себя в этих ямах погребали. Поэтому и назвали это место Чувад»* (*ПМА*: Стрекалов, Туголуков; Ю.С. Беляев; Ложкина).

Летские коми в силу административного деления, по которому до 1929 г. большая часть населенных пунктов входила в состав Вятской губернии, долгое время были отделены от основной массы коми-зырян и развивались в тесных контактах с русскими и коми-пермяками (*История* 2011: 268–269). Следует отметить, что летские коми, в отличие от лузских, значительно дольше сохраняли в качестве самоназвания термин «пермяки», используя по отношению к представителям других групп коми-зырян обозначение «коми». И русские, отмечая языковые и культурные особенности летчан, называли их пермяками. В материалах краеведа П.Г. Сухогузова приводятся воспоминания старожилов о первопоселенцах Слудской волости: *«Наши деревни вплоть до Черемуховки заселились пермяками, с юга, а Летка – уже другие. Она и входила-то раньше в Вологодскую губернию. Все наши старые обычаи сходны с пермяцкими»* (*Сухогузов* 1978: 12).

На формирование локальной идентичности летских коми определенное влияние оказала конфессиональная принадлежность части населения Летки к старообрядчеству, распространенному в русских волостях Вятской губернии (*Гагарин* 1978: 172). Восприятие летскими коми старообрядчества способствовало укреплению связей с населением Вятского края. Несмотря на то, что каких-либо сформировавшихся религиозных общин на территории Летского микрорайона среди староверов не сложилось, у летских коми по настоящее время сохраняются культурные признаки, по которым церковно-православные отличают себя от старообрядцев: *«Староверская вера в Мурашах была. Они молятся себе. Если человек умрет, они соберутся все и целую ночь молятся, а утром выносят <гроб> из избы. Хоронят на общем кладбище»; «Мы-то из общего котла ели, а у них у каждого своя посуда была»; «Мы не староверы, это у староверов против солнца ходят <вокруг гроба>…у нас <косая перекладина креста> наклонена в сторону, где садится солнце <нижний конец направлен на юг>, а у староверов наклон в другую сторону»* (*ПМА*: Перминова; Попова; Кетова).

Среди маркеров, позволяющих локальным сообществам идентифицировать себя или идентифицироваться другими в качестве членов определенной группы, особо выделяется специфика языка. Лузско-летскими коми осознаются существующие между ними лексические различия: *«По разговору можно отличить, кто откуда. Некоторые говорят «сёрнитны», а у нас – «ба-*

итны»; «Однажды я поехал в Летку, жарко было. Мне летский говорит: «Спиридонович, косяк восьты» – ему потом объяснили, что абъячойсянь шуёны ёшинь» (*ПМА*: Суманкова; Беляев). В лузско-летском диалекте имеются фонетические различия, например, в словах *муй*, *лакны* и др. широко распространенных в летском говоре. В качестве отличительного признака своей группы летские коми называют особенности говора: *летскӧй лакъяс* (*лакны* ‘идти’ вместо общекоми *локны*). Население Лузы также противопоставляет себя жителям бассейна р. Летка, указывая на специфику их речи: *«Ты откуда приехала? – Из Летки. – А, летский муй»* (*муй* ‘что’ вместо общекоми *мый*) (*ПМА*: Федюнев).

Локальная идентичность особенно ярко проявляется в прозвищной традиции, посредством которой жители, с одной стороны, объединялись в единую локальную группу, с другой – отделяли одно сообщество от другого. Общедеревенские прозвища из одного слова или словосочетания нередко закреплялись в частушках и песнях. У летских коми до настоящего времени наряду с прозвищами-присловьями сохранились песни, которые обычно исполнялись на праздничных гуляниях:

«Кокушенька кокует,	‘Кукушенька кукует,
Горьюшенька горьюет,	Горюшенька горюет,
Заимшана – бӧсикъяс,	Заимские – лапотники,
Кырвылшана – крысаяс,	Кырвылские – крысы,
Быковшана – вӧр кӧчъяс,	Быковские – лесные зайцы,
Кулижана – чудмыръяс,	Кулижские – грязнули / чудские пни,
Лавровшана – пышкайяс,	Лавровские – воробьи,
Ведёвшана – галстукъяс,	Ведевские – галстуки,
Прокопьёвчи – лудікъяс,	Прокопьевские – клопы,
Чоййылшана – ыбшаръяс,	Чоййылские – сплетники,
Слудяна – мосольникъяс,	Слудские – мосольники,
Ураковчи – гачтӧмъяс,	Ураковские – бесштанные,
Березовчи – кӧлдунъяс,	Березовские – колдуны,
Гурьёвшана – лекаръяс,	Гурьевские – лекари,
Таличана – ярӧвӧй,	Талицкие – шустрые,
Мутничана – жыдмыръяс,	Мутницкие – скупые,
Черемковчи – садӧвӧй,	Черемковские – садовые,
Летчана – писаръяс».	Летские – писари’.

«Булатовчи – кӧчъяс	‘Булатовские – зайцы
Прокопевчи – лудыкъяс	Прокопьевские – клопы
Быковшана – вурысъяс	Быковские – портные
Кырвылшана – крысаяс	Кырвылские – крысы
Ведевшана – галстукъяс	Ведевские – галстуки
Лавровшана – пышкайъяс	Лавровские – воробьи

Ивановка – пыкӧдъяс	Ивановские – подпоры
Слудяна – мосольникъяс	Слудские – мосольники
Грездса – карвылса	Грездские – городищеские
Таличана – чудмыръяс	Талицкие – грязнули, пугалы / чудские пни
Мутничана – жидмыръяс	Мутницкие – скупые
Летчана – писаръяс».	Летские – писари'.
«Гурьевшана – сьӧд жужъяс	'Гурьевские – черные неряхи,
Грездса – карвылса	Грездские – городищенские,
Таличана – садӧвӧйяс	Талицкие – садовые,
Мутничана – ярӧвӧйяс	Мутницкие – шустрые,
Черемковчи – жуликъяс	Черемуховцы – жулики,
Летчана – чай юысьяс».	Летские – чай пьющие'.
	(*ПМА*: Лобанова, с. Прокопьевка; Потапова, с. Прокопьевка; *ФА СыктГУ*: Лобанова).

Фольклорные тексты, в которых перебираются по прозвищам жители населенных пунктов, принято обозначать утвердившимся термином «географические песни», так как под ними понимаются песни с ярко выраженной реальной пространственной компонентой (*Иванова, Калуцков* 2006:15).

Представленные варианты географической песни, записанные в разное время от нескольких информантов с. Прокопьевка, не полностью соответствуют друг другу. Упоминаемые в текстах населенные пункты соотносятся с ареалом расселения летских коми, при этом развернуто перечисляются деревни, расположенные в непосредственной близости от сел Прокопьевка и Слудка, тогда как на отдаленных территориях поименованы лишь крупные селения (Черемуховка, Мутница, Летка). Топонимы и соответствующие им селения, кроме деревень Булатовка, Быково, Ведевка, Заимка, Лавровка, Прошкино, перечисленные в географической песне, сохранились до настоящего времени.

Названия ряда населенных пунктов употребляются в текстах в коми формах: с. Черемуховка – *Черемково*; дер. Ивановка – *Чоййыл* (деревня на горе); дер. Прошкино – *Кырвыл* (*кыр* 'обрыв', 'круча'; *выл* – 'поверхность, верх'); дер. Корольки – *Грезд* ('небольшая деревня').

В песне, исполненной полностью, перечисление населенных пунктов начинается с русской дер. Заимка, расположенной на пограничье с коми селениями, и одного из самых южных населенных пунктов коми дер. Быково. В названных деревнях проживало как русское, так и коми население, о чем свидетельствуют воспоминания информантов: «*в Заимке не чисто русский был разговор, рочӧн пӧлӧн* 'на половину по-русски'»; *«Первые поселенцы Быкова были коми. Затем там появились русские, и деревня стала русской,*

но все говорили по-коми»; «Жители деревни <Быково> разговаривали все по-коми, но в семьях между собой по-русски» (*ПМА*: А.Е. Лобанова; Сухогузов 1979: 31–32).

Как правило, в коллективном прозвище, в котором жителям селения приписывался какой-либо общий отличительный признак, выражалась характеристика местного сообщества. В то же время селенческое общество могло иметь несколько прозвищ, образованных по разным признакам. В номинациях могли отражаться представления об уровне благосостояния локального сообщества. Так, жители с. Летка имеют прозвища *чай юысьяс* ‘чай пьющие; чаехлебы’, *писаръяс* ‘писари’, скорее всего, связанные с тем, что село является центром всего Летского куста, люди жили здесь богаче, была интеллигенция. Сами жители отмечают: *«с...ӧтчаньын начальство вӧвъяджик вӧлісны, вот и писаръяс»* (...там начальства больше было, вот и писари) (*ПМА*: Е.Ф. Лобанова). В окрестных селах и деревнях объясняют прозвище *чай юысьяс* с определенной долей иронии: *«Пойдешь к ним в гости, они сначала чаем поят, поят, потом только уже предлагают пищу, чтоб меньше влезло»* (*ПМА*: Суманкова).

Жителей с. Слудка в соседних селениях называют *слудяна мосольники,* объясняя что *«сэні церковь вӧлі да, нае пырджык мыйкӧ ваясны, церковь да, жирнӧйджыка сёисны, чӧскӧджыка» (*там церковь была, и они чаще что-то приносили, церковь ведь, и пожирнее ели, повкуснее) (*ПМА*: Кетова). Слудские же дают несколько иную трактовку своего прозвища: *«слудяне испокон веков мосольниками назывались, на перескачку* (престольный праздник слудских коми – *Ю.Б.*) *у реки варили мясо в котлах, солили, это называлось «мосол», такой обычай»* (*ПМА*: Ракина). При анализе прозвищной традиции наблюдается несовпадение причин мотивировки прозвища между тем сообществом, к которому оно относится, и соседним. Как правило, местное сообщество выбирало наиболее предпочтительное для себя объяснение прозвища.

Население ряда деревень характеризовалось как менее зажиточное, что также отразилось в деревенских прозвищах. Так, жителей дер. Корольки называли *паренча сёись ‘*паренчу <пареную репу или морковь> едящие’, население дер. Ураки – *ураковчи гачтӧмъяс* ‘ураковцы бесштанные’, и объясняли тем, что *«дети у них всегда ходили без штанов», «пока мортыс абу гырысь, найӧ пыр ветлысны гачтӧг, челядис особенно»* (пока человек не взрослый, они всегда ходили без штанов, дети особенно) (*ПМА*: Кетова), за жителями дер. Заимка закрепилось прозвище *бӧсикъяс* ‘лапотники’ (*бӧсик* с летского говора ‘берестовые лапти на босу ногу’).

Хотя коллективное прозвище, как правило, содержало какой-либо отличительный признак местного сообщества, иногда оно могло представлять собой только рефлекс на неожиданное поведение соседей. Так, в прозвище жителей дер. Ведевка *галстукъяс* ‘галстуки’ отразилась смена традиционного наряда на новый городской: *«Да мичаджыка видзан кышас лӧптысны да вот и галстукъяс»* (Да более красивую, видишь, одежду стали носить, вот и галстуки) (*ПМА*: Е.Ф. Лобанова).

В коллективных прозвищах могли быть отражены представления об антропологических особенностях местного населения. Так, жители с. Прокопьевка имеют номинацию *прокопёвчи лудікъяс* ‘прокопьевцы клопы’, одна из интерпретаций которой: *«В Прокопьевке живут все маленького роста, как клопы»* связана с ярко выраженным сублапоноидным антропологическим типом местного населения, характеризующегося преимущественно невысоким ростом, сравнительно широким («скуластым») лицом, низким, широким переносьем, темными прямыми волосами и темными глазами (*Чебоксаров* 1946: 54–55). Прозвище жителей дер. Лавровка – *пышкайяс* ‘воробьи’ – также связывают с маленьким ростом местного населения.

Жителей дер. Кулига (Слудское сельское поселение) именовали *кулижана маегъяс* ‘дреколье’, при этом данное прозвище имеет неоднозначную трактовку: одна из интерпретаций связана с тем, что мужчины этой деревни во время случавшихся драк применяли колья, другая – что жители деревни обладали высоким ростом.

Особенностью многих коллективных номинаций является то, что в них выражена негативная оценка некоторых нравственных сторон деревенского сообщества. Известно, что высмеивание недостатков той или иной селенческой группы было направлено, в первую очередь, на выполнение регулятивной функции прозвищ. В то же время необходимо учитывать, что отношения между соседствующими поселениями всегда пронизаны духом состязательности. Так, население дер. Прошкино наделили прозвищем *крысаяс* ‘крысы’, мотивируя его тем, что *«омöль характера, крысаяс кодь»* (плохой характер, как крысы) (*ПМА*: Потапова). Жителям дер. Кулига (Прокопьевское сельское поселение) дали прозвище кулижана *чудмыръяс* ‘букв.: чудские пни; грязнули, пугалы’, поскольку они якобы *«сьöдöсь, паръяссö абы мысьöмны»* (с грязными неумытыми лицами) (*ПМА*: Потапова). Жителей с. Гурьевка называли *сьöд жужьяс* ‘черные неряхи’.

Жителей с. Мутница именовали *жаднöйъяс, жидъяс, жидморъяс,* при этом бытуют следующие объяснения: *«раньше корысьяс <нищие> ходили милостыню просили, а в Мутнице не давали»; «в Мутницу редко на праздники ходили, там не так хорошо принимали»; «нида даже шойчинытö вöвнад оз лэдзны, узьнысö оз лэдзны, вöлöд мудзö, колö шойчивны. Дак, этик дом только вöлы, Гриша нима покойник, сійö то лэдзлывлыс, а сэсся некин оз лэдз, став игана»* (они даже отдохнуть с лошадьми не пускали, спать не пускали, лошадь устает, нужно отдохнуть. Дак, один дом только был, <хозяина> Гришей звали, он-то пускал, а потом никто не пускал, у всех закрыто) (*ПМА*: В.Т. Перминова; Косолапова; Е.Ф. Лобанова). В то же время своя территория и проживающее на ней сообщество, как правило, оценивались позитивно либо нейтрально. Так, само население с. Мутница своим коллективным прозвищем считает номинацию *купечьяс* ‘купцы’, объясняя его тем, что *«в отличие от других, в их селе никогда не было голода, всегда мука была, богато жили»* (*ПМА*: Рутова).

Население с. Черемуховка именовали прозвищем *жуликъяс* ‘жулики’, что находит, в частности, отражение в бытовавших повсеместно частушках:

«Мутницкие ребята придут – сигарки свистают,
А Черемковские ребята жулики».
«Черемковчи лактӧны, сигаркаяс дзепъялӧны
Тӧдi мэ пэ черемковчи, ыбӧсъяс игналӧлi»
(Черемуховские идут, сигарки прикарманивают
Знала бы, что черемуховцы, двери бы позапирала) (*ПМА*: А.Е. Перминова; Косолапова).

Коллективное прозвище, данное жителям деревни, с одной стороны, объединяет их, с другой – противопоставляет «чужим», населению других деревень. Межпоселенческие взаимоотношения ярко проявляются в подчеркивании чуждости через отождествление соседей с представителями иного мира: нечистым или колдуном. Так, население дер. Березовка наделили прозвищами *морт вишьяс* ‘человекоубийцы’, поскольку *«на всех деревенских праздниках у них всегда такие драки были, что даже убивали»* (*ПМА*: Ракина), и *кӧлдунъяс* ‘колдуны’. Асоциальное поведение, в частности, выраженное в повышенной агрессивности населения, в народном мировоззрении соответствует сфере чужого мира.

Жители с. Прокопьевка, с одной стороны, вызывают у населения с. Летка иронию, что находит отражение в прозвище *лудiки* и его объяснении *«у них всегда много клопов было»*, с другой – опасение, поскольку считается, что: *«в Прокопьевке знающие до сих пор заколдовывают».* Возможно, подобное двойственное отношение связано с расположением села практически на самом пограничье с русскими Вятского региона.

В целом, как показывают полевые материалы, система общедеревенских прозвищ у летских коми сохранилась достаточно полно, тогда как в большей части населенных пунктов Лузского бассейна данная традиция пока не была зафиксирована, за исключением номинаций жителей с. Объячево – *сук чай юысь* ‘густой чай пьющие’, с. Черныш – *чернышса шева чуманъяс* ‘черныш-ские – лукошки с *шевами’*, с. Ношуль – *ношульса кӧшӧльяс* ‘ношульские кошели’. От жителей с. Объячево была записана песня, которую также можно отнести к географическим:

«Шишкинпонскӧй прилукӧй да,	Шишкинпонские – прилуки
Загарья куим судта.	Загарья – в три этажа.
Лукинчиын рыжикӧй да,	В Лукинчи – рыжики,
Кулигаын пув да тшак.	В Кулиге – брусника да грибы.
Мавковчи кар выланӧй да,	Мавковчи – на городище,
Повостской базар-лавка.	Погостские – базары-лавки.
Дунаёвскӧй больнича да,	Дунаевская – больница,
Мельничаын пыль тупӧсь.	В Мельнице из пыли <мучной> ковриги.
Манастырын чери юр да,	В Монастыре – рыбьи головы,

Тыдорын пожӧма яг.	В Тыдоре – сосновый бор.
Керӧсскӧй вылын гӧра да,	Керосская – высокая гора,
Пожмадорын кожовня»	В Пожмадоре – кожевня
	(*ПМА*: Лихачева; Галева 2003: 5).

Текст песни включает в себя населенные пункты, входящие в состав с. Объячево и образующие единый селенческий куст. Можно предположить, что данной песней очерчивались границы территории, которая поселенческой группой рассматривалась как своя.

Упоминаемые в тексте селения соответствуют их реальному положению на местности. В песне при обозначении населенных пунктов наряду с официальными русскими названиями используются и народные на коми языке: дер. *Мавковчи* – дер. Борисовская; дер. *Шишкинпон* – дер. Оброчная.

В данной географической песне содержится информация о природном ландшафте, в который вписаны деревни: *Тыдорын пожӧма яг* ‘в Тыдоре – сосновый бор’, *Керӧсскӧй вылын гӧра* ‘Керосская – высокая гора’, *Загарья куим судта* ‘Загарья – в три этажа’; приметные социально значимые и хозяйственные объекты: *Повостской базар-лавка* ‘Погостские – базары-лавки’, *Дунаёвскӧй больница* ‘Дунаевская – больница’, *Мельничаын пыль тупӧсь* ‘в Мельнице из пыли <мучной> ковриги’, *Пожмадорын кожовня* ‘в Пожмадоре – кожевня’, *Лукинчиын рыжикӧй* ‘в Лукинчи – рыжики’, *Кулигаын пув да тшак* ‘в Кулиге – брусника да грибы’, *Манастырын чери юр* ‘в Монастыре – рыбьи головы’.

Таким образом, расширение источниковой базы по традиционной культуре лузско-летских коми в конце XX – начале XXI в., в частности, привлечение фольклорных материалов, позволяет заключить, что лузские и летские коми идентифицируют себя как отдельные локальные сообщества, и это особенно ярко проявляется в прозвищной традиции.

Литература

Белков и др. 2009: 91 – Белков П.Л., Верняев И.И., Новожилов А.Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2009. Вып. 3. С. 91–93.

Бойко 2011 – Бойко Ю.И. Традиционная культура прилузских коми (конец XIX – первая половина XX в.): Автореф. дис. ... к.и.н. СПб., 2011.

Гагарин 1978: 172 – Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978.

Галева 2003: 5 – Галева Е.В. Эзысь тылӧс / Серебряный сундук. Песни на коми языке. Объячево, 2003.

Жеребцов 1982:117 – Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. X – начало XX в. М.: Наука, 1982.

Жеребцов 1986 – Жеребцов Л.Н. Этнокультурная специфика прилузских коми // Крестьянство Коми края (досоветский период). Сыктывкар, 1986. С. 97–107. (Труды ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. Вып. 38.)

Жилина 1979 – Жилина Т.И. Марийские и удмуртские соответствия в лексике лузско-летского диалекта коми языка // Вопросы лексикологии коми языка. Сыктывкар, 1979. С. 30–33. (Тр. ИЯЛИ УрО АН СССР. Вып. 22).

Жилина 1985 – Жилина Т.И. Лузско-летский диалект коми языка. М.: Наука, 1985.

История 2011: 268–269 – История Коми с древнейших времен до современности. 2-е изд., испр. и доп. Сыктывкар: ООО «Анбур», 2011. Т. 2.

Иванова, Калуцков 2006: 15 – Иванова А.А., Калуцков В.Н. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М.: Изд-во ПФОП, 2006.

Лашук 1960 – Лашук Л.П. Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР // Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества. Сыктывкар, 1960. Вып. 6. С. 97–105.

ПМА – Полевые материалы экспедиции Бойко Ю.И. в Прилузский р-н Республики Коми в 2006–2011 гг. (информанты Г.М. Беляев, 1929 г.р.; Ю.С. Беляев, 1936 г.р.; И.И. Иевлев, 1927 г.р.; М.М. Иевлева, 1935 г.р.; К.Г. Косолапова, 1930 г.р.; Е.И. Кетова, 1931 г.р.; А.Е. Лобанова, 1924 г.р.; Е.Ф. Лобанова, 1929 г.р.; В.Е. Ложкина, 1923 г.р.; А.Е. Перминова, 1913 г.р.; В.Т. Перминова, 1931 г.р.; З.М. Попова, 1925 г.р.; Т.Е. Потапова, 1925 г.р.; М.Е. Ракина, 1929 г.р.; Т.Д. Рутова, 1938 г.р.; А.В. Стрекалов, 1932 г.р.; А.Ф. Суманкова, 1959 г.р.; В.О. Туголуков, 1924 г.р.; М.О. Урнышева, 1928 г.р.; П. Федюнев, 1960 г.р.)

Супинский 1935: 3–7 – Супинский А.К. Промыслы коми-зырян. Поверья и обряды, 1935 г. // Архив МАЭ РАН Ф. К-V, оп. 1, дер. 102.

Сухогузов 1978:12 – Сухогузов П.Г. Записи о Прокопьевке. 1987 г., информант А.С. Югова, 1923 г.р., с. Прокопьевка, зап. 1978 // ФА Сыкт ГУ РФ 13001-1.

Сухогузов 1979: 31–32 – Сухогузов П.Г. Записи о Прокопьевке. 1979 г., информанты А.Ф. Лаптева, 1909 г.р., В.Ф. Лаптева, 1914 г.р., дер. Кулига, зап. 1979 г. А.И. Коснырева, 1909 г.р., дер. Лавровка, зап. 1979 г. // ФА СыктГУ РФ 13001-1.

ФА СыктГУ: Лобанова – ФА СыктГУ, Прилузское собрание, РФ 13-XII-51: август 2000 г., Республика Коми, Прилузский р-н, с. Прокопьевка, О.В. Лобанова, 1965 г.р.; зап. Н.А. Потапова

Чебоксаров 1946 – Чебоксаров Н.Н. Этногенез коми по данным антропологии // Советская этнография. 1946. № 2. С. 51–88.

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

ПРЕСТОЛЬНЫЕ ПРАЗДНИКИ ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ

И.В. Ильина, О.И. Уляшев

Заселение любой территории является процессом комплексного освоения и преобразования новой среды в соответствии с культурными традициями и представлениями поселенцев. Наряду с хозяйственным переустройством ландшафта сообразно экономическим и бытовым интересам, имеющим сугубо рациональный характер, чужое пространство нуждается в духовном, символическом освоении, одним из способов которого становится возведение культовых сооружений (храмов и часовен), установка обетных крестов, сакрализация выделяющихся на общем фоне природных объектов (возвышенности, источники, камни, деревья). Храмы, часовни, кресты, помимо своего прямого предназначения как особых мест для отправления религиозных обрядов, в топическом аспекте начинают определять границы освоенных территорий и пределы общинных владений, а в темпоральном аспекте формируют местный календарный круг, на который ориентирована жизнь деревенского социума. Местная структура православного праздничного года, отличающаяся от официальной, по замечанию Т.Н. Бернштам, предпочтительным отбором главных праздничных дат (*Бернштам* 1995: 227) становится не только важной характеристикой повседневной жизни того или иного сообщества, но и фактором, влияющим на его консолидацию и формирование его культурных особенностей.

В данной статье рассматривается система престольных, часовенных и обетных праздников, сложившаяся к концу XIX – началу XX в. в верховьях Вычегды, выявляется роль престольных праздников в повседневной жизни населения Помоздинского, Пожегодского, Мыелдинского, Усть-Немского и Роздинского приходов.

Хронологические рамки исследования определены источниками, характеризующими конец XIX – XX в. Основными являются полевые материалы авторов и записи, хранящиеся в Фольклорном фонде Института ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, которые создают достаточно яркую картину празднования особо значимых для верхневычегодцев дат православного календаря, иллюстрируют архивные данные о строительстве и функционировании культовых объектов. В статье используются данные Страховых ведомостей Синода по пятому благочинию Усть-Сысольского уезда по состоянию на 1910 г. (*РГИА*: 799-33-149, л. 38–62), к которому относились Помоздинский, Пожe-

годский, Мыелдинский, Усть-Немский и Роздинский приходы*, Клировые ведомости Помоздинской церкви (НАРК. Ф. 230. Оп. 1), материалы, опубликованные в Вологодских епархиальных ведомостях, а также публикации авторов, занимающихся историей церкви и изучением народного православия в Коми крае (*Рогачев* 1996, 1999; *Хлыбова* 1996; *Панюков-Савельева* 2006; *Чувьюров-Шарапов* 2006; *Хайдуров* 2010).

Приходская сеть верхней Вычегды

Первые постоянные поселения коми на верхней Вычегде (Усть-Кулом, Усть-Нем, Пожег, Керчомья, Кужба) были основаны в 1629–1646 гг. переселенцами с Вишеры и Выми. В 1646–1678 гг. выходцами из сысольских, лузских, удорских и вишерских земель создаются еще 28 населенных пунктов: Мыелдино, Руч, Деревянск, Аныб и др. Между 1678 и 1707 гг. появляются Помоздино и Вольдино, основанные жителями сел Усть-Нем и Глотова Слобода. В верховьях Ижмы, осваивавшихся переселенцами уже из Помоздинской волости, в первой половине XIX в. возникают починки *Розьдін* (Изваиль), *Чувки* и дер. Лайково. В конце XIX – первой трети XX в. на верховьях Вычегды было основано еще 27 селений, относящихся к пожегодскому и помоздинскому погостам (*Жеребцов, Лашук* 1960: 54–64; *Жеребцов, Рогачев* 1993: 11). Несмотря на практически однородный этнический и социальный состав (коми, государственные крестьяне, православные) группы переселенцев относились к разным этнолокальным традициям и поселялись по земляческому принципу, сохраняя таким образом свои диалектные и культурные особенности**. В процессе освоения новых территорий возникли верхневычегодские локальные сообщества, ставшие основой формирования новых административных и церковных образований – округов, волостей, приходов. Со своей стороны волостное и церковно-приходское деления структурно удерживали и укрепляли сложившиеся в процессе освоения территории культурно-хозяйственные связи, несмотря на то, что церковно-административные и традиционные хозяйственно-культурные границы не всегда совпадали. Так, например, общностью производственных, семейно-родственных интересов были тесно связаны жители Бадьёльска, относящегося к Помоздинскому приходу/волости, и население Нившеры, Лымвы, Ивановки, приписанных к Богородскому приходу/волости. Они пользовались общими промысловыми территориями, сенокосными угодьями, заключали межселенческие браки, вишерские отходники зарабатывали в верхневычегодских селениях, устанавливая таким образом партнерско-деловые, родственные, приятельские отно-

* Обращает внимание, что Страховые ведомости по приходам пятого благочиния отличаются неполным описанием церковных строений и имущества, и, в отличие от данных по другим благочиниям, не содержат сведений о всех имевшихся часовнях и их наименованиях.

** Языковое и культурно-бытовое разнообразие, возникшее вследствие этнографической смешанности населения и нередко приобретающее эклектический характер, в той или иной форме сохраняется и по настоящее время.

шения. Верхнеижемские селения, население которых поддерживало экономические и родственные связи с жителями деревень Бадьёльск, Вольдино, Скородум, согласно административному делению, входили в Помоздинскую волость, но в религиозном отношении были организованы в самостоятельный Роздинский приход.

В религиозной структуре базовыми церковно-территориальными образованиями и сообществами являлись приходы, центрами которых были погосты – крупные села с церковью, окруженные системой небольших деревень и починков, в большей части которых имелись свои часовни. По мере расширения хозяйственно освоенных территорий и роста населения возникала необходимость в более удобной организации административного управления/самоуправления и отправления религиозных обрядов, а также в закреплении статуса новых поселений через устроительство храмов, решения о чем принимались всем миром на деревенском или волостном сходе. Так, например, помоздинские крестьяне в конце XVIII в. обратились в Вологодскую Епархию с просьбой об отделении из пожегодского прихода. Прошение было принято, и в 1796 г. во вновь образовавшийся Помоздинский приход при Помоздинском Николинском храме назначается священник Попов Федот Евтропиевич. Причины создания самостоятельного прихода в народе объясняют так: «*Водзин миян веничайтчемаэсь-пырччемаэсь Пожегин. Тӧлін додден, гожемин телегаэн ли, пыжен ли весиг кулэмаястэ сьылэдні ноолэмаэсь. Миян тӧдісьяс, мыйке, Ёгор Петір манераид, свадьбатэ коллилэмаэсь, мед оз тшыкедні, кулэматэ коллилэмаэсь. Йӧзід тай быдсямаис оолэ, тшыкедлісні ий, шонъянідлісь мыйке гусёолісні, мед бӧрас тшыкедчині… А эсся надойдитэма сы ылнатэ ветліні да, шувені, мирэн корэмаась (сія сарідлісь, сар кадад на вед вӧлі сія) Помездінад вичкотэ восьтіні, сэк ий матінджик ловэма*». (Раньше наши венчались и крестились в Пожеге. Зимой на санях, летом на телегах или на лодках даже покойников туда возили на отпевание. Наши местные знахари, вроде того же Петра Егоровича, сопровождали свадьбы, чтобы не испортили, покойников тоже сопровождали. Люди ведь разные бывают, бывало и портили, или крали что-нибудь у покойника, чтобы потом порчу наводить... А потом надоело так далеко ездить, и, говорят, миром попросили это у царя, в царское же время еще было, в Помоздино церковь открыть, тогда и поближе стало) (*ПМА*: С.Е. Уляшев).

В течение XVIII–XIX вв. на верхневычегодских землях сложилась приходская сеть, состоящая из Помоздинского прихода с Николаевским / Успенским храмом в Помоздинском погосте и часовнями в наиболее крупных и старых деревнях – Бадьёльск, Вольдино, Кузьмыльк, Скородуме; Пожегодского прихода с Троицкой церковью в центре погоста Вичкодор, часовнями в деревнях – Великополье, Кырныша, Мале, Пожегдин; Мыелдинского прихода с Предтеченским храмом в Попсикте, часовнями в Денисикте, Кӧджувдоре и Курьядоре; Усть-Немского прихода со Спасской и Алексеевской церквями в Вичкодоре и часовнями в наиболее удаленных деревнях – Канава, Краснояр, Лебяжск и Парч.

Пространственную организацию верхневычегодских приходов характеризует привязка к основному естественному и часто единственному средству коммуникации – реке, которая определяла особенности приречной планировки самих сел и деревень и ориентацию населенных пунктов в целом на речные пути и по ее направлениям. Так, усть-немские и пожегодские неизменно называли население Помоздинской волости «*вывланьса*», «*вылланьса*» ‘верховские’, а усть-немских, керчомских, усть-куломских помоздинские и пожегодские – «*увланьса*», «*улланьса*» ‘низовые’. С речными путями сообщения связываются в исторических преданиях и заселение верховьев Вычегды, и появление и строительство центральных храмов: «*Сійö кылöддöмаöсь ва кузя öбраз, но ог тöд, кысянь лэдзöмаöсь Помöздінсянь ли Поллесянь кысянькö… И сійö пур вылас пуктасны Енсö, öбразсö и лэдзасны ва вылтіыс. Кытчö пö султас Енмыс…, сі местаö, сі весьтö и пуктыны шуöмаöсь вичкосö пожöгсалы. И султöма сія… Пожöгдін Избöжö. Татчö шуöмаöсь лэптыны вичко. И войнас… сійö пурсö да öбразсö пожöгсаяс гусялöмаöсь, кылöддöмаöсь, тойыштöмаöсь да кутöмаöсь Пожегö, быттьö ачыс кывтöма. И вичкосö лэптісны Пожегас, самöй сэтчö, сы весьтö, кытчö кутöмаöсь-султöддöмаöсь Енсö, öбразсö. А воддза султлан весьтас лэптасны часовня. Татöн часовня вöлі Избöж весьтас, Избöж куръя весьтас».* (Это сплавили по реке образ, но не знаю, откуда сплавили, от Помоздина или от Великополья откуда-то… И на этот плот поставили Бога, икону и пустили по воде. Где, мол, остановится Бог… на то место, на том уровне и указали пожегодским церковь поставить. И остановился он… возле пожегдинского Избожа ‘Каменистая коса’. Сюда и решили поставить церковь. И ночью… тот плот и образ пожегодские украли, сплавили, оттолкнули и поймали в Пожеге, будто сам приплыл. И церковь подняли в самом Пожеге, как раз там, где поймали, остановили Бога, образ. А на месте предыдущей остановки поставили часовню. Здесь часовня была напротив Избож, возле избожской курьи) (*Историческая память* 2005: 43–44).

С особенностями расселения верхневычегодцев связано наличие практически во всех отдельных самостоятельных поселениях часовен, которые строились и содержались местным населением даже вопреки указам Синода, запрещавшим в XVIII–XIX вв. возведение новых часовен и предписывавших упразднение старых (*Хлыбова* 1996: 431). В отличие от южных и центральных приходов Коми края, компактно расположенных в силу гнездового типа расселения (*Рогачев* 1999: 22), верхневычегодские были вытянуты по реке на многие километры, приходские храмы и приписанные к ним населенные пункты находились на больших расстояниях, сложно преодолимых в периоды сезонного бездорожья. В таких условиях деревенские часовни практически заменяли прихожанам храм, и неслучайно их сакральный статус был очень высок, что проявлялось в общем названии *вичко* и для церкви, и для часовни.

Под культовые строения выбирали самое высокое место в селении: холм, пригорок, наиболее высокий берег реки. Храмы и часовни, возвышаясь

над окружающим ландшафтом, становились ориентирами как в переносном – духовном, так и в прямом – топографическом смыслах. Так, то место, откуда путники, подъезжая или приплывая к селению, в первый раз видели маковки храма или часовни, считалось границей селения, обжитого пространства, несмотря на то, что до дома приходилось плыть или ехать еще несколько верст. Именно в таких местах в текстах об охотнике и персонажах низшей мифологии лесные духи покидают лодку промысловика: «... только из-за излучины церковь показалась, эта женщина бросилась в воду и пропала».

В ряде верхневычегодских селений (Вольдино, Помоздино, Скородум, Пожег, Пожегдин и др.) сакральные сооружения изначально воздвигали на возвышенностях напротив тех, которые были обжиты первопоселенцами. Таким образом, часовни и жилые дома оказывались на соседних холмах, иногда разделенных ручьем, чем в определенной мере визуально и топографически дифференцировались профанная и сакральная деревенская сферы. По мере обживания окрестностей часовни или церкви вначале церковным причтом, а затем людьми, наиболее близкими к религиозной и книжной культуре, т.е. местной интеллигенцией, и постоянными жертвователями из наиболее зажиточных крестьян, «*Вичкодор*» (букв. ‘окрестности церкви’ – традиционное название центральной части села, прилегающего к храму; вариант: *Попсикт* ‘поповская деревня’) в любом селении становился наиболее престижной его частью, на что указывают характерные единые прозвища-дублеты «*вичкодорса тшай ювисьяс*» ‘вичкодорские чай пьющие’ = «*вичкодорся тшегыр виледісьяс*» ‘вичкодорские мослы обгладывающие’ (села Мыелдино, Пожег, Усть-Нем).

Очевидно, что уже устоявшийся социально-экономический статус какой-либо части погоста или желание закрепить его за той или иной деревней играли достаточно важную роль в выборе места под строительство церкви. В таких случаях выбор задним числом неизменно получал мифологическое, легендарное или псевдоисторическое обоснование. В сюжете вышеприведенной легенды о выборе места для пожегодского храма помимо попытки восстановления «исторической справедливости» пожегдинскими жителями, считающими, что Пожегдин по сравнению с Пожегом более заслуживает статуса духовного, культурного центра*, просматривается и десакрализованный мотив «*строительство храма на месте чудесного обретения иконы*». Рассказы о появлении иконы чудесным образом (в лесу на дереве=пне или на берегу реки; причем, во втором варианте – самосплавом в лодке=на плоту и часто против течения) и «выборе» ею места будущего храма достаточно распространены в северных фольклорных традициях. В частности, в наших записях имеется рассказ об иконе Богородицы, которую четыре крестьянина привезли в лодке откуда-то с низовьев Вычегды. Место для часовни уже было определено крестьянами в центральной части Мыелдино, но Богородица, по словам жителей, сама выбрала место под свою часовню: «*Богоро-*

* Речь идет о традиционной конкуренции между соседними селениями.

дичаид сэтшем силаись пыжсэ бергедас, мый тая весиг нёль сынісид нинэм оз вермині кернісэ, да пыжид ачис ляскисяс Курьядорад, тонэ, кӧн тай ӧні Богородича крестіс сулалэ. Сэтчи и сувтэдасні Богородичаидлі часовнятэ. А мӧд сэтшем же ӧбраз, сілісь же, нувасні Висерэ, Лымваэ» (‘Богородица с такой силой лодку развернула, что даже эти четыре гребца ничего не смогли сделать, и лодка сама пристала к дер. Курьядор, вон туда, где теперь Богородичный крест стоит. Там и поставили часовню Богородице. А вторую ее икону, такую же, увезли на Вишеру, в дер. Лымва) (*ПМА*: Мартюшева).

Важным элементом топографии приходов являлись памятные, обетные, защитные кресты, установленные по разным причинам и поводам в определенных местах. Главные кресты, как храмы и часовни, ставили на самых высоких местах деревень и починков, обозначая таким образом их сакральные центры. В тех случаях, когда деревни не выделялись как отдельные поселения, а осознавались периферийными частями единого погоста (села), кресты в народе назывались не по тому святому или событию, которому были посвящены, а по названию деревни или концов: *Гильсикт крест*, *Кытiд крест*, *Чоййы крест*... В Мыелдинских и Усть-Немских деревнях-«концах», например, насчитывалось до семи таких крестов, помимо «защитных» (от медведей, мора, напастей и т.д.), которые стояли за пределами селений или вдоль границ погостов. Точно так же обетными крестами маркировались сакральные места в починках.

Нередко кресты «охраняли» въезды в деревню, стояли у обочин основных трактов, на тропах со стороны леса, выше или ниже деревни по течению реки. И в этом случае выбирались возвышающиеся над окрестностью места.

Особые поминальные кресты со столами стояли на кладбищах, которые посещали во время крестных ходов или после служб на Троицу, Ильин день, Иванов день и в родительские дни. В Мыелдино (как в Керчомье и Помоздино) такие кресты стоят на обоих кладбищах – Чоййывском (верхнем) и Курьядорском (нижнем), как бы замыкая сакральное пространство села, вытянувшееся вдоль реки на десяток километров.

Выбор храмонаименования

В работах, посвященных истории православных приходов Коми края, не рассматриваются правила выбора престольного почитания. В условиях специфического общественного быта северной деревни с развитыми и устойчивыми традициями крестьянского самоуправления и самоорганизации инициаторами обретения покровителя «свыше» могли быть жители прихода, и затем уже их решение утверждалось консисторией. Такая практика описана исследователями православной культуры Карелии, где «каждая церковная община (приход) сама выбирала престольное почитание, строя на своей земле и на свои средства церковь, а также перестраивая ее после пожара или из-за ветхости старого здания» (*Жуков* 2010: 87). Свобода выбора в таком важном вопросе указывает на предпочтения самой общины в стремлении заручиться поддержкой небесных покровителей и отражает главные чаяния людей, ожидаемые от этой защиты.

В текстах о строительстве Троицкой церкви в Пожеге, Богородичной часовни в Мыелдино отчетливо прослеживаются два важных момента: выбор самих жителей почитаемого объекта, проявившийся в заказе конкретных икон, и определение места строительства храма. Причем, если иногда место для «своего дома» чудесным образом окончательно «выбирает» Покровитель, то выбор самого общинного покровителя чаще исходит от членов общины: «*Шуисні часэвня сутэдні Богородичалі. Закажитісні ӧбразсэ Устюгин ли Кылтовись* .... (Решили часовню построить Богородице. Заказали икону то ли в Устюге, то ли в Кылтове…). «*Илля крест вийим Пармаас ключ дорін. Мужик кые вӧлэм. Эся ключ дорас мунас ватэ юні да, мыр вылін Илля прокидлэн ӧбразіс. Лэччедас гортас. Гортас вовас, а абу нопъяд ӧбразід. Эсся мӧдісь дай, коймедісь мыр вылад ӧбразід мыччисяс. Сэтчи шувасні да, крест сувтэдасні: вевта-пызана. Праздник лунъясэ и мукед лунэ ветлэдлісні, случаен ли, мый ли…*

Тан вед Курьядорад часовняис вӧлі Явленнэй Богородичалі. Кодке висьталэ, шувемаэсь часовня сілі лэптіні Попсиктас, ӧбразтэ корэмаэсь, а пыжтэ ӧбразід татче бергедэма. Кодке висьталэ, мый Иллятэ моз же адзemаэсь берегсис. Сіен ий Явленнэй Богородича шусе. Паршуковъяс первой овмедчивлэмаась Курьядорас. Миян керканім вед налэн шойна вылас на ий сулалэ» (Ильинский крест есть в Парме ‘Лесу’ возле ключа. Мужик охотился. И к ключу подошел воды попить, а на пне образ Ильи-пророка. Отнёс домой. Домой пришел, а в котомке нет образа. Потом и второй, и третий раз образ на пне появлялся. Там решили, и крест поставили: с крышей, со столом. В праздничные дни и в другие дни ходили, по случаю или как…

Здесь ведь в Курьядоре часовня была Явленной Богородице. Кто-то рассказывает, что решили часовню ей построить в Попсикте, образ заказали, а лодку образ сюда развернул. Кто-то рассказывает, что как Илью возле берега нашли. Потому и <икона> Явленной Богородицы называется. Паршуковы первыми заселялись в Курьядоре. Наш дом ведь на месте их кладбища еще и стоит) (*ПМА*: Богданова).

В некоторых случаях в храмонаименовании играл свою роль «перенос» переселенцами духовного покровителя на новое местожительство. Так, например, в дер. Югыдтыдор Помоздинской волости, основанной крестьянами из дер. Кырныша, была построена так же, как и на родине первопоселенцев, часовня во имя Рождества Пресвятой Богородицы и, несмотря на последующие подселения из деревень Выльгорт, Бадьёльск, Вольдино в качестве *крам-празьника* отмечалась *Пречиста*. В верхнеижемской дер. Лачевская, в свое время относившейся к помоздинскому приходу с его Никольским храмом, была построена часовня Николая Чудотворца, и престольным праздником стал Николин день (*Тӧӧся Микела*). Скорей всего, истоки особого почитания пророка Илии в Вольдино следует искать в с. Кослан с Ильинским храмом, существующим с XVI в., и в отмечающей Ильин день как престольный праздник Глотовой Слободе, откуда переселились основатели Вольдина Слобожанины (с 1720 г. – Ульяшевы).

В починках, выселках и деревушках, не сформировавших самостоятельную общину и не имеющих собственной часовни, также происходил перенос престолопочитания ближайшего или «материнского» для переселенцев прихода. Так, один из второстепенных помоздинских праздников *Педӧсей* ‘Феодосьев день’ считался главным для ближайшей дер. Сордйыв, починков Кузьмыльк и Тима Педэр, основанных помоздинскими крестьянами. В вольдинских починках Расыб и Ӧнись-Иван праздновали *Рӧштво* ‘Рождество’ и *Елесей* ‘Елисеев день’. В дер. Мале пожегодского погоста почитали Прокопия Праведного, которому посвящена пожегдинская часовня.

К числу самостоятельно выбранных относятся наименования часовен, возведенных по коллективным и индивидуальным обетам во время падежа или пропажи скота, по случаю эпидемии или неурожая, градобития или пожара. Обетные праздники, по словам И.А. Кремлевой, естественно вписывались в уже сложившийся цикл православных праздников, устанавливались самими жителями и отмечались селом, деревней, группой деревень каждый год в один и тот же день, «как именины села» (*Кремлева* 2011: 127). В верховьях Вычегды три часовни были поставлены в 1831–1832 гг. на месте крестов по обету, связанному с моровым поветрием холеры: в Вольдино – во имя Пророка Божия Илии, Скородуме – во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла, Бадьельске – во имя Покрова Пресвятой Богородицы* (*НАРК*: Ф. 230. Оп. 1). В этом случае произошло, очевидно, наложение обета на уже устоявшиеся до того традиции празднования Покрова в Бадьельске, Ильина дня в Вольдино и Петрова дня в Скородуме и совмещение обетного и традиционного деревенского праздников.

Сложившаяся в верхневычегодских приходах система храмонаименований представлена в таблице, обобщающей данные архивных документов и полевые материалы. Пользуясь классификацией, предложенной А.В. Камкиным, можно выделить следующие типы храмонаименований (*Камкин* 1992: 16):

Господские: Троицкая церковь в Пожеге; Сретенская часовня в Канаве.

Архангельские: сведений о культовых сооружениях во имя архангелов не имеется, но отмечается праздник архангела Михаила в Выльгорте.

Богородичные: престол во имя Успения в Николаевской / Успенской церкви в Помоздино; часовни во имя Рождества в Югыдтыдоре, Кырныше, Парче; во имя Покрова в Бадъельске, в Краснояре Усть-Немского прихода; кресты во имя Покрова в Курьядоре и Успенья в Кирсикте.

Пророческие и апостольские:

во имя Иоанна Предтечи – Иоанно-Предтеченская церковь в Мыелдино, Ивановский крест в Шахсикте;

---

* «Клировые Ведомости Помоздинской церкви Успения Пресвятой Богородицы» за 1832 г. на полвека уточняют данные историко-демографического справочника «Где ты живешь: населенные пункты Республики Коми», где датами строительства указываются даты подновления часовен: в Вольдино – 1882 г., Бадьельске – в 1887 г. (*Жеребцов* 1996).

во имя пророка Илии – Ильинская часовня в Вольдино, кресты в Чоййыле Мыелдино, на Усть-Немском кладбище,

праздник пророка Елисея в Вольдино,

во имя апп. Петра и Павла – часовня в Скородуме, кресты в Вомынбоже, Коджувдоре.

Во имя святых и святынь:

Св. Георгия – церковь в Роздино, престол в Спасской церкви Усть-Нема;

Св. Николая – Никольская церковь в Помоздино, часовни в Великополье, Лачевской, Курьясикте, Лебяжске;

Св. Стефана Пермского – придел в Помоздинской церкви;

Св. Прокопия Праведника – часовня в Пожегдине;

Св. Модеста – часовня в Скородуме;

Св. Серафима Саровского – крест в Онисикте;

Св. вмч. Екатерины – часовня в Коджувдоре, Канаве;

Прп. Феодосия Тотемского – часовня в поч. Кузьмыльк;

Алексея человека Божьего – престол в Спасской церкви Усть-Нема;

Нерукотворного образа Спаса – престол в Спасской церкви в Усть-Неме;

Иконы Тихвинской Божьей матери – часовня в Денисикте (Мыелдино).

Исследователями традиционной православной культуры отмечено, что почитание того или иного святого или библейского события непосредственным образом связано с господствующей в данном районе системой хозяйствования, культурными и этническими особенностями населения, его ценностными ориентациями (*Жуков* 2010: 87). Несомненно, на выбор верхневычегодцами покровителей и престолопочитания также повлияли эти обстоятельства. В целом подбор покровителей деревень, а значит наименования храмов и часовен, в верхневычегодских приходах укладывался в севернорусские традиционные рамки. Однако даже при общности с общерусской традицией усматриваются отличия в восприятии и оценке функций перечисленных святых и Богородицы. Прежде всего в том, что в общерусском сознании они рассматривались как помощники в сугубо земледельческих занятиях. С их именами связывались начало и завершение сельскохозяйственных видов работ (сев, пахота, сенокос, жатва, молотьба, уборка льна и т.д.), дни их почитания являлись рубежными датами земледельческого календаря*, а в архангелогородской (поморской) севернорусской традиции Никола Угодник, Богородица, частично – Архистратиг Михаил и Илья Пророк почитались как хранители мореходов.

Из доминирующих же на верхней Вычегде престольных праздников значительная часть связывалась в народном сознании с охотничьими и рыболовными промыслами и с промысловым календарем: Покров и Никола – с началом и завершением осенне-зимней охоты, Ильин день и Успенье – началом и завершением лова семги, Никола – промыслами, Пётр – рыболов-

* В этнографической литературе закрепилось и устойчивое сочетание «русский аграрно-православный календарь» – Авт.

ством. С престольными праздниками соотносились промысловые обрядовые моменты (жертвование дичи и рыбы), легенды промыслового характера. В свою очередь, необходимо отметить, что, например, легенда о прибегавшем к часовне жертвенном олене (на Пречистую /Успенье /Ильин день), связанная с богородичным и ильинским культом у верхневычегодцев, указывает на вытеснение промысловой культурной доминанты животноводческой. Любопытно, что этот сюжет характерен для районов и селений с развитыми промысловыми традициями по Вашке, Мезени и Вишере, а в рассматриваемом нами регионе зафиксирован в деревнях Югыдтыдор и Бадьельск.

Тем не менее можно говорить о существовании в верхневычегодских приходах общей с севернорусской традиции престолопочитания, благодаря которой в приходах, исторически тяготеющих друг к другу, присутствовали все типы храмонаименований, представлявших основные ценности православия.

Традиции престольных праздников

В соответствии с приходской системой храмонаименований сложилась и пространственно-временная организация церковных праздников в верхневычегодском регионе: конкретные праздничные даты православного календаря были привязаны к определенным территориям, дни престолов стали главными праздниками населенных пунктов, особо отмечающимися не только местными жителями, но и соседями (см. приложение).

Необходимо отметить, что в отличие от русской традиции, различавшей в соответствии с официальными православными канонами церковь и часовню, у коми название *вичко* (< др.-коми *видз* ‘священное, святое, хранимое’ + *куа* ‘сооружение, жилище’) относится к культовому сооружению и с престолом, и без. Поэтому деревенские праздники, привязанные к часовням и храмам, верхневычегодцами терминологически не различались, одинаково называясь *крам празьник* ‘храмовый праздник’, *вичко празьник* ‘церковный праздник’*, сиктса ыджид лун* ‘сельский=деревенский великий день’,* *сур юван лун* ‘день питья пива’.

Иерархические различия между часовенными и храмовым престольным праздниками возникали из различий в официальном статусе часовни, объединяющей прихожан одной деревни, и приходского храма, общего для всех жителей прихода, включая прихожан окружающих деревенских часовен, и определяли масштабы церковных служб, размах празднования, количество и состав участников.

Гостевание

Престольные праздники, в зависимости от статуса, длились от трех суток до двух недель, собирая многочисленных родственников, свойственников, друзей. Не случайно существовало параллельное название престольных

* К.-з. *Ыджыд лун* ‘Великий день’ в религиозной терминологии означает Пасху, но это же сочетание используется в обыденной речи в общем значении ‘большой праздник’.

праздников – *сьежжэй* (< рус. 'съезжий'). На локально-деревенские праздники приезжали соседи из ближайших деревень, преимущественно своего прихода. Для участия в храмовых приходских праздниках гости преодолевали иногда до 500 верст ради поддержания и обновления отношений, знакомства со своей многочисленной родней, счет которой вели минимум до пяти-семи колен: «*Бадьёльйылын крам праздникъяс – Пöкрöв да Вöзнесенне. Войдор паськида гуляйтлісні, локтасні вöлі Пожегъяссянь. Вöльдінса-Пузласа рöдід эськe воліс нін да. Ме вед ачим Вöльдінса рöд же: Öврам став. Вöльдінсаясыс вöліны Öврам-Епим-Семэ, эся Бадьёльйылас Семэислэн пиис, Конэис оомедчема. Сісянь: Конэ-Трöпим-Митипер-Вась-Петір-Ёгор, эся ий ме – Евгений»* (В Бадьёльске храмовые праздники – Покров и Вознесенье. Раньше широко гуляли, приезжали <начиная> от Пожега. Вольдинские, Пузлинские родственники уж <говорить нечего> приезжали. Я ведь тоже вольдинского рода: Аврамов род. Вольдинские были Аврам-Ефим-Семен, потом в Бадьельске сын Семена Конон поселился. От него: Конон-Трофим-Никифор-Василий-Пётр-Егор, и я – Евгений) (*ПМА*: Е.Е. Уляшев). *«Ёна водзин сэтчи ветлівлім Вöзнесеннеяснад. Мамэяссянь вед ми Баддёлльывсаяс же ловам. Епим Таттяніс, мамлэн мамис миян, Баддёлльывса. Дай батьлэн двоеродноэйясіс сэні тырис. Ная эськe Вöльдінісь петлэмъяс. Епим Иваніс, Епим Ёгор пöлелэн вокис, мунлэма сэтчи»* (Часто мы раньше туда ходили на Вознесенье. Через мать ведь мы тоже Бадьельские получаемся. Татьяна Ефимовна, мать нашей матери, Бадьельская. Да и у отца там двоюродных полно. Эти-то выходцы из Вольдина. Иван Ефимович, брат моего деда Егора Ефимовича, туда переселился) (*ПМА*: И.Н. Уляшев).

Несомненно, гости, число которых в одном доме достигало в некоторых случаях 20–30 чел., доставляли много хлопот хозяевам, однако для них выставляли на стол все, что было в запасе, а накануне праздников забивали скотину, запасались рыбой и дичиной и варили домашнее пиво. Оттого на верхней Вычегде и бытовала поговорка: «*Сура празьникнад весиг рака аслас сурэн юктасе* (В пивной праздник даже ворона собственным пивом угощает-поит).

Таблица, обобщающая данные о взаимной гостьбе в престольные праздники, отчетливо демонстрирует оформление круга деревень, объединенных между собой семейно-родственными, товарищескими, хозяйственными отношениями (приложение). Очевидно, что в верховьях Вычегды сформировалось два связанных друг с другом локальных сообщества, в одно из которых входит население помоздинского и пожегодского, в другое – мыелдинского и усть-немского кустов. Весьма показательно, что помоздинские и пожегские праздники собирали также гостей с верховьев Ижмы, Илыча, Нившеры, Печоры, а в Мыелдино и Усть-Нем приезжали жители деревень, расположенных ниже по течению Вычегды (Дон, Керчомья, Усть-Кулом, Кужба). Это, с одной стороны, способствовало укреплению внутренних взаимоотношений между помоздинским, пожегодским, мыелдинским, усть-немским приходами, с другой – через «пограничные» деревни – формированию связей с та-

кими группами верхневычегодцев, как корткеросцы и вишерцы, а на самом северо-востоке верхневычегодского края – с печорскими и ижемскими коми. Подобное взаимодействие локальных групп на границах приходов и этногрупповых территорий сказалось на появлении значительных культурных особенностей локальных групп населения верховьев Вычегды.

Кроме родственного гостевания к престольным праздникам верхневычегодцев были приурочены и собрания христианских общин, не входящих в лоно официальной православной церкви. В Пожеге на Троицу и в Мыелдино на Иванов день в крестьянских домах (обычно у глав общин) собирались *бурсьылысь* ‘добра певцы, добро поющие’, исполняющие службы на коми языке. Достоверно известно о тесных связях, которые поддерживались между певцами добра Пожегодского и Мыелдинского приходов и деревни Скородум Помоздинского прихода. Пока не уточнены отношения *бурсьылысь* с выльгортской общиной православного направления, которые после утренней службы в помоздинской Успенской церкви в Михайлов день также устраивали собственные торжественные службы в доме главы общины, Ивана Моисеевича (*Мӧсей Иван*). Сын его брата был женат на вольдинской женщине. Естественно, на праздник приезжали сватовья со своими многочисленными родственниками, которые нередко, перепутав половины дома, попадали не за праздничный стол, а на внецерковную службу: «*Ыджыд кресттянскей керка вӧлі, кык тӧвся да гожся джынъяса, да кыкнанас ещэ и жыръяса на. Да висьталэні: Микайлэ луннад пе ӧтарас, кӧн Мӧсей Прокоис олэ, вина ювені, сьылэні-йӧктэні, гудэкалэні. Мӧдарас сектантъясід, Мӧсей Иванас, чукартчемаэсь... Корке ӧтчид пӧчид ӧшибкаэн пырэма сыладорас, а сэн пе Мӧсей Иваніс ен пелесланис пукалэ, гӧгерис чукартчемаэсь бабаяс да сьылэні… Мӧдісь вӧльдінса мужикъяс Микайлэ сур юні пырасні Прокоас да сэтчи же веськаласні. Зээ уна баба пе да некымин мужик кытшен ветлэні Мӧсей Иван гӧгерис, сьылэні: «Ид ке кӧдзан, ид вовас, сю ке кӧдзан, сю вовас…»* (Большой крестьянский дом был, с двумя, летней и зимней, половинами, да еще и с горницами в обеих половинах. И рассказывают: в Михайлов день, дескать, на одной стороне, где Прокопий Моисеевич живет, вино пьют, пляшут, поют, на гармошках играют. На другой стороне сектанты, где Иван Моисеевич, собрались. Как-то раз бабушка твоя по ошибке зашла в ту сторону, а там, дескать, Иван Моисеевич ближе к божнице сидит, вокруг бабы собрались и поют… Второй раз вольдинские мужики Михайловское пиво пить пришли к Прокопию и опять туда попали. Очень много баб и несколько мужиков хороводом ходят вокруг Ивана Моисеевича, поют…: «Ячмень посеешь – ячмень взойдет, рожь посеешь – рожь взойлет...») (Инф. И.Н. Уляшев).

Поскольку на таких внецерковных службах и молениях присутствовали верующие из разных селений и приходов, то подобного рода духовное общение, происходившее во временных рамках и в контексте храмовых праздников, являлось одним из факторов, формирующих мировоззренческую специфику верхневычегодцев.

Сценарии проведения престольных праздников достаточно однотипны, поскольку привязаны к церковному чину, включающему службу в храме, крестный ход, молебны у крестов, завершение крестного хода в церкви, и отличаются особенностями неофициальной части – праздничной трапезы, приуроченных к празднику магических обрядов, народных гуляний.

После торжественной службы в храме и обхода церкви совершались крестные ходы с посещением окрестных деревень, занимавшие несколько дней. Так, в Мыелдинском приходе в Иванов день после церковной службы обходили вокруг церкви со Спасом и образами. Затем за несколько дней обходили каждый крест и часовню, двигаясь вниз по течению Вычегды от деревни *Кöджув*, через *Курьядор*, *Шормöдар* и завершая ход у *Ключ дор*, откуда возвращались к храму в *Попсикт* – центру общесельского праздника (*ПМА*: Богданова).

В Пожегодском приходе на Троицу, которая «*была общей для всего Пожега*», уже сам праздник двигался посолонь, но, по причине левобережного расположения села, против течения Вычегды: «*Строича ветлэ лунъясэн: Вичкодор–Шаксикт–Кекур–Вомынбöж–Мале. Вичкодорын первой празднуйтасны, сэсся быд сиктiн öти лунэн. Сiдз ий кытшлалэнi дзонь вежон. Эсся субета-вöскресеннесэ вичкоас молибенъяс, дай ставнiс асьнiс рöдительястэ казьтiвлэнi* (Троица ходит по дням: Вичкодор–Шахсикт–Кекур–Вомынбож–Мале. Сначала в Вичкодоре <в центре, букв. Возле церкви – *Авт*.> празднуют, потом в каждой деревне по одному дню. Так и обходят целую неделю. Потом в субботу-воскресенье в церкви молебны, и все сами родителей поминают) (*ПМА*: Третьякова).

Поскольку Шахсикт и Кекур находятся юго-восточнее Вичкодора и ниже по течению, Вомынбож – юго-западнее, а Мале – северо-восточнее выше по течению, то они образуют круг с храмом в центре.

Точно так же по малому кругу ближайших деревень через Сордйыв, Выльгорт и Модлапöв шло празднование Успенья Пресвятой Богородицы в Помоздино. Крестные ходы разворачивались от приходской церкви и завершались в своей начальной точке.

По деревням отмечали дни, привязанные к своим часовням и приходским престолам. В деревнях, наиболее близко расположенных к храму, крестные ходы и обходы, как и общесельские, начинались возле приходской церкви и перемещались в сторону часовни или креста в той деревне, к которой был прикреплен праздник. «*Шаксиктын – Иван лун. Вомынбöжын Петыр лунö вöскресеннеö крест ноллöны вöлi Вичкодорсянь, чукарччасны да мунасны, кытшолтасны Вомынбöжсö да – бöр. Вичкодорын да Малеын – Прокопей. Попыс кладбище вылö крестöн нулöма йöзсö*» (В Шахсикте – Иванов день. В Вомынбоже на Петров день в воскресенье крест носили от Вичкодора, соберутся и пойдут, обойдут Вомынбож и – обратно. В Вичкодоре и в Мале – Прокопий. Поп с крестом на кладбище людей водил) (*ПМА*: Третьякова).

Жители Выльгорта, в котором отмечали день Стефана Великопермского, начинали праздник молебном в Стефановском приделе Помоздинской церкви, проходили крестным ходом до своей деревни и тут продолжали гуляние. Точно так же ходили к Ильинским крестам от церквей в Усть-Неме и Мыелдино, к часовне Богородицы в Мыелдино и т.д. С одной стороны, крестные ходы от церквей к деревенским часовням и крестам частично повторяли общеприходские. А с другой – в такой символической форме подчеркивалась прямая связь деревенских святынь с приходскими храмами и их ритуально-подчиненный статус.

В деревнях, удаленных от приходской церкви, шествия и обходы с крестными ходами начинались с молебна и обхода местной часовни, в праздничном контексте бравшей на себя функции храма, представленного приходским священником. В Вольдино перед обходом полей на Елисеев и Ильин дни совершали молебен и обход часовни. Затем на Елисея обходили с иконами, церковными подзвонками и коровьими колокольцами (*джыннян*) окрестные поля и луга с молениями о ниспослании дождей и хороших сенокосов, а на Илью обращались к пророку с просьбой не посылать града и заморозков на созревшие хлеба, дать здоровья людям и скоту (*Конаков* 1993: 70; *ПМА*).

В Скородуме во время петровского крестного хода вокруг пашен и пастбищ священника водили к реке для освящения воды: «*Скӧредумад вед Петӧр луннад водзин пӧскетинатэ да видз-мусэ Зӧбӧыы Спаснад кытшоотасні да, мукедіс чери кыйисьясід нуведлэні вӧлэм попсэ Эжва дорас. Мед битте молитватэ лыддяс, чериид мед мужикъяслі шедасджик*» (В Скородуме ведь на Петров день раньше как пастбища и луга-пашни со Спасом <хоругвями> обойдут, так некоторые рыбаки водили попа к Вычегде. Чтобы, вроде как, молитву прочитал, чтобы рыба мужикам лучше ловилась) (*ПМА*: С.Е. Уляшев).

Завершалась официальная часть праздника традиционными пожертвованиями церкви, причту и бедным продуктов охоты, животноводства, земледелия, которыми заменялись распространенные в других приходах Коми края ритуальные жертвоприношения.

В Помоздино на Зимнего Николу, несмотря на Рождественский (Филиппов) пост, церковному причту и нищим принято было приносить боровую дичь и мясо домашней скотины, в основном – бычков и телят. В 1920–1930-х гг., в период организации колхозов, эти пожертвования обыгрывались иронически: «*Выль власьтід яй вилад Микелаись азім вӧлэма. Тая колкозъяснад став мӧс сёйис*» (Новая власть на мясо прожорливей Николы оказалась. С этими колхозами всех коров съела).

В Вольдино на Елисея к обетным крестам и часовне приносили соленую семгу и рыбники из нее, на Ильин день – бараньи головы и ноги, семужьи головы и боровую дичь (в основном глухарей), обещанные святому за избавление от болезней.

Пожертвования во время Покровских праздников в Бадьельске состояли из глухарей и холстов, что напрямую зависело от восприятия Покрова как

окончания осеннего периода охоты на боровую дичь и начала вечерних девичьих посиделок и свадебного сезона.

С народным промысловым календарем был связан обычай жителей Скородума обращаться в престольный праздник деревни к апостолу Петру с просьбой об успешном лове рыбы. В Петров день, который считался началом малого рыбного промысла (лов хариуса и сига для питания во время сенокоса и уборки хлеба), рыбаки спускались к реке и бросали в воду небольшой рыбник-*кыбаник* или краюшку хлеба с солью со словами: «*Петiр-Павел, босьт гöснечес да сет черитэ пачводз са мында, порогув ёг мында, аслас сьöмис мында. Гырисьсэ и поснисэ, гöрдсэ и еджидсэ, пöкъясэ и некъясэ*» (Петр-Павел, возьми гостинец и дай <своей> рыбы сколько сажи в печном очелье, сколько соринок под порогом, сколько у нее самой чешуек. Крупную и малую, красную и белую. Икряную и с молóками) (*ПМА*: С.Е. Уляшев).

Особой формой жертвоприношений являются **праздничные трапезы** как общинные, так и семейные. Каждый праздник, так или иначе связанный с календарными изменениями и сменой хозяйственной деятельности верхневычегодцев, маркировался определенными видами пищи, приобретающими символическое значение.

Основным, практически универсальным праздничным угощением считалось домашнее пиво (*сур*), без которого не обходилось ни одно праздничное застолье. Интересна терминология, связанная с употреблением *сура* в престольные праздники. В Скородуме, поскольку день святого Модеста выпадал на пост, застолья были скромными, даже на посиделках полагалось больше работать, нежели веселиться и угощаться, в этот день обязательно пили специально приготовленный *мэдэс сур* ‘модестовское пиво‘, потому праздник и назывался *медэс сур юван лун* ‘день питья пива’ или *скöредумса сура празьник* ‘скородумский пивной праздник’. Чуть реже встречаются выражения *илля сур* ‘ильинское пиво’ (Вольдино), *усьпенне сур* ‘успенское пиво’ (Мыелдино, Помоздино), *прокопей сур* ‘прокопьевское пиво’ (Пожегдин), но общее значение выражений *сур юван лун* ‘день выпивания пива’ или *сура празьник* ‘праздник с пивом’ в повседневной речи абсолютно синонимично терминам *крам празьник* ‘храмовый праздник’ и *вичко празьник* ‘церковный=престольный праздник’.

Необходимым, исключая постные периоды, на праздничном столе считалось мясо: дичина, говядина, баранина, в зависимости от сезона и характера местного престольного праздника. Так, традиционным видом угощенья в Ильин день (Вольдино, Усть-Нем, поч. Анись-Иван) являлась баранина, присутствие которой на столе определялось как символическими, так и практическими причинами*. Покров завершал сельскохозяйственный сезон и осенний период охоты на боровую дичь, поэтому на Покровском столе (Бадьельск, Курьядор, Югыдтыдор, Пузла) обязательно должно было подаваться мясо боровой дичи, особенно глухарей.

* До наступления зимних холодов не имело смысла забивать крупную скотину.

Неизменным украшением ильинского стола в Вольдино остается *чими черинянь* ‘рыбник из семги’: красная рыба украшает праздничный стол и является символом прощания с летом, поскольку с Ильина дня темные ночи уже позволяют лучить рыбу, и открывается промысловой сезон. Во вторую перемену подавались рыбники из белой рыбы (*еджыд чери*): сиг, язь, хариус, щука. В третью перемену – рыбники из серой / черной рыбы (*руд / сьӧд чери*) или рыба в сметане: сорога, плотва, лещ и т.д.

Готовность хлебов к жатве и огородных культур к уборке проверяли накануне Ильина дня традиционной пробой свежих картофеля и репы. На праздничный стол в Вольдино, пожегском Вичкодоре, Усть-Неме обязательно ставились вареная картошка, картофельные шаньги и пареная репа нового урожая.

В дер. Вомынбож Пожегодского погоста на *Петырлун* обход полей завершался совместной трапезой с простоквашей у креста на *Мартин му* ‘Пашня Мартына’. Простоквашу приносили от каждой семьи и ели из общей посуды: «На Петров день у креста на *Мартин му* ставили большой ушат, нанесут простокваши – *шомйӧв, лук турун* – зеленый лук нанесут, все приносили» (*ФФ*, В1235: А.В. Сенькина).

Угощение простоквашей у общественного креста и обязательность подачи этого молочного продукта на петровский гостевой стол, несомненно, связаны с началом сенокосной страды, во время которой простокваша становилась основной составляющей дневного рациона. Такое же значение придавалось в Скородуме петровскому супу с крупой на простокваше (*шомйӧла азя шыд*), подававшемуся гостям в первую очередь.

Необычным в этом ряду обрядовых кушаний является сосновый камбий (*пожӧм ли*), которым угощали гостей в Великополье на праздник *Полле Микела* ‘Николай Великопольский’ или *Микела Речкей* ‘Николай Великорецкий’: «...а в *Полле Микела лун* ели *ли* – сосновую мездру. Это в дер. Полле праздник, там и угощали, на стол ставили. И у нас тоже приносили, мать ходила...» (*ФФ* В1235: А.Н. Сенькина).

Однако и это праздничное угощение связано с сезонными изменениями питания. Очевидно, что камбий в какой-то мере восполнял весенний недостаток в витаминах, а в символическом плане движение древесных соков связывалось с оживанием природы.

Праздничные застолья в домах продолжались весь день и сочетались с народными гуляниями, проходившими в наиболее живописных местах округи. Здесь необходимо отметить, что праздники в принципе предполагали *праздное* поведение, отрыв от трудовой повседневности и напряженности будней, с чем были связаны запреты на работу в дни престолов. Иногда из локальных, касавшихся жителей конкретного села и «их» праздника запреты перерастали в общие, которых начинали придерживаться и в соседних селениях куста. Например, запрет на сенокосные работы в Прокопьев день в дер. Ваполка переняли жители Мыелдинского прихода в целом: «*А Прокопенад оз позь уджавнітэ, век камалэ. Прокопейнас ке зэрэ – Илляэдз зэрас. Илля луннад оз*

же позь уджавнітэ. Вапӧлкаин тай Прокопей водзин празнуйтісні, эсся колкоз кадъясад дугдісні. А корке шерэн став стеклэсэ жуллема – и бара кутісні празднуйтні. Кутісні ӧбедэдз сӧмин уджалні, эсся бӧр волісні да куим лун гымгисні-йӧктісні (‘А на Прокопия нельзя работать, всегда громыхает. Если на Прокопия дождь – до Ильи дождь. На Ильин день тоже нельзя работать. В деревне Ваполка Прокопия раньше праздновали, потом в колхозное время перестали. А как-то градом все стекла побило – опять стали праздновать. Стали только до обеда в Прокопьев день работать, потом возвращались и три дня грохотали – плясали’) (*ПМА*: М.Е. Липина).

В праздничные дни полагалось отдыхать, гулять и веселиться: «Храм праздник в Великополье Никола Речкей. Там пляшут, поют, по дороге с гармошкой ходили. В Троицу здесь собирались, на горе площадка была, мужчины и женщины собирались, пели» (*ФФ*: № 6).

В День св. Стефана жители с. Выльгорт после утренней службы в Стефановском приделе помоздинского Успенского храма и молебна в самой деревне продолжали праздник на улице: местами гуляний становились живописные холмистые берега руч. *Выльгорт шор*, а центром – мост через ручей. В Вольдино народные гулянья начинались на второй день Ильинских праздников – молодежь скакала по селу на лошадях, играла на дудках из дудника (*гум пӧлян*), устраивала посиделки.

Особая роль в праздничных гуляниях отводилась молодежи. Между молодыми люди разных селений налаживались дружеские и деловые отношения, в обстановке комфорта и индивидуальной свободы устанавливались любовные связи, часто заканчивавшиеся впоследствии свадебными хлопотами. Даже среди наших информаторов, женщин 1920–1930-х гг. рождения, в сознательном возрасте уже не заставших службы и крестные ходы, многие впервые познакомились с будущими мужьями из других сел именно во время престольных праздников. К примеру, у жительницы пожегодской дер. Кекур Н.А. Уляшовой отец был пожегодским, мать – из Скородума, где родители и встретились в Петров день. Сама Наталья вышла замуж за вольдинца, с которым повстречалась будучи в гостях у тетки по материнской линии в Ильин день. Подобные биографические рассказы фиксируются практически в каждой верхневычегодской семейной истории.

Формы проведения молодежных гуляний были различными, и если зимние праздники в основном проходили в избах, то в весенне-летний период веселье выплескивалось на улицу. Так, в дер. Скородум отмечали зимой – Модеста, летом – Петров день. Выпадавший на один из зимних постов день Модеста справлялся скромнее, почти камерно, с посиделками без особого разгула: «День святого Модеста назывался по-коми *Медос*. В с. Скородум в этот день устраивались молодежные посиделки, девушки собирались вместе с парнями. Девушки пряли, а молодые люди всячески им мешали, прятали прялки, подшучивали над ними, мазали лица сажей и т.п. Особенно доставалось от парней самым нарядным» (*Конаков* 1993: 116).

Летний праздник, с которым в устной поэзии коми связываются и середина лета, и девичья зрелая красота, и «сладкая» беззаботная жизнь, а в хозяйственной жизни – начало сбора ягод, давал больше простора для молодежи и в прямом, и в переносном смысле. В Скородуме на сегодняшний день не зафиксировано детальных данных о приуроченных к Петрову заговенью (*Петір видзе пыран лун*) луговых молодежных игрищах или гулянии по улицам с «воротами», подобных исследованным А.В. Панюковым на ижемском и верхневычегодском фольклорном материале (*Панюков* 2008: 147). Однако косвенные данные и отдельные упоминания информаторов позволяют предположить, что аналогичные молодежные гуляния с продуцирующим контекстом имели место еще в 1930-х гг., дополняя на мирском уровне торжественный обход ближних лугов и пастбищ с крестным ходом. «*Вӧлэсьтад ёна сьывлісні. Скӧредумад Петір лунъяснад туй кузяид нывъясід ий ичмоньясід мунэні, сьылэні. Гудэкасисьяс гудэкалэні. Ыджид колкоз амбаръяс дорас на ёна пукавлісні. Мужик и баба сьылэні. Ӧні вед нинэмсэ оз тӧдні-я*» (В деревне <на улице> много пели. В Скородуме в Петровы дни по дороге идут девушки и молодки, поют. Гармонисты играют. Возле больших колхозных амбаров еще часто сиживали. Мужики и бабы <все> поют. Это ведь теперь ничего не знают) (*ПМА*: Н.А. Уляшова).

В Бадьёльске на покровских посиделках и игрищах традиционно подбирались брачные пары, во время покровских гостеваний совершались сговоры, сватовства и играли свадьбы: «*Пӧкрэвнас нывъяс жӧникъясэс чуксалэні, а вот асьніс жӧникъясіс даръясісні, праздник бӧрас вед ся вӧравні мунлісні. Сэн ся он ю, сэн кыйні колэ. Ёна эськe водзин эз юліні да, празьникнад удайччивлэма же. Абу вед прӧстэ Вӧзнесеннятэ кодке Вӧзъясян луннад шулэма»* (На Покров девушки женихов просили, а вот сами женихи причащались <иронич.>, после праздника ведь лесовать уходили. Там уже не попьешь, там охотиться надо. Раньше сильно, конечно, и не пили, но на праздники случалось все же. Не зря ведь кто-то Вознесенье назвал Матершинным днём*) (*ПМА*: И.Н. Уляшев).

Непременной составляющей праздника были обрядовые кулачные бои, в которых до середины XX в. традиционно участвовали парни и молодые женатые мужчины разных деревень. Ритуальные бои считались, прежде всего, развлечением и особой формой общения, а не способом решения экономических вопросов между общинами. Об этом говорит и то, что они проходили под аккомпанемент гармошек с обеих сторон, и то, что после драки традиционно распивалась «мировая», и то, что участники не всегда придерживались земляческого принципа, а иногда бились «за-ради удовольствия»: «*Тан Самсон вӧліс. А ён да! Пызь мешектэ спор вилэ куимаэн сой кусінь вилас новліс. Корке Вӧльдінса Выльгортсакед тышкасені. Самсон пе локтіс да, сӧмин*

* Игра слов – Вӧзнесення лун > Вӧзъясян лун букв. ‘Матершинных посулов день’ < вӧзъясьны ‘сулить-предлагать неприличные вещи, отсылать ругательствами куда-либо, сквернословить, материться’.

пе шеналэ ӧтарэ и мӧдарэ, оз видзедлі: асланім ли, Выльгортса ли. Йӧз пе сӧмин гылалэ. Мужикъяс горзіні кутасні: – Сё будьтіна! Тэ нэ, Самсон, код дор?! – А ме ас дор, за-ради удовольствие (Здесь Самсон был. А здоровый! Мешки с мукой по три штуки на сгибе локтя на спор носил. Как-то вольдинские с выльгортскими бьются. Самсон, говорят, пришёл, и только машет себе в обе стороны, не смотрит: наши ли, выльгортские ли. Народ, дескать, только валится. Мужики кричать стали: – Стократ будь проклят! Ты, Самсон, за кого?! – А я за себя, за-ради удовольствия) [*ПМА* 6].

Во время подготовки, участия в стеночных развлечениях и финальной части, заключавшейся в примирении с совместным распиванием пива, устанавливались вполне мирные отношения между молодыми людьми разных сел, часто переходящие в дружеские.

Экономическая составляющая престольных праздников

Общинный характер престольных праздников и традиции гостевания не только способствовали духовному и душевному общению, но и создавали предпосылки для обмена продуктами хозяйственной деятельности, новыми идеями и технологиями. Стихийный обмен подарками, а затем товарами и частная торговля в ряде случаев закреплялись в форме ярмарок, приуроченных к престольным праздникам. Очевидно, что ярмарки местного значения типа усть-немской или пожегодской не могли получить широкого размаха по двум причинам: во-первых, престольные праздники в Пожегодском, Мыелдинском и других верхневычегодских приходах попадали на время весенне-осеннего бездорожья или частично совпадали с распутицей, а во-вторых, были ограничены относительно короткими временными рамками между напряженными производственными периодами. А потому в рассматриваемом регионе наиболее значительной стала помоздинская Никольская ярмарка, учрежденная в 1888 г., хотя стихийная зимняя торговля началась со строительства Ижмо-Печорского тракта в 1856 г., который создал конкуренцию прежнему прямому пути из Ижмы на Вычегду через Вишеру. Вероятно, поэтому народная память хронологически связала строительство церкви, возникновение погоста, прокладывание тракта и появление ярмарки в Помоздино. «*Водзин миян веничайтчемаэсь-пырччемаэсь Пожегин... А эсся надойдитэма сы ылнатэ ветліні да, шувені, мирэн корэмаась (сія саридлісь, сар кадад на вед вӧлі сія) Помездінад вичкотэ восьтіні, сэк ий матінджик ловэма. Дай Помездінід сӧвмиштіс, кутісні Тӧӧся Микела вилад ярмангаястэ вӧчні. Коми пасьталасис волэмаась: Коммусид, Чердінісь, ий Печерасид, ий Изьва вывсид. Коді Изьва-Печера туедід, коді Канава пырид. Тан вед, кӧть туйид эз вӧӧ, а ставис йитчема ӧта-мӧд костас*» (Раньше наши венчались и крестились в Пожеге... А потом надоело так далеко ездить, и, говорят, миром попросили (это у царя, в царское же время еще было) в Помоздино церковь открыть, тогда и поближе стало. Да и Помоздино развилось, стали на Зимнего Николу ярмарки устраивать. Со всего Коми <края> приезжали: и с Пермского края, из Чердыни, и с Печоры, и с Ижмы приезжали. Кто по Ижмо-Печорскому

тракту, кто через Канаву. Тут ведь, хоть дорог не было, всё связано между собой) (*ПМА*: С.Е. Уляшев).

В Помоздино, где почитались Успенье Пресвятой Богородицы*, зимний и весенний Николины дни, именно из-за ярмарки, начинавшейся в день святителя Николая и заканчивавшейся обычно на Модеста, наибольшую популярность в народе получил праздник Николы Зимнего (*Тӧвся Микела*).

К Николе Зимнему заканчивался осенне-зимний охотничий сезон. Промысловики возвращались домой на «каникулы» до Рождества. Прагматически это объясняется тем, что наступавшие никольские морозы загоняют пушных зверей в укрытия и делают охоту на них затруднительной, потому на ярмарке местное население торговало преимущественно боровой дичью, добытой от Успенья до Покрова, и пушниной, добытой от Покрова до Николы. Даже самые неудачливые охотники находили, что выставить на продажу. «*Трипаніс вед, мыйке кокъясіс слабитлэмаэсь ли, висем понда ли, угоддеяс вылад ёнатэ абу ветлэма, вӧлэсьт гӧгерсис кӧчтэ кые вӧлэм, челядьэс водзалэ. Но кые вӧлэм уна. Кык пасьта чипасэ ӧшинюу потшис пӧлэніс пе тэчас кын кӧч тушатэ. Мыйке судтанас коскедз кымин. Эсся Тӧӧся Микеланад Помездінад нуве вӧлэм додьясэн. Купечьясідлі вузоолэ. А ная, гашке, Питерӧдз нувені ся да. Сіен вед тай и шулэмаэсь Кӧч чукарнад Трипан чукарсэ*» (Трифон ведь, то ли ноги ослабевшие были, то ли из-за болезни, на угодья не сильно ходил, вокруг села зайцев ловил, с детьми конкурировал. Но ловил, оказывается, много. Шириной в две поленницы вдоль всей изгороди перед окнами, говорят, складывал мороженые заячьи туши. Высотой примерно до пояса. Потом на Зимнего Николу отвозил в Помоздино возами. Купцам продавал. А они может и до Питера потом возили. Потому ведь и прозвали род Трифона Заячьим родом) (*ПМА*: И.Н. Уляшев).

На ярмарку продукцию охотничьих промыслов поставляли местные охотники, ходившие артелями на Печору и за Урал и привозившие не только свою добычу. В какой-то степени они были посредниками и между илычскими, печорскими, обскими промысловиками, ижемскими оленеводами и оптовыми скупщиками пушнины, дичины и рыбы. «*Вась Петір, кожовник, менам пӧле, Печера вилад ветліс кыйнітэ. Ювис ойёна. А Печерад вед старэверъясід олэні. Ная кӧчтэ эз сёйліні, старэверъясід. Да Вась Петірід налісь рӧзваль тыр кӧчтэ неблэма, мед ярмарка вилад вузооліні эсся Помесдінад, Немдінад да Нёбдінад. Налісь <Печераса старэверъясідлісь* – Авт.*> босьтлэма кӧпейкаэн пара. Но и тан на выгеда корсема. Деньгатэ вед уна юлэма. И гортсаислі вӧлэм висьталэ, мый быд кӧчись кык кӧпейка сетэма*» (Пётр Васильевич, кожевник, мой дед, на Печору ходил охотиться. Пил сильно. А на Печоре ведь староверы живут. Они зайцев не ели, староверы. Так *Вась Петір* у них полные розвальни зайцев покупал, чтобы на ярмарках

* Деревянная церковь Успенья Пресвятой Богородицы построена в 1706 г., что послужило формальной причиной обособления Помоздинского погоста от Пожегодского в 1707 г. В 1825 г. был воздвигнут каменный храм.

продавать потом в Помоздине, в Усть-Неме и в Небдине. У них <у печорских староверов – Авт.> брал за одну копейку пару. Но и тут еще выгоду искал. Денег-то он много пропивал. И домашним говорил, что за каждого зайца по две копейки отдал) (*ПМА*: Е.Е. Уляшев).

По ижемскому и печорскому трактам, сходившимся у вольдинского перевоза через Вычегду, на Николинскую ярмарку оленными караванами (*аргиш*) и конными обозами везли продукты охотничьих и рыболовецких промыслов и оленеводства и сами ижемцы, и печорцы. Ижемские товары оказали заметное влияние на распространение среди верхневычегодцев зимних видов меховой обуви и одежды, более характерных для оленеводов (малицы, совики, парки, кисы, охотничьи шапки из оленьих шкур). С уральских заводов в Помоздино поставлялись металлические изделия, из которых особенно ценились *комму чер* ‘камские топоры’, косы-горбуши и плуги заводской работы. Через Усть-Сысольск везли российские и заграничные бытовые товары и предметы «роскоши». В определенном смысле Никольская ярмарка соединяла верхнюю Вычегду со всем миром, а менее значительные ярмарки – верхневычегодские общины.

Коллективное проведение праздников способствовало единению и сплочению людей каждой округи. Верхневычегодцы рассматриваемой территории осознавали себя в сопоставлении с другими группами коми, как *эжватас* ‘<люди> вычегодского бассейна’, а с корткеросскими и вишерскими верхневычегодцами, как *эжвайывса* ‘<люди> верховьев Вычегды’. Внутри *эжвайывса* дифференцировались по волостям или приходам: *помесдінса*, *пожегса*, *мысса*, *немдінса*, имея в виду под этими названиями не жителей конкретных погостов, а население деревень и починков, включенных в состав одного прихода и охваченных одним кругом престольных праздников.

В границах собственных приходов каждый житель знал порядок, характер и особенности проведения престольных праздников. То же касается и соседних деревень, относящихся к другим приходам. Точность знаний о праздниках размывается по мере удаленности от селений другого прихода. Так, один из жителей помоздинского куста, уже не заставший церковные службы и крестные ходы, достаточно уверенно рассказал о праздновании Николина дня в пожегодском селе, граничащем с помоздинскими, назвал общесельский престол, но засомневался в точности собственного перечисления менее значительных деревенских праздников: «*Пожегин аслас вичко, сэн Опонасей празднуйтэні да Троица. Поллеин – Полле Микела (Ыджыд лунсянь öкмис вежон бöрын вöскресенне), пöлид ёна на юні ветлівліс сэтчи. Кекурин да Пожöгдінін ог тöд, мый и вöлі, эз ке Прокопей ли, Опонасей ли тоже*? *Сія эськe ыджидкойд сиктъяс, дай Пожегсис бытте торъенкойд, гашке и, аслас праздник вööліс да…*» (В Пожеге – своя церковь, там Афанасия празднуют и Троицу. В Великополье – Великопольский Никола, дед твой частенько туда еще ездил пьянствовать. В Кекуре и Пожегдине не знаю, что и было, может Прокопий или Афанасий тоже? Хотя деревни там довольно крупные и от

Пожега как бы самостоятельны, может там и свои праздники были) (*ПМА*: И.Н. Уляшев).

Предположение о наличии или отсутствии самостоятельных праздников в Кекуре и Пожегдине информатор строит на основе сопоставления размеров этих деревень, подчиненности их центральному приходу и знании о «круговом», общесельском характере празднования Троицы и Афанасия в Пожегодском приходе.

Это указывает на то, что в общих чертах структура и алгоритм проведения престольных праздников были известны в соседних приходах. Более тонкие нюансы, придающие своеобразие местным праздникам, были, конечно, менее известны не только вследствие географической удаленности, но и по причине того, что за каждым приходом были закреплены свои праздники. Так, отсчет помоздинскому кругу праздников начинался от Зимнего Николы, роздинскому – весеннего Георгия, пожегодскому – весенне-летней Троицы, мыелдинскому – летнего Ивана, усть-немскому – от летне-осеннего Спаса, которые и придавали внутренний импульс всем остальным праздникам внутри приходов. В то же время общие для всех приходов праздники (Иванов, Петров, Ильин, Николин дни и др.), отмечавшиеся пусть и с некоторыми отличиями, являлись приходообъединяющими. На основе взаимопроникающих и взаимодополняющих престольных и обетных праздников в верховьях Вычегды сформировался локальный вариант народного календаря, определяющий особенности религиозной, праздничной, хозяйственной жизни деревенского социума.

В ходе анализа приходских структур и функционирования престольных праздников на верхней Вычегде отчетливо выявляется их важнейшая роль в консолидации местных сообществ. В первую очередь, через единение в религиозной жизни происходило воспроизводство сакральных духовных ценностей, формировались мировоззренческие установки, и в атмосфере приходской общности передавались и воспроизводились традиции.

Праздники способствовали налаживанию и укреплению семейно-родственных связей, которые у верхневычегодцев группируются по приходам или образуют межприходские брачные векторы, соединяющие пограничные селения или переселенцев с материнскими общинами*.

В процессе совместного празднования, широких застолий, взаимного дарения и товарообмена укреплялись деловые партнерские и торговые отношения, так как формировали потребности населения, активизировали производство различных товаров, требующих разделения труда. Даже в пределах соседних приходов или внутри них население специализировалось в земледелии, животноводстве, добывающих промыслах и различных видах ремесел. По настоящее время сохраняются краткие характеристики, указывающие на особое мастерство в каком-либо деле населения того или иного

* Бóльшую ясность в данную проблему могут внести отдельные исследования по фамильному составу верхневычегодских селений на архивном и устном материалах.

селения, прихода: *висерса кöневалъяс* ‘вишерские коновалы’, *баддёлльывса вурсисьяс* ‘Бадьельские швецы’, *югыдтыдорса пыж вöчисьяс* ‘югыдтыдорские лодочники’, *кекурса гындісисьяс* ‘кекурские валяльщики’ и т.д.

Престольные праздники, укрепляя родственно-свойственные и дружеские связи, выполняли и релаксирующие функции. Праздная атмосфера и участие в коллективных ритуалах давали возможность активно выражать эмоции, позволяли разрешать межличностные и общественные конфликты, снимать накопившееся коллективное и индивидуальное психоэмоциональное напряжение повседневности и таким образом поддерживать «психологическое здоровье» сообщества.

Традиции престольных праздников на верховьях Вычегды просуществовали до 1930-х гг. Закрытие и разрушение храмов и часовен привело к уничтожению церковно-религиозной составляющей праздников: прекратились службы в церкви и общесельские крестные ходы. Тем не менее внецерковная часть сохранялась на протяжении всего советского периода, преимущественно на семейном и индивидуальном уровнях. Гостевание приобрело узкородственный характер: на праздники стали приезжать только близкие родственники в пределах третьего-четвертого колена, или старшие представители семей, сократилось количество праздничных дней. Крестные ходы в дни престолов полностью заместились частными или семейными посещениями обетных крестов.

Не прекращалась традиция молодежных гуляний, которые в некоторых селах были постепенно замещены дискотеками, приуроченными специально к престольным дням: прокопьевская – в Пожегдине, петровская – Скородуме, ильинская – Вольдино, стефановская – в Выльгорте. Стеночные развлечения, сохранявшиеся до 1990-х гг., уступили место спортивным соревнованиям по волейболу, футболу между хозяевами и гостями из соседних селений.

На рубеже XX–XXI столетий были восстановлены церкви в селах Мыелдино, Усть-Нем, Пожег. В Помоздино рядом с обветшавшим каменным храмом построили деревянную Успенскую церковь, где возобновили службы. В качестве элементов прежних общесельских крестных ходов воспринимаются коллективные молебны, проводимые священниками у «Больших крестов»: в Усть-Неме – на Ильин день, в Пожеге – на Пантелеймона и Троицу, в Мыелдино – на Иванов, Ильин и Богородичные дни.

В настоящее время местные активисты ряда верхневычегодских сел и деревень собирают пожертвования на строительство часовен на прежних местах. Причем этот процесс связан не с массовым обращением к религии, поскольку основная часть населения в восстановлении часовен видит лишь возможность возобновления и закрепления в осязаемом символе местных традиций престольных праздников, выделяющих локальные сельские общины, объединяющих их с соседями.

Литература

Бернштам 1995 – Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995.

ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости. 1864–1811 гг.

Жеребцов, Лашук 1960 – Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Этнографический уклад населения Верхней Вычегды // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1960. Вып. 5. С. 53–97.

Жеребцов, Рогачев 1993 – Жеребцов И.Л., Рогачев М.Б. Этнодемографическая ситуация в Коми крае (конец XIX в. – 1980-е годы). Сыктывкар, 1993. 25 с. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН. Вып. 326).

Жеребцов 1996 – Жеребцов И.Л. Где ты живешь: населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. 2-е изд., доп. и исп. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996.

Жуков 2010– Жуков А.Ю. Престольные праздники верхнего Присвирья в XV–XVIII вв: опыт анализа переписей // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 87–100.

Историческая память 2005 – Историческая память в устных преданиях коми: материалы / Сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар. 2005. 158 с.

Камкин 1992 – Камкин А.В. Православная церковь на Севере России. Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992.

Конаков 1993 – Конаков Н.Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993.

Кремлева 2011 – Кремлева И.А. Церковные праздники: место обетных праздников в русле народной культуры // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему: Сб. ст. и очерков / Отв. ред. О.В. Кириченко. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 122–160.

НАРК – Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1.

Панюков 2008 – Панюков А.В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2008.

Панюков, Савельева 2006 – Панюков А.В., Савельева Г.С. Храмовые и заветные праздники в Коми крае (по полевым архивным материалам) // Paleoslavica. 2006. Vol. 4. P. 262–286.

ПМА – Полевые материалы авторов, экспедиции в Усть-Куломский р-н РК (информаторы дер. Бадьельск: Е.Е. Уляшев1926 г.р.; с. Вольдино: С.Е. Уляшев 1924 г.р., Н.Е. Уляшев 1910 г.р., И.Н. Уляшев 1939 г.р.; с. Мыелдино: О.М. Богданова 1926 г.р., А.М. Мартюшева 1897 г.р.; дер. Вомынбож: А.В. Сенькина, 1926 г.р.; дер. Кекур: Н.А. Уляшова 1917 г.р.; М.Е. Липина, 1929 г.р., Г.П. Третьякова).

РГИА – Российский государственный исторический архив. 799-33-149, л. 38–62.

Рогачев 1996 – Рогачев М.Б. Наименования храмов Коми края в начале XX века // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Киров, 1996. Т. 1. С. 432–435.

Рогачев 1999 – Рогачев М.Б. Православные приходы Коми края в XIX – начале XX вв. // Православие и русская культура о любви к Отечеству. Сыктывкар, 1999.

ФФ – Фольклорный фонд ИЯЛИ.

Чувьюров, Шарапов 2006 – Чувьюров А.А., Шарапов В.Э. Местночтимые святыни у современных верхневычегодских коми // «Живая Старина». М., 2006. № 2. С. 23–26.

*Хайдуро*в 2010 – Хайдуров М.В. Духовное сословие в Коми крае (1801–1869 гг.). Сыктывкар, 2010.

Хлыбова 1996 – Хлыбова А.Л. Возведение и распространение часовен в Коми крае в XIX – начале XX веках // Религия и церковь в культурно-историческом развитии русского севера. Киров, 1996. Т. 1. С. 430–432.

Приложение

Престольные, часовенные и обетные праздники Помоздинского, Пожегодского, Мыелдинского, Усть-Немского приходов

Населенный пункт	Храм, часовня, обетный крест (год освящения)	Престольный (обетный) праздник	Брачные связи, гощение в праздники жителей из деревень
Помоздинский приход			
дер. Югыдтыдор	Часовня во имя Рождества Пресвятой Богородицы (1907)	*Пречиста* 8/21.09	Помоздино, Бадьёльск, Кузьмыльк, Выльгорт, Тима Педэр, Вольдино, Скородум, Кырныша, Изваиль
дер. Пузла	Нет сведений	*Тӧвся Иван лун*	Помоздино, Бадьёльск, Кузьмыльк, Выльгорт, Вольдино,Онись Иван, Изваиль
с. Вольдино	Часовня во имя пророка Божия Илии (1832)	*Илля лун* 20.07/02.08 *Елесей* 14/27.06	Помоздино, Бадьёльск, Кузьмыльк, Выльгорт, Тима Педэр, Скородум, Кырныша, Расыб, Онись Иван, Изваиль
дер. Бадъёльск	Часовня во имя Покрова Пресвятой Богородицы (1837)	*Пӧкрэв 0*1/14.10 *Вӧзнесенія* 40 дней от Пасхи	Помоздино, Выльгорт, Тима Педэр, Скородум, Кузьмыльк, Кырныша, Вольдино, Пузла, Онись Иван, Изваиль
дер.Сордйыв, поч.Тима Педэр	Нет сведений	*Педэсей* 28.01/10.02	Помоздино, Выльгорт, Бадьельск, Вольдино
дер. Кузьмыльк	Часовня во имя прп. Феодосия Тотемского (1906)	*Педэсей*	Югыдтыдор, Бадьёльск, Вольдино
дер. Выльгорт	Нет сведений	*Степан лун* 06.04/09.05 *Микайлӧ лун* 08/21.11	Помоздино, Сордйыв, Тима Педэр, Скородум, Кузьмыльк, Кырныша, Вольдино, Бадьёльск, Великополье
с. Помоздино	Церковь с престолами во имя: – свт. Николая Чудотворца (1706), – во имя Успения Пресвятой Богородицы (1823–1826), – приделом св. Стефана Пермского (1902)	*Усьпенне* 15/28.08 *Тӧвся Микела 9/19.12*	Все деревни куста, Выльгорт, Сордйыв, Тима Педэр, Вольдино, Бадьёльск, Кузьмыльк, Скородум, Кырныша, Великополье, Пожег

Населенный пункт	Храм, часовня, обетный крест (год освящения)	Престольный (обетный) праздник	Брачные связи, гощение в праздники жителей из деревень
дер. Скородум	Часовня во имя апп. Петра и Павла; Часовня во имя свт. Модеста (1833)	*Петыр лун* 29.06/12.07, *Медэс* 18/31.12	Помоздино, Бадьёльск, Кузьмыльк, Выльгорт, Вольдино, Кырныша, Великополье, Пожег, Изваиль
Пожегодский приход			
дер. Кырныша	Часовня во имя Рождества Пресвятой Богородицы	*Пречиста* 08/21.09	Югыдтыдор, Выльгорт, Помоздино, Великополье, Скородум, Пожег
дер. Великополье	Часовня во имя св. Николая Великорецкого	*Полле Микела* 6 недель от Пасхи	Кырныша, Скородум, Пожег, Выльгорт, Помоздино
дер. Пожегдин	Часовня во имя Прокопия-праведника	*Прокопей* 08/21.07	Пожег, Великополье, Кырныша, Скородум, Помоздино, Вольдино
дер. Мале	Нет сведений	*Прокопей*	Пожег, Великополье, Скородум, кырныша
с. Пожег Вичкодор	Церковь во имя Св. Троицы (1777; 1869) – приделом во имя свт. Афанасия и Кирилла (1865) Икона вмч. и целителя Пантелеймона	*Строича/ Троича*; *Опонасей* 18/31.01 *Пантелеймон лун* 27.07/09.08, *Илля лун* 20.07/02.08	Все деревни куста, Великополье, Кырныша, Скородум, Помоздино
дер. Кекур	Нет сведений	*Крестовая воскресенія* 1-е воскресение после Троицы	Пожегодский куст, Великополье, Вольдино, Мыёлдино
дер. Шахсикт	Крест во имя рождества Иоанна Предтечи	*Гожся Иван-лун* 24.06/07.07	Пожегодский куст, Великополье, Кырныша, Выльгорт, Вольдино, Мыёлдино
дер. Вомынбож	Крест во имя апп. Петра и Павла	*Петыр-лун* 29.06/12.07	Пожегодский куст, Великополье, Кырныша, Скородум, Мыёлдино

Продолжение приложения

Населенный пункт	Храм, часовня, обетный крест (год освящения)	Престольный (обетный) праздник	Брачные связи, гощение в праздники жителей из деревень
Роздинский приход			
с. Роздино	Церковь во имя св. Георгия (1910–1911)	*Ёгорей* 23.04/06.05	Вольдино, Бадьёльск, Пузла, Скородум, Кырныша, Помоздино
дер. Латш (Лайково)	Часовня во имя свт. Николая Чудотворца	Нет сведений	Вольдино, Бадьёльск, Пузла, Скородум, Помоздино
Мыёлдинский приход			
Чоййыв	Крест во имя св. пророка Илии	*Илля лун* 20.07/02.08	
с. Мыёлдино – Попсикт (Вичкодор) Тимсикт, Грезд	Церковь во имя Иоанна Предтечи (1807, 1891)	*Иван лун* 24.06/07.07	Мыёлдинский куст, Усть-Нем, Лебяжск, Парч, пос. Тимшер, Пожег, Великополье, Помоздино
дер. Ёнисикт	Крест во имя прп. Серафима Саровского	Нет сведений	Мыёлдинский и Усть-Немский кусты
дер. Денисикт	Часовня во имя иконы Тихвинской Божьей Матери	*День иконы Тихвинской Божьей Матери 26.06/09.07*	Мыёлдинский куст, Усть-Нем, Лебяжск, Тимшер
дер. Кöджувдор	– Часовня во имя вмч. Екатерины, – Крест во имя апп. Петра и Павла	Нет сведений	Тж
дер. Кирсикт дер. Курьядор	Крест во имя Успенья прсв. Богородицы Крест во имя Покрова прсв. Богородицы	*Успенне 15/28.08* *Преображенне/ Шöр Спас, Успенне, Пöкрэв*	Тж
Дер. Курьясикт	Часовня во имя свт. Николая Чудотворца Троицкий крест	Нет сведений	Усть-Нем, Лебяжск, Парч, пос. Тимшер, Пожег, Помоздино

Окончание приложения

Населенный пункт	Храм, часовня, обетный крест (год освящения)	Престольный (обетный) праздник	Брачные связи, гощение в праздники жителей из деревень
Усть-Немский приход			
с. Усть-Нем Кӧрмансикт,Лазарсикт, Гильсикт, Кытiдшор	Церковь с престолами во имя: – Спаса Нерукотворного (1769, 1842 г.); – Алексия человека Божия (1807 г.); – св. вмч. Георгия Победоносца; Крест во имя пророка Божия Илии; Обетные кресты	*Илля лун* 20.07/02.08	Мыёлдино, Помоздино, Парч, Лебяжск, Джеджим, Дон, Керчомья
дер. Краснояр	Часовня во имя Покрова Пресвятой Богородицы	Нет сведений	Мыёлдино, Помоздинский куст Усть-Нем
дер. Парч	Часовня во имя Рождества Пресвятой Богородицы (1895)	*Гожся Микела* 09/22.05 *Пречиста* 8/21.09	Тж
дер. Лебяжск	Часовня во имя свт. Николая Чудотворца (1880)	*Петыр лун* 29.06/12.07 *Пӧкрэв* 1/14.11	Тж
дер. Канава	Церковь во имя вмч. Екатерины (1822); Часовня во имя Сретения Господня	Нет сведений	Вочь, Дзоль, Дон, Усть-Кулом

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

РЕГИОНАЛЬНОЕ/ЛОКАЛЬНОЕ В ТРАДИЦИИ ПОЧИТАНИЯ СВ. ПАРАСКЕВЫ У КОМИ-ЗЫРЯН*

В.В. Власова, В.Э. Шарапов

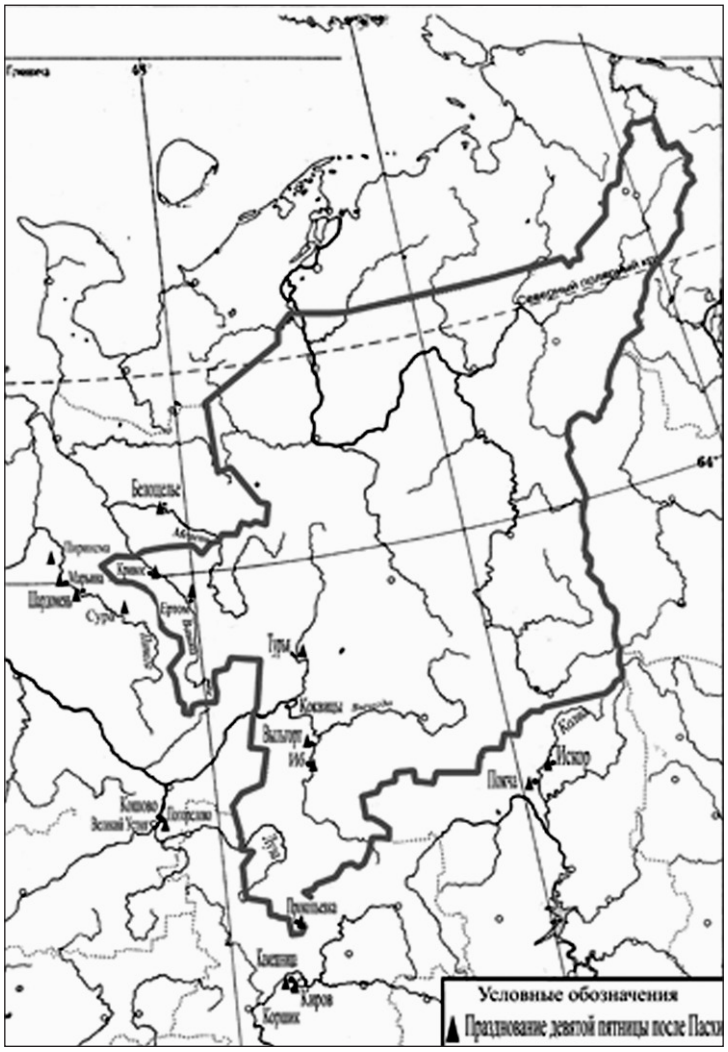
Одним из ключевых вопросов в рассмотрении этнокультурной динамики является проблема соотношения локальных и региональных вариантов традиции (*Путилов Б.Н.* 1994: 145–146). По мнению А.А. Панченко, в формировании локальной специфики религиозных практик (местные культы сакральных персонажей, сюжеты и мотивы религиозного фольклора) основную роль играют традиционная мифология ландшафта и годовой цикл земледельческого календаря, которые служат для крестьянских общин основным ресурсом религиозных значений (*Панченко* 2006: 211). В XIX – начале XX в. праздничный календарь разных приходов России имел «неповторимый “облик”, который формировался за счет отбора “нужных” (в этно- и социокультурном плане) православных символов и праздников и дополнения их местночтимыми датами» (*Бернштам* 2005: 260).

На Русском Севере еще в конце 1920-х гг. «одним из самых популярных» весенних праздников была Девятая пятница от Пасхи (*Кнатц* 1928: 188). Посвящение часовен во имя Параскевы-Пятницы – древнейшее и широко распространенное явление во всех районах проживания русского населения (*Максимов* 1890: 70–74, *Панченко* 1998: 155, *Тульцева* 2001: 129, *Иванова и др*. 2009: 51). Известно, что этот день отмечался и у коми-зырян, территория проживания которых входила в состав Архангельской и Вологодской губерний России: у вымских (села Турья, Онежье), прилузских (с. Прокопьевка), сысольских (села Иб (Чулиб), Выльгорт), удорских (деревни Крестово, Кривое). На территории современной Республики Коми до начала XX в. действовало шесть храмов, освященных памяти Св. Параскевы,

* Статья подготовлена по проекту «Территориальные сообщества, региональные идентичности и этничность на Европейском Севере РФ: исторические и культурные основания процессов этнической дифференциации и межкультурной интеграции» Программы фундаментальных исследований РАН.

нареченной Пятницей: три церкви* (дер. Крестово, Коквицы, Чулиб) и три часовни (деревни Кривое, Дав, с. Туръя) (*Павлюшин, Крутиков* 2001).

Храмы и праздник Св. Параскевы на Европейском Северо-Востоке



* К началу XX в. на территории современной Республики Коми насчитывалось 186 храмов, 235 часовен, три монастыря (*Жеребцов, Рогачев* 2004: 173). Храмы были освящены памяти важнейших событий земной жизни Христа, Троицких и Спасских храмов – 61, Богородицких – 31, св. Архангелов – 5, пророкам и апостолам – 16, святым и святыням – 73 (*Павлюшин, Крутиков* 2001а: 321). Полных сведений по часовням в настоящее время нет.

В данной статье рассматриваются локальные традиции празднования дня Св. Параскевы на девятую пятницу после Пасхи, их трансформация на протяжении XX в. В частности, выделяются основные смысловые акценты празднования девятой пятницы, рассматриваются факторы, влияющие на религиозную традицию; анализируется восприятие праздника различными группами верующих.

Обратимся к истории возникновения праздника в разных районах Коми края. В большинстве случаев наши знания о них в XIX – начале XX в. основываются исключительно на устных меморатах и кратких упоминаниях; каких-либо подробных историко-этнографических описаний не выявлено.

Удорские коми

По преданию, в часовне дер. Кривой Наволок (Кривое), построенной в XVII в., хранилась чудотворная икона «Святой Пятницы Параскевой Нареченной» (утрачена). Празднование дня Параскевы на девятую пятницу после Пасхи связано с ее чудесным явлением, хотя в настоящее время в местной устной традиции подобной легенды не зафиксировано (*Лимеров* 2007). По народным поверьям, существующим на Вашке, в этот день икона Св. Параскевы приносит исцеление больным, одно из народных названий этого праздника – *висьысьяслӧн заветнӧй лун* (заветный день больных). С этого дня снимался запрет на купание в водоемах. В дер. Кривое *Пекнича лун* традиционно считался «женским» и противопоставлялся «мужскому» празднику – *Прокопий лун* (8 июля ст.ст.) (*Шарапов* 2001: 151). На праздничную службу стремились попасть паломники из соседних деревень Архангельской губернии.

В этот же день молебен в честь святой проходил в дер. Крестово, располагавшейся выше по течению р. Вашка (заброшена в конце 1950-х гг.). В миссионерском отчете за 1903 г. указано, что недалеко от Ертомской церкви, близ дер. Крестово* «*в чаще бора и сосны как бы скрылись две часовенки: одна недавней сравнительно постройки, другая – ветхая <…> в древней часовенке находится большой деревянный крест, который поставлен на этом месте в 1570 г., а в другой – маленький медный крест, явившийся на черемухе <…> В 9-ю пятницу после Пасхи к местным святыням для совершения*

* Недалеко от дер. Кресты (Крестово) Ертомского прихода находился резной деревянный крест, который, согласно местному преданию, сделал Стефан Пермский «когда ходил с проповедью среди жившей здесь языческой чуди». На кресте вырезана дата его установления – 7 января 1570 г., что не подтверждало местную легенду. В середину креста врезан старинный медный крестик (*Казаков* 1901: 143–145). Кроме того, в жалованной грамоте 1485 г. упомянут существовавший «на Удоре-ж на Вендюге» (вероятно, в Венденгской волости) монастырь Троицы Вознесения. Точное местонахождение его неизвестно, но не исключено, что он мог располагаться близ современной дер. Крестово. В 1608 г. в Венденгской волости имелось «место церковное живоначальные Троицы», к которому были приписаны лесные и речные угодья. Впоследствии к 1646 г. здесь основали монастырь с церковью «во имя живоначальные Троицы»; в 1678 г. монастырь был пуст (*Жеребцов* 2000: 178).

молебствий приходят толпы зырян из всех приходов Удоры» (*Отчет* 1904: 37–38). Вероятно, во второй часовне находился чудесно явленный образ Св. Параскевы, о котором рассказывают местные предания. После молебна в часовне верующие шли с иконой к воде, омывали ее и набирали освященную воду, «в знак благодарности» кидали медные монеты. Ритуал ежегодного омовения икон символизировал не только освящение воды, но и «поновление водою», т.е. новое рождение самих икон. На Европейском Севере широко распространены предания о появлении чудотворных икон Св. Параскевы и Богородицы у «животворящих» источников воды (родников, ручьев, рек), а также традиция пускать обветшавшие иконы вниз по течению реки (*Успенский* 1982: 184–186; *Теребихин* 1993: 74).

В дер. Крестово на праздник приезжали женщины и дети, в основном с верховьев Вашки (от дер. Лоптюга до с. Иб) (*Калинин* 1995: 3). По словам Д.К. Яковлевой (до конца 1990-х гг. являвшейся хранительницей часовни в дер. Кривое), ее мать пешком ходила из Кривого в Ертом на Параскеву, поскольку не могла родить, после посещения святыни на свет появилась она. Дарья Кирилловна отметила, что праздник в честь Параскевы в Кривом отмечали и в те годы, но не работали только в первой половине дня (*ПМА* 1: Яковлева). Одним из значимых моментов, упоминающимся информантами, являлся пеший путь к святыне, и он рассматривался как «труд», который необходимо положить, дабы получить исцеление.

Можно говорить о своеобразном «разделении» территории: жители населенных пунктов, расположенных в верховьях Вашки, собирались на молебен в дер. Крестово, а жители средней (от Важгорта до Коптюги) – в дер. Кривое. Вероятно, празднование в этой деревне рассматривалось как более значимое (о чем может свидетельствовать паломничество верующих из дер. Кривое), поскольку святыни (бывший монастырь, крест), у которых и проходила служба, были «более древними». Посещение этих православных святынь, предполагавшее «выход за пределы своей территории и временное выключение из жизни семьи» (*Бернштам* 2005: 325), формировало ближние богомолья удорских крестьян.

Вымские коми

Святая Параскева считалась покровительницей с. Туръя. Здесь ее чествовали три дня – первую пятницу Петровского поста, следующие за ней субботу и воскресенье. Икона Параскевы находилась в Турьинской церкви, где и проходила служба; в воскресенье ее переносили в кладбищенскую часовню. В этот день устраивался крестный ход вокруг села: с иконой ходили к реке, обходили поля, прогоняли под ней скот. Образ носили мужчины по двое, пары периодически менялись. Перед тем, как внести икону в часовню, под ней проходили дети, женщины, болящие. После службы крестьяне посещали могилы родственников (*Наумова* 2001). Обход села с иконой, прохождение под ней аналогичны обрядам, проводившимся в случае стихийных бедствий (мор, болезни) (*Островский* 2002). Можно предположить, что на-

чало празднования дня Св. Параскевы в с. Туръя связано со стихийным бедствием, имевшим место в его истории. Обрядность девятой пятницы вымских коми демонстрирует связь образа Параскевы Пятницы с умершими, о чем не раз писали исследователи (*Чагин* 1996; *Амосова* 2003).

Сысольские коми

Местночтимая икона Св. Параскевы хранилась в часовне дер. Давская, а в первую пятницу Петровского поста здесь проходил крестный ход (*Выльгортский приход*). С чудесным явлением иконы Св. Параскевы связано начало ее почитания в с. Иб (дер. Чулиб). Согласно преданию, икону на ели нашел местный крестьянин, после чего Св. Параскева трижды (первые три пятницы Петровского поста) являлась ему и просила «построить ей дом». Вскоре около ели была построена часовня, в 1678 г. – деревянная церковь, в 1896 г. – каменный храм (считался кладбищенским). Празднование проходило в первые три пятницы Петровского поста и 10 ноября. В дер. Чулиб на праздники приезжали крестьяне из Вятской губернии и соседних коми деревень Усть-Сысольского и Яренского уездов (*Суворов* 1999: 8). После церковной службы вокруг ограды устраивали ярмарку. На «третью Параскеву» Петровского поста освящали лук, считалось, что только после этого можно собирать луковицы, а до – только перья лука (*Мальцева* 2007: 81–82).

С. Максимов отмечал, что на Русском Севере «пятницам для маленьких торжков и базаров принадлежит самое видное место» (*Максимов* 1890: 71–72). Исследователи указывают, что покровительство торговым людям и торговле было характерной чертой образа Параскевы (*Амосова* 2003).

Летские коми

В течение трех дней праздновали «Девяту» и жители прилузской дер. Прокопьевка. В часовне вел службу священник слудской Воскресенской церкви (*Югова* 2007:63). «*… девята пятница бара лактӧ, праздник. Сія миян вӧлі этӧн праздник, девята пятницасӧ. Куим лун празднуйтамӧ. И воласны Слудкасянь поп, татӧн эз вӧл попыс, а только волылліс, поп лактас, ва вылӧ лэччылам, енъясӧн да став. Лэччылам енъясӧн. Попыс пӧ, сія может ті нин он тӧдӧ, а святитас васӧ, ми бара мыссям, вот и енъясӧн сулаламӧ, вӧчасны как иордан сэтчӧ сійӧ, пуктасны пызан, скажем, ва вылас, ва вылас пызан пуктасны, сэтчӧ лаваяс пуктасны, а енъяснас эті то бара лаваяс пуктасны да сійӧ лаваяс дінас енъясӧн сувтамӧ, бара став эдзи рядышком сувтам. Поп этчы лактас, святитас, ваас сэсся нин мыссямӧ, “мед здоровье”, шуам. Пызансӧ ва пиас пуктасны, а сэтчӧ пӧлтор пуктан да ой лажмыдінӧ, лажмыдінӧ, лыа кӧса, но и пӧлъяс сэсся, чуркатор тэчасны да сэсся пӧлъяс тэчасны да енъяс сулавны, мед он кӧтась. Вот кыдзи вӧллі. (…) Ну вот эса иордан пыддиыс и шуамӧ ми, кругсӧ вӧчасны пӧлъяснас да пызансӧ пуктасны да. Да ми сійӧ и шулылімӧ. Крестӧн и быдтор сійӧ. Кузьӧник щӧтка тай эм на сэтшӧмыс вичкоаын, сійӧн ми брызъям, дажӧ мыйкӧ лыддяс сэтчӧ, ой господи помилуй. Мыссьӧбтам, васӧ шуам: «Но благослови, Господи»*. (… девята пятница снова идет праздник. Это у нас был праздник – девята

пятница. Три дня праздновали. Приходил из Слудки поп, тут попа не было, только приезжал, поп придет, к воде спустимся, с образами да со всем. Спустимся с образами. Поп, Вы, может, и не знаете, святил воду, мы умоемся, вот и образа стоят, делают как иордан, туда это ставят стол, скажем, в воду; в воду стол ставят, там же лавы* ставят, иконы ставят на лавы, да к этим лавам с иконами становимся, все рядышком стоим. Поп придет, воду освятит, потом умываемся, "пусть здоровье будет", говорим. Стол ставят в воду, а туда досочку кладут да где неглубоко, на мелководье, где песчаная коса, но и доски тогда, чурку кладут да потом доски кладут, да образа ставят, чтобы не намокли. Вот как было) (*Традиционный народный календарь* 2002: 81–82).

На второй и третий дни праздник проходил в соседних деревнях. Специально к «Девяте» варили пиво, молодежь и женщины водили хороводы на лугу, если шел дождь – под большими навесами у домов (*Панюков, Савельева* 2006: 271). Молодежные гуляния, устраивавшиеся на Девятую пятницу в Прилузье, имеют аналогии с пинежскими, описанными Е. Кнатц (*Кнатц* 1928).

Народные наименования праздника, существовавшие в различных локальных традициях – *Девята, Пекнича лун, Параскева-Пекнича* – свидетельствуют о персонификации дня девятой пятницы по Пасхе в образе святой Параскевы, его почитание наряду со святой, характерные и для славянской традиции (*Толстая* 2011: 189). В большинстве случаев начало празднования связывают с чудом, некогда случившимся в этот день (явление иконы, избавление от бед). В деревнях Кресты, Кривое, Прокопьевка дату праздника определяли по Пасхе (девятая пятница), а в селах Турья, Иб, дер. Дав – по началу Петровского поста (первая пятница). Практически повсеместно в этот день проходили молебны, крестные ходы и водосвятия. Вместе с тем, в каждом селе праздник имел свои смысловые акценты, обусловленные локальными традициями и «местной историей» возникновения праздника. У удорских коми он считался **женским**, что определяло состав участников. Основной мотив праздника – **исцеление**, которое может быть получено исполнением **индивидуального обета**. На Выми – крестный ход **всех** жителей вокруг деревни (коллективный обет), прохождение под иконой, посещение кладбища; в Прилузье – **молодежные гуляния**, в с. Иб – **ярмарка**.

Универсальными были временные рубежи проведения ритуалов, приуроченность к этому празднику поминовения усопших, а также локализация праздничного действия у источников воды (ключ, ручей, река). Обряды у источников являются характерной чертой почитания Св. Параскевы на Европейском Северо-Востоке. В традиции проведения этого праздника у коми, так же как и в русской, особая роль отводилась ритуалам, ориентированным на актуализацию границ в символической организации пространства сельской общины (*Бернштам* 2005: 324). География праздника у коми-зырян в XIX – начале XX в. (см. карту, с. 163) и отмеченные выше особенности его организации демонстрируют его связь с северно-русской традицией.

* Лава – неподвижная скамья, доска для сиденья вдоль стены; иногда и скамья, переносная доска на ножках (Толковый словарь В. Даля).

Динамика локальных традиций

Антирелигиозная политика советского государства закономерно спровоцировала появление новых «приватных» и актуализацию «периферийных» форм проведения церковных праздников. До настоящего времени в исторической памяти местного населения сохраняются рассказы о событиях 1920–1930-х гг., объединенные общей темой – «наказание за святотатство». В дер. Кривое районные власти предпринимали неоднократные попытки разрушить часовню Параскевы. *«Тот человек, который сбросил колокол с часовни, умер в страшных мучениях – в течение недели покрылся язвами и истек кровью; в 1930-е годы местные комсомольцы скрывались в лесах, когда начальство пыталось заставить их распилить храм на дрова; в 1960-е годы спас часовню от разрушения председатель колхоза А.М. Остапов»* (*ПМА* 1: Яковлева). В 1930-е гг. были разрушены храмы Св. Параскевы в селах Иб и Туръя. По рассказам местных жителей после разрушения церкви в с. Иб, святая явилась пожилой женщине и сказала: «*Холодно мне, дома у меня нет, его сломали, из дома меня выгнали, а теперь дом мой – это моя ель. Не забывайте меня и приходите к ели*». Верующие стали собираться под елью, где читали акафисты (*Суворов* 1999: 8). После закрытия часовни Св. Параскевы в дер. Прокопьевка (1932 г.) рассказы о чудесном свете и женщине, которая с рыданиями ходит вокруг часовни, вызвали рост недовольства среди верующих. Они потребовали открытия часовни, «дело дошло до стрельбы по местным активистам» (*Гагарин* 1978: 250). В с. Туръя после разрушения храма каких-либо общественных богослужений не проводилось, люди отмечали день Параскевы в кругу семьи (*Потапов* 1997: 3). Его фактически «заменили» ежегодные массовые посещения кладбища (могил родственников) в воскресенье, следующее за девятой пятницей.

В 1990-е гг. были записаны рассказы о том, что в годы советской власти участие в празднике было делом наказуемым. «*Женщинам в этот день работать запрещалось, поэтому справлявшим праздник не ставили трудодни, записывали прогулы, но все равно праздник проводили» «Меня спрашивали: «Ты, Остапова, несла крест Параскевы Пятницы?» А я надела пальто да под ним несла икону Параскевы. Вот меня и допрашивали. «Тебя, – говорят, – арестуют за то, что образ несла». А я говорю: «Не несла я ничего, кто икону нес – не знаю»* (*ПМА* 1: Яковлева, Остапова).

Несмотря на отсутствие священников, разрушение храмов, запреты и репрессивные действия со стороны властей, практика коллективных богослужений сохранялась. Краткая информация о проведении праздника в дер. Кривое в 1960–1970-е гг. содержится в отчетах райкомов, обкомов «о состоянии научно-атеистической пропаганды». В разные годы в нем принимало участие от 40 до 150 чел., в основном пожилые женщины из сел и деревень Пучкомского, Чупровского, Важгортского сельских советов (*Шарапов, Власова* 2009: 49). Отметим, что на формирование религиозной традиции средней Вашки значительное влияние оказали староверы, для которых совершение богослужений без участия священнослужителей было нормой.

С 1970-х гг. на Вашке происходит расширение ареала празднования дня Св. Параскевы. Молебны на девятую пятницу стали проводить в с. Чупрово, деревнях Муфтюга, Выльгорт, Острово. Как отмечают информанты, традиция празднования появилась в с. Чупрово в середине 1970-х гг., когда на берегу р. Ёла наставница местной старообрядческой общины установила обетный крест Св. Параскеве, у которого и стали проводить молебны. Причиной, побудившей наставницу поставить крест, был сон/ видение, в котором святая явилась ей в грязной одежде и просила не стирать в пятницу, поскольку вся грязная вода льется на нее (*ПМА* 2: Давыдова). Подобные сюжеты (о чудесном явлении святой, которая просит не работать в пятницу) широко известны. Аналогичные тексты существуют и в дер. Кривое (*Лимеров* 2005: 112).

Представим более подробное описание празднования девятой пятницы в с. Чупрово, в котором нам довелось участвовать в 1999 г. К девяти часам верующие, преимущественно женщины, собрались у креста. С собой они принесли домашние иконы (литые). В центре креста закрепили литой крест Распятие, по бокам – образки Богородицы и Параскевы. После молебна наставница трижды омыла Распятие в реке; затем все литые иконы, кроме образка Св. Параскевы, поскольку «он рисованный». Вещи, которые принесли (полотенца, платки, отрез ткани), наставница раздала «бедным».

Далее устроили купание: подходящие умыться кидали в реку мелкие медные монеты, воду набирали в принесенную из дома посуду. На праздник Параскевы в Чупрово приезжали жители дер. Коптюга. Местные жительницы рассказывают о случаях исцеления. «*На Параскеву я ходила в Чупрово, повязала на крест полотенце, чтобы рука зажила и помогло*» (*ПМА* 2: Бажукова). «*Когда ноги у меня болели, что ходить не могла, пойду, искупаюсь, как-будто ноги появлялись. Каждый год ходила купаться, сей год холодно, но может Пятница Прасковья воду согреет. Раньше народу много ходило, это теперь мало ходит*» (*ПМА* 3: Коровина). В деревнях Выльгорт и Острово женщины омывали литые образа в ручьях (*ПМА* 2: Сивкова; *ПМА* 3: Патракова).

На наш взгляд, расширение ареала праздника на Удоре в 1970-е гг. имеет параллели с явлением, описанным П. Чистяковым на примере почитания чудотворной иконы Богородицы, находившейся в Бронницах: святыня становится менее доступной для верующих, в связи с чем самостоятельное значение приобретают местные списки (*Чистяков* 2006: 278). На Удоре паломничество в дер. Кривое становится затруднительным, что служит толчком к появлению «своей» святыни, связанной с Параскевой, а история «нового» почитаемого места развивается по уже известному в данной локальной традиции сценарию.

Отметим, что в советский период в коми деревнях исчезли такие элементы празднования дня Св. Параскевы, как крестные ходы, молебны в церкви, ярмарки, широкие народные гуляния. В рамках колхозной и совхозной социально-экономической структуры подобные формы празднования оказались невозможными и преследуемыми; коллективные заветы были вытес-

нены ритуалами индивидуального характера (*Панченко* 2006: 229). В то же время ритуальные практики, связанные с индивидуальными обетами (дер. Кривое), сохранялись. Изменяется и состав участников: как правило, это пожилые женщины, участие которых в религиозных праздниках в силу их преклонного возраста рассматривалось властями как допустимое явление (*Власова* 2010: 16).

На Удоре, несмотря на запреты, ежегодно собиралось значительное количество пришедших по обету за исцелением, проходило богослужение (без участия священника). Обращение к святой за исцелением оставалось общепринятым алгоритмом действий в случае различных недомоганий, а *пекнича ва* (пятничная вода) традиционно считается на Удоре чудодейственным средством при любых болезнях, а желание исцелиться, помочь близким оказывалось сильнее страха перед наказанием за участие в празднике. В фольклорной традиции коми сохранение празднования девятой пятницы связывается со спасением святыни (ель, часовня) и чудесными явлениями святой (сны, видения). «Адресатами» этих сообщений выступают лица, обладающие авторитетом в религиозной общине (хранительница места, наставница), чей рассказ о явлении женщины «в грязных одеждах» и его последующее толкование (соотнесение с Параскевой Пятницей) не вызывает сомнений.

Социально-политические преобразования середины 1980-х гг. дали людям возможность открыто выражать свои религиозные чувства, способствовали процессу религиозного «возрождения». С начала 1990-х гг. многие «традиции» были восстановлены, причем активное участие в этом процессе принимали не только верующие и церковь, постепенно возвращающая себе прежние функции, но и представители светских властей. В это время в большинстве деревень службы продолжали вести местные женщины, среди которых выделяется фигура «хранительницы» почитаемого места / часовни, которая, как правило, являлась организатором праздника.

В 1990-е гг. праздник в дер. Кривое начинался с утреннего молебна в часовне Св. Параскевы, куда женщины приносили «домашние» иконы и ставили рядом с храмовыми образами (в настоящее время домашние образа не выставляют, хотя и приносят с собой). Иконы покрывались вышитыми домотканными полотенцами и платками. До конца 1980-х гг. служба, в ходе которой исполнялись молитвы в честь каждого святого, изображенного на иконах, в последнюю очередь дважды читалась молитва во славу иконы «Святой Пятницы Параскевой Нареченной», велась по старопечатным книгам, позже – по тетради, в которой записаны молитвы (*Лимеров* 2007). Затем верующие выносили все иконы из храма и направлялись к р. Кер-ю. По традиции, иконы разрешалось нести только женщинам, хотя в это время стали допускать нарушения – наиболее тяжелые храмовые иконы несли мужчины. Крестный ход проходил по селу и спускался к берегу реки, где у обетного креста совершается омовение икон (и храмовых, и домашних) (фото 3). В одном из местных преданий говорится о том, что крест установлен на месте, где некогда к берегу пристал крест, чудесным образом приплывший из

дер. Крестово (*ПМА* 3: Бутырева). В последнюю очередь омывали икону Св. Параскевы. С этого момента вода в реке считалась целительной в течение нескольких дней. Освященной водой (*вежа ва* или *пекнича ва*) умывались, мыли детей, набирали в принесенную с собой посуду. Если позволяла погода, ниже по течению реки устраивали купания.

В середине 1980-х гг. в с. Иб недалеко от ели (фото 1, 2), у которой проводили службы, появился источник. По рассказам местных жителей, святая во сне явилась пожилой женщине, молившей об исцелении, привела к колодцу, расположенному недалеко от ели и наказала рассказать об этом источнике как о колодце Св. Параскевы. После чего на этом месте был установлен крест

Фото 1. Ель на месте часовни Св. Параскевы Пятницы, с. Иб, 2004 г. Фото В.Э. Шарапова.

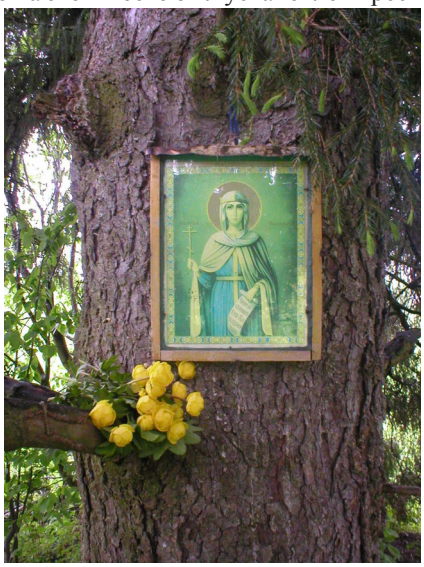


Фото 2. Икона Св. Параскевы под кроной ели, с. Иб, 2004 г. Фото В.Э. Шарапова.

с иконой великомученицы Параскевы. В начале 1990-х гг. хранительница «места» М.Н. Сямтомова, которой святая неоднократно являлась с просьбой не забывать ее, рассказала об одном из своих снов местному священнику о. Георгию Модянову. В первую пятницу Петровского поста 1997 г. на месте церкви (под елью) был отслужен молебен с акафистом. После этого в ночь на Рождество Марии Никифоровне приснился сон, что ей опять 12 лет, и она стоит возле церкви, в храме – праздник, а вокруг – ярмарка (*Мальцева* 2007: 82; *Голубкова* 2009: 93–95). В 1998 г. настоятельница Ибского Серафимовского монастыря принесла и повесила на ель икону великомученицы Параскевы (*Суворов* 1999: 8). Интересно, что в одном из интервью местная жительница указала, что «в 1997 г. ель была официально признана храмом» (*Муравьева* 2011: 47).

В 1990-е гг. возобновляется празднование дня Параскевы на девятую пятницу после Пасхи в с. Туръя. Инициатива его проведения исходила от местных общественников, во главе с директором турьинского Дома культуры (*Потапов* 1997: 3).

Снятие запретов на религиозную деятельность привело к «возрождению» публичных форм религиозной жизни. В каждом конкретном случае инициаторами были представители разных групп: в дер. Кривое – верующие женщины во главе с хранительницей часовни, в с. Иб – верующие и священноцерковнослужители, в с. Туръя – представители местной интеллигенции. Можно утверждать, что этот фактор (различная степень вовлеченности в религиозную традицию) оказал влияние на дальнейшее развитие празднования дня Св. Параскевы (фото 3).

Фото 3. Омовение храмовых икон на праздник Параскевы Пятницы, дер. Кривое, 1992 г. Фото В.Э. Шарапова.

С начала 2000-х гг. традиция празднования дня Параскевы в дер. Кривое приобретает республиканскую известность, во многом благодаря деятельности исследователей. Его «открытие» для широкой публики произошло в начале 1990-х гг., когда учеными Коми научного центра стали проводиться регулярные полевые фольклорно-этнографические исследования на средней Вашке. В это время на страницах районных и республиканских газет, научных и научно-популярных изданий появляется серия статей, в которых праздник Параскевы подробно описывается в контексте календарных праздников Вашки (*Лимеров* 1993:40; *Лимеров* 1993а), рассматривается в связи с «идей возрождения национальной культуры» как «живая традиция», сохранившаяся в эпоху всеобщего безверия (*Шарапов* 1995:5; *Лимеров* 2005). В

дальнейшем исследователи не раз обращались к этой теме, описывая структуру праздника, народные поверья и связанные с ним предания (*Шарапов* 2001; *Лимеров* 2005).

В конце 1990-х гг. под руководством представителей дирекции по охране памятников истории и культуры РК часовня Св. Параскевы была отреставрирована, а в прессе о ней стали говорить как о «древнейшем памятнике культового деревянного зодчества на территории Республики Коми». С этого времени активное участие в организации праздника принимают не только местные жители, но и главы районной и сельских администраций: выделяется транспорт, чтобы желающие могли доехать до дер. Кривое. В настоящее время коллективные молебны в других селах не проводятся, хотя некоторые пожилые женщины совершают в этот день омовение домашних икон, набирают воду (фото 4). Часовня Параскевы в дер. Кривое вновь оказалась «центром» праздника, намечается тенденция «стягивания» локальных групп вашкинских и мезенских коми к данной святыне, которая становится своеобразным символом района.

Фото 4. Омовение домашних икон, дер. Кривое, 2006 г.
Фото В.В. Власовой.

В 2003 г. в центре деревни была вывешена программа праздника, в которой значились: «Богослужение. Крестный ход. Омовение иконы Параскевы Пятницы в водах р. Кер-ю. Концерт фольклорного коллектива с. Чупрово» (*Михеев* 2010). Выступление районных фольклорных коллективов, проходящие «для бабушек» после молебна, – обязательная часть праздника

Параскевы в 2003–2008 гг. В 2008 г. «День Параскевы» вошел в программу регионального праздника «Коми книга», в котором «приняли участие более 70 приглашенных – поэты и писатели республики, руководители отделов культуры муниципалитетов» (*Репина* 2008). В этот день сюда регулярно приезжают известные общественные деятели, исследователи, представители республиканского телевидения. В районной газете, публикуемой на коми языке, одна из местных жительниц обратилась к руководителям поссоветов «брать хороший пример и проводить подобные праздники, которые действительно объединяют жителей Мезени и Вашки» (*Леонидова* 2005: 4). Новый образ праздника, представления о нем «как центре духовной культуры удорских коми» формируется исследователями (*Лимеров* 2007).

Весной 2005 г. часовню посетил Владыка Питирим, благословивший ее хранительницу на проведение служб. С 2007 по 2010 г. службу в часовне и водосвятие проводил священник Ертомской церкви. В ходе беседы он сообщил, что в день Св. Параскевы (28 октября / 10 ноября) часовня пустует, а традиция празднования девятой пятницы не является «канонической», равно как и ритуал омовения икон, на многих из которых даже не видно лика. Свою позицию батюшка высказывал в ходе проповеди, часть местных жителей осталась недовольна.

В 2011 г. службу на праздник Параскевы, на котором практически не было приезжих, вновь вели местные жительницы.* Можно предположить, что это «возвращение к истокам» отчасти связано с событиями, произошедшими ранее в селе – в августе 2008 г. сельский клуб, где проходили концерты на день Св. Параскевы, сгорел. Православные жители села усмотрели в этом «божий гнев, недовольство высших сил» тем, что заветный христианский праздник превратился в последние годы в светское развлекательное мероприятие.

С начала 2000-х гг. в с. Туръя в первую пятницу Петровского поста отмечают не только праздник Параскевы, но и юбилеи села. Например, в 2010 г. состоялось празднование 530-летия Туръи, в ходе которого икону пронесли по селу, крестный ход завершился перед церковью Воскресения. Икону Св. Параскевы установили посреди площади перед полуразрушенным зданием храма, желающие приняли участие в ритуале троекратного прохождения под иконой Св.Параскевы. После чего гостей и участников праздника пригласили к накрытым на площади столам (*Печорская* 2010). Местные жители называют этот праздник «Фестивалем» (*Наумова* 2001). Очевидно, что крестный ход, прохождение под иконой (фото 5) воспринимаются значительной частью жителей как постановочное действие наряду с выступлениями местных и приезжих коллективов. Формированию подобного отношения способствует и деятельность местной администрации. Так, в 2010 г. в Сыктывкаре состоялись Дни Княжпогостского р-на, был представлен герб района, выступали творческие коллективы. Кроме того, планировалось, что

* Благодарим за предоставленную информацию н.с. сектора фольклора Л.С. Лобанову.

«перед публикой выступят коллективы <…>, которые представят праздничное гуляние на престольный праздник «Параскевы Пятницы». Традиционно этот праздник проходит в с. Туръя с привлечением иконы святой Параскевы Пятницы с песнями и танцами. Зрителям будет показан древний обряд прохождения под иконой Святой Параскевы Пятницы и загадыванием желания» (*На Днях культуры*).

Фото 5. Крестый ход на Девятую пятницу, с. Туръя, 2012 г. Фото В.Э. Шарапова.

В июне 2012 г. к празднику Параскевы в с.Туръя был приурочен фестиваль самодеятельных фольклорных ансамблей Республики Коми, проходивший из-за ненастной погоды не на площади у Воскресенского храма, а в сельском доме культуры, где и была установлена после крестного хода икона Св. Параскевы (при входе в здание над столами с традиционными угощением для гостей). Следует отметить, что жители с. Туръя сохраняют не только обычай проведения крестного хода с иконой Св. Параскевы от обетного креста, установленного на въезде в село, до храма, но и проведение коллективных поминовений в воскресенье утром на третий день после Девятой Пятницы. Примечательно, что в настоящее время в празднике Параскевы (крестном ходе, ритуале троекратного прохождения под иконой Св. Параскевы (фото 6), в поминовениях на сельском кладбище) не участвуют представители официальной православной церкви. Вместе с тем, активное участие в проведении праздника в 2012 г. приняло Министерство национальной политики – к празднику в с. Туръя приурочили выездное заседание, посвященное развитию туризма Республики Коми. Вероятно, во многом благодаря участию республиканской администрации к празднику Параскевы в с. Туръя была налажена отсутствующая ранее регулярная переправа через р.Вымь, что сде-

лало участие в празднике более доступным для многочисленных гостей из соседних сел, паломников и туристов.

Фото 6. Прохождение под иконой участников крестного хода, с. Турья, 2012 г. Фото В.Э. Шарапова.

В с. Прокопьевка празднование Девятой Пятницы также планируется проводить в рамках «возрождения народных гуляний, посвященных православным праздникам» – «*Петалам ми берег вылӧ*» (Выйдем мы на высокий берег) (*МУ* 2010: 17, 19). Следует отметить, что значительно большее внимание местной прессой и общественностью уделяется прокопьевским Рождественским гуляниям (фильм Г. Марковой «Рождественские игрища в Прилузье» 2009 г.) (*Маркова* 2009). Возможно, в последующие годы праздничная традиция деревень Прокопьевка и Кривое претерпит новые изменения, поскольку и Рождественские игрища в Прокопьевке, и праздник Параскевы Пятницы в Кривом вошли в пилотный проект по созданию электронного реестра «Программы нематериального культурного наследия народов Российской Федерации на 2009–2013 годы» (*Пять объектов* 2010). Очевидно, что светские власти рассматривают праздник, связанные с ним почитаемые места (источник, ель и т.п.) как культурный ресурс территории. Например,

в Сыктывдинском р-не в 2003 г. был издан путеводитель «На семи холмах. По святым местам села Иб». В республиканских СМИ (интернет ресурсы, газеты, журналы) регулярно появляется информация об источниках, с указанием от каких недугов исцеляет вода в каждом из них (см. Информационно-туристский портал РК. Сыктывдинский р-н). Местными краеведами разрабатываются «туристические маршруты» – экскурсии по селу с посещением всех источников, рассказ об истории их появления. Предполагается, что они будут весьма востребованы посетителями Финно-угорского этнокультурного парка, расположенного в непосредственной близости от села (*Муравьева* 2011: 47).

Участники праздника: модели поведения

Исследователи отмечают разные типы поведения участников праздника (местных, паломников, священника), различия между которыми лежат в области религиозной культуры (*Кормина* 2006: 133; *Панченко* 2006: 228). Мы можем условно выделить группы «молящихся», «наблюдателей» и «туристов», различающиеся степенью вовлеченности в религиозную составляющую праздника. В первую входят пожилые женщины из числа местных жителей, паломники (из ближайших сел и других районов), для них служба – обязательный, едва ли не главный элемент праздника. Вторая группа – дети, люди среднего возраста (мужчины и женщины), которые приходят на службу поставить свечи, а позже присоединяются к крестному ходу, чтобы набрать освященной воды (многие приходят сюда исключительно за этим).

Отметим, что восприятие некоторых обрядовых элементов изменилось. Например, ранее пеший путь до часовни в дер. Кривое, крестный ход, проходивший через старицу, несение икон расценивались как «труд», который было необходимо положить во славу Св. Параскевы, как непременное условие получения «святой воды». В настоящее время на машинах подъезжают не только к началу праздника (жители соседних сел), но и для того, чтобы набрать освященной воды. Нарушается и традиционный порядок, и правила омовения икон.

Значительно возросло число людей, приезжающих «посмотреть на праздник». Для них крестный ход, омовение икон, прохождение под иконой – обязательные атрибуты праздника, поскольку большинство именно так представляет его благодаря средствам массовой информации. Это «туристы» – приезжие, цель которых посмотреть / запечатлеть «диковинку». В качестве примера можно привести фоторепортаж и информацию о празднике под заголовком «Большая Духовная Стирка», выложенный в сети Интернет (*Михеев*: 2010). Складывается впечатление, что этнографические и фольклорные материалы о празднике, опубликованные исследователями в середине 1990-х гг., приобрели черты «каноничности» и в настоящее время воспроизводятся в республиканской прессе и сети интернет как «фольклорные тексты» без каких-либо ссылок на первоисточник.

Выводы

Празднования дня Св. Параскевы Пятницы, проходившие в начале XX в. на девятую пятницу от Пасхи, свидетельствуют о популярности и значимости ее образа в религиозной традиции удорских, вымских, сысольских, прилузских коми, проживавших в районах, расположенных вдоль западной границы расселения коми-зырян. Представленный в статье опыт картографирования праздника (см. карту) показывает, что почитание иконы Св. Параскевы так же, как и празднования «Девятой Пятницы» у коми, включены в регион бытования этой традиции на Европейском Северо-Востоке, представляя собой связующее звено (достаточно четко локализуемое географически) между традицией северных русских, проживающих в бассейне Северной Двины и населением Прикамья, где традиция празднования Девятой Пятницы сохраняется до настоящего времени.

Смысловые акценты рассматриваемого праздника в каждой этнографической группе коми имели отличия, актуализируя различные черты образа Св. Параскевы: целительница, заступница, хранительница, покровительница женщин и детей, брака, торговли. Такие элементы культа Св. Параскевы, как крестные ходы, водосвятия, обеты, были характерны для всего Европейского Севера (Архангельская, Вологодская, Вятская, Пермская губернии). В то же время некоторые ритуалы (омовение икон, устройство «иордани», прохождение под иконой Св. Параскевы) делали этот праздник по-своему уникальным в каждой локальной традиции.

Антирелигиозная политика советского государства привела к ослаблению религиозных институтов, децентрализация культа – к появлению местных религиозных практик, формировавшихся при влиянии устной традиции и неформальных лидеров (*Агаджанян, Русселе* 2006:17). Традиция празднования девятой пятницы не прекратила своего существования, хотя и претерпела значительные изменения (элементы обрядовых действий, состав участников). Наиболее устойчивыми во времени-пространстве оказались ритуалы, связанные с индивидуальными обетами (избавление от болезней) и с поминовением умерших.

С начала 1990-х гг. можно говорить о «возрождении» традиций, связанных с празднованием Девятой Пятницы от Пасхи и почитанием икон Св. Параскевы у различных этнографических групп коми. Первоначально этот процесс был обусловлен возможностью открыто исполнять религиозные обряды в том виде, в каком они сохранились в локальной традиции. Ситуация несколько изменилась к концу 1990-х гг., когда «местные» праздники стали привлекать внимание широкой общественности. Различные социальные группы, носители разной религиозной культуры, каждая по-своему используют символический потенциал сельских святынь (почитаемого места, праздника). Местные жители выступают в роли «хранителей» религиозных традиций, являющихся частью местной истории, основой локальной идентичности (рассказы о возникновении святыни, чудесах, наказаниях святотатцев и др.). Духовенство, санкционируя почитание тех или иных деревенских

святынь, пытается «включить/исключить» существующие религиозные традиции в церковные практики. Ситуация с празднованием Девятой Пятницы демонстрирует неоднозначное отношение к нему сельских православных священников. Активное вмешательство районной администрации, работников культуры в проведение заветного праздника приводит к «размыванию» традиционного канона, а повышение официального статуса – к его секуляризации. Позиция светских властей иллюстрирует существующий в российском обществе дрейф православной идентичности от религиозной к культурной (*Рыжова* 2006: 143), а также попытки использовать потенциал и авторитет православия как традиционной религии России.

Литература

Агаджанян, Русселе 2006 – Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. М.: Новое изд-во, 2006. С. 11–32.

Амосова 2003 – Амосова С.Н. Архаические черты культа Св. Параскевы Пятницы на Вятке // Летняя школа по типологии фольклора. 2003. (http://www.ruthenia.ru/folklore/amosova1.htm).

Бернштам 2005 – Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: «Петербургское востоковедение»; МАЭ РАН, 2005.

Власова 2010 – Власова В.В. Религиозная идентичность в локальных сообществах: сельские православные общины в Республике Коми // Идентичность: интеллектуальные практики и социальное конструирование. Сыктывкар: Коми пединститут, 2010. С. 7–21.

Выльгортский приход – Выльгортский приход // Православные приходы и монастыри Севера. Приходы. Вологодская губерния. Усть-Сысольский уезд (http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=2).

Гагарин 1978 – Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978. 326 с.

Голубкова 2009 – Голубкова О.В. Душа и природа: этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2009. 304 с.

Жеребцов 1976 – Жеребцов Л.Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX вв. М.: Наука, 1972.

Жеребцов 2000 – Жеребцов И.Л. Крестово // Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000. 448 с.

Жеребцов, Рогачев 2004 – Жеребцов И.Л., Рогачев М.Б. Религиозная ситуация в Коми крае // История Коми с древнейших времен до конца XX в. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. Т. 2. С. 172–174.

Иванова и др. 2009 – Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М.: О.Г.И., 2009. 512 с.

Ипатова 2008 – Ипатова Л.П. Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. М.: РОССПЭН, 2008. С. 409–456.

Казаков 1901 – Казаков Н. Крест на Удоре и древняя Крестовоздвиженская пустынь // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1901. № 6. С. 143–147.

Калинин 1995 – Калинин Н. Праздники церковные // Выль туйöд. 1995. № 119. С. 2–3.

Кнатц 1928 – Кнатц Е.Э. «Метище» – праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928. Вып. II. С.188–200.

Кормина 2006 – Кормина Ж.В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой и др. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 134–149.

Леонидова 2005 – Леонидова Н. Видз миянöс, Параскева // Выль туйöд. 2005. № 86–87. С. 4.

Лимеров 1993 – Лимеров П.Ф. Народные праздники на Вашке // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. Вып. 3. С. 40–41.

Лимеров 1993а – Лимеров П.Ф. Дарья – значит «побеждающая» // Вера (Эском). 1992. № 92. С. 3.

Лимеров 2005 – Лимеров П.Ф. «Святая Пятница Параскева, моли Бога о нас!..» // Арт (Лад). 2005. № 3. С. 110–121.

Лимеров 2007 – Лимеров П.Ф. Праздник св. Параскевы Пятницы в дер. Кривое как центр духовной культуры удорских коми // Рябининские чтения – 2007 (http://kizhi-karelia.ru/library/ryabinin-2007/345.html).

Максимов 1890 – Максимов С.В. Крылатые слова. СПб., 1890. 486 с.

Мальцева 2007 – Мальцева Г. Храм Параскевы Пятницы // Святыни земли Коми: церкви, часовни, монастыри, иконы: Дайджест. Сыктывкар, 2007. С. 81–82.

Маркова 2009 – Маркова А.В. Коми рождественские игрища Прилузского района увековечены в телефильме // Finugor. 2009. 21 нояб. (http://finugor.ru/node/12220).

Михеев 2010 – Михеев Г. Большая Духовная Стирка // Дневник Геннадия Михеева. 2010. (http://genamikheev.blog.ru/93775379.html).

МУ 2010 – МУ «Прилузская межпоселенческая библиотечная система» // Из опыта работы библиотек республики по краеведению. Сыктывкар, 2010. Вып. 4. С. 17–21.

Муравьева 2011 – Муравьева С. По святым местам старинного села ЫБ // Регион. 2011. № 10. С. 46–47.

На Днях культуры – На Днях культуры Княжпогоста представят новый герб района // Княжпогостский район Республики Коми. Новости // URL:

http://www.knyazhpogost.ru/news/na-dnjah-kultury-knjazhpogosta-predstavjat-novyi-gerb-raiona.html (дата обращения 12.10.2010).

Наумова – Наумова И. Праздничные традиции вымичей // УИКО «Надежда науки» (http://uikno.narod.ru/DOC/DOKL/DOKL_N2.htm).

Островский 2002 – Островский А.Б. Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. СПб.: Изд-во «Эго», 2002. Т. I. С. 109–156.

Отчет 1904 – Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 гг. // Приложение к Вологодским епархиальным ведомостям. 1904. № 7–8. С. 37–38.

Павлюшин, Крутиков 2001 – Павлюшин С.Е., Крутиков А.В. Районы Республики Коми // Атлас Республики Коми / Науч. рук. Э.А. Савельева. М.: ДиК, 2001. С. 502–529.

Павлюшин, Крутиков 2001а – Павлюшин С.Е., Крутиков А.В. Храмы Коми края // Атлас Республики Коми / Науч. рук. Э.А. Савельева. М.: ДиК, 2001. С. 320–321.

Панченко 1998 – Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: «Алетейя», 1998. 306 с.

Панюков, Савельева 2006 – Панюков А.В., Савельева Г.С. Храмовые и заветные праздники в Коми крае (по полевым архивным материалам) // Palaeoslavica. 2006. Vol. 14. С. 262–286.

Печорская Н. 2010 – Печорская Н. Земляки Питирима Сорокина отпраздновали юбилей родного села // Красное знамя. 2010. Июль. (http://old.komikz.ru/2009-02-24-06-07-18/2348-2010-06-08-09-21).

ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции В.Э. Шарапова, П.Ф. Лимерова в Удорский р-н Республики Коми в 1990–1993 гг. (информанты: Д.К. Яковлева, 1914 г.р., дер. Кривое; Остапова с. Важгорт).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции В.В. Власовой, Л.Н. Шлоповой, А.В. Бобрецовой в Удорский р-н Республики Коми в 1999 г. (информанты: Е.В. Бажукова 1933 г.р., дер. Коптюга; Н.М. Давыдова, 1938 г.р., А.А. Коровина 1915 г.р., с. Чупрово; М.И. Сивкова, 1922 г.р., дер. Острово).

ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции Власовой В.В. в Удорский р-н Республики Коми в 2006 г. (информанты: Л.К. Бутырева, 1933 г.р., с. Важгорт; Л.А. Патракова, 1934 г.р., дер. Выльгорт).

Потапов 1997 – Потапов Л. Храни Турью, Святая Параскева // Красное знамя. 1997. 9 июля. С. 3.

Путилов 1994 – Путилов Б.Н. Региональное/локальное начало в фольклоре // Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 145–153.

Пять объектов 2010 – Пять объектов Коми вошли в федеральный реестр нематериального культурного наследия России // Комиинформ. 2010. 9 декабря. (http://www.komiinform.ru/news/73387/).

Репина 2008 – Репина О. В Удорском р-не чествовать христианскую святую Параскеву Пятницу впервые будут на республиканском уровне // Комиинформ. 2008. 26 июня. (http://www.komiinform.ru/print/news/50261).

Рыжова 2006 – Рыжова С.В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Отв. ред. В.С. Магун. М.: Изд-во Института социологии РАН, 2006. С. 141–168.

Суворов 1999 – Суворов Е. Дом Параскевы Пятницы // Вера (Эском). 1999. № 349. С. 8.

Теребихин 1993 – Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.

Толстая 2011 – Толстая С.М. Персонификация праздников // Семантические категории языка культуры: очерки по славянской этнолингвистике. М.: Изд. 2, 2011. С. 185–191.

Традиционный народный календарь 2002 – Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева; Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2002. С. 81–82.

Тульцева 2001 – Тульцева Л.А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. С. 124–167.

Успенский 1982 – Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Чагин 1996 – Чагин Г.Н. Роль приходов в сохранении прошлого Перми Великой // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца): Материалы Междунар. науч. конф. / Отв. ред. В.В. Низов. Киров, 1996. Т. 1. С. 405–407.

Часовня Параскевы – Часовня Параскевы Пятницы в дер. Кривое // Чудеса России (http://www.ruschudo.ru/miracles/2053/).

Чистяков 2006 – Чистяков П. Почитание чудотворных икон в современном православии (Бронницкий список Иерусалимской иконы Богоматери) // Религиозные практики в современной России. М.: Новое изд-во, 2006. С.273–289.

Шарапов 1995 – Шарапов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар, 1995. 32 с. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН. Вып. 359).

Шарапов 2001 – Шарапов В.Э. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2001. С. 148–168.

Шарапов, Власова 2009 – Шарапов В.Э., Власова В.В. Символическое структурирование пространства у современных православных коми // Вестник Поморского университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2009. № 4. С. 45–49.

Югова 2007 – Югова М. История Слудской воскресной церкви // Святыни земли Коми: церкви, часовни, монастыри, иконы. Сыктывкар, 2007. С. 61–64.

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

ТРАДИЦИОННОЕ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ КОМИ НАСЕЛЕНИЯ БАССЕЙНА ВЕРХНЕЙ УСЫ*

Н.Д. Конаков

Бассейн верхней Усы начал заселяться (подразумевается появление постоянных оседлых поселений) намного позднее остальных регионов Коми края. Вплоть до второй половины XIX в. единственными населенными пунктами на обширнейшей территории Крайнего Северо-Востока Коми края были села Усть-Уса и Колва, расположенные вблизи от впадения Усы в Печору.

Освоена же эта территория была намного раньше. Бассейн всей Усы издавна входил в районы зимних кочевий большеземельских ненцев. И.И. Лепехин, обследовавший территорию Коми края в последней четверти XVIII в., отметил: «Ижемские самояды кочуют по тундре при озерах и реках, впадающих в реку Усу, Кожим, Косу и Лиозму <Кожым, Косью, Лемва – *Н.К.*>, с половины марта до декабря месяца» (*Лепехин* 1805: 244). Этот же автор сообщает, что ижемские коми промышляли по всей Усе уже во второй половине XVIII в. (*Лепехин* 1805: 245–246). Купец В.Н. Латкин во время своего путешествия по Печоре в 40-х гг. XIX столетия встретил ижемских рыболовов даже в самых верховьях р. Уса, вблизи устьев рек Воркута и Елец (*Латкин* 1853: 114–127).

Но ранее р. Уса была отнюдь не безлюдной глухоманью. Вплоть до начала XVIII в. по Усе проходил древний торговый путь в Сибирь. После того, как в конце XV в. в низовьях Печоры был построен г. Пустозерск, этот путь стал одним из основных для торговых людей, связанных с сибирской пушниной. В письменных источниках конца XVI в. говорится, что маршрут торговцев пушниной проходил так: вверх по Печоре до устья р. Уса, затем вверх по Усе, и отсюда через «Камень» на Обь (*Алексеев* 1932: 186–188). К началу XVIII в. пустозерцы практически полностью захватили в свои руки и пушную торговлю с приуральскими ненцами. Для успешного осуществле-

* Текст подготовлен Н.Д. Конаковым в 1992 г. по заказу Интинского краеведческого музея для аналитического отчета «Традиционное природопользование коми населения Интинского р-на Республики Коми. Древние и традиционные промыслы сельского населения Крайнего Северо-Востока европейской части России (территория Интинского района)» / Авторы-составители: Н.Д. Конаков, О.В. Котов. Инта; Сыктывкар, 1992. Л. 1–73. В данном варианте публикации из текста исключен раздел по усинскому оленеводству, подготовленный О.В. Котовым.

ния масштабных торговых операций в устье р. Роговая, притока Усы, был даже основан торгово-складской, постоянно действующий пункт Роговой городок. В царской грамоте 1607 г. говорится, что пустозерцы «ходят Печорою рекою в судах с великие товары, а с Печоры на Усу реку под Камень в Роговой городок, а тут они осенюют, а как дорога, и к ним приезжают пустозерская менная самоядь, их знакомцы и други, и та озерная самоядь у тех торговых людей наймаютца и товары их возят за Камень по тундрам к ясашной и кунной самояди, которая приходит с нашим ясаком на Обдор и в Казым; ... и многая де самоядь с теми пустозерцы исторговався и не платя нашего ясаку отъезжают назад по тундрам, а иная самоядь отъезжают к пустозерцам за Камень и торгуют на Усе реке в Роговом городке» (*Русская* 1875: 167). Беспошлинная торговля в Роговом привлекала не только пустозерцев. «Ходят из Пустоозера и с Пинеги и с Мезени и с Ваги Печорою рекою... И торгуют с кунной самоядью на Печоре и на Усе реке в Роговом городке», – говорится в другом официальном документе начала XVII в. (*Русская* 1875: 168).

Беспошлинная торговля на верхней Усе привлекла, наконец, внимание и российских властей. В письменных документах позднее 1614 г. Роговой городок больше не упоминается. Усинский путь в Сибирь в это время был запрещен, но ненадолго. В 1623 г. его обратно открыли для доставки сибирской торговли (*Лашук* 1958: 79). Окончательное закрытие усинского пути произошло лишь в начале XVIII в.

Точное местонахождение Рогового городка официально считается неизвестным. Известный этнограф Л.Н. Жеребцов писал: «Точное место этого городка пока не определено, но, вероятно, он связан с притоками р. Усы – Большой и Малой Роговыми» (*Жеребцов* 1982: 161). В 1992 г. директор госпромхоза «Интинский» В.А. Шашок (потомок первопоселенца с. Петрунь И. Хозяинова по материнской линии) представил достаточно аргументированные данные о том, что Роговой городок был у устья р. Б. Роговая. По его свидетельству, место, на котором стоял городок, в настоящее время уже смыто рекой, но еще несколько лет назад в размываемом берегу были видны его четкие следы. В.А. Шашок сам ездил туда и видел следы строений и расположенные слоями друг над другом пласты пищевых отходов (кости оленя и куропаток, крупная рыбья чешуя) – неоспоримые свидетельства долговременного нахождения здесь значительных по численности обитателей. Кроме того, им были обнаружены остатки очагов и некоторые вещи: костяные грузила, наконечник и др. Убедительным выглядит и объяснение выбора именно этого места для сооружения фактории. По наблюдениям Василия Андреевича, р. Б. Роговая вскрывается позже Усы. После того, как по Усе прошла большая вода, вскрывается Б. Роговая, можно выходить на судах в Усу и подниматься по ней вверх. Место рядом с предполагаемым нахождением Рогового городка очень удобно для зимней стоянки судов.

Ликвидация Рогового городка, по всей видимости, снизила масштабы торговых операций, осуществлявшихся на верхней Усе, но отнюдь не прекратила их. Удобное для торговли расположение этой местности в тради-

ционно этноконтактной зоне, несмотря на отдаленность, легко доступной как летом – по воде, так и зимой – оленьим транспортом, стимулировало сохранение активной торговой деятельности на верхней Усе и в последующие столетия. В первой половине XIX в. в ряде мест на Усе были уже построены избы промысловиков и оленеводов. Такие заимки находились в устьях рек Роговая и Лемва. Особое значение имело зимовье на устье Лемвы (в настоящее время на его месте находится дер. Абезь), состоявшее из нескольких жилых домов и торговых амбаров. В.Н. Латкин отметил, что «зимой здесь бывает порядочный торг: размен произведений тундры на потребности ее жителей. Самоеды и ёгры (обские угры – Авт.) тогда прикочевывают к этим местам, или приезжают сюда, как на рынок, с плодами своих промыслов; они привозят сало, оленьи кожи, шкуры зверей, рыбу, кожу морских животных и проч. Ижемцы выменивают эти товары на хлеб, иногда на оленье мясо и разные мелочи и покупают за деньги» (*Латкин* 1853:121). Пустозерск к этому времени уже давно потерял свое былое значение. Как и по всей Большеземельской тундре, торговлю в бассейне Усы вели исключительно ижемские коми, которые в течение XVIII в. заселили уже всю Печору от Ижмы до Усы.

Во второй половине XIX в. ижемцы приступили к созданию постоянных поселений по верхнему течению Усы и ее притокам: Лемве, Большой и Малой Роговой, Косью и Адзьве. Возникновение поселков в устьях рек, впадающих в Усу, происходило почти одновременно, в конце 50-х – начале 60-х гг. XIX в. Создание выселков по р. Уса активно происходило несколько позже – в 80–90-е гг. XIX в. Заселение шло отдельными семьями, по одной-две семьи в год. В 1897 г. во время Всеобщей российской переписи существовавшие уже несколько десятилетий коми поселения на р. Уса и ее притоках были «открыты» (37 нас. пунктов – 564 чел., из них 70 – ненцы), что вызвало существенное замешательство у царской администрации. Больше десятилетия судьба новопоселенцев оставалась неясной, им грозила постоянная опасность принудительного возвращения в места прежнего проживания.

Наконец, после долгих и многократных обсуждений Архангельское губернское присутствие по крестьянским делам постановило: «образовать с 1 января 1911 года из Усинских поселков самостоятельную Балбанскую волость в составе трех сельских обществ» (*ИАОИРС* 1910:51). Большую роль для принятия этого решения сыграло подворно-экономическое обследование усинских селений, произведенное Н.И. Мамадышским в 1909 г. по постановлению особого губернского совещания (*Мамадышский* 1910). Обследование показало, что, проживая уже несколько десятков лет в местах самовольного поселения, находящихся за сотни верст от мест их приписки, переселенцы потеряли всякую связь с прежним местом жительства. В то же время экономическое положение поселенцев было достаточно благополучным, чтобы содержать волостное управление. Общая численность населения новой волости на момент образования достигала 744 наличных душ.

В новом волостном центре с. Болбан (Петрунь) в 1909 г. проживало 150 чел. обоего пола. Селение это возникло в 1871 г. Первыми поселенцами

были три брата Симон, Василий и Иван Хозяиновы из с. Мохча. Свое название село получило от близрасположенного ненецкого святилища, на котором стояли деревянные идолы («*балбаны*»). Второе название происходит от имени отца первопоселенцев Петра Семеновича Хозяинова. При обнаружении во время переписи в с. Петрунь было 16 дворов, 91 житель. В 1913 г. в Петруни проживало уже 180 чел.

В состав Балбанской волости входили три сельских общества. На момент образования Абезьское состояло из следующих селений, расположенных по верховьям р.Уса и ее притоку Лемва: Елец – три двора, Никита – четыре, Тит – два, Ошвар – два, Евсявань – один, Яр-пи-яг – четыре, Юн яг – четыре, Епа – пять и Абезь – 15 дворов. Всего 40 дворов с населением 266 чел.

Балбанское общество состояло из поселений, расположенных по средней Усе и ее притоку Роговая: Балбан – 19 дворов, Феон – два, Баган – один, Лёк-Роговой – восемь, Лёк-ди-Шар – два, Кочмэс – три, Сявто – два, Неруято – два, Наум – три и Ручью-вом – два двора. Всего 44 двора с населением 192 чел.

Адзьвинское общество состояло из поселков, расположенных по нижней Усе и ее притокам Косью, Адзва и Большая Сыня: Косья вом – один двор, Яг-ель – два, Адач – три, Адзванк – два, Адзва-вом – один, Адзва -щелья-юр – один, Му-керка – три, Макариха – семь, Ньега – один, Дресвянка – четыре, Косья-да – один, Харута-ю-вом – один, Сыня-вом – один, Мал-вик-вом – один, Нидзь-ель – пять, Сид-Трошка – четыре, Сыня-вом – два двора. Всего 40 дворов с населением 216 чел. (*ИАОИРС* 1910: 51).

После образования Балбанской волости посемейное переселение в бассейн р.Уса продолжалось вплоть до конца 1920-х гг. На Усе появились новые населенные пункты: Ось-Вань (1913 г.), Циль-Егор (1919), Таблика-Вом (1927), Банан (1919), Исак (1922), Заостренн-Вом (1914). По р. Косью в 1920 г. возникло селение Усть-Кожым. По годам в новую волость в селения по Усе прибыло: 1911 г. – одна семья; 1913 – две, 1914 – одна, 1916 – две, 1917 – одна, 1918 – четыре, 1919 – четыре, 1921 – две, 1922 – три, 1923 – одна, 1924 – три, 1925 – одна, 1926 – три, 1927 – пять, 1928 – семь, 1929 – две семьи. На р. Косью в 1911 г. переселилась одна семья, 1918 – одна, 1920 – одна, 1921 – одна, 1923 – две, 1926 – две, 1929 – одна семья.

В 1929 г. население селений по Усе состояло из выходцев с Ижмы и ижемских селений по Печоре, переселенцев с верхней Вычегды, осевших колвинских ненцев, устьцилемов. Большая часть принадлежала ижемским коми (*Маляревский* 1929: 263–264).

В 1933 г. в Петруньском с/с насчитывалось 32 населенных пункта, 1551 житель. В Абезьском с/с было 15 населенных пунктов – 588 чел. (*Матусевич* 1933: 2а-3).

В 1992 г. сельское население Интинского р-на проживало на территории пяти сельских и поселковых советов: Абезьский п/с (деревни Абезь, Епа, Тошпи, Ярпияг), Кожымский п/с (дер. Кожымвом), Адзьвинский с/с (дер. Адзва, с. Адзвавом), Косьювомский с/с (деревни. Дресвянка, Ягъёль, с. Косьювом), Петруньский с/с (с. Петрунь пос. Костюк, дер. Роговая). Всего –

в 13 населенных пунктах. Кроме того, коми население составляет большинство в некоторых поселках городского типа, ориентированных на сельское хозяйство. По переписи 1989 г. в Интинском р-не был всего 21 населенный пункт. Численно преобладали коми в пос. Нечавом (51% из 111 чел.) и пос. Юсьтыдор (52% из 501 чел.), подчиненных Интинскому горсовету. В Абезьском поссовете коми численно преобладали в дер. Абезь (числ. нас. 231 чел.), в деревнях Епа (149 чел.), Ярпияг (120 чел.), Тошпи все коми население составляло 2 чел. (1 муж. и 1 жен.). В Кожымском п/с коми преобладали в дер. Кожымвом (числ. нас. 4 чел.), пос. Комаю (75% из 222 чел. всего). В Адзьвинском с/с в с. Адзвавом коми составляли 75% (все нас. 185 чел.), в дер. Адзва коми преобладали (числ. нас. 18 чел.). В Косьювомском с/с коми преобладали в с. Косью-вом (числ. нас. 294 чел,), пос. Кочмес (99 чел.), дер. Ягъёль (39 чел.). В Петруньском с/с коми преобладали в с. Петрунь (числ. нас. 734 чел.), пос. Костюк (12 чел.), дер. Роговая (93 чел.) (*Сельские* 1990: 13–15).

Нетрудно заметить, что хотя коми и составляли большинство в 16 из 21 сельских населенных пунктов Интинского р-на, сами эти поселения по численности невелики. Постоянное население всех сельских населенных пунктов в 1989 г. составляло всего 3,7 тыс. чел. обоего пола (*Сельские* 1990: 7).

Скотоводство

Богатые заливные луга в долине р. Уса и по ее притокам стимулировали у первопоселенцев активное занятие животноводством. Уже в начале XX в. животноводство усинских коми находилось на самом высоком уровне. В 1909 г., по данным Н.Н. Мамадышского, в с. Петрунь и 15 обследованных им выселках в бассейне Усы лошадей не было лишь в 12 хозяйствах из 63. Одну лошадь имело 27 хозяйств, двух – 19, трех – пять хозяйств. Без дойных коров было всего три хозяйства. По одной дойной корове (без учета нетелей, быков и телят) имело 11 хозяйств, по две – 15, по три – 9, по четыре – 11, по пять – пять, по шесть – три, по семь – три, восемь коров – одно, девять – два и 11 – одно хозяйства.

Причем необходимо учитывать, что безлошадные и не имеющие коров хозяйства отнюдь не относились к бедствующим. Это были семьи либо оленеводов, либо торговцев, либо новопоселенцев, которые еще не обзавелись скотом. Так, например, в с. Болбан (Петрунь) не имел скота Яков Филиппов, владевший оленьим стадом в 820 голов, с которым кочевал летом его сын. Безлошадная оседлая ненка по имени Сара имела 500 оленей (*Мамадышский* 1910: 46–47).

В с. Петрунь на 19 дворов в это время имелось: 38 лошадей, 156 голов крупнорогатого скота и 100 овец (*Мамадышский* 1910: 4). В 1931 г. в Петруньском с/с у жителей имелось 303 рабочие лошади и 452 дойные коровы (*Матусевич* 1933: 3). Для сравнения, в 1992 г. в с. Петрунь 214 семей (около 700 чел.) личный скот имеют лишь 40 (?) хозяйств. Всего в личной собственности находится 52 головы крупнорогатого скота, 85 овец и одна лошадь.

В дер. Роговой в 1909 г. жило 11 семей, имевших 11 лошадей, крупнорогатого скота – 51 голову и 29 овец. Без лошадей было четыре двора – все недавно поселившихся здесь ненцев, без коровы – одно хозяйство (тоже ненецкое) (*Мамадышский* 1910: 12). В настоящее время в дер. Роговой Петруньского с/с проживает 26 семейств, имеющих в личной собственности 18 голов крупнорогатого скота, 56 овец и двух коз. Полностью не имеют скота 10 хозяйств.

На выселке Адзвавом в 1909 г. проживали четыре семьи, владевшие шестью лошадьми, восемью овцами и 33 головами крупнорогатого скота (*Мамадышский* 1910: 17). В настоящее время в с. Адзвавом 63 хозяйства, насчитывающих в личной собственности 16 голов крупнорогатого скота, 100 овец, четыре свиньи и два кролика. Не имеют никакого скота 34 хозяйства.

Упадок частного животноводства не был компенсирован интенсивным развитием государственного сектора. В 1992 г. государственное стадо Петруньского с/с (госпромхоз «Интинский») насчитывало около 200 коров, т.е. вместе с личным скотом в сельском совете насчитывалось 216 голов (ср. 1931 г. – 452). Лошадей у госпромхоза около 70 (личная – всего одна), в 1931 г. – 303 лошади. Причем, и это заслуженно, госпромхоз считается наиболее благополучным в районе из сельских госпредприятий, а его директор В.А. Шашок – один из наиболее сильных и компетентных руководителей. По мнению В.А. Шашка, госстадо можно увеличить, но не более чем до 350 голов. Содержать большое стадо не позволяют кормовые угодья. Богатейшие усинские сенокосные угодья мало приспособлены для госсектора: они тянутся на сотни километров, но относительно узкой полосой. Кроме того, существует постоянная проблема доставки сена с противоположного с. Петрунь низменного берега Усы, где и находятся лучшие и большие по площади луга, на ферму до ледостава.

Прежде интинские коми, расселенные в десятках небольших поселений по всему течению р. Уса и по ее притокам (в 1931 г. в Петруньском с/с было 32 населенных пункта, в Абезьском с/с – 15) (*Матусевич* 1933: 2а), разрабатывали многочисленные сенокосные пожни, которые ныне, после ликвидации выселков и малых деревень, заброшены из-за их дальнего от центральных усадьб расположения. Во всем Интинском р-не в настоящее время сохранилось лишь девять деревень, остальные – ликвидированы. В Адзьвинском с/с, например, сейчас, кроме с. Адзвавом, имеется лишь один населенный пункт – дер. Адзва в 7 км от села, насчитывающая четыре хозяйства. Причем каждое хозяйство в дер. Адзва имеет скот: и коров, и овец. Всего на личном подворье у них шесть коров и 52 овцы (ср. наличие личного скота у жителей с. Адзвавом).

Если ставить вопрос об экономическом развитии интинского сельского хозяйства с использованием традиционного опыта природопользования местного населения, то в отношении животноводства необходимо будет учесть и присущие ему в прошлом недостатки. В частности, несмотря на достаточную молочность, скот у усинских поселенцев был малорослым, и никакой

селекционной работы не велось. Более того, молодые и еще слабосильные бычки не изолировались от стада и, становясь производителями, еще более ухудшали породу. Многими недостатками отличались содержание и уход за скотом. Хлева строились низкие, тесные и без света. Стойловый же период на севере весьма продолжителен. Корм состоял в основном из сена; соль, мука и другие добавки (кроме мяса куропаток при бескормице) не применялись. Поили скот, даже в сильные морозы, во дворе или даже выгоняли его на водопой на реку (*Мамадышский* 1910: 11).

Поскольку сенокосных пожен у первопоселенцев было в избытке, причем находились они близко (от 100 сажен до 8 верст), у усинских коми выработалась традиция обходить те места, где покосы требовали расчистки и отыскивать чистые участки, пусть и дальше расположенные. При этом оставлялись без внимания хорошие, но заросшие ивняком и другими кустарниками участки вблизи селений (*Мамадышский* 1910: 30, 39).

Земледелие

Интинский р-н принадлежит к зоне крайне неблагоприятной для земледелия. Тем не менее уже первопоселенцы стали производить агрономические опыты. В 1909 г. Н.Н. Мамадышский отметил, что опытные посевы ячменя производились в ряде селений на верхней Усе: Адзва-Щелья-Бӧж, Адак-юр, Косья-вом, Кочмес, Ларько. Пробовали сеять ячмень и в с. Петрунь. Отдельные случаи созревания ячменя были, но это явления случайные и исключительные. Более существенных успехов интинские коми сумели достичь в огородничестве (*Мамадышский* 1910: 24–26). Во всех поселениях успешно удавалось выращивать картофель, редьку и репу. Все эти корнеплоды давали хорошие, а иногда даже отличные урожаи. В с. Петрунь, например, ложка семян репы дала как-то урожай 90 кадушек. Картофель обычно давал урожай сам 8–10. Правда, посевам редьки и репы часто вредили черви (*Мамадышский* 1910: 27). И.В. Матусевич отметил в начале 1930-х гг., что в большинстве выселков на территории современного Интинского р-на имелись небольшие огороды, на которых сажали картофель.

В 1934 г. в организованном 17 февраля 1931 г. в с. Петрунь колхозе (72 хоз., 396 колхозников) было засажено картофелем 0,25 га – получено 0,5 ц. Корнеплоды (редька и турнепс) посеяны на 0,5 га – собрано 8,727 ц. В 1936 г. в этом колхозе (78 хоз., 403 чел.) картофель занимал 0,1 га – получили 2 ц; редька и турнепс – 0,35 га (4,18 ц).

В настоящее время сельские коми Интинского р-на в основном предпочитают обходиться своим картофелем. В с. Адзвавом не сажают картофель на своих участках лишь 12 семей. В абсолютном большинстве хозяйств ежегодно засаживается более чем по 200 м². В 1991 г. площадь посева картофеля менее 100 м² имело только два хозяйства (60 и 68 м²), максимальная засаженная картофелем площадь была 619 м². В дер. Адзва сеяли картофель все четыре хозяйства (от 150 до 400 м²). В Петруньском с/с ситуация другая. В с. Петрунь на своих участках в 1991 г. выращивали картофель только 20

хозяйств. Максимальный посев занимал 375 м², девять посевов – менее 100, а шесть из них – менее 50 м². В дер. Роговая 20 хозяйств из 26 сажали картофель. Но и там лишь два участка, засаженных картофелем, превышали 200 м² (330 и 375 м²). 12 хозяйств засаживали в 1991 г. участки менее 100 м², причем шесть из них были в 50 м² и менее. Дело в том, что по инициативе директора госпромхоза В.А. Шашка с начала 1990-х гг. картофель выращивался на государственных полях, и петруньцы имеют возможность закупить его по доступным ценам.

В целом же земледелие в Интинском р-не имеет, безусловно, ограниченные возможности.

Охота

Охотничий промысел имел ведущее хозяйственное значение во всех селениях на территории современного Интинского р-на. В отличие от всей остальной территории Коми края пушная охота у усинцев не доминировала, гораздо большее значение имел промысел белой куропатки в близлежащей тундровой и притундровой зонах. Обширные тальниковые заросли на границе тундры привлекают в зимне-весенний период белую куропатку в массовом количестве, особенно если тундровая кустарниковая поросль оказывается занесенная снегом, поскольку куропатка питается почками и побегами ивовых кустарников. Дореволюционные исследователи интинских коми отмечали: «Главный промысел населения, в удачные годы наиболее доходный на куропаток. Этим промыслом все поселенцы объясняют и причину поселения на Усе. На нем, несомненно, до сих пор держалось и держится существование и благосостояние всех поселенцев р.Усы (кроме Колвы)… Белая куропатка и доходность от промысла на нее были центром всей жизни и интересов населения» (*Мамадышский* 1910: 27).

Технология добычи белой куропатки достаточно простая, ее добыча велась на расстоянии от 5-6 до 50 верст от селений. Массовым ближним промыслом куропатки занимались женщины и подростки. Взрослые охотники добывали ее реже, больше уделяя внимания добыче ценной пушнины. Количество прилетающей на зиму в лесотундру белой куропатки неравномерно по годам. По сведениям, полученным от информаторов, наблюдаются семилетние циклы – семь лет изобилие куропатки, затем семь лет ее мало. В начале века население с. Петрунь в удачные годы заготавливало более чем по 2 тыс. штук куропаток на каждого участника охоты (*Мамадышский* 1910: 7). Еще выше была добыча в выселках. Например, в коми выселке на р. Адзва Ниедзёль (Ниедзьёль-вом) в урожайные годы добывали до 10–12 тыс. шт. на один двор (*Мамадышский* 1910: 60).

Основным орудием добычи белых куропаток у усинских первопоселенцев вначале были деревянные ловушки давящего типа (кляпины). На остальной территории Коми края такие ловушки на боровую дичь называются *чӧс*, а по-русски – *слопец*. *Кляпины* для лова куропаток наиболее удобны. Раз поставленные самоловы почти не требуют за собой ухода, а только очистки

после большого снегопада. Но ставить их сложнее и дольше, чем петли. Кроме того, для их сооружения необходимо доставить на место промысла деревянные плахи. По этой причине уже в начале XX в. среди усинских промысловиков стала распространяться ловля куропаток петлями. Так, например, в 1909 г. петруньцами использовалось для добычи белой куропатки 1.200 «кляпин» и 800 силков (*Мамадышский* 1910: 7). В начале 1930-х гг. петли (*лэч*) ставили уже большинство интинских промысловиков. Тем не менее и тогда некоторые промысловики использовали на промысле и *кляпины,* и *лэч* – у них была больше и добыча (*Матусевич* 1933: 28а). В настоящее время при ловле белой куропатки применяются только силки.

Для изготовления силков берется конский волос длиной 30–40 см. На конце пучка волос завязывается узелок, пучок разделяют на две половины, кладут на правое колено, поверх которого застилается старая малица или просто кусок оленьей кожи, и скручивают ладонью правой руки. Левой рукой придерживают узелок, а когда обе половины закручены, свертывают их вместе. После этого завязывают второй узелок, обрезают торчащие волоски и делают петлю. Силок привязывают посередине отрезка шпагата (35 см) и нанизывают на *лэч видзан* – специальное приспособление для ношения силков. *Лэч видзан* делаются из оленьего рога, дерева или проволок в виде треугольника, имеющего с одной стороны цепочку, через которую и нанизываются силки. В настоящее время, к сожалению, сказывается нехватка конского волоса, и силки обычно делают из суррогатных заменителей (бечевок, капроновых лесок и т.д.).

Ставятся силки обычно вдоль тальниковых зарослей, если они густые и занимают большую площадь, среди них расчищают специальную дорожку до метра шириной. С помощью специальной промысловой лопатки – посоха (*койбедь*) делают крепкий холмик из снега, по бокам его втыкают две палочки, к ним привязывают шпагат с *лэч*, так чтобы петля висела посередине. Для приманки втыкают ивняк с обеих сторон *лэч* либо в виде кустиков, либо по типу наводящей дорожки. Снизу петелька подпирается палочкой, воткнутой в снег и слегка продетой между волос *лэч*. С одной стороны холмик срезают, иногда в снегу делают еще углубление, чтобы куропатка, попав в силок и начав биться, повисла. Ставят *лэч* лентой в 2-3 м один от другого, за день один промысловик успевает поставить 40–60 петель. В одном угодье выставляется обычно 100–300 петель, столько же ставится еще в двух-трех местах. Каждый участок проверяется через три-четыре дня.

Силки требуют определенного ухода, необходимо следить, чтобы не перевернулась петля, не замело ее снегом. Птица примерзает к *лэч*, поэтому ее снимают вместе с петлей. Куропаток после доставки вносят в дом, оттаивают их, снимают *лэч*, а затем выносят на холод и опять замораживают.

Обычно промышляют куропаток в одиночку, хотя наиболее продуктивной добычей считается совместный лов опытного промысловика на пару с подростком 12–14 лет. При этом происходит рациональное разделение труда: подросток выполняет более простые операции (приготовление снежных

холмиков, установка приманки, привязывание силков, отвязывание силков с пойманными куропатками), опытные же промысловики выбирают место для установки *лэч*, настораживают петли и т.п.

Помимо добычи белой куропатки с помощью *кляпин* и петель, интинские коми применяли в прошлом для этой цели также и ловчие сети. Во время весенних заморозков куропатка очень неохотно поднимается в воздух, предпочитая стайками убегать от человека по земле. Используя это ее обыкновение, промысловики устанавливали сделанные из тонких белых ниток ловчие сети и загоняли в них куропаток. Весной же использовался другой оригинальный способ добычи куропаток. Куропатки-самцы во время токования очень агрессивны. В это время у них уже вылинивает голова и шея, туловище же остается еще белым. Промысловики устанавливали на проталинах небольшие капканы, а рядом ставили снежок с воткнутой в него черной палочкой. Принимая этот снежок с палочкой за соперника, петушок набрасывался на него и попадал в капкан (*Матусевич* 1933: 30а).

Для собственного потребления куропаток обычно засаливали в бочках. Помимо пищи для людей и собак в бескормные годы куропатки использовались и на корм скоту. Коровам давали смесь, приготовленную из рубленых куропаток, мелкого ивняка и небольшого количества сена. Перед употреблением эта смесь заливалась крутым кипятком и распаривалась (*Соловьев* 1927: 34). В конце XIX – начале XX в. существовал повышенный спрос на перья для украшений как в России, так и зарубежом. С территории Коми края для этой цели в основном поступали шкурки белой куропатки. Н.Н. Мамадышский, обследовавший в 1909 г. селения интинских коми, отмечал: «Спрос на белую куропатку очень большой. Скупается ижемцами, идет заграницу. Продаются крылья и хвосты» (*Мамадышский* 1910: 7). Технология заготовки шкурок куропатки на продажу была несложной. Куропаток после доставки домой размораживали и отрезали им ножом крылья. Затем делали надрез на брюшке и шкурку выворачивали чулком до клюва, который подрезался и оставался при шкурке. Умелые съемщики за день снимали вдвоем до 600 шкурок. Снятые вывороченные шкурки подвешивали на бечевке для просушки на три-четыре дня, а если близко от печи – то на одну ночь. У высохших шкурок отрывали ножки, остававшиеся до того при них, связывали шкурки десятками за шейки и подвешивали в сухом месте до продажи. Отрезанные крылья в течение ночи подсушивали в печи на железных листах или на два-три дня клали на печь (*Соловьев,* 1927: 32–33).

Запасы белой куропатки сохраняются и в настоящее время. Но существует большая проблема с организацией сбыта добытой дичи. Так, например, в 1992 г., который был «урожайным» на белую куропатку, в с. Адзвавом закуп не был организован вообще. В с. Петрунь, где куропаток закупали по цене 5 руб. за ш., добыто и сдано около 100 тыс. куропаток.

Высокое хозяйственное значение для коми населения р. Уса и ее притоков имела артельная добыча линных гусей, которая производилась летом в тундровой зоне. В июле, в разгар линьки гусей, в тундру отправлялись не-

большие артели в три-четыре человека на одной-двух лодках в сопровождении собак.

Первые из артелей, добравшихся до тундры, имели особенно большую добычу. Гуси в период линьки обычно пасутся небольшими группами по берегам рек. Первая из артелей, поднявшаяся по какой-либо реке или речке, начинала медленно продвигаться вниз по воде, сгоняя в нее птиц, пасущихся по берегам. Сзади образовавшегося гусиного стада плыла лодка, а по обоим берегам шли охотники с собаками, не давая птицам выйти на берег и непрерывно пополняя их количество. Если встречалась боковая речка, то с нее таким же образом сгоняли гусей до устья и там присоединяли к основной стае. Ближе к ночи в заранее намеченном месте гусям давали выйти на пологий берег и попастись, а рано утром их опять сгоняли в воду.

Вблизи устья реки оставался один из членов артели, который ко времени пригона гусиной стаи подготавливал загон. На пологом берегу реки, переходившем в крутой подъем, преграждавший птицам дальнейшее передвижение, вбивалось несколько кольев, которые обтягивались сетями, образуя довольно просторный круг. На высоте 60–90 см от земли по направлению к реке делалось отверстие, к которому было проложено несколько наклонных досок, замаскированных сверху землей и травой. Отверстие закрывалось гибкими ивовыми прутьями, падающими при незначительном давлении на них внутрь загона. Поперек берега натягивалась изгородь из сетей, с одной стороны, соединяющая загон с высоким береговым скатом, а с другой – уходящая на некоторое расстояние в воду. При приближении гусиной стаи промысловик, остававшийся для сооружения загона, еще издали начинал пугать птиц, ударяя длинной палкой по воде. Остальные члены артели вместе с собаками не давали гусям выйти на противоположный берег, а путь назад им преграждал один из промысловиков, находившийся в лодке. В конце концов у них оставался один путь – на берег и вдоль него, вплоть до заграждения из сетей, а потом по помосту гуси попадали один за другим в загон. При счастливой охоте количество пойманных гусей превышало 1 тыс. шт. (*Шренк* 1855: 245–249).

Следует отметить, что, несмотря на кажущуюся простоту, сплав гусей требовал большого навыка и осторожности, а также хорошего знания местности, так как неосторожно преследуемая стая рассеивалась во всех направлениях. Кроме того, такой способ был приемлем лишь для небольшого количества артелей, добравшихся до тундры первыми.

Большинство же артелей добывали гусей на месте, охватывая широкую прибрежную полосу. Охотились с хорошо обученными собаками, которые догоняли птиц и перегрызали им шею. Огнестрельное оружие применялось крайне редко, а обходились палками, которыми убивали гусей, подкравшись к ним вплотную. Также гусей добывали с помощью наземных сетей. Сети высотой около 1,7 м и длиной 40-50 м двое охотников ставили вблизи тундрового озера, на котором находилась гусиная стая, остальные промысловики с помощью собак спугивали гусей и гнали в круг, образованный сетью,

затем сеть стягивали, а попавших в нее птиц добивали палками (*Белинский,* 1867: 76).

После возвращения домой производился раздел добычи по общему для всех охотничьих артелей принципу равного распределения. Затем каждый из промысловиков производил засолку своей добычи, большей частью она шла для собственного потребления. Существенное, хотя и меньшее значение, чем на остальной территории Коми края, у населения бассейна Усы имела промысловая охота и на других зверей и птиц. Население небольших выселков, разбросанных по течению рек Усы, Адзьвы, Роговая, обычно обходилось без промысловых избушек, охотясь попросту в близлежащих угодьях. Охотники из относительно крупного с. Петрунь сохраняли коми промысловые традиции в большой степени, у них, как правило, в ближних лесах были выстроены охотничьи избушки. Находившиеся в них на промысле охотники обычно раз в неделю возвращались в село для отдыха и пополнения запасов продовольствия. У некоторых петруньских охотников промысловые семейные угодья находились и на значительном удалении от села. Так, например, у А.И. Хозяинова охотничья избушка стояла на берегу небольшой р. Нерцета, более чем в 60 км от села. Уходили промысловики из с. Петрунь в верховья притоков Усы Большая и Малая Роговая обычно на весь сезон с кратковременным перерывом в конце декабря – начале января. Несколько охотников имело свои промысловые избушки на р. Лемва и Урале, уходили на промысел они также на весь зимний сезон. Охотничьи избушки строились на двух–четырех человек, топились они по-черному. В притундровой зоне из-за недостатка леса промысловики сооружали для себя полуземлянки (*му керка*). При дальней охоте в тундровой зоне, в районе, где не было промысловых избушек, коми охотники из усинских селений сооружали для ночлега *балаганы*: втыкали в снег в виде конуса лыжи и охотничий посох – *койбедь* и накрывали их сверху брезентом. В верхнеусинских выселках, начиная с дер.Ошвора, охотники с первым снегом вывозили на собаках в тундру за 40-50 км чумы и устанавливали их там на всю зиму. Разъезжая на собаках, промысловики расставляли капканы с приманкой на песцов в радиусе до 10 км от поставленного в тундре чума и возвращались домой. Потом они периодически приезжали на три-четыре дня для осмотра и новой насторожки капканов (*Матусевич* 1933: 5а).

В качестве промысловой одежды у интинских охотников использовалась *лёк малица* – ношенная три-четыре года и потерявшая ость малица, сшитая из шкур молодого оленя (неблюя) шерстью внутрь, длиною немного ниже колен. К рукавам малицы были пришиты рукавицы из камусов, на голову одевался плотно облегающий голову капюшон, обшитый сверху пыжиком. Внизу малица обшивалась *пандами* – полосой меха из летней шкуры оленя с коротким и плотным волосом шириной 15–20 см. Поверх малицы для защиты от сырости надевалась «рубаха» из темной бумажной материи, доходящая до «панд». Малица подпоясывалась широким ремнем (*тасмой*), застегивающимся спереди двумя медными узорчатыми пряжками. Вдоль

ремня в виде украшения прикреплялись медные или вырезанные из оленьего рога узорчатые накладки. К *тасмой* привешивался деревянный чехол для ножа, обшитый черной кожей или кожей налима, и кожаный чехольчик для точильного бруска. Ножи охотники делали обычно сами из старых напильников, рукоять изготавливалась из рога или дерева. На ноги промысловики одевали *тöбоки* – сапоги из камусов. Их головки иногда пропитывали *сир ва* (дегтем), чтобы они не промокали, но обычно охотники предпочитали этого не делать, поскольку смоленые *тöбеки* менее теплые. Подошвы *тöбеков* делали из оленьих лбов. Обычно *тöбеки* шились на всю длину ноги, до бедер. Под коленом они перевязывались шерстяными шнурками с кистями (*вонь*), а сверху завязками прикреплялись к брючному поясу. При ходьбе на лыжах промысловики часто одевали поверх *тöбеков* еще *вылыс тöбек* (верхние тобоки), доходящие только до щиколоток и сшитые из старой оленьей постели. *Вылыс тöбек* использовались как против холода, так и против сырости, при входе в помещение их снимали по типу галош. Под *тöбеки* охотники надевали *липты* – меховые чулки мехом внутрь, сделанные из оленьих, телячьих постелей, иногда из собачьего меха. Собственно говоря, эта одежда была заимствована у оленеводов, которые используют ее и сейчас. Традиционную у коми промысловую накидку – *лузан* интинские охотники употребляли редко, преимущественно осенью.

Такого широкого разнообразия всевозможных самоловов, которое было традиционно для коми охотников в других районах, у интинских промысловиков не было. Охотовед И.В. Матусевич отмечал в начале 1930-х гг.: «Можно отметить, что различные самоловы почти совершенно забываются, а целый ряд добычливых приборов совершенно не был знаком местным промысловикам» (Матусевич 1933: 9а). Основной пушной промысел производился капканами, которых было у каждого промысловика от 15 до 30 шт. Из самоловов наиболее распространены были слопцы (кляпины). Помимо белой куропатки ими добывали глухарей. Плашки (деревянные ловушки давящего типа) на горностая и *черканы* (ловушка, использующая силу тетивы, приспособления, напоминающего лук) также для его добычи были известны, но уже в 1930-е гг. почти не применялись (*Матусевич* 1933: 9а).

Из пушных зверей добывались песец, лисица, горностай, куница, норка, выдра, росомаха, медведь, белка, заяц. На песцов охотились капканами с привадой. Во время гона интинские охотники оригинально использовали потребность песцов в это время часто мочиться. Посреди тундровой снежной равнины втыкали черную палку и устанавливали возле нее капкан. Даже далеко пробегающий песец, увидев палку, подбегал обнюхать ее и оставить свою «метку» и попадал в капкан. Или же промысловик, идя на лыжах, выбирал одинокий кустик на занесенном снегом тундровом болоте и, держа на него курс, крошил и бросал после себя на лыжню мороженое мясо. Не доходя несколько десятков шагов до кустика, охотник переставал бросать приманку, устанавливал под кустиком капкан, а через несколько шагов после куста опять оставлял кусочки мяса. Песец, следуя от одного кусочка к дру-

гому и увидев кустик, обязательно останавливался, чтобы оставить под ним свой «след» (*Матусевич* 1933: 13а).

Лисица в Интинском р-не встречается как в лесной, так и тундровой зонах. У первопоселенцев ее добыча вначале практиковалась с помощью отравленной стрихнином привады. Позднее промысловики перешли на капканный лов.

Медвежье мясо интинские коми раньше не ели, специально на медведя охотились редко. В то же время, если медведь задирал скотину, то для его истребления всегда снаряжалась охотничья артель, поскольку считалось, что, отведав раз мясо домашнего скота, медведь будет совершать потравы регулярно.

Белка обитает только в лесной зоне. Добывали ее преимущественно ружьем. В начале зимы главную роль играли промысловые собаки. С выпадением глубокого снега их значение снижалось, и собак в основном использовали для проверки, есть ли белка на деревне, куда ведет след. В лесу с густым подростом и редкими хвойными насаждениями, где белка для поиска пищи бегает от дерева к дереву тропками, на них иногда ставились капканчики.

Зайцы в Интинском р-не имеются в большом количестве и встречаются в разнообразных типах промысловых угодий. Наиболее была распространена их добыча капканами. Ставили их на открытых участках заячьей тропы, где заяц ускоряет свой ход и менее внимателен. Весной зайцы, держащиеся до того в лесу, обычно концентрируются в ивняках в лесотундровой полосе, где питаются главным образом ивовыми побегами. Интинские охотники выставляли в это время на болотах, заросших ивняком, деревянные самоловы – *кляпины*. «Наводящая» дорожка и приманка делались из отборных ивовых побегов с почками. Ружье при охоте на зайцев использовалось только осенью (в октябре), когда снег еще не выпал, а заяц уже выбелел, хорошо виден на темной земле и неохотно покидает свою лежку. Поздней весной, во время половодья, производилась массовая добыча зайцев, спасающихся от полой воды на островах, главным образом в устьях рек. При этом в ход шли и ружья, и сети, и просто палки. В это же время зайцы скапливались в массовом количестве на пожнях, жируя возле оставленных стогов, и там их добывали всеми возможными способами.

Из боровой дичи определенное хозяйственное значение для интинских коми имели глухари. Осенью их добывали обычно слопцами (*кляпинами*), устанавливаемыми в ягодниковых болотах или вдоль них. С начала зимы на глухарей охотились из ружей, обычно без собаки. В середине зимы, когда глухари в основном питаются хвоей, их начинали добывать силками (*чукчи лэч*). Для их установки срубали две сосенки и клали их под прямым углом так, чтобы между верхушками оставался небольшой проход. В проходе устанавливали петлю из конского волоса, прикрепив ее к верхушкам деревьев. По обеим сторонам петли в снег втыкали молодые сосенки, которые служили приманкой. Поклевав хвою одной из них, глухарь замечал другую, направлялся к ней прямым путем и попадал в петлю.

Запасы тетерева в Интинском р-не небольшие. Летом на него охотились с ружьем преимущественно в лиственных лесах, зимой – в смешанных, где растет можжевельник, которым питаются в это время тетерева.

Рябчики обитают в районе чаще всего по берегам ручьев и рек, заросшим рябиной и черемухой, не покидая эти места в течение года. Охотились на них с ружьем, редко используя еще и манок. Силков на них не ставили. Существенного значения рябчиковый промысел не имел.

О значении охоты в традиционной экономике интинских коми говорит тот факт, что еще в начале 1930-х гг. в Петруньском с/с, в котором числилось 1561 чел., проживающих в 32 населенных пунктах, было 210 профессиональных охотников-промысловиков (*Матусевич* 1933: 2а,6). В настоящее время в Петруньском с/с – всего три населенных пункта (с. Петрунь, деревни Роговая и Костюки), охотников-профессионалов, работающих по контракту, всего семь человек. В с. Адзвавом на данный момент охотников-промысловиков нет вообще. Охотничье-промысловые угодья бассейна верхней Усы на территории Интинского р-на сейчас явно недопромышляются.

Домашнее звероводство

Традиции выращивания случайно пойманных или же специально добытых детенышей лесных зверей были известны по всей территории Коми края. Но как массовый промысел и в значительных размерах домашнее звероводство существовало только у коми населения бассейна Усы, чему способствовало близкое расположение тундровой зоны.

Ежегодно весной, сразу после вскрытия рек, собирались артели для добычи из нор песцовых щенков. В зависимости от возраста песцовые щенки называются «норники», «крестоватики» (так как их спинка пересечена крестообразно серыми полосами), «голубцы-чалки» и «недопески».

Численность артелей по отлову песцовых щенков колебалась от трех до 15 чел., обычно односельчан. На трех человек полагалась одна большая лодка с крытой серединой, а в больших артелях брали с собой еще несколько маленьких лодок для разъездов. Вглубь тундры, нередко за 300–500 км от дома, лодки доставляли бечевой с помощью весел и шестов, иногда еще осенью, впрягая в бечеву лошадей, а небольшие лодки – ранней весной по снегу с помощью оленеводов, двигающихся на летовку. Места нахождения нор песцов обычно были уже известны из предыдущих поездок. Продвигались с максимально возможной скоростью, делая лишь кратковременные остановки на отдых по три-четыре часа в сутки.

Добравшись до первой из песцовых нор в районе намеченного промысла, артель растягивалась по реке примерно на 40 км и приступала к отлову щенков. У лодки, оказавшейся посередине, устраивали базовый лагерь, к которому съезжались остальные лодки с добычей. Отлов песцовых щенков происходил на относительно узкой полосе вдоль реки, не удаляясь от нее более чем на 10–15 км. В отличие от оленеводов, которые из-за недостатка времени практиковали раскапывание нор или выкуривание из них песцовых

щенков дымом, отлов «крестоватиков» проводился только с помощью капканов, поставленных у входа в норку. До распространения капканов усинские промысловики использовали для этой цели деревянные ловушки – «черканы». Если отлов песцовой молоди оленеводами был, безусловно, экологически вреден, поскольку заставлял песцов покидать определенные места – одни норы были разрушены, другие обкурены (и песцы их больше не заселяли), то после отлова «крестоватиков» самоловами песцы своих нор не покидали. Учитывая большую плодовитость песцов, применявшаяся усинскими звероловами техника добычи особого вреда природе не наносила.

На некотором удалении от песцовой норы строился шалаш, в котором промысловики жили, дежуря по очереди у поставленных капканов. Попавших в капканы «крестоватиков» переносили в лодку. Ловля заканчивалась, как только все норы были осмотрены. Первая из освободившихся лодок отправлялась на добычу линных гусей для питания всей артели. Если песцов оказывалось мало, то вся артель переходила на ловлю рыбы и линных гусей. После возвращения в селение добыча распределялась поровну между членами артели (*Соловьев* 1927: 4–7).

Выращиванием «кормежек» занимались, как правило, сами промысловики, продажа добытых щенков практиковалась редко. Песцовый молодняк помещали обычно на чердаки жилых домов, реже – в специальные амбарчики. В одном помещении содержали от двух до 17 зверей, «норников» от «крестоватиков» отделяли перегородками. На пол подсыпали песок или опилки, устраивали полати или доски для лежания, чтобы песцы не портили шкурки, в качестве кормушек использовали небольшие долбленые колоды. При долблении внутри колоды оставляли внутренние перемычки, так что в одной колоде получалось несколько отдельных мисочек по числу «кормежек». Воду наливали в круглые деревянные чашки или также в долбленые колоды. Перед линькой песцов вдоль стен помещения ставили наклонно ряд срубленных елочек так, что под ними образовывался узкий коридор, бегая по которому, песцы освобождались от старой шерсти.

Кормили песцовых щенков по приезде из тундры сырым, преимущественно парным молоком и простоквашей. В молоко добавляли кусочки черного хлеба или картошки. «Норников» кормили три раза в день, давая около пяти стаканов молока в сутки, «крестоватиков» – два раза, но большими порциями за раз. Некоторые сразу сажали песцов на «щи» (*шыд*) – заваренную кипятком до средней густоты кашу из ячменной муки, которую разбавляли холодным молоком. Впоследствии понемногу добавляли мясо, хорошей пищей считались мыши и кроты.

Перед убоем песцов держали впроголодь, считалось, что от этого мех у них становился лучше. Убой происходил постепенно, по мере линьки, с конца ноября до конца февраля. Если линька у песцов долго не завершалась, то их выносили из помещения наружу и держали там на цепочке. Убивали палкой ударом по носу. Процент гибнущего песцового молодняка, по данным охотоведа проф. Д.К. Соловьева, был равен 13% и не превышал естествен-

ных потерь в природе, в то время как у оленеводов гибло до 40–60%. По воспоминаниям Н.К. Кожевина (1923 г.р.), ныне жителя с. Адзвавом, а до того жившего в ликвидированной дер. Ниедзель (7 км от Адзвавома), ниедзельские промысловики занимались выращиванием «кормежек» еще в 1930-е гг. Выращивал песцов и его отец. Держали их по 20–30 шт. на хозяйство, щенков добывали сами. Занятие это считалось высоко рентабельным. Домашнее звероводство у интинских коми было ликвидировано волевым решением под девизом борьбы за охрану природы. При этом не только не было произведено каких-либо дополнительных исследований, но и не приняты во внимание результаты квалифицированной оценки этого хозяйственного занятия коми населения бассейна Усы, сделанные проф. Д.К. Соловьевым. Усилиями биологов-охотоведов эту работу, учитывая современную государственную экономическую политику, можно было бы провести и сейчас. После анализа полученных результатов возможна постановка вопроса о возвращении этого промысла силами коми сельского населения Интинского р-на при поддержке районной и республиканской властей.

Занимались интинские коми и выращиванием лисят. Так, например, в с. Петрунь (Болбан) в 1909 г. выращивали лисят (11 шт.) в двух хозяйствах (*Материалы,* 1910: 89).

Упряжное собаководство

Бассейн р. Уса, выше места впадения в нее р. Адзьва – единственный на Европейском Северо-Востоке регион, в котором местное сельское население до настоящего времени использует в качестве транспорта собачьи упряжки.

Упряжное собаководство было известно на Европейском Северо-Востоке уже в I тыс. н.э. В сообщении Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. говорится: «В 20 днях пути от их страны Волжской Булгарии находится местность под названием Ису, а далее за Ису живет народ, именуемый юра... Жители Болгара совершают поездки в ту страну и привозят туда одежду, соль и другие товары, которыми они торгуют. Для доставки этих товаров они изготавливают повозки, похожие на малые тележки, в которые запрягают собак, ибо там много снега и никакое другое животное не может передвигаться по этой стране» (*Хенинг* 1961: 254). Арабский автор XIV в. Йбн-Баттура (1304–1375) после посещения им Волжской Булгарии также сообщает, что в «Страну мрака» путешествие совершается «...не иначе, как на маленьких повозках, которые возят большие собаки» (*Хенинг* 1961: 257). Интересные подробности об упряжном собаководстве сообщает Ибн-Баттута: «Путеводитель в этой земле – собака ... Повозка прикрепляется к ее шее; вместе с нею прикрепляется (еще) три собаки. Это авангард, за которым следуют прочие собаки с повозками. Остановится он, и они останавливаются. Такую собаку хозяин ее не бьет, не ругает. Когда подается корм, то он кормит собак раньше людей» (*Заходер* 1967: 66). Сигизмунд Герберштейн, бывший в России в 1516–1517 гг., говорит уже конкретно об упряжном собаководстве в области Пермия, т. е. у коми: «В качестве вьючного скота у

них служат собаки, которых с этой целью они держат крупных, и при их помощи перевозят на санях тяжести, так как это будет ниже сказано про оленей» (*Россия* 1986: 118). Использование собачьего транспорта на территории Европейского Северо-Востока подтверждают и русские источники. Имеются письменные сведения, что в конце XVI – начале XVIII в. «торговые всякие люди со всякими товары зимним путем ходили на Березов с Выми через Камень на собаках» (*Андреев* 1940: 154).

В более поздних литературных источниках сведения о наличии у коми упряжного собаководства отсутствуют. Можно предположить, что с включением Коми края в состав Российского государства и вхождением его впоследствии в структуру общероссийского рынка использовать собачий транспорт для перевозки товаров стало нерентабельно. Дело в том, что упряжное собаководство в чистом виде подразумевает наличие регулярных значительных запасов собачьего корма. Не случайно, упряжное собаководство было характерно в преобладающей массе лишь для оседлых рыболовов и арктических охотников, которые во время сезонного лова рыбы могли создавать годовые запасы корма для собачьих упряжек. У пеших охотников таежной зоны такие возможности ограничены. В то же время у верхневычегодских и печорских охотников традиционно использовали промысловых собак как добавочную тягловую силу для передвижения ручных охотничьих нарт. Существовала для этой цели и специальная собачья упряжь (*Конаков* 1983: 71–75). Таким образом, необходимые предпосылки для возрождения упряжного собаководства в традиционной культуре народа коми имелись. У интинских коми потребность возрождения, казалось бы, утраченного упряжного собаководства обусловлена природными условиями новой среды обитания. Переселенцы, основав свои поселения в районе, непосредственно примыкающем к тундровой зоне, естественно, были заинтересованы в наиболее полном использовании ее естественных природных ресурсов. Причем не только летом, как ижемские оленеводы, но и зимой. Охота как на песца, так и на белую куропатку малопродуктивна без транспорта. Олений же транспорт зимой в тундре малопригоден, так как ягельники находятся под толстым слоем снега, покрытого ледяной коркой, и олени не в силах добывать его самостоятельно. В то же время добыча той же белой куропатки давала гарантированную возможность обеспечения ездовых собак годовым запасом корма. По мнению Л.П. Лашука, упряжное собаководство у интинских коми появилось в результате заимствования у приуральских хантов и ненцев. Но данный автор отмечает и своеобразие интинского упряжного собаководства, заключающееся в том, что оно сложилось под несомненным влиянием оленного транспорта (*Лашук* 1954: 33). Этот факт позволяет усомниться в наличии прямого заимствования, поскольку имевшийся у интинских переселенцев оленеводческий опыт и широко распространенные у печорских коми охотников навыки использования собак как тягловых животных были достаточным базисом и для самостоятельного развития упряжного собаководства в бассейне р.Уса.

Помимо охоты в тундровой зоне собачьи упряжки используются интинскими коми и для других хозяйственных нужд; перевозки дров, сена и других грузов; при подъеме грузов в лодке вверх по течению ездовых собак припрягают к ней бечевой. Ездовые собачьи нарты отличаются по назначению и устройству. Для перевозки грузов предназначены низкие и неширокие сани длиною около полутора метров на прямых копыльях. Для езды и мелких грузоперевозок применяют более легкие косокопыльные собачьи нарты, напоминающие ижмо-ненецкие оленьи. Упряжь состоит из лямки-петли, надеваемой на шею собаки; потяга, который проходит между передними и задними ногами собаки, и поясного ремня. Собаке-вожаку, которая припрягается слева, немного впереди остальных, лямка надевается через левое плечо на правый бок, а остальным собакам в упряжке – через правое плечо на левый бок. При дальних поездках каюры время от времени перекладывают лямки у собак с одного плеча на другое, чтобы они не уставали. С нартами каждая из собак соединена концом потяга, привязанным к «барану» (передку) нарт, располагаются они веером. Обычно в упряжке от трех до пяти собак. Применяется и блоковое соединение потягов с нартами – такое же, как в оленьих упряжках. Как и на оленьих нартах, каюр сидит с левой стороны, управляет упряжкой с помощью хорея.

Специальной породы ездовых собак у интинских коми нет. Для собачьих упряжек пригодны любые, достаточно крупные и сильные животные. Их отбирают еще щенками и постепенно приучают к упряжи. Для этой цели для щенков делают небольшой хомутик, привязывают к нему веревку с небольшим грузом и заставляют тащить. Когда щенок вырастает, его припрягают уже к нартам, но обязательно с другими, хорошо обученными ездовыми собаками, которые знают свои обязанности. Они приучены идти следом за хозяином, дойдя до места постановки силков на куропаток, они укладываются и ждут пока промысловик их проверит. Как охотничьи ездовые собаки не используются, они специально обучены не обращать внимания на зверя и дичь. Хорошо обученной упряжкой с опытным вожаком у интинских коми умели и умеют пользоваться не только охотники-мужчины, но и женщины и даже дети.

В качестве собачьего корма во время дальних поездок обычно берется запас сушеного мяса белых куропаток и специально заготавливаемые для этой цели во время забоя оленьи кости ног с сухожилиями и предкопытьем – после снятия с них камусов. Когда ездовые собаки дома, питание их более разнообразно за счет остатков пищи хозяев.

Основным центром упряжного собаководства у интинских коми в настоящее время является с. Петрунь, где упряжи имеют около 20 хозяйств.

Рыболовство

Бассейн р. Уса богат рыбными запасами: пелядь, сиг, хариус, зельдь, язь, сорога, окунь, карась, щука. В р. Кожым много кумжи. Богаты рыбой и тундровые озера. Для первопоселенцев это было одной из причин основания

выселков в этих краях. Для собственного потребления рыбу заготавливало практически каждое хозяйство. Существенное значение имело и товарное рыболовство. В 1909 г. в 16 обследованных Н.И. Мамадышским выселках на верхней Усе (без Колвы), насчитывающих всего 64 хозяйства, по существенно заниженным опросным данным, было продано около 4 т рыбы, преимущественно соленой (*Мамадышский* 1910: 5–19).

Большая часть рыбы заготавливалась типичным для коми артельным способом. После спада воды в начале июня в ближайших озерах и висках (протоках, соединяющих озера с рекой) начинался лов рыбы переметами, ближе к июлю – неводный лов в более отдаленных крупных озерах. Рыболовные артели интинских коми добирались до особо обильных рыбой тундровых Вашуткиных озер в истоках р. Адзва и оз. Харбей. В августе артели возвращались и продолжали добычу рыбы на тонях («песках») по р. Уса. Тогда же на некоторых усинских притоках коллективно сооружались рыболовные заграждения – *тшуп*. В неводные артели обычно входило четыре человека, в сооружении *тшупа* и добыче затем с его помощью рыбы «мордами» (*гымга*) и вентерями (*фэтэль*) – пять-шесть человек. С октября-ноября, когда окрепнет лед, рыбу ловили неводами подо льдом.

Сети вязали сами. Женщины пряли коноплю (*пыш*), вязали мужчины с помощью деревянной сетевязальной иглы (*реж*) и *таб* – мерки ячеи. Конопля была покупная. При ее недостатке использовалось волокно крапивы, которая в ижемском диалекте так и называется – *дикэй пыш* (дикая конопля). По данным Н.Ермилова, искусством вязать сети из крапивного волокна владел в совершенстве живущий в с. Болбан крестьянин Петр Семенов (*Ермилов* 1888: 69) – Петр Семенович Хозяинов, от имени которого с. Петрунь и получило свое название. По сведениям, полученным от информаторов, рыболовные сети из крапивного волокна имели массовое распространение среди усинских коми в разруху после гражданской войны. Технологию их изготовления помнят до сих пор. *Дикэй пыш* собирали осенью в лесу, сушили, а потом размачивали несколько недель в озерках и опять сушили. Затем крапивные стебли мяли на деревянной мялке, вычесывали, делали пряжу, а затем из нее пряли нить. Данная технология изготовления крапивной пряжи практически полностью совпадает с принятой раньше у манси (*Лепехин* 1814: 18). На остальной территории Коми края сетей из крапивы не употреблялось. Большее применение у интинских коми имели невода (*тыы*) длиною 100–150 м. Использовались и ставные сети – *кулэм*. Грузила для неводов делали из камней, завернутых в бересту, поплавки – из дощечек.

Вентеря (*фэтэль*) – рыболовушки в виде сетчатого конусовидного мешка, надетого на деревянные обручи, были обычного для коми типа. Некоторое отличие от общепринятой у коми формы имели «морды» (*гымга*). Традиционной для коми является *гымга* с четырехугольным устьем, изготовленным из колотых деревянных реечек. У интинских коми – чаще всего круглая, изготовленная из ивовой лозы. Такая форма и способ изготовления этого рыболовного приспособления известны у других народов, у интинских коми

эта традиция, по всей видимости, появилась по экологическим причинам: низкое качество древесины при наличии большого количества ивовой лозы.

В среднем на одного рыбопромышленника у интинских коми приходилось прежде: один невод, до 15 переметов, до шести *гымг*, до 10 вентерей, а кроме того – одна-две небольшие лодки. У постоянных рыболовных артелей имелись общие «каюки» – килевые деревянные грузовые суда, грузоподъемностью до 2,5 т и «неводницы» – большие лодки грузоподъемностью до 1 т.

Заготавливали рыбу преимущественно засолом. Бочки изготавливались из еловой клепки. Для собственного потребления обычно солили все сорта рыбы вместе, на продажу – раздельно. Некоторые из усинцев солили более ценные сорта рыбы отдельно и для себя. В 1931 г. в Петруньском с/с в промысловой добыче рыбы участвовало 45 чел., в Абезьском с/с – 47 чел. (*Матусевич* 1933: 4). В настоящее время, исключая лов рыбы для собственного потребления, промысловым рыболовством попутно занимаются лишь охотники-профессионалы. Рыбные запасы Интинского р-на явно недопромышляются.

Литература

Алексеев 1932 – Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. XIII–XVII вв. Иркутск: Крайгиз, 1932. Т. I. 368 с.

Андреев 1940 – Андреев А.А. Заметки по исторической географии Сибири XVI–XVII вв. // Известия Всероссийского географического общества. 1940. Т. 72. Вып. 2. С. 152–157.

Белинский 1867 – Белинский Ф.Д., Чубинский П.П., Васильев Д.В., Сонин А.П. Отчет комиссии по исследованию Печорского края. Архангельск, 1867. 183 с.

Ермилов 1888 – Ермилов Н. Поездка на Печору: Путевые заметки. Архангельск, 1888. 103 с.

Жеребцов 1982 – Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М.: Наука, 1982. 223 с.

Заходер 1967 – Заходер Б.И. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М.: Наука, 1967. 213 с.

ИАОИРС 1910 – Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 12.

Конаков 1983 – Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М.: Наука, 1983. 248 с.

Лашук 1954 – Лашук Л.П. Упряжное собаководство в северо-западном Приуралье // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1954. Вып. 20. С. 27–34.

Лепехин 1805 – Лепехин И.И. Путешествие академика Ивана Лепехина в 1771–1772 годах. СПб., 1805. Т. IV.

Лепехин 1814 – Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина, по разным провинциям Российского государства в 1771 году. СПб., 1814. Ч. 3.

Латкин 1853 – Латкин В.Н. Дневник во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 гг. Записки Императорского Русского Географического Общества. 1853. Кн. VII. Ч. 1. 305 с.

Лашук 1958 – Лашук Л. П. Очерк этнической истории Печорского края. Опыт историко-этнографического исследования. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1958. 201 с.

Маляревский 1929 – Маляревский К.Ф. Отчет экспедиции по колонизационным обследованиям Севера РСФСР. Т. IV. Район Ухты, Ижмы и Усы // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 7. Д. 5.

Мамадышский 1910 – Мамадышский Н.Н. Усинский край. Подворно-экономическое исследование поселений р. Усы Печорского уезда в 1909 г. Архангельск: Губернская типография, 1910. 75 с.

Материалы 1910 – Материалы по вопросу об исследовании колонизационной пригодности Печорского уезда. Архангельск, 1910.

Матусевич 1933 – Матусевич И.В. Охотничий промысел на реке Усе // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 4.

Россия 1986 – Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии Ю.А. Лимонова. Л.: Лениздат, 1986. 541 с.

Русская историческая библиотека 1875 – Русская историческая библиотека. Акты, касающиеся событий со второй половины XIV в. до половины XVII в. СПб., 1875. Т. 2. 655 с.

Сельские населенные пункты 1990 – Сельские населенные пункты (По данным Всесоюзной переписи населения 1989 года). Сыктывкар, 1990.

Соловьев 1927 – Соловьев Д.К. О звероводстве на Печоре // Коми му. Усть-Сысольск, 1927. № 1–2.

Соловьев 1927 – Соловьев Д.К. Экономика охоты в Печорском крае // Коми му. Усть-Сысольск, 1927. № 8.

Хенинг 1961 – Рихард Хенинг. Неведомые земли. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. Т. 2. 531 с.

Шренк 1855 – Шренк А. Путешествие к северо-востоку европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам. СПб., 1855. 665 с.

Труды Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Вып. 71 *2012*

КОГНИТИВНЫЙ АНАЛИЗ НАВЫКОВ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ПРЕДСКАЗАНИЯ ПОВЕДЕНИЯ ОЛЕНЕЙ НА ПРИМЕРЕ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП ОЛЕНЕВОДОВ КОМИ И НЕНЦЕВ НА СЕВЕРЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

К.В. Истомин

Введение

Однажды теплым августовским вечером 2006 г. мне довелось наблюдать, как ненцы-оленеводы Тазовской тундры распустили свое стадо после очередной проверки. Обычно в конце лета они собирают разошедшихся по тундре животных дважды в день. После трудоемкой процедуры сбора животных в стадо их подгоняют к стойбищу. Там олени пересчитываются, осуществляются необходимые зоотехнические операции, несколько животных также может быть отобрано для забоя. Затем несколько пастухов – те, кто будет собирать стадо в следующий раз – отлавливают арканом по три транспортных оленя каждый для того, чтобы запрячь их в нарты, в то время как оленеводы, собиравшие животных, отпускают своих ездовых оленей в стадо для отдыха.

В этот раз, однако, произошло по-иному. Хотя отработавших животных как всегда отпустили в стадо, свежие ездовые олени не были пойманы и запряжены. Зная, что собрать разошедшихся по тундре животных пешком практически невозможно, я обратился за объяснениями к своему основному информанту Михаилу Салиндеру, который наблюдал за ситуацией, всем своим видом показывая неодобрение:

«*Они думают, что завтра утром будет также тепло, как и сегодня*», – объяснил Михаил. «*Оленей будут кусать комары и оводы. Чтобы от них спастись, олени сами придут к стойбищу. Это потому, что олени будут думать, что дым от наших костров прогонит комаров. К тому же они знают, что наше стойбище – ближайшее место, где они могут спастись от комаров*», – добавил он, заметив выражение недоумения на моем лице.

«*Но ведь это опасно! Что мы будем делать, если олени не придут?*», – спросил я.

«*Это точно! Как будто они могут знать, что завтра будет тепло, шаманы*», – согласился со мной Михаил.

Эта фраза меня поразила. Действительно, никогда невозможно быть уверенным в том, что погода в течение ближайших 12 часов не изменится. Тем

не менее данное допущение было, по моему мнению, самым безопасным в логической цепочке, которую сообщил мне Михаил. Действительно, погода была безветренна, и на горизонте не было облаков и других признаков скорой ее перемены. Гораздо менее понятным для меня стало то, как оленеводы могут принимать такие опасные решения, руководствуясь умозаключениями о том, что олени будут хотеть, знать и, хуже всего, думать! Расчеты оленеводов вполне оправдались: погода не изменилась, и олени действительно сами пришли к стойбищу на следующий день.

Историй, подобных описанной, можно в изобилии найти в антропологической литературе. В различных регионах мира представители охотничьих, животноводческих, а иногда и земледельческих народов регулярно поражают исследователей своей способностью объяснить и предсказать поведение животных, ссылаясь при этом на желания, знания и образ мыслей последних. Данная способность обычно объясняется глубокими традиционными знаниями окружающей среды, характерными для этих народов (*Berkes, Colding, Folke* 2000; *Liebenberg* 2001; *Bock* 2005; *McDonald* 2007), в то время как ссылки на психические состояния животных воспринимаются обычно как свидетельства «анимизма» либо «антропоморфизма», свойственного примитивным культурам и никак не связанного с данной способностью (*Caporael* 1986; *Ingold* 2000: 111–131).

Настоящая работа посвящена первому из описанных выше феноменов, т.е. способности представителей определенных культурных и этнических групп объяснить и предсказать, часто с поразительной точностью, поведение животных. Я попытаюсь показать, что этой способности пока не было дано полностью удовлетворительного объяснения. Цель статьи – продемонстрировать возможность осмысления данной проблемы, взяв за основу достижения современных когнитивных наук и когнитивной психологии. Такой подход, на мой взгляд, превращает «анимизм» и «антропоморфизм» в неотъемлемую часть – возможно, даже эффективный инструмент – умения объяснить и предсказать поведение животных*. Помимо того, что предлагаемый подход может служить, как мне кажется, хорошей основой для поиска объяснений вышеуказанного умения, он также показывает то, как этот навык может передаваться из поколения в поколение путем научения. В своей работе я буду опираться на этнографические материалы, собранные в ходе многократных полевых исследований среди коми и ненецких оленеводов, предпринятых между 2000 и 2008 гг. Эти исследования проводились в северной части Республики Коми, западной части Ненецкого автономного округа (Большеземельская тундра), а также на территории Тазовского р-на Ямало-Ненецкого автономного округа.

* Подход, во многом схожий с предлагаемым в настоящей работе, был недавно предложен, хотя и в совершенно другом контексте, Рано Виллерслевом (*Willerslev* 2007).

1. Традиционные знания и умения: предыдущие попытки объяснить способность аборигенных народов предсказывать поведение животных

Как заметил Бронислав Малиновский уже в 1939 г.: «Каждому типу усвоенного стандартизированного умения соответствует система знаний, которая может быть представлена в виде системы правил, доступной для изучения и обучения, и облегчающей сотрудничество с теми, кто эту систему усвоил. Правила человеческого знания, основанные на объективном опыте и на логических заключениях, и представленные в виде утверждений, существуют даже среди самых примитивных народов» (перевод – *К.И.*) (цитата по *Moore, Sanders* 2006: 97).

Основным в этом утверждении является то, что любое знание может рассматриваться как «набор правил, представленных в виде высказываний» (или утверждений, как предпочитают говорить современные исследователи), которые соотносят два или более компонента окружающей среды, отображая объективно существующие связи между ними. Проще говоря, всякое человеческое знание может быть представлено как система утверждений следующего общего вида:

[При условии C] существует связь вида γ между A и B (перевод – *К.И.*, см. *Smith* 2000: 30).

В этой формуле A, B и C – компоненты окружающей среды (часть условия может отсутствовать, если взаимосвязь между компонентами A и B существует при любых условиях). γ представляет собой оператор, указывающий на конкретный вид взаимосвязи между A и B. Например, этот оператор может выражать причинно-следственную связь (A вызывает B), вид процесса (A ведет себя способом B), трансформацию (A превращается в B) и т.п.

Модель знаний Малиновского сохранилась в антропологии до сегодняшнего дня. Например, еще в 2002 г. Фредерик Барт писал о том, что центральным компонентом традиционного знания является «корпус утверждений о …взаимосвязи между аспектами мира» (перевод – *К.И.*) (*Barth* 2002: 2). Примеры этих утверждений, приводимые Бартом, соответствуют формуле (1).

Разумеется, многое в модели знаний Малиновского претерпело изменения. Наиболее существенным стало осознание того факта, что утверждения, составляющие знание, описывают на самом деле связь не между элементами среды или «аспектами мира», а между понятиями и категориями, в которые люди группируют бесконечно разнообразные явления окружающего мира (*Tyler* 1969; *Atran* 1990; *Ellen* 2006). Эти понятия и категории сами являются до определенной степени продуктами культуры (*Atran* 1990; *Ellen* 2006) и, таким образом, входят в систему традиционного знания. Поэтому традиционные знания стали рассматриваться как состоящие из двух больших частей: 1) набор понятий и категорий, в которые носитель знания «сортирует» поток своего восприятия окружающего мира, и 2) набор утверждений, которые устанавливают взаимосвязи между категориями из набора 1, и являются основой для практических и теоретических выводов о мире.

С точки зрения этой классической модели знаний, способность оленеводов-ненцев предсказать поведение оленей (см. введение) должна пониматься следующим образом: оленеводы, прежде всего, воспринимают окружающую среду и классифицируют ее явления в соответствии с усвоенной ими системой категорий. Так, они классифицируют погодные условия как соответствующие категории «теплый день» (что бы это для них ни означало). Затем они предполагают, что те же погодные условия сохранятся на следующий день. Остаток когнитивного процесса состоит из следующей цепочки выбора утверждений из базы знаний и умозаключений на их основе (см. таблицу).

Предсказания прихода оленей к стойбищу с точки зрения модели знания как системы утверждений

Утверждения в базе знаний	Выводы оленевода
В конце августа (С) в теплый день (А) много комаров (В)	Завтра утром будет много комаров (дедукция)
[При любых условиях (С)], если много комаров (А), олени всегда идут туда, где комаров меньше (В)	Завтра утром олени будут идти туда, где комаров меньше (дедукция)
[При любых условиях (С)] количество комаров (А) мало вблизи стойбища (В)	Завтра утром олени, скорее всего, придут к нашему стойбищу (индукция)

Можно легко заметить, что в рамках модели знания как системы утверждений процесс предсказания событий весьма схож с процессом выдвижения частных верифицируемых гипотез из общей научной теории (*Popper* 1992). Ожидается, что носители традиционного знания будут делать предсказания на основе утверждений, описывающих некие регулярности (подобные научным закономерностям) в поведении животных и в целом в окружающей среде (*Huntington* 2000). Подход к изучению традиционного знания в соответствии с этой моделью также подобен изучению научной теории: прежде всего, мы обязаны усвоить понятия, используемые носителями традиционного знания при классификации явлений. Затем должны попросить носителей традиционного знания поделиться с нами списком утверждений, используемых для интересующих нас предсказаний.

Хотя описанные модель и подход кажутся логичными и простыми, в них есть одна существенная проблема: они не работают. Во-первых, с теоретической точки зрения возможность решения сложных когнитивных задач зависит в этой модели от числа и точности утверждений в базе знаний. В частности, способность предсказания поведения животных требует знания детальных правил или «законов» этого поведения в различных условиях. С другой стороны, как продемонстрировали критики этологического бихевиоризма

(*Cheney, Seyfarth* 1992; *deWaal* 2006: 59–67), поведение высокоорганизованных животных, в том числе и оленей, невозможно описать через разумно ограниченный набор правил. Такие правила могут описывать в лучшем случае только общие тенденции поведения, вроде тех, что определенные птицы улетают на юг осенью и возвращаются на север весной. Во-вторых, хотя этнографам удалось собрать массивные наборы понятий (*Hunn* 1977; *Berlin* 1992) и длинные списки утверждений среди различных групп носителей традиционных знаний, конкретные случаи объяснения и предсказания поведения животных оказалось невозможно объяснить с их помощью (*Lave* 1988; *Lave* 1996; *Nygren* 1999; *Ingold* 2003). Более того, большая часть собранных утверждений предлагалась информаторами «пост фактум» для объяснения того, как им удалось предсказать поведение животных, и вряд ли были основой для этих предсказаний (*Ingold* 2000). Возможно, поэтому эти утверждения часто противоречат друг другу.

Все вышеуказанное привело к разочарованию в модели знаний Малиновского. Высказано предположение, что умозаключения на основе традиционных знаний (а равно и умозаключения вообще в ежедневной практике) не могут быть основаны исключительно на наборе общих утверждений (*Lave* 1988; *Lave* 1996; *Nygren* 1999). Более того, само существование таких умозаключений было поставлено под сомнение (*Bourdieu* 1977; *Lave* 1988; *Ingold* 2000). В последние два десятилетия многие исследователи пытались утверждать, что большая часть человеческих знаний ситуативна, т.е. не отделима от ситуации, в которой они применяются (*Lave* 1988; *Lave* 1996), и действий, которые на них основаны (*Lave* 1988; *Ingold* 2000). Эти знания, таким образом, скорее процессуальные, чем декларативные, с трудом могут быть лингвистически выражены, и для их обозначения лучше подходит термин «умения», чем «знания». Информатор может осознанно рефлексировать по поводу этих знаний с той или иной степенью достоверности, и полевые материалы этнографа могут отражать результаты этой рефлексии, однако достоверность ее не может быть абсолютной (*Bourdieu* 1977; *Lave* 1988; *Nygren* 1999).

Указанные аргументы кажутся на первый взгляд обоснованными. По крайне мере, они объясняют, почему попытки понять отдельные способности представителей традиционных культур на основе моделей знания как системы утверждений не увенчались успехом. К сожалению, названные аргументы не показывают, как мы можем понять эти умения. Для большей части процитированных авторов, по-видимому, сказать, что представители традиционных (как и любых других) культур пользуются ситуативными умениями для совершения каких-то действий – уже означает объяснить эти действия. С подобным подходом сложно согласиться: если мы пытаемся понять, как и почему люди умудряются действовать так, как они действуют, то нам необходимо понять механизмы на которых базируются их умения. Поэтому далее я попытаюсь раскрыть механизм, лежащий в основе одного отдельного умения – объяснять и предсказывать поведение животных.

2. Модель психического состояния животных

2.1. Интерпретация и предсказания поведения через атрибуцию психических состояний

Поскольку детали поведения высокоорганизованных животных невозможно описать в виде правил и законов, то как, в принципе, возможно предсказание поведения животных? Разумеется, основой для этого может служить некое неосознанное ситуативное умение. Однако даже оно должно использовать некую информацию, содержащуюся в голове человека или окружающей среде, поэтому первым шагом к объяснению данного умения может стать анализ этой информации.

Предсказание поведения животных возможно лишь потому, что это поведение, несмотря на то, что оно не может быть описано в виде правил или законов, далеко не случайно. Поведение не случайно потому, что является целенаправленным, т.е. возникает из желания животного удовлетворить какие-то свои потребности и руководствуется информацией, которую животное может получить из окружающей среды. Это утверждение кажется очевидным, однако указывает на способ предсказания поведения: через репрезентацию намерений животного и информации, которой оно обладает или будет обладать. Иными словами, поведение животного можно предсказать через атрибуцию животному правильных психических состояний.

Например, если лишить лабораторную крысу питья на несколько часов, то очевидно, что она будет нажимать на кнопку поилки с большей силой и чаще, а когда появится вода, будет пить дольше. Любой человек может сделать и другие предсказания относительно поведения крысы, причем большая часть из них будет верна. Теперь задумаемся о том, были ли эти предсказания сделаны на основе некой системы утверждений, которой мы обладаем и из которой утверждение вроде «В лабораторных условиях и после нескольких часов без питья (С) поведение лабораторной крысы (А) характеризуется усиленными нажиманием на кнопку поилки (В)»? Разумеется, каждый из нас ответит, что это предположение – абсолютный нонсенс. Скорее всего, мы просто предположили, что после нескольких часов без питья крыса будет страдать от жажды. Иными словами, мы атрибутировали крысе некое психическое состояние и через него объяснили ее поведение. Все наши предсказания поведения были основаны на этой атрибуции, а также на убеждении, что крыса будет действовать целенаправленно.

Приведенный пример описывает очень простую ситуацию. Мне кажется, однако, что сходный когнитивный механизм может применяться и в более сложных ситуациях, в том числе связанных с предсказанием поведения животных представителями традиционных культур. Практическое использование этого механизма потребует, разумеется, гораздо более развитых способностей атрибуции психических состояний животных, а также принятия во внимание фактора информации (т.е. того, какой информацией обладает животное об окружающей среде). Вполне возможно, что именно эти способности атрибуции отличают нас от оленевода-ненца и делают его способность

предсказывать поведение животных настолько удивительной. Поэтому рассмотрим, в чем, собственно, может заключаться процесс атрибуции психических состояний.

2.2. Модели атрибуции психических состояний

Как можно убедится на примере страдающей от жажды крысы, определенные способности атрибуции психических состояний интенциональному агенту* (*Johnson* 2003) (далее просто агенту) имеются у подавляющего большинства людей. Мы постоянно пользуемся этим качеством, прежде всего, при взаимодействии с другими людьми. Эти способности позволяют нам передавать другим людям эмоции, намерения, убеждения, предсказать их реакцию на наши действия и таким образом выработать стратегию взаимодействия с ними (*Perner* 1991; *Tomasello* 2001). По-видимому, каждый случай взаимодействия между адекватными взрослыми людьми включает по крайне мере некоторое количество атрибуций психических состояний (*Carruthers, Smith* 1996; *Doherty* 2009). Именно это и делает взаимодействие возможным *(Perner* 1991; *Tomasello* 2001; *Enfield, Levinson* 2006). Для иллюстрации приведем пример диалога между мужчиной и женщиной (пример взят из *Doherty* 2009: 191):

Женщина: – Я ухожу от тебя.

Мужчина: – Как его зовут?

Очевидно, что мужчина в этом диалоге атрибутировал женщине определенные намерения, эмоции и желания, а именно то, что она уходит от него к другому мужчине, которого она, по-видимому, любит. Более того, мужчина рассчитывает, что женщина сможет понять, что он сделал именно эти выводы относительно ее намерений и эмоций, т.е. что она сможет атрибутировать ему определенные убеждения. Иначе его вопрос не будет иметь для нее никакого смысла. Кроме того, тот факт, что мы можем легко понять этот диалог, свидетельствует, что мы способны атрибутировать вышеописанные убеждения и ожидания мужчине. Иными словами, мы можем создать модель его психических состояний, без которой диалог остался бы для нас набором никак не связанных между собой утверждений.

Конечно, наша способность атрибутировать психические состояния другим людям не идеальна, и мы часто совершаем ошибки, атрибутируя другим убеждения, намерения, эмоции и желания, которых они на самом деле не имеют. Тем не менее, эти способности у нас развиты достаточно хорошо для того, чтобы служить базисом разумного и относительно правильного поведения. Следует заметить, что описанная способность атрибуции имеет все признаки ситуативного умения, как оно понимается Ингольдом (*Ingold* 2000) и Лейв (*Lave* 1988): мы проводим такую атрибуцию автоматически, неосознанно, не рефлексируя о том, как мы это делаем, и в контексте конкретных ситуаций.

---

* Интенциональным агентом в философии и когнитивной психологии называется любой объект, способный к самостоятельным и целенаправленным действиям.

Огромная роль, которую способность атрибуции психических состояний играет в повседневной жизни людей, привлекает внимание когнитивных психологов к механизму этой способности в течение уже 25 лет. Были предложены три теоретические модели, объясняющие этот механизм.

Первая, обычно называемая в англоязычной литературе «theory-theory of mind» /*теория теорий*/ (*Carruthers, Smith* 1996), предложена в 1980 г. философом А. Мортоном (*Morton* 1980). В соответствии с указанной моделью люди атрибутируют психические состояния другим людям, пользуясь некой общей теорией функционирования человеческого разума. Эта теория весьма похожа на научную, но люди не осознают, что она у них есть (*Botterill* 1996). Теория зарождается у человека в раннем детстве и развивается из наблюдений за поведением других людей и экспериментов с этим поведением (*Gopnik, Wellman* 1992). Каким-то образом эта теория описывает общие законы приобретения и трансформации знаний, эмоций и желаний у человека, а также манифестацию этих ментальных состояний в поступках (*Perner* 1991; *Doherty* 2009).

Вторая модель, называемая «modular theory of mind» /*модулярная теория*/ была выдвинута в 1987 г. А. Лесли (*Leslie* 1987). В настоящее время она существует в нескольких вариантах. Их объединяющей чертой является предположение, что для атрибуции психических состояний у человека существует специальный орган или модуль мозга, который развился в ходе естественного отбора. Поскольку этот орган является частью генетического набора человека, то способность атрибутировать психические состояния врожденная. Различные варианты модульной теории по-разному представляют себе работу этого органа (*Nichols*, *Stich* 2003; *Doherty* 2009).

Третья модель, обычно называемая «simulation theory of mind» /*теория подражания*/, предложена одновременно и независимо Р. Гордоном (*Gordon* 1986) и Дж. Хил (*Heal* 1986) и в дальнейшем развита П. Харрисом (*Harris* 1992). В основе этой теории лежит утверждение, что люди атрибутируют психические состояния другим людям, симулируя в своем мозгу работу их мозга. Иными словами, люди «ставят себя» на место других, представляя в своем мозгу условия, в которых находятся другие, и информацию, которую они могут знать, а затем «запускают свой разум в офф-лайновом режиме» (Harris 1996) для обработки этих данных. Совершая эти действия, они могут сделать выводы о том, какие убеждения, эмоции и намерения могут возникнуть в мозгу других людей, поскольку когнитивные механизмы предположительно одинаковы у всех представителей нашего вида (*Harris* 1992).

В течение последних 10 лет неоднократно предпринимались попытки совместить «теорию теорий» и «теорию подражаний» в рамках одной модели (*Perner* 1996; *Nichols, Stich* 2003; *Perner, Kühberger* 2006). Согласно таким смешанным моделям, среди которых на данный момент наиболее разработанной является модель Николса и Стича (*Nichols*, *Stich* 2003), люди могут пользоваться как имплицитными теориями (которые в этом случае могут и не быть особенно общими и подобными научным), так и симуляцией для

атрибуции психических состояний. Например, имплицитные знания о чувственных способностях человека и его эмоциональных реакциях могут использоваться для атрибуции желаний, в то время как атрибуция знаний и намерений может достигаться через симуляцию (*Nichols, Stich* 2003).

2.3. Атрибуция психических состояний агентам – животным

Все модели, описанные в предыдущей части, создавались для объяснения того, как люди атрибутируют психические состояния другим людям. Давно известно, однако, что люди могут атрибутировать психические состояния и нечеловеческим агентам. Фактически люди рассматривают любой объект, который демонстрирует определенные черты поведения, как интенциональный агент и пытаются атрибутировать ему психические состояния (*Johnson* 2003). Некоторые исследователи (*Leslie* 1987; *Nichols, Stich* 2003; *Tremlin* 2006) утверждают, что в мозге человека имеется специальный модуль, который они называют «Agency Detection Device» */механизм определения агента/*, который анализирует каждый объект, воспринимаемый человеком, и маркирует его, пользуясь пока неопределенными правилами, как интенциональный агент или как неинтенциональный объект, т. е. объект, неспособный к целенаправленным действиям. Поведение объектов, маркированных как интенциональные агенты, анализируется затем через атрибуцию психических состояний. Другие исследователи (например, *Doherty* 2009) сомневаются в существовании подобного модуля. Они считают, что каждый объект, демонстрирующий поведение, необъяснимое с точки зрения «народной физики»* (например, самостоятельно меняющие траекторию своего движения), автоматически считается интенциональным агентом. В любом случае, люди атрибутируют психические состояния не только другим людям, и какие бы критерии не использовались ими для выявления интенциональных агентов, этим критериям в полной мере соответствуют животные. Эмпирические доказательства этого были недавно представлены Николой Найтом (*Knight* 2008) в его исследовании атрибуции психических состояний у Майя Юкатека. В этом исследовании показано, что способности атрибутировать психические состояния животным и, более того, правильно предсказать их поведение развиваются параллельно и кореллируют со способностью атрибутировать психические состояния другим людям. Это подтверждает, что атрибуция психических состояний животным действительно используется представителями традиционных культур для предсказания их поведения.

Принимая во внимание вышеуказанные факты, представляется удивительным, что способность людей атрибутировать психические состояния животным и связь этой способности с существующими моделями атрибуции психических состояний очень редко становились объектами научных иссле-

---

* Термин «народная физика» (folk physics) употребляется в англоязычной когнитивной психологии для обозначения имплицитных знаний человека о физических свойствах мира. Система таких знаний формируется у ребенка еще во младенчестве (*Piaget, Inhelder* 1967).

дований. Наибольшее количество исследований в этом направлении было проведено Джастином Барретом и его коллегами. В одном из исследований (*Barrett, Richert*, *Driesenga* 2001) группе разновозрастных детей показывали закрытую коробку из под соленых крекеров с изображением крекеров на стенках, а также закрытую бумажную сумку. У детей спрашивали, что, по их мнению, находится в коробке. Все дети отвечали, что в ней – крекеры. Затем ее открывали и показывали содержимое – маленькие камешки, а крекеры лежали в бумажной сумке. После этого коробку и сумку снова закрывали, а детям задавали ряд парных вопросов следующего вида: «Если бы я показал коробку <агенту X>, то что бы он подумал о ее содержимом? Если бы <агент X> захотел крекеры, куда бы он прежде всего за ними полез – в коробку или сумку?» Список агентов включал человека, медведя, муравья, дерево и Бога. Цель исследования – выяснить, станут ли дети атрибутировать психические состояния и предсказывать поведения различных агентов по-разному, и в чем эта разница будет заключаться.

Исследование действительно показало разницу в атрибуции психических состояний, особенно среди детей старше четырех лет. Чаще всего человек думает, что крекеры находятся в коробке и полезет, прежде всего, туда. С другой стороны, большинство детей было уверено, что Бог будет знать, что крекеры находятся в сумке и поведет себя соответствующим образом. Ответы относительно поведения других агентов варьировались. Так, большинство детей полагало, что дерево будет вести себя так же, как человек. В то же время многие дети считали, что муравей и особенно медведь будут знать, что крекеры лежат в сумке. Они отвечали, например, что «медведь полезет в сумку, а не в коробку за крекерами потому, что он почует их запах» (*Barrett, Richert, Driesenga* 2001: 56). Авторы пришли к выводу, что люди могут атрибутировать разные психические состояния различным типам агентов (таким, как животные), принимая во внимание информацию о разнице между этими агентами и человеком, которая касается, по крайне мере, способностей чувственного восприятия (*Barrett, Richert*, *Driesenga* 2001: 60–63).

В более поздней работе (*Barrett, Newman, Richert* 2003) Джастин Баррет также продемонстрировал, что дети могут адаптировать процесс атрибуции психических состояний к уровню информированности агента. Основываясь на этих данных, а также результатах предыдущего исследования (*Barrett, Richert, Driesenga* 2001), он пришел к выводу, что люди могут иметь несколько моделей психических состояний для разных типов агентов. Эти модели, однако, не одинаково развиты. Встречаясь с агентом, для которого у него не имеется развитой модели психических состояний, «человек проводит атрибуцию психических состояний, используя более развитую модель» (*Barrett, Richert, Driesenga* 2001: 106). «Поскольку наиболее развитой моделью психических состояний является та, что используется для атрибуции психических состояний человеку, то именно она и будет чаще всего использоваться» (*Barrett, Newman, Richert* 2003: 106).

Баррет и коллеги рассматривали результаты своих исследований как аргумент против симуляционной модели атрибуции и в пользу теории теорий. (*Barrett, Richert, Driesenga* 2001: 62–63). Однако их данные также не противоречат смешанной модели симуляций и теории теорий, подобной той, которую предложили Николас и Стич (*Nichols, Stich* 2003). Действительно, легко предположить, что теоретические знания относительно восприятия, информированности и, возможно, эмоциональной жизни животных используются людьми, чтобы атрибутировать животным знания и желания, в то время как дальнейшая атрибуция, например, что животные будут думать и как поступать, достигается с использованием симуляции. Подобная модель объясняет, почему дети в экспериментах Баррета атрибутировали психические состояния дереву так же, как и человеку, и отлично – медведю или Богу. Поскольку у детей не было знаний о психической жизни деревьев, они не смогли адаптировать к дереву процесс симуляции и им пришлось симулировать мышление дерева с использованием своих, т.е. человеческих, психических состояний (Николас и Стич называют этот феномен «default belief attribution» /*атрибуция по умолчанию*/ (*Nichols, Stich* 2003)).

Последняя теория имеет то преимущество, что она не предполагает сложного процесса заполнения пробелов в одной модели психических состояний, используя другую. Однако, как я считаю, в пользу этой модели есть и еще одно свидетельство. Давайте еще раз вспомним объяснения оленеводаненца почему, по его мнению, олени сами придут на стойбище следующим утром: «Оленей будут кусать комары и оводы. Чтобы от них спастись, олени сами придут к стойбищу. Это потому, что олени будут думать, что дым от наших костров прогонит комаров. К тому же они знают, что наше стойбище – ближайшее место, где они могут спастись от комаров». Как можно предположить из изложенного в настоящей работе, это объяснение не должно рассматриваться как набор правил или законов оленьего поведения, изложенного на языке антропоморфизма, как предположили бы, скорее всего, более ранние исследователи традиционного знания. Не стоит рассматривать это объяснение и как рефлексию постфактум относительно имплицитных и ситуативных умений, механизмы которых не известны самому информатору, как предположили бы Ингольд, Лейв и другие теоретики модели «знания как умения». Скорее, информатор сообщил мне именно то, что я и просил его сообщить: обоснование своих выводов о будущем поведении оленей, которое было представлено в виде набора атрибуций психических состояний, совершенных им на пути к этим выводам. Никто, кроме наивного этнографа, не знакомого с используемым для предсказания поведения животных типом мышления, не мог ожидать и не нуждался бы в чем-либо ином. Однако объяснения информатора действительно антропоморфичны в том смысле, что психические состояния, которые он атрибутирует оленям, – это эмоции, желания и знания.

Вряд ли кто отважится утверждать, что олени испытывают эмоции, имеют желания или знания в человеческом смысле этого слова. Из опыта нам известно лишь то, что олени способны действовать целенаправленно

для удовлетворения своих нужд на основе доступной им информации. Такая целенаправленность *может* осознаваться человеком *как* эмоции, желания и знания (используемые в данном случае как метафоры). Однако она *не обязательно должна была бы* осознаваться человеком в этом виде, если бы модель психических состояний оленя (в смысле «теории теорий») была бы единственным механизмом, используемым для предсказания оленьего поведения. Такая модель вполне могла бы быть построена с использованием иных, менее «антропоморфных» категорий, и это, возможно, значительно повысило бы ее эффективность. Тот факт, что ненцы-оленеводы, а также все другие группы, традиционные и нетрадиционные (включая, кстати, и этологов, и психологов животных) (*Cheney, Seyfarth* 1992; *deWaal* 2006: 59–67), упоминаемые в литературе, используют антропоморфные категории эмоций, желаний и убеждений в процессе атрибуции психических состояний животным, свидетельствует, на мой взгляд, о том, что человеческий разум просто не способен атрибутировать что-либо еще. Это, по моему убеждению, является свидетельством, что по крайне мере на каком-то этапе процесса атрибуции используется симуляция, для которой, конечно, применяется человеческий разум, работающий только с желаниями, эмоциями и убеждениями.

3. Мыслить как животные

3.1. Что нужно знать и во что верить, чтобы мыслить как животное

В 2005 г. в нью-йоркском издательстве Скрибнер Паблишинг Хаус вышла книга под названием «Животное в переводе» (*Grandin, Johnson* 2005). Ее основной автор, Темпл Грандин, является известным экспертом по промышленному использованию животных, разработавшим оборудование для безболезненного содержания животных на фермах. Эта книга важна для нашей темы прежде всего потому, что автор болен аутизмом.

Аутизм – психическая болезнь, развивающаяся в младенчестве и раннем детстве, основным симптомом которой является неспособность атрибутировать психические состояния другим (*Carruthers* 1996; *Baron-Cohen* 1997). Большинство людей, больных аутизмом, не могут освоить язык и не проявляют способности либо желания вступать в любой вид социального взаимодействия с другими. Однако около 15% лиц, больных аутизмом, – абсолютное меньшинство, к которому, по счастью, принадлежит Темпл Грандин – умудряются каким-то образом компенсировать свою болезнь, научившись *осознанно* делать то, что здоровые люди делают *бессознательно* – атрибутировать психические состояния другим на основе неких сознательно созданных моделей (*Doherty* 2009).

Как Грандин объясняет во введении к книге, она обязана своим успехом в борьбе с болезнью исключительно интересу к животным, который развился у нее в раннем детстве. Ей посчастливилось вырасти в доме, где держали лошадей, и в детстве Темпл провела много часов, наблюдая за их движениями. Постепенно она научилась рассуждать о причинах поведения лошадей. Затем попыталась также объяснить для себя поведение других животных и,

наконец, людей. Однако, как Грандин сама признается, она до сих пор понимает животных гораздо лучше, чем людей. С другой стороны, учитывая ее репутацию одного из лучших специалистов по обращению с животными в США, ее понимание животных гораздо лучше, чем у большинства людей. Более того, поскольку понимание животных проистекает из сознательного процесса мышления, она, в отличие от нормального человека, может описать то, как достигается это понимание. Описанию таких навыков и посвящена книга «Животное в переводе».

Не вдаваясь в детали описания, приведенного Грандин, заметим, что процесс атрибуции психических состояний, используемый ею, состоит из нескольких стадий.

Прежде всего, она старается представить, как животное видит определенную ситуацию, насколько различные аспекты ситуации знакомы животному и в каких обстоятельствах оно познакомилось с ними. Затем Грандин интерпретирует наблюдаемое поведение животных путем атрибуции им определенных эмоций. Из своего опыта ей удалось составить список из восьми эмоций, с помощью которых можно понять поведение большинства животных (*Grandin, Johnson* 2005: 93–94). Кстати, Грандин уверена, что она может объяснить для себя поведение животных и предсказать его более эффективно, чем поведение людей, именно потому, что животные «не противоречивы»: их поведение всегда основывается только на одной эмоции «в чистом виде», и они действуют непротиворечиво под воздействием желания, вызванного этой эмоцией (*Grandin, Johnson* 2005: 88–89). Однако люди могут испытывать смешанные эмоции, например «любовь и ненависть к одной и той же личности. Я не могу даже представить, что бы это могло значить, но мне сказали, что это возможно» (*Grandin, Johnson* 2005: 89). Кроме того, люди, по выражению Грандин, ее «обманывают», т.е. они «скрывают свои эмоции и поступают так, как будто они чувствуют что-то другое». «Что мне нравится в аутизме это то, что мне не приходится иметь дело со всем тем эмоциональным сумасшествием, которое испытывают мои студенты», – добавляет исследователь» (*Grandin, Johnson* 2005: 89). Наконец, она пытается предсказать поведение животных на основе их реакции на изменения в ситуации. Хотя большая часть ее книги описывает детали именно этой стадии, основной принцип достаточно прост: по ее убеждению, животное всегда действует таким образом, чтобы избежать ситуации, создающей негативные эмоции, и чтобы оказаться в ситуации, создающей позитивные эмоции. Детали, приводимые автором, относятся к тому, как различные животные добиваются этого в зависимости от конкретной эмоции, т.е. как, например, корова, собака или свинья будут действовать под влиянием страха, злобы, грусти и т.д.

По моему мнению, сложно ожидать, что Грандин сознательно пользуется теми же самыми механизмами атрибуции психических состояний, которыми неосознанно пользуются нормальные люди. Так, Грандин, по-видимому, не симулирует психические состояния животных, как делают, по

моему убеждению, обычные люди (см. вышенаписанное). Кроме того, она не атрибутирует животным убеждения, что не удивительно для человека, больного аутизмом (*Baron-Cohen* 1997; *Nichols, Stich* 2003; *Doherty* 2009: 186–187). Тем не менее опыт Грандин показывает, какую информацию нужно иметь, чтобы адаптировать модель психического к интерпретации предсказания поведения животных (в дальнейшем я буду называть ее адаптирующей информацией).

Адаптирующая информация, по-видимому, должна включать:

1. Репрезентацию восприятия животных.
2. Репрезентацию предыдущего опыта животных в отношении воспринимаемых объектов.
3. Репрезентацию склонности животного к различным базовым эмоциям.
4. Информацию о том, как животное обычно себя ведет под воздействием различных эмоций.

Информация, относящаяся к пунктам 1 и 2 необходима, чтобы атрибутировать животному убеждения, из пунктов 2 и 3 – атрибутировать желания; 3 и 4 – атрибутировать намерения.

3.2. Как научиться думать как олень?

Сказки и былички о животных составляют важную часть ненецкого фольклора. Этнограф, живущий среди ненцев, может легко записывать дветри сказки о животных каждую неделю, даже если он не просит информаторов специально рассказывать их. Число сказок заметно возрастает, если исследователь проявляет интерес к поведению животных. Это происходит потому, что ненцы обычно рассказывают сказку или быличку в ответ на вопрос – как определенное животное обычно себя ведет.

Некоторые исследователи считают (*Пушкарева* 2003), что сказки у ненцев содержат традиционные знания и нормы, и что рассказывание их играет важную роль в передаче традиционных знаний от одного поколения к другому. Я полностью согласен с этим утверждением. Однако давайте рассмотрим типичную сказку о зайце, которую я записал весной 2007 г.:

«Заяц прыгал по дорожке, протоптанной им вокруг кустов на берегу реки. Прилетела полярная сова и говорит: «Заяц! Не прыгай дальше по этой дорожке, потому что охотник поставил на ней капкан». Заяц спрыгнул с дорожки и попытался скакать по свежему снегу. Однако его лапы стали вязнуть в снегу, и он не смог прыгать достаточно быстро. «Вернусь-ка я на дорожку! – подумал заяц. – Иначе я вовек не допрыгаю». Он прыгнул обратно на дорожку и попал в капкан. Пока он сидел в капкане, сова снова прилетела и говорит: «Разве я не предупреждала тебя о капкане?». «Да, – говорит заяц, – и я зря не сделал так, как ты мне советовала».

Какое традиционное знание передает эта сказка? Конечно, можно предположить, что она просто учит ставить капканы на дорожках, протоптанных зайцами в снегу. Информатор, рассказавший мне эту сказку, объяснил, что она часто именно так и понимается молодыми охотниками. Он добавил, одна-

ко, что это понимание неправильное: «Если бы старые люди хотели научить нас как ставить капканы, они бы просто сказали: «Ставьте капканы на заячьи тропы». Они выдумали сказку, потому что они хотели сказать нам о зайцах, а не о капканах». В свете изложенного это замечание имеет смысл. Действительно, не сложно обнаружить, что сказка содержит в первую очередь информацию о том, какие эмоции вызывает у зайца снег.

В противоположность ненцам коми оленеводы Большеземельской тундры редко рассказывают сказки о животных. Информация о восприятии и чувствах животных передается ими молодым оленеводам в более прямой и ситуативной манере. Вот, например, объяснение, записанное мной у пожилого оленевода прямо на пастбище в 2003 г.: «Оленям хорошо, если у них есть два товарища спереди, два – по сторонам и два – сзади. Посмотри вот на того (показывает на оленя, отставшего от стада). Он ест, мордой в землю уткнулся. Он ест, но слушает, как хруп-хруп, хруп-хруп (имитирует звук жевания оленя) его товарищи вокруг едят. А сейчас – ой! – нет хруп-хруп! Нужно голову поднять (олень поднимает голову и бросается к центру стада). Ага! Я отстал! Как страшно! Бежать надо!»

Подобное ситуативное комментирование оленьего поведения случается у коми оленеводов очень часто. Важнее всего то, что оно обычно следует стандартному сценарию. Опытный оленевод показывает на животное/группу животных и поясняет их восприятие и оценку ситуации. Затем объясняется эмоциональная реакция животных на эту ситуацию. В конце концов, собеседнику предлагается понаблюдать, как описанная эмоция проявляется в действиях животных.

Легко заметить, что сказки о животных у ненцев и ситуативное комментирование у коми содержат именно ту информацию, которая, как мы показали выше, нужна для адаптации модели психического поведения животных к предсказанию. Можно ли на этом основании считать, что они являются инструментами, ответственными за формирование у представителей данных народов способности интерпретировать и предсказывать поведение животных? Мне кажется, что правильным ответом на этот вопрос будет «и да, и нет». Да, поскольку информация, необходимая для формирования данной способности, несомненно содержится в них. Нет, поскольку они сами по себе не создают эту способность. Действительно, как заметил ненецкий информатор, рассказавший мне вышеприведенную сказку о зайце, неопытные охотники, скорее всего, вынесут из этой сказки информацию о капканах, а не о зайцах. Единственное, что я вынес из комментариев пожилого коми оленевода о поведении оленей на тот момент, было то, что олени всего-навсего перебегают с периферии стада к центру. Заключение это, кстати, неправильное, поскольку, как я вскоре убедился из моего собственного опыта пастьбы оленей, существует множество ситуаций, когда олени ведут себя по-иному. Действительно, из материала, изложенного в предыдущих частях данной работы, можно легко понять, что информация, содержащаяся в ненецких сказках и ситуативных комментариях коми оленеводов может быть весьма суще-

ственна для интерпретации и предсказания поведения животных, но только в том случае, если она используется определенным образом – для атрибуции животным психических состояний. Этому способу использования информации, однако, сложно научить. Каждый оленевод, по-видимому, может лишь сам для себя открыть его через опыт использования данной информации для интерпретации поведения животных. Иными словами, способность атрибутировать психические состояния животным – точно так же, как способность атрибутировать эти состояния людям, – приобретается в ходе специфического процесса, метко названного Тимом Ингольдом «направленным открытием» («guided discovery» – см. *Ingold* 2000).

Этот факт представляется мне весьма существенным для понимания причин неравномерного распространения данной способности. Действительно, несложно понять, что люди, чей опыт взаимодействия с животными ограничен – такие как оленеводы-новички или этнографы – не могут приобрести эту способность, даже если они усвоили всю необходимую для ее развития адаптирующую информацию (см. предыдущую часть работы). Они просто не используют эту информацию для атрибуции психических состояний, а, скорее, видят в ней набор правил или законов поведения животных: утверждений, сходных с теми, что составляют традиционное знание с точки зрения «классической» модели Малиновского (см. вторую часть настоящей работы). Один из опытных коми оленеводов однажды описал эту ситуацию для меня такими словами:

«Все вы, яндо (неопытные оленеводы), такие: слушаете как другие говорят «олени любят то», «олени не любят сё» и потом ждете, что олени всегда будут делать так, как говорят, а не по-другому. А олени делают по другому – и ты идешь ко мне и спрашиваешь: «Почему?». У оленей есть голова, вот почему. И у них голова не такая уж и маленькая. Чтобы стать хорошим оленеводом, нужно думать как олень».

Думать как олень можно научиться лишь из опыта взаимодействия с оленями. По мере того, как этот опыт растет, молодой оленевод начинает все чаще атрибутировать оленям психические состояния и все реже опираться на усвоенные «правила» поведения оленей, которые начинают им восприниматься как указания на особенности восприятия, «мышления» и «эмоциональной жизни» животных. Поэтому можно предположить, что традиционное знание о поведении животных существует в виде континуума, полюсами которого являются «чистое» знание как система утверждений, с одной стороны, и интерпретация поведения через атрибуцию психических состояний – с другой. В зависимости от опыта каждый конкретный носитель традиционного знания находится ближе к одному или другому из этих полюсов.

3.3. Новый исследовательский подход к способности интерпретировать и предсказывать поведение животных

Если мысли, изложенные в настоящей работе, верны, то способность интерпретировать и предсказывать поведение животных действительно яв-

ляется ситуативным умением. Оно состоит в атрибуции животным психических состояний на основе определенной адаптирующей информации и выведении будущего поведения животных из результатов этой атрибуции. Весьма вероятно, что это умение частично основано на симуляционной модели атрибуции и приобретается из опыта путем «направленного открытия», описанного Тимом Ингольдом.

Все эти выводы сильно затрудняют изучение данного умения методами этнографии. Действительно, преданный своему делу этнограф, вполне возможно, смог бы освоить это умение при условии, что не поленился бы приобрести необходимый для этого опыт взаимодействия с животными в рамках изучаемой им культуры. Однако освоение им данного умения вряд ли внесло бы какой-либо вклад в этнографию: чтобы внести такой вклад, этнографу пришлось бы не только освоить данное умение, но и суметь описать освоенное, т. е. изложить его в виде текста. Поскольку, как я попытался показать в этой работе, данное умение не базируется на эксплицитном знании, такое описание вряд ли возможно. Максимум, что может сделать этнограф – это описать механизмы, на которых основано данное умение, но не умение само по себе. Даже этого описания, однако, достигнуть не так легко. Материалы, изложенные в настоящей работе, позволяют наметить ряд шагов, с помощью которых можно это сделать.

Прежде всего, этнографическое изучение способностей представителей определенной группы интерпретировать и предсказывать поведение животных должно включать в себя сбор и фиксацию используемой для этого адаптирующей информации. По моему мнению, этого можно достичь через этнографическое интервьюирование, в ходе которого исследователь должен, прежде всего, составить список психических состояний (эмоций и знаний/убеждений), атрибутируемых информаторами животным. Кроме того, исследователь должен выяснить представления информаторов об особенностях восприятия животных и о связи их восприятия с атрибутируемыми им эмоциями и знаниями/убеждениями. Сделать выводы об этих представлениях можно из ответов информаторов на такие вопросы, как «Что может слышать, видеть, ощущать и т. д. то или иное животное?», «Что оно испытывает, когда видит, слышит или чувствует тот или иной объект или действие?» Наконец, информаторов можно попросить рассказать, как то или иное животное обычно ведет себя под воздействием определенного психического состояния: например, что оно делает, если испугано, голодно, испытывает злобу и т. д.

Во-вторых, исследование способности объяснить и предсказывать поведение животных должно включать в себя изучение самого процесса атрибуции психических состояний, которое, видимо, возможно лишь через применение качественных методов, таких как включенное наблюдение и ситуативное интервью. В случае изучения способностей оленеводов предсказать поведение оленей, например, исследователь может сопровождать информаторов во время их дежурства в стаде и стараться выделить в их поведении те действия, которые можно расценить как реакцию на поведение оленей.

Отметив такие действия, он может попросить информаторов вспомнить и описать цепочку умозаключений, которая привела к решению их совершить, а также результаты, которые ожидались от их совершения. Полученные таким образом описания могут быть в дальнейшем проанализированы для того, чтобы определить, какую роль в них играют ссылки на «правила» или «законы» поведения оленей, а какую – ссылки на их психические состояния.

Можно надеяться, что этнографический материал, полученный вышеописанными методами, позволит выдвинуть ряд гипотез о механизмах способности объяснения и предсказания поведения животных у изучаемой группы. Эти гипотезы в дальнейшем могут быть подвергнуты эмпирической проверке экспериментальным путем. Так, информаторам может быть предложено посмотреть фотографии или короткие фильмы, показывающие то или иное поведение животных*, интерпретировать это поведение и предсказать, что изображенное животное будет делать дальше. Показанное на фотографиях или в фильмах поведение животных может либо (в экспериментальном случае) содержать, либо (в контрольном случае) не содержать те аспекты, которые, согласно сформулированным гипотезам, ведут к атрибуции этим животным определенных психических состояний информаторами. Сравнение ответов обследуемых, полученных в эксперементальном и контрольном случаях, могут таким образом быть использованы для подтверждения или опровержения данных гипотез.

Описанные методы, по моему мнению, вполне могут позволить достичь эмпирически верного описания механизмов интерпретации и предсказания поведения животных у различных групп. Эти описания могут иметь как теоретическое, так и большое практическое значение. В теоретическом плане они представляют интерес как для этнографии, так и для других дисциплин, например, этологии и психологии животных. В практическом плане они могут использоваться в образовательных целях, а также в целях большего учета традиционных знаний и навыков местного населения в процессе принятия экономических и политических решений.

Выводы

Представленные в настоящей работе материалы и рассуждения ведут к следующим выводам относительно механизма, лежащего в основе способностей представителей отдельных традиционных культур интерпретировать и с большой точностью предсказывать поведение животных.

Во-первых, представляется весьма сомнительным, что эти способности базируются на традиционных знаниях, определяемых как система понятий и утверждений о связях между понятиями, передаваемая из поколения в поколение внутри определенной культуры. Скорее, эти способности следует интерпретировать как ситуативное умение в том смысле, как оно определяется Дж. Лейв и Т. Ингольдом: они основаны на «воспитании внимания» к

* Не исключено, что значимые результаты могут быть получены также и на основе словесных описаний поведения животных.

определенным аспектам воспринимаемой ситуации и возникают из практического опыта через «направленное открытие». В основе этих способностей, скорее всего, лежит весьма определенный когнитивный акт, а именно атрибуция животным психических состояний.

Механизм этого акта нуждается в дальнейшем изучении. Тем не менее можно предположить, что в нем большую роль играет симуляция психического процесса животных, осуществляемая на основе определенной адаптирующей информации, которая включает сведения об особенностях восприятия и эмоциональной жизни животных, а также об их поведении под воздействием определенных эмоций. Можно предположить, что она передается из поколения в поколение в виде нарративов различного рода, например, сказок и быличек о животных или ситуативных комментариев к их поведению. Адаптирующую информацию, однако, следует отличать от самой способности интерпретации и предсказания поведения животных, которая, как уже было отмечено, скорее всего, является ситуативным умением.

Если эти выводы верны, то способности интерпретировать и предсказывать поведение животных у различных народов могут быть доступны для этнографического изучения, основанного на комбинации качественных и экспериментальных методов. Результаты такого изучения могут иметь как теоретическое, так и практическое значение.

Литература

Пушкарева 2003 – Пушкарева Е.Т. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок. М., 2003.

Atran 1990 – Atran S. Cognitive foundations of natural history: towards an anthropology of science. Cambridge, 1990.

Baron-Cohen 1997 – Baron-Cohen S. Mindblindness: an essay on autism and theory of mind. Boston, 1997.

Barrett, Newman, Richert 2003 – Barrett J. L., Newman R. M., Rebekah A., Richert R. A. When seeing is not believing: Children's Understanding of Humans' and Non-Humans' Use of Background Knowledge in Interpreting Visual Displays // Journal of Cognition and Culture. 2003. Vol. 3. P. 91–108.

Barrett, Richert, Driesenga 2001 – Barrett J. L., Richert R. A., Driesenga, A. God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts // Child Development. 2001. Vol. 72. P. 50–65.

Barth 2002 – Barth F. An anthropology of knowledge // Current Anthropology. 2002. Vol. 43. P. 1–18.

Berkes, Colding, Folke 2000 – Berkes, F., Colding J., Folke C. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as adaptive management // Ecological Applications. 2000. Vol. 10. P. 1251–1262.

Berlin 1992 – Berlin, B. Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. Princeton, 1992.

Bock 2005 – Bock J. What makes a competent adult forager? // Hunter-gatherer childhoods: evolutionary, developmental, and cultural perspectives / Eds. B.S. Hewlett and M.E. Lamb. New Brunswick, 2005. P. 109–128.

Botterill 1996 – Botterill G. Folk Psychology and theoretical status // Theories of theories of mind / Eds. P. Carruthers and P. K. Smith. Cambridge, 1996. P. 105–118.

Bourdieu 1977 – Bourdieu P. Outline of a theory of practice. Cambridge, 1977.

Caporael 1986 – Caporael L. R. Anthropomorphism and mechanomorphism: Two faces of the human machine // Computers in Human Behavior. 1986. Vol. 2. P. 215–234.

Carruthers 1996 – Carruthers P. Autism as mind-blindness: an elaboration and partial defense // Theories of Theories of Mind / Eds. P. Carruthers and P.K. Smith. Cambridge, 1996. P. 257–276.

Carruthers, Smith 1996 – Carruthers P., Smith P. K. (Eds). Theories of theories of mind. Cambridge, 1996.

Cheney, Seyfarth 1992 – Cheney D. L., Seyfarth R. M. How monkeys see the world: inside the mind of another species. Chicago, 1992.

deWaal 2006 – deWaal F. Primates and philosophers: how morality evolved. Princeton, 2006.

Doherty 2009 – Doherty M. Theory of mind: how children understand others' thoughts and feelings. Hove, 2009.

Ellen 2006 – Ellen R. The categorical impulse: essays in the anthropology of classifying behaviour. N. Y., 2006.

Enfield, Levinson 2006 – Enfield N. J., Levinson S. C. (Eds). Roots of human sociality: culture, cognition and interaction. Oxford, 2006.

Gopnik, Wellman 1992 – Gopnik A., Wellman H. M. Why the Child Theory of Mind really is a Theory // Mind and Language. 1992. Nr. 7. P. 145–171.

Gordon 1986 – Gordon R. M. Folk Psychology as Simulation // Mind and Language. 1986. Nr. 1. P. 158–171.

Grandin, Johnson 2005 – Grandin T., Johnson C. Animals in translation: using the mysteries of autism to decode animal behavior. N. Y., 2005.

Harris 1992 – Harris P. L. From Simulation to Folk Psychology: The Case for Development // Mind and Language. 1992. Nr. 7. P. 120–144.

Harris 1996 – Harris P. L. Desires, Beliefs, and Language // Theories of Theories of Mind / Eds. P. Carruthers and P. K. Smith. Cambridge, 1996. P. 200–222.

Heal 1986 – Heal J. Replication and functionalism // Language, Mind and Logic / Ed. J. Butterfield. Cambridge, 1986. P. 135–150.

Hunn 1977 – Hunn E. S. Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature. N. Y., 1977.

Huntington 2000 – Huntington H. P. Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications // Ecological Applications. 2000. Vol. 10. P. 1270–1274.

Ingold 2000 – Ingold T. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. L., 2000.

Ingold 2003 – Ingold T. Two reflections on ecological knowledge // Nature knowledge: ethnoscience, cognition, and utility / Eds. G. Sanga and G. Ortalli. N. Y., 2003. P. 301–311.

Johnson 2003 – Johnson S. C. Detecting Agents // Philosophical Transactions: Biological Sciences. 2003. Vol. 358. P. 549–559.

Knight 2008 – Knight N. Yukatek Maya Children's Attributions of Belief to Natural and Non-natural Entities // Journal of Cognition and Culture. 2008. Vol. 8. P. 235–243.

Lave 1988 – Lave J. Cognition in practice: mind, mathematics, and culture in everyday life. Cambridge, 1988.

Lave 1996 – Lave J. The savagery of domestic mind // Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge / Ed. L. Nader. N. Y., 1996. P. 87–100.

Leslie 1987 – Leslie A. M. Pretense and Representation: The origins of 'Theory of Mind' // Psychological Review. 1987. Nr. 94. P. 412–426.

Liebenberg 2001 – Liebenberg L. The art of tracking: the origin of science. Claremont, 2001.

McDonald 2007 – McDonald K. Cross-Cultural Comparison of Learning in Human Hunting: Implications for Life-History Evolution // Human Nature. 2007. Nr. 18. P. 386–402.

Moore, Sanders 2006 – Moore H. L., Sanders T. (Eds.) Anthropology in theory: issues in epistemology. Malden, 2006.

Morton 1980 – Morton A. Frames of mind: constraints on the common-sense conception of the mental. Oxford, 1980.

Nichols, Stich 2003 – Nichols S., Stich S. P. Mindreading: an integrated account of pretence, self-awareness, and understanding other minds. Oxford, 2003.

Nygren 1999 – Nygren A. Local Knowledge in the Environment – Development Discourse: From dichotomies to Situated Knowledge // Critique of Anthropology. 1999. Vol. 19. P. 267–288.

Perner 1991 – Perner J. Understanding the representational mind. Cambridge, 1991.

Perner 1996 – Perner J. Simulation as explification of predication-implicit knowledge about the mind: argumants for a simulation-theory mix // Theories of Theories of Mind / Eds. P. Carruthers and P. K. Smith. Cambridge, 1996. P. 90–104.

Perner, Kühberger 2006 – Perner J., Kühberger A. Framing and the theory-simulation controversy: predicting people's decisions // Biological and Cultural Bases of Human Inference / Eds. R. Viale D. Andler and L. Hirschfeld. L., 2006. P. 161–176.

Piaget, Inhelder 1967 – Piaget J., Inhelder B. The Child's Conception of Space. N. Y., 1967.

Popper 1992 – Popper K. R. The Logic of Scientific Discovery. L., 1992.

Smith 2000 – Smith E. A. Three styles in the evolutionary analysis of human behavior // Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective / Eds. L. Cronk, N. Chagnon and W. Irons. N. Y., 2000. P. 27–46.

Tomasello 2001 – Tomasello M. The Cultural Origins of Human Cognition. Boston, 2001.

Tremlin 2006 – Tremlin T. Minds and gods: the cognitive foundations of religion. N. Y., 2006.

Tyler 1969 – Tyler S. A. Introduction // Cognitive Anthropology / Ed. S.A. Tyler. N. Y., 1969. P. 1–23.

Willerslev 2007 – Willerslev R. Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs. Ann Arbor, 2007.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение …….....4

ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ И МЕСТНЫЕ СООБЩЕСТВА 5

Жеребцов И.Л., Журавлев П.С., Шабаев Ю.П. «Русский Север»: культурные границы и культурные смыслы 6

Теребихин Н.М., Шабаев Ю.П. Чудь, поморы и коми-ижемцы: реидентификация или конструирование идентичностей (этногенетические технологии на Европейском Севере) …….29

Рогачев М.Б., Рябинкин Г.С., Шабаев Ю.П. Город на Сысоле: культурное пространство столицы Коми и городская идентичность ……60

Денисенко В.Н., Власова В.В. Сохранение и репрезентация этничности в локальных группах (саамы и ижемцы с. Ловозеро) ……99

ГРАНИЦЫ, СИМВОЛЫ И СМЫСЛЫ 121

Бойко Ю.И. Лузско-летские коми: коллективные номинации и культурные границы …….....122

Ильина И.В., Уляшев О.И. Престольные праздники верхневычегодских коми …….....133

Власова В.В., Шарапов В.Э. Региональное/локальное в традиции почитания Св. Параскевы у коми-зырян ……..162

Конаков Н.Д. Традиционное природопользование коми населения бассейна верхней Усы …….....183

Истомин К.В. Когнитивный анализ навыков интерпретации и предсказания поведения оленей на примере локальных групп оленеводов коми и ненцев на Севере Российской Федерации ……..205

УДК 304.444:304.2(470.1)

Жеребцов И.Л., Журавлев П.С., Шабаев Ю.П. «Русский Север»: культурные границы и культурные смыслы // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 6–28 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

В статье рассматривается историческая и политическая обусловленность возникновения термина «Русский Север». Показано, как последовательно менялся характер маркирования и восприятия территории Европейского Севера России в российских интеллектуальных кругах, в каких конкретных исторических условиях появилось данное геокультурное понятие. Указывается, чем обусловлено изменение смысла и содержания термина в советские годы и почему в новых условиях не произошла реанимация прежнего его значения.

УДК 316.452:316.454.7(470.1)

Теребихин Н.М., Шабаев Ю.П. Чудь, поморы и коми-ижемцы: реидентификация или конструирование идентичностей (этногенетические технологии на Европейском Севере) // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 29–59 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

В статье анализируется феномен реидентификации, т.е. восстановления этнонимов и идентичностей, которые некогда являлись частью культурного ландшафта Европейского Севера РФ. В центре внимания поморская, ижемская и чудская идентичности. Показано, что конструирование этих идентичностей опирается на разные культурные ресурсы, в них вкладывается новое значение и само их восприятие как носителями, так и культурным окружением является неоднозначным.

УДК 39:316.334.56(470.13-25)

Рогачев М.Б., Рябинкин Г.С., Шабаев Ю.П. Город на Сысоле: культурное пространство столицы Коми и городская идентичность // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 60–98 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

Статья посвящена описанию культурного пространства г. Сыктывкара и анализу городской идентичности, а также месту этничности в культурном позиционировании города и горожан. Показано, что городская идентичность имеет сложный характер и распадается на локальные идентичности, которые отчасти противостоят друг другу. Слабую выраженность общегородской идентичности можно объяснить тем, что городской текст является вторичным по отношению к тексту коми культуры, а функции столицы национальной республики неизбежно оттесняют городские культурные институты на роль институтов второго плана.

УДК 316.35:316.455:325.454(470.21)(=511.1)
Денисенко В.Н., Власова В.В. Сохранение и репрезентация этничности в локальных группах (саамы и ижемцы села Ловозеро) // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 99–120 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

Этнокультурная ситуация, сложившаяся в с. Ловозеро Мурманской области, рассматривается как один из примеров межкультурного взаимодействия на локальном уровне. Определяется характер межкультурного взаимодействия двух основных этнических групп населения – саамов и коми, основные факторы, влияющие на производство и воспроизводство этничности.

УДК 316.35:392.91(=511.132)
Бойко Ю.И. Лузско-летские коми: коллективные номинации и культурные границы // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 122–132 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

Критерии выявления и маркирования культурных границ между группами являются актуальной исследовательской проблемой для современной этнологии. Отдельные аспекты данной проблемы являются предметом анализа настоящей работы. В статье рассмотрены коллективные номинации лузско-летских коми, выступающие в качестве одной из форм проявления локального самосознания.

УДК 39:27-565: 398.32(=511.132)
Ильина И.В., Уляшев О.И. Престольные праздники верхневычегодских коми // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 133–161 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

В статье рассматривается система престольных, часовенных и обетных праздников, сложившаяся к концу XIX – началу XX в. в верховьях Вычегды, выявляется роль престольных праздников в повседневной жизни населения Помоздинского, Пожегодского, Мыёлдинского, Усть-Немского и Роздинского приходов. Хронологические рамки исследования определены источниками, характеризующими конец XIX – XX вв. Основными являются полевые материалы авторов и записи, хранящиеся в Фольклорном фонде Института ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, которые создают достаточно яркую картину празднования особо значимых для верхневычегодцев дат православного календаря, иллюстрируют архивные данные о строительстве и функционировании культовых объектов.

УДК 39:27-565.79:398.33(=511.132)

Власова В.В., Шарапов В.Э. Региональное/локальное в традиции почитания Св. Параскевы у коми-зырян // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 162–182 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

В статье рассматриваются традиции празднования дня Св. Параскевы на девятую пятницу после Пасхи у коми-зырян в контексте соотношения локального и регионального вариантов, их трансформация на протяжении XX в. В частности, выделяются основные смысловые акценты празднования девятой пятницы, рассматриваются факторы, влияющие на религиозную традицию; анализируется восприятие праздника различными группами верующих.

УДК 39:63(=511.132)

Конаков Н.Д. Традиционное природопользование коми населения бассейна верхней Усы // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 183–204 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

В статье рассматривается история хозяйственного освоения территории бассейна р. Уса и средней Печоры. Дается подробная характеристика этнокультурных ресурсов Интинского района, описывается, как сохраняются хозяйственные традиции местного населения и какую роль они играют в современной жизни, показывается степень приверженности им сельских жителей.

УДК 39:159.922.2:636.06/636.294(470.1+571)

Истомин К.В. Когнитивный анализ навыков интерпретации и предсказания поведения оленей на примере локальных групп оленеводов коми и ненцев на Севере Российской Федерации // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 205–226 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 71).

В статье на основе этнографического материала, собранного среди оленеводов коми и ненцев, рассматриваются психологические механизмы, позволяющие оленеводам интерпретировать и предсказывать поведение оленей в процессе трудовой деятельности. Показывается, что эти механизмы не могут быть адекватно описаны в рамках широко распространенной в настоящее время модели традиционных экологических знаний как абстрактной системы утверждений о связях между природными феноменами. Умение оленеводов интерпретировать и предсказывать поведение оленей более основывается на атрибуции животным психических состояний в рамках специально адаптированной модели таких состояний.

Научное издание

ЕВРОПЕЙСКИЙ СЕВЕР:
ЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ И ЭТНИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ

Рекомендовано к изданию ученым советом
Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Редактор О.А. Гросу
Художник П. Микушев
Оригинал-макет – Н.К. Забоева

Лицензия № 0047 от 10.01.99.
Компьютерный набор. Подписано в печать 24.12.2012.
Формат 60 x 90 $^{1}/_{16}$. Бум. офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 14,25. Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 200 экз. Заказ № 42.

Редакционно-издательский отдел Коми научного центра УрО РАН.
167982, ГСП-2, г. Сыктывкар, ул. Первомайская, 48.