

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральный исследовательский центр «Коми научный центр УрО РАН»
Институт языка, литературы и истории

**ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ
В СУБАРКТИЧЕСКОЙ ЗОНЕ ЕВРОПЕЙСКОГО
СЕВЕРА И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:
КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ, СИСТЕМА
ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ, СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ**

*Труды Института языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН. Выпуск 76*

Сыктывкар, 2018

ББК 63.5 (231 + 235)
УДК 39 (470.1/.2 + 571.1/.5)
Э15

ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ В СУБАРКТИЧЕСКОЙ ЗОНЕ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ, СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ, СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: Институт ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. 240 с. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).
ISBN 978-5-906394-48-4

Сборник этнографических статей посвящен изучению Европейского Севера России и Западной Сибири, анализу его культурного пространства, эволюции локальных сообществ, а также осмыслению роли этничности в символическом маркировании культурного и физического пространства. Особое внимание уделено анализу идентичностей. Авторы статей, помещенных в данном выпуске, рассматривают историческую память как важный инструмент формирования локальной и этнической идентичности в целом и отдельных культурных групп населения Европейского Севера и Сибири в частности.

Сборник представляет интерес для широкого круга специалистов, преподавателей и студентов вузов, заинтересованных читателей

ББК 63.5 (231 + 235)
УДК 39 (470.1/.2 + 571.1/.5)

Редакционный совет

И.Л. Жеребцов (председатель), И.О. Васкул (зам. председателя), Е.А. Цыпанов (зам. председателя), Д.В. Милохин (отв. секретарь), Н.М. Игнатова, В.Н. Карманов, П.П. Котов, Ю.А. Крашенинникова, Т.Л. Кузнецова, А.М. Мацук, А.Г. Мусанов, П.Ю. Павлов, М.В. Таскаев, Ю.П. Шабаев

Редакционная коллегия

О.И. Уляшев (отв. ред.), К.В. Истомин (отв. секретарь), Ю.П. Шабаев

Рецензент

Профессор Института истории и права Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина (Сыктывкар), д.и.н. В.А. Семенов

ISBN 978-5-906394-48-4

© Институт языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН, 2018

ВВЕДЕНИЕ

Европейский Север России и его арктические и субарктические территории являются историко-культурной провинцией, где на протяжении многих столетий наблюдаются активные контакты между различными группами населения, сформировавшимися на месте или мигрировавшими сюда в разные исторические эпохи. В результате интенсивных межкультурных контактов в макрорегионе сложились единые или сходные модели организации культурного пространства, схожие формы семейной организации и социального взаимодействия. Культурные параллели здесь очевидны, несмотря на специфику повседневной жизни в разных природных зонах: таежной, тундровой и лесотундровой.

Общие явления связаны как с идеологией/религией, так и с хозяйственной деятельностью, традиционной обрядностью, фольклором, повседневностью и вещным миром (материальной культурой). При этом динамика изменений в разных этнических и конфессиональных группах (а еще более очевидно – на разных культурных пространствах) заметно различается.

Сама же категория пространства / среды оценивается современными теоретиками как весьма значимая. Так, В.А. Тишков замечает: «В субстанции пространства нас интересует уровень значений (смыслов), а также сама пространственная среда и ее изменения под воздействием человека: культурные ландшафты, поселения, здания и комнаты, организация интерьера и множество других визуальных проявлений пространственной организации. Однако в поле зрения социально-культурной антропологии находятся не только визуальные, но и воображаемые пространства. Все это составляет то, что можно назвать *культурным пространством*» (Тишков 2003: 289).

При этом важно иметь в виду и то, что любой исторический субъект нельзя рассматривать вне категории пространства: «...Полагая пространство основополагающей субстанцией, оказывающей сильнейшее воздействие на исторический субъект, мы... считаем, что оно способно оказывать воздействие на его идентичность только в том случае, если это социально освоенное или же социально преобразованное пространство» (Шабага 2009: 91). И для описания идентичности исторического субъекта используется парадигма исторического окна, т.е. совокупности «стихийно сложившихся (как мнение социальной группы) или тщательно продуманных (как воззрение одного или нескольких ученых) представлений о дальнейшем пути развития общества», которые в ходе борьбы за их осуществление «концептуализируются и вербализируются, превращаясь в выбор, предлагаемый обществу. Этот выбор может быть (или, во всяком случае, казаться) единственным, предлагаемым обществу, а может конкурировать с другими вариантами выбора. Согласно нашей терминологии, выборы подобного

рода представляют собой социальные окна, приоткрывающие возможности для нового пути развития, отличного от прежнего» (Шабага 2009: 475–476).

В наших исследованиях идея культурного и социального выбора как некоего «окна возможностей» для группы тоже присутствует, но цели и задачи исследований шире, нежели попытки описания состоявшихся или не состоявшихся социально-культурных изменений в локальных и региональных сообществах.

Авторы статей пытаются представить общую картину культурной эволюции Севера России (и отчасти – Сибири), при этом анализируя различные локальные культурные явления и маркеры, включая изучение их устойчивости, формы трансляции культурных традиций и характер их трансформаций. Серьезное внимание в данном сборнике уделено образам, формируемым как на локальном, так и на макрорегиональном уровнях. При этом очевидно, что образы, как и идентичности, изменчивы во времени и в социальном пространстве, о чем, собственно, здесь и говорится, начиная с самой первой статьи сборника. В этой связи следует согласиться с тем, «что ключевую роль в успешной «прививке» тех или иных представлений массовому сознанию, то есть в обретении этими представлениями «социального измерения» играют именно образы» (Соколовский, 2001: 13).

В настоящей работе объединены, казалось бы, весьма разнородные по своему содержанию статьи, авторы которых прямо или опосредованно исповедуют различные подходы к изучению культурных явлений и процессов. Однако наличие различных подходов при анализе конкретных культурных явлений не есть свидетельство того, что сборник ориентирован на постмодернистскую традицию создания «других историй», и у авторов отсутствуют общие взгляды на природу изучаемых явлений. В целом авторский коллектив придерживается сходных научных позиций, и сам объект изучения у них общий, хотя рассматривается он в синхронном и диахронном плане и на разных уровнях локализации. В общеметодологическом плане авторы статей не склонны к унификации, но в той или иной степени в данной конкретной работе почти все исследователи придерживались конструктивистских/инструменталистских (Ethnicity 1992; Fenton 2003) и этносимволических (Smith 2009) подходов при анализе культурных явлений и процессов.

Члены авторского коллектива сборника не считают, что культура есть стабильная целостность, некий объективный атрибут конкретной группы, которая воспринимается как гомогенное сообщество, чьи границы четко обозначены и неизменны. Для них очевидно, что культуры меняются во времени, а границы между группами могут быть весьма условными и подвижными, и представленные в данном сборнике наблюдения подтверждают высказанный тезис.

Статьи сборника опираются на материалы многолетних исследований и основаны на результатах полевой работы, выполненной авторами самостоятельно или в составе исследовательских коллективов. Ряд представленных статей подготовлен при поддержке различных грантов, исследования по которым тематически и содержательно близки к общей идее сборника и общим академическим темам, над которыми работает коллектив сектора этнографии Института языка, литературы и истории. Вероятно, не так очевидно перекликается с тематикой сборника статья профессора А.Б. Долицкого, но она представляет ценность в качестве сравнительного материала, поскольку, как и в ряде статей наших исследователей, в работе американского учёного рассматривается конфессиональная проблематика, связанная со старообрядчеством.

Что касается проблемного поля исследований, то помимо названных исследовательских акцентов, все авторы пытались обратить внимание на человека в культурном пространстве группы и региона. И очевидно, что помимо анализа разных элементов культурного пространства/среды, авторов интересовали обоснования индивидуального культурного выбора и культурного тождества, влияние группы на личный культурный выбор и роль исторической памяти в формировании культурных идентичностей.

Второй важной проблемой, рассматриваемой в сборнике, являются образ жизни и степень приверженности традиционным формам быта и хозяйствования в разных локальных сообществах.

Предлагаемая работа есть важный итог исследований, но отнюдь не их завершение, ибо северные сообщества постоянно меняются, равно, как не остается неизменной их культурная среда.

Литература

Соколовский 2001. – Соколовский С.В. Образы Других в российской науке, политике и праве. М.: «Путь», 2001.

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

Шаббага 2009. – Шаббага А.В. Исторический субъект в поисках своего Я. М.: Российский университет дружбы народов, 2009.

Ethnicity 1992. – *Ethnicity* / Ed. by John Hutchinson & Antony D. Smith. Oxford – New-York: Oxford University Press, 1992; Fenton, Steve. *Ethnicity*. Cambridge, 2003.

Fenton 2003. – Fenton Steve. *Ethnicity*. Cambridge, 2003.

Smith 2009. – Smith A. D. *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. N.Y.: Routledge, 2009.

Ю.П. Шаббаев

СИМВОЛИКА ПРОСТРАНСТВА И ИЗМЕНЕНИЯ В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ

Ю.П. Шабает, И.Л. Жеребцов

СИМВОЛИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ, ДЕКОНСТРУКЦИЯ И РЕКОНСТРУКЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ ОБРАЗОВ И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

Европейский север России – обширный регион, который сегодня является культурной периферией страны и ее арктическим пограничьем. Это полиэтничная территория, где, в результате интенсивных и длительных контактов между различными культурными группами у них сформировались сходные элементы материальной и духовной культуры, а сам регион в итоге превратился в единую историко-культурную провинцию. Но это единство было и есть скорее символическое, поскольку базируется на неких пространственных образах, представляющих его как культурную целостность.

В последние полтора столетия конструирование этих образов, их разрушение, появление новых, имело место постоянно, и в эти процессы были вовлечены как государство, так и многие иные акторы. Рождающиеся и умирающие культурные образы пространства, их осмысление и переосмысление, способы конструирования и меняющийся характер тождества жителей с культурным пространством Севера позволяет говорить о том, что символический ландшафт севера не только изменчив и пластичен (Ingold 2000; Davidson 2005; Stammeler-Gossmann 2008), но конструирование его общего образа и образов отдельных частей северной периферии имело и имеет свою культурную и политическую логику.

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

На ранних этапах российской истории европейский север России за пределами древнерусских земель воспринимался как культурное пограничье, которое может служить объектом экспансии и обогащения. 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). Но в русской летописной традиции названные земли довольно определенно характеризовались как территории уже прочно вошедшие в сферу влияния Великого Новгорода

и находящиеся в даннической зависимости от него: «се волости новгородские: ... Вологда, Заволожье, Колоперем, Тре, Перемь, Югра, Печора» (Грамота договорная). Земли «за Волоком», т. е. за Онегой уже в XI-XIII вв. стали именоваться Заволочьем (Васильев 1971), 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. Печоры. Что касается населения Заволочья, то оно именовалось чудью или чудью заволочской, что, свидетельствовало о его преимущественно финском и самодийском происхождении (Ефименко 1869; Лашук 1969; Криничная 1991; Рябинин 1995). Об этом же свидетельствует субстратная топонимика и гидронимика Европейского Севера России (Попов 1948; Муллонен 1997; Шилов 1999; Матвеев 2001, 2004; Кабинина 2011), а также целый пласт севернорусского фольклора, связанный с сюжетами о древней чуди как о местных первопоселенцах (Майнов 1877; Криничная 1991; Дранникова 2008 и др.).

Славянская колонизация европейского Севера привела к изменению восприятия данной территории и к изменению характера ее культурного маркирования. Эта колонизация начинается уже в XI веке. «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 из Ростова Великого (верховая и низовая) (Власова 2005). Она была масштабной, но главное ее следствие состояло в том, что переселение на север славянского населения позволило 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 года (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 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), система вассальной зависимости (подданные русского царя, ясачное население), а также мировосприятие, свойственное человеку средневековья. У людей эпохи средневековья существовали свои пространственно-временные представления (Гуревич 1972; Лотман 1999), которые существенно отличались от современных. Эти представления довольно четко прослеживаются на этнографическом материале (Конаков 1996) и главная их особенность состоит в локальности бытия, а, следовательно, и форм тождества с социальными сообществами. Впрочем, в крестьянских немодеернизированных сообществах локальность самовосприятия сохранялась довольно долго: 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, общетнических или локальных этнонимов, а с помощью определителя «тутошние», «местные» (Андерсон 2001). Эта локальность проявлялась также в культурном маркировании территории и в построении общей культурной картины местных сообществ.

Картина мира средневековых жителей севера представляла собой некое сочетание физического и символического пространства, в котором место славян (православных) было весьма значительным. Несомненно, что славяне, пришедшие на север, изначально оценивали себя как доминантную культурную группу, а свое преимущественно языческое окружение воспринимали как культурную периферию. Следствием такого восприятия 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» становилось синонимом преимущественно славянского и христианского населения региона, и термин использовался в основном для обозначения именно этого этнического компонента. Здесь важ-

но заметить, что культурная дистанция между русским и иноэтничным населением европейского севера была довольно устойчивой и проявлялась не только в восприятии представителей этноконфессиональных групп «другими», культурно отличными жителями севера, но и в устойчивом воспроизводстве дистанции. Разрушению средневекового мировосприятия и средневековой идентичности, в которой локальность и локальные определители (наравне с религиозными) были решающими, повсеместно способствовало развитие внутреннего рынка, торговых связей и отношений.

Для европейского севера в этом смысле важнейшую роль сыграли три исторических события. Первое из них было 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 северным рубежом русского государства и «окном» в Московию. Второе событие связано с основанием в 1551 г. в устье Северной Двины Архангельска, изначально ставшего важнейшим торговым портом государства. Этот город был важен не только для внешних торговых сношений, 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 и продукты зверобойного промысла. Здесь они обменивали их на другие товары. Здесь же всех этих торговых людей стали называть поморами (Давыдов 1983), именно тут возникала и цементировалась 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 и оппозиция «свои-чужие» формировала более определенное представление о «своих».

Наконец, укреплению экономической роли европейского севера и Архангельска способствовала Ливонская война и ее последствия, в результате которых Московское царство лишилось выхода к Балтийскому морю, и внешняя торговля стала осуществляться через Белое море. Помимо связей с Европой важную роль играла и экспансия на восток, т.е. освоение Сибири. Европейский север и расположенные здесь города (Архангельск, Великий Устюг, Тотьма, Пустозерск и др.) стали базой для освоения севера Сибири и вовлечения сибирских земель в торговые связи с европейской частью страны. В этой геополитической ситуации европейский север просто не мог восприниматься отдаленной и слабой периферией, а все более приобретал значение экономически важной провинции.

Подобное восприятие и новая роль региона способствовали упрочению и углублению связей, как с центральными районами страны, так и внутри самого региона, в результате чего, из пинежан, мезенцев и других локальных групп к XVIII столетию сформировалось некое относительно единое культурное сообщество, а термин «поморы» превратился в устойчивый этноним, обозначавший уже собственно русское население европейского севера. Остальные этнические группы в официальных документах стали именоваться иначе. При этом, конечно, надо иметь в виду, что поморами называла себя только часть населения европейского севера, и наряду с поморской существовали и другие идентичности, даже не связанные с группами этнических меньшинств. К примеру, население юга Архангельской губернии называлось «важанами», в районе Онежского озера сформировалась специфическая группа русского населения – «заонежцы», а на средней Печоре – «усть-цилемы».

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 империи народов (это помимо собственно фискальных соображений властей). Этот период совпал по времени не только с формированием поморов, как специфической культурной группы русского населения Севера, но и с падением торгового значения Архангельска из-за переориентации торговых путей, связывающих Россию с Европой, на Балтику. Введение в 1724 г. таможенного тарифа, монополизация морского промысла (с 1704 по 1765 гг.), утрата значения европейского севера как пути в Сибирь, разорение северных солеварен и многие другие факторы привели к упадку экономики региона, и к превращению из географической периферии в периферию экономическую, каковым он и оставался вплоть до второй половины следующего столетия.

Конструирование культурных мифов о европейском севере. Рождение терминов «Великая Финляндия» и «Русский Север»

В первой половине XIX в. усиливается внимание к изучению природных и культурных богатств России, к описанию различных губерний, хотя еще в XVIII столетии составление списка народов империи начинало осознаваться академической задачей, потому и появлялись описания, сделанные Ф.И. Стралленбергом, Г.Ф. Миллером, И.Г. Георги (Миллер 1937, 1941; Загребин 2006). Тем не менее, до середины следующего столетия главное внимание уделялось преимущественно статистико-географическим описаниям различных частей российской империи, в которых делались лишь

первоначальные попытки культурной классификации территорий через описание населяющих их народов.

В отличие от России, еще не осознавшей необходимости политического единства, в Европе в конце XVIII – начале XIX вв. идеи государства и нации «сплывались в форму национального государства» (Хабермас 2002: 365), и потребность в культурной однородности нации, как политического сообщества, стала 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. и власти Российской империи, как сказано выше, начали понимать необходимость формирования собственной национальной идеологии и национального мифа, и потому в эту эпоху начинаются дискуссии по поводу места великороссов в системе государства и по поводу самого понимания русскости.

Фактически именно в это время была сформулирована идея государственного народа, которая превратится в важный политический принцип при формировании Версальской системы, возникшей после завершения первой мировой войны (Ноженко 2007). С середины XIX столетия 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 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 указанную эпоху 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-XIX столетий, равно как не оставалось неизменным понимание того, какие губернии могут считаться исторической основой государства, каково культурное пространство, именуемое Великой Россией.

Одним из первых исследователей, кто предложил перечень губерний, относящихся к территориям, заселенным великороссами, был Н.И.Надеждин. Он определил пространство Великой России, как «сердце» Российской империи, но в состав Великой России ее северные губернии (Архангельская, Олонецкая и Вологодская) не были включены. Не относил к внутренней России и Великороссии названные губернии и географ К.И. Арсеньев, который также приводил перечень областей «внутренней России», названных им «великим кругом» (Лескин 2010:35). Однако во второй половине столетия воззрения на культурное значение европейского севера изменились.

В наиболее масштабном научно-популярном издании XIX в., «Живописная Россия», изданном М.О.Вульфом, в первых же томах были даны этнографические описания северных и западных регионов и лишь затем – центральных. На роль типичного великоросса и наиболее яркого выразителя «русскости» во второй половине столетия исследователи нередко предлагали региональные группы населения Русского Севера (Деготь 2002). С одной стороны, это было связано с тем, что Россия все более и все активнее превращалась в национальную (этнонациональную) империю, где культурное ядро ее населения приобретало государствообразующее значение. С другой стороны, новое геокультурное видение российского пространства объяснялось расширением «поля русскости», ибо прежние окраины начинали восприниматься как сугубо «русские» регионы (Урал, Дон, Сибирь). Не менее значимым было еще одно основание, которое сыграло важную роль в переосмыслении культурного значения европейского севера, а именно: расширение научного поиска.

Научное открытие значения Русского севера (в рамках истории, археологии, этнографии и фольклористики) связывают с именами А.Ф. Гильфердинга, П.С. Ефименко, П.Н. Рыбникова, Е.Н. Барсова, Н.Е. Ончукова, Ф.М. Истомина и Г.О. Дютша, А.В. Маркова, А.Д. Григорьева, П.Г. Богатырева, О.Э. Азаровской и многих других. Их труды позволили по-иному оценить культурный потенциал европейского севера и его этнокультурное богатство. Регион предстал не периферией культурного пространства великороссов, а «культурной кладовой», где сосредоточилось многовековое культурное наследие, где сохранилась некая «исконная» или «первозданная» русскость. Именно исследователями второй половины столетия, а равно и художественной интеллигенцией, были созданы концепция культурной кладовой русского народа и образ европейского севера, как сугубо русской культурной провинции. В числе первых пропагандистов архетипического образа европейского севера был писатель С. Максимов, издавший в 1856 г. свои путевые заметки «Год на Севере». Затем о Севере стали писать Н. Надеждин, А. Круглов, А. Чапыгин, Б. Шергин, С. Писахов, Б. Поляков, М. Пришвин, М. Горький и многие другие. Литературный и фольклорный образ дополняли живописцы. Среди наиболее известных картин можно назвать произведение И. Шишкина «На севере диком», картину И. Левитана «На Севере». Тема Севера присутствовала в полотнах А. Архипова, К. Коровина, М. Нестерова, В. Поленова, И. Грабаря, В. Верещагина, В. Васнецова, А. Куинджи, В. Серова и других художников. С 1860-х до 1890-х многие художники уезжали работать на Север. А наивысшего расцвета северная тема в русском изобразительном искусстве достигла в 1890–1900-х годах (Скоробогатова 2008).

Именно активный научный поиск второй половины XIX в. и его результаты позволили привлечь широкое общественное внимание к Северу, а произведения литераторов и художников помогли выстроить культурный проект «Русского севера». Кульминацией этих усилий стало создание 1908 г. Архангельского общества изучения Русского Севера (АОИРС). И совершенно не случайно, что за несколько лет общество превратилось в одно из самых авторитетных в России, а издающийся с 1909 г. журнал общества (Известия АОИРС) был признан лучшим периодическим изданием по краеведению в провинциальной России.

Деятельность Общества еще более способствовала восприятию европейского севера как идеального «русского региона», как единой историко-культурной провинции, сыгравшей важнейшую роль в формировании русской ментальности. По инициативе Общества в 1910 г. в Архангельске открылась выставка «Русский Север», где помимо картин были представлены экспонаты, характеризующие «русскую историческую и этнографи-

ческую старину» (спонсором выставки выступил и сам император), издавалась серия открыток «Русский Север» и т.д. Культивирование образа «Русского Севера» продолжалось вплоть до победы большевиков и показательно, что вторая и последняя выставка «Русский Север» состоялась летом 1917 года.

Однако, концепция «культурной кладовой» русских не могла считаться завершенной до тех пор, пока этой кладовой не дали вполне определенное название, публично маркирующее ее, как некую особо ценную, коллективную собственность великороссов. И крайне важный вопрос состоит в том, когда это произошло? Одновременно возникает еще ряд принципиальных вопросов: можно ли считать Русский Север только культурно-исторической провинцией и культурным символом, связано ли само появление указанного термина лишь с интеллектуальным поиском или оно логично вписывается в официальную идеологию, в стратегию построения национальной империи?

Вероятно, ответ на эти вопросы можно получить, обратив внимание на то, кем и когда был введен в публичный оборот термин «Русский Север».

Термин появился не в трудах историков, этнографов, фольклористов, а впервые был использован лицом официальным, 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 заголовке 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 позволяло толковать вопрос о границах весьма расширительно (хотя территория Архангельской губернии тогда и так простиралась от Кольского полуострова до Урала, включая этнические территории карел, саамов, коми, ненцев). Этот факт дал стимул тому, что границы Русского Севера впоследствии трактовались по-разному (см. карту 2). Заметим также, что губернатор Энгельгардт внес немалый вклад не только в культурное маркирование европейского севера, но и в дело становления Архангельского общества изучения Русского Севера.

Тот факт, что названный выше термин был введен в публичную сферу лицом официальным, находящимся на высокой государственной долж-

ности, делают его содержание политически мотивированными. Еще более очевидным политическое значение термина станет ясно тогда, когда мы обратим внимание на официальную политику властей Российской империи и на 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. Экономическая экспансия норвежцев повлекла за собой не только усиление конкуренции с поморами, но также и то, что Кольский север, архипелаг Новая Земля стали восприниматься как «ничейная земля» (Федоров 2009; Нильсен 1996), на которую не распространяется юрисдикция российского правительства. Это заставило российское правительство принять специальную программу освоения Кольского севера и меры по стимулированию предпринимательской деятельности российских рыбопромышленников. Архангельский губернатор князь С.П. Гагарин разработал проект колонизации Мурманского берега. Предложения Гагарина были рассмотрены и одобрены Комитетом министров, а 22 ноября 1868 г. Александр II утвердил «Положение» о даровании льгот поселенцам Мурманского берега. Согласно этому закону, поселенцы Мурманского берега имели право беспошлинных промыслов и торговли, им выдавали ссуды на хозяйственные нужды, разрешалось пользоваться казённым лесом для постройки дома и судна. Колонисты освобождались на восемь лет от государственных податей, от призыва на военную службу, могли получать хлеб за деньги и в ссуду из казенных магазинов, иметь самоуправление в рамках отдельной волости. Саамы, в случае перехода к оседлой жизни на Мурманском берегу и зачисления в колонисты, получали все перечисленные выше льготы. Расчет делался не только на переселенцев из внутренних российских губерний, но также на финнов и норвежцев (Бусырева, 2016)

Одновременно с этим возникла угроза культурной экспансии, которой необходимо было противостоять, символически маркировав европейский север как «культурную собственность» крупнейшего народа страны, составлявшего основу имперской нации. Потребность в подобном маркировании была вызвана тем, что с конца XIX в. началось конструирование образа европейского севера и как «общефинской» культурной провинции. После присоединения Финляндии к России в 1809 г., власти страны не только предоставили ей широкую автономию, но и всячески стали поощрять фенноманское движение, которое должно было ослабить шведское влияние в Великом княжестве Финляндском. Пробудившийся в финском обществе интерес к финскому языку и культуре привел к необходимости определить

место финнов в европейской семье народов, их культурные корни, что вело к формированию финского национализма.

Начиная с 1860-х гг. в истории Финляндии наступает новый этап, связанный с формированием национальной идеологии и кристаллизацией финской национальной идеи. В 1861 г. в финской прессе прошла острая дискуссия, итогом которой стало укоренившееся в массовых представлениях мнение, что Финляндия является отдельным от России самостоятельным государством и лишь состоит с ней в союзе. В среде финской политической элиты русофобские настроения приобрели устойчивый характер. При этом сама национальная идеология черпала ресурсы именно на востоке, и ее основанием служил «карелианизм». Основатель карелианистского движения А.В. Эрваста после своей поездки по Олонецкой губернии написал, что за восточной границей Великого княжества Финляндского лежит не чужая земля, в Карелии нужно искать духовные истоки финнов, ибо именно Карелию следует считать материнской землей (*emämaa*) или метрополией, а собственно Финляндию — её колонией. Карелия превратилась в объект паломничества финских ученых, художников, композиторов, архитекторов, поэтов и просто любителей старины. Представление о Карелии, как о неотъемлемой части грядущего «Идеального Отечества», органично вошло в основополагающий финляндский националистический миф. «Золотым веком» финляндской истории Карелия была представлена уже в самом названии первоначального варианта эпоса «Калевала» — «Калевала, или Старые Руны Карелии о древних временах Финского народа» (Сурво 2009: 176).

Развитием идей карелианизма стали представления об общезинском родстве, которые явились стимулом для создания в 1883 г. в Гельсингфорсе Финно-угорского общества. Цели и задачи общества были четко сформулированы уже в первом параграфе Устава, где говорилось о необходимости оказывать содействие получению сведений о финно-угорских народах для изучения их языков, истории и этнографии. Благодаря частным пожертвованиям и регулярным субсидиям со стороны Сената Великого княжества Финляндского, у общества появилась возможность проведения систематических экспедиций в районы проживания финно-угорских и самодийских народов и публикации научных результатов этих разысканий.

Подвижничество финских ученых и конструирование с их помощью идеи финно-угорского родства привели к появлению культурного мифа о Великой Финляндии. Это историко-культурное понятие было введено в оборот финским публицистом и общественным деятелем К.-Э. Аспелундом (Waris 1939: 214). Первоначально идея Великой Финляндии подразумевала объединение всех финно-угорских народов России под главенством Финляндии. В те времена «Великая Финляндия» в представлении

различных общественных и политических деятелей имела разные границы: от простого объединения Финляндии и Карелии, до понимания ее как единого культурного пространства, простирающегося до Урала. Фенноманское движение этого времени было неразрывно связано с распространением идей о необходимости изучения родного народа, его истории, поиском прародины, определением места финнов в кругу родственных им этнических сообществ. Причем, изучение финно-угорских народов велось, опираясь на идею об их культурном единстве, наличии у них древнего единого культурного слоя, сохранившегося и в современных культурах.

Практическим выражением идей карелианизма и Великой Финляндии стали активные попытки обратить карел в лютеранство, которые особенно усилились в начале XX столетия. Сначала лютеранские проповедники вели пропаганду в Западной Карелии, но затем все активнее стали осуществлять миссионерскую деятельность в Беломорской и Олонецкой Карелии. Русская администрация и православная церковь старались укрепить позиции православия и противостоять «панфинской» пропаганде всеми возможными способами (Мусаев 2007: 47–71).

Естественно, что для успешного противостояния внешней культурной экспансии необходимо было однозначно маркировать территории европейского севера, как сугубо русские. В этих условиях власти считали необходимым усилить русификацию меньшинств и поддерживать культурное лидерство русских. При этом концепция «культурной кладовой» русского народа, фактически созданная усилиями исследователей, была дополнена этнополитическим мифом о «Русском Севере» как об исконно русской земле. Время возникновения мифа совершенно не случайно, ибо именно в конце XIX и самом начале XX столетий окончательно оформилась русская 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» (Размолдин 2011:153).

Все это в совокупности привело к необходимости символически интегрировать Карелию, Мурман, Заонежье, Подвинье, Припечорье в единое культурное пространство, несмотря на то, что значительные территории европейского севера были заселены карелами, вепсами, саамами, ненцами, коми, культура которых хотя и имела много общего с русской (фольклорные сюжеты, орнаменты и одежда, типы жилищ, религия), но оставалась самобытной. Однако формирование представлений о европейском севере, как о единой историко-культурной провинции, сыгравшей выдающуюся роль в становлении российского государства и общерусской культурной традиции, требовало представления местной культурной специфики, как

общерусского явления. С этой целью необходимо было переквалифицировать Поморье в Русский Север, а поморов в великороссов или “русских поморов” и эта перекалфикация состоялась, что подтверждается и успехом проекта «Русский Север», и результатами первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. (Первая 1899: 47–236), и тем, что с начала XX в. этноним *поморы* и топоним *Поморье* выходят из широкого употребления (Бернштам 1978). Очевидно, что данная перекалфикация была как культурно, так и политически мотивирована и поэтому проект «Русский Север» можно считать не только культурным, но и политическим проектом. Более того, это был один из первых опытов этнического маркирования отдельной части государства и определения полиэтнического региона как «культурной собственности» лишь одной этнической группы. Этот опыт вскоре взяли на вооружение большевики, когда после прихода к власти начали процесс национального районирования и национально-государственного размежевания.

Советская деконструкция «русского мифа» и новая система культурного маркирования

Смена эпох и политических режимов, как правило, влечет за собой и смену культурных символов. На Севере последствия прихода к власти большевиков в 1917 г. проявились достаточно быстро.

Но для оценки этих изменений важно обратить внимание на идеологию и политическую практику новой власти. 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 1994). Прежнее административное деление страны, при котором этнические/культурные границы не принимались во внимание, была разрушена, и территорию государства разделили на этнические анклавы: союзные и автономные республики, области, национальные округа и даже национальные сельсоветы. Была создана, так называемая, этническая федерация. Этнические группы обрели видимые границы, политические институты, новые социальные статусы и стали наиболее осязаемой частью культурного ландшафта страны (Hirsch 2005; Кадио 2010).

Идея преобразований состояла в том, чтобы обеспечить новой власти политическую поддержку со стороны многочисленных этнических

меньшинств, поэтому идеологи большевизма говорили о необходимости особого внимания к интересам этих культурных групп (Ленин К вопросу о национальностях или об автономизации 1986), подчеркивали свое стремление бороться с великодержавным русским шовинизмом (Ленин Рабочий класс и национальный вопрос 1986), 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 рабочие), а остальные социальные группы объявлялись недостаточно зрелыми для социалистического преобразования общества. Этнические меньшинства рассматривались как естественный союзник пролетариата, поскольку многие из них не имели развитой классовой структуры. Кроме того, как и пролетарии, представители меньшинств рассматривались идеологами большевизма эксплуатируемой частью общества, а в качестве эксплуататора выступало само государство, в лице его чиновников, представителей государствообразующего народа, т.е. русских.

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 позволило исключить из политического дискурса борьбу за приоритет прав гражданина и человека. Политизация культурных различий превратилась в важное направление внутренней политики, и не случайно, в 1932 г. в СССР был введен внутренний гражданский паспорт, где графа национальность/этническая принадлежность стала обязательной, а фиксация этнической («национальной») принадлежности гражданина стала осуществляться согласно специальной инструкции, суть которой сводилась к пожизненному закреплению за человеком этничности (национальной принадлежности). Тем самым каждый член общества был официально привязан к определенной этнической группе, чего прежде не было.

Превратив этничность в важный политический маркер, большевики использовали мобилизованную этничность меньшинств для нейтрализации избыточного политического ресурса великороссов. Более того, русские, согласно официальной точке зрения, были объявлены главными эксплуататорами на Севере (Слезкин 2008), а борьба с эксплуататорами и ликвидация

всяческих форм эксплуатации декларировалась основной задачей новой власти. Вполне закономерно, что сам термин «великоросс», рассматриваемый как намек на господствующее положение численно доминирующей этнической группы, был исключен из культурной лексики, а в политическую практику была внедрена этническая номенклатура, согласно которой статус и культурное значение русских становились неопределенными, поскольку они не имели «своего» национально-государственного образования, официального статуса и не рассматривались как один из «коренных» народов страны. Если имперские власти представляли русских как государствообразующий народ, то для коммунистических лидеров они превратились лишь в статистическую величину, чья роль как политически доминирующей этнической группы никак не акцентировалась.

Ориентируясь на вышеназванные принципы, большевики радикально перекроили территорию Русского Севера, упразднив прежние губернии (см. карту 1) и разделив его на анклавов, которые передали в «культурную собственность» новых владельцев — этнических меньшинств, превращавшихся теперь в «анклавообразующие» народы в пределах «своих» автономий. Упразднение губерний, перекройка прежних административных границ и создание этнических автономий (см. карту 3) разрушило представление о европейском севере, как о единой культурной провинции.

Границы автономий обычно старались сблизить с границами основных этнических территорий, на которых формировались те или иные культурные группы, но всё же культурные и административные границы не совпадали. Стоит также заметить, что этнические автономии не создавались в результате **актов самоопределения**, т.е. референдумов, а были результатом «творчества» новой политической элиты как в центре, так и на местах. Хотя, по утверждениям некоторых историков, какие-то опросы населения на местах проводились, но очевидно, что они не были репрезентативными и проводились без соблюдения обычных демократических процедур и в условиях большевистского диктата, когда самой безопасной позицией было безоговорочное одобрение любых действий власти (материалы и документы, свидетельствующие о проведении этих «опросов» никто и никогда не публиковал). В рамках политики национального/этнического размежевания были созданы: Карельская трудовая коммуна в 1920 г. (в 1923 г. преобразована в автономную республику), Коми автономная область в 1921 г. (с 1936 г. — автономная республика), Ненецкий национальный округ в 1929 году. В этнических автономиях начались процессы так называемой «коренизации», которые по идее должны были укрепить позиции местных культурных и политических элит, но иногда принимали форму вытеснения представителей «некоренных народов» со статусных позиций и деления

местных сообществ на этнические сегменты (повторно идеи коренизации стали активно пропагандироваться в 1990-е гг.).

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 привела 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 было введено в 1920-х гг., т.е. тогда, когда в бывшем СССР осуществлялся активный процесс так называемого национально-государственного строительства (и национально-культурного/этнокультурного размежевания) 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 был создан в 1922 г. Приполярный подотдел по охране и управлению «северными племенами» России.

К числу «народов Севера» были отнесены чукчи, чуванцы, азиатские эскимосы, коряки, ительмены, алеуты, юагиры, эвены, эвенки, долганы, нанайцы, нганасаны, ненцы, энцы, селькупы, кеты, ханты, манси, саамы, нивхи, ульчи, удегейцы, негидальцы, ороки, орочи, тофалары (Соколовский 2001; Соколова 2007). 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 (оленоводство, 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 культурные группы русского старожильческого населения, в хозяйстве которых промысловая

деятельность играла важную роль, и которые определенно относились к «старожилам Севера».

Большевики не принимали во внимание интересы крупнейшего этнического сообщества на Севере, и поэтому не только старались противопоставить ему этнические меньшинства, но и ограничивали деятельность культурных институтов, ориентированных на культивирование идеи «русскости», изучение народных традиций русских. Уже в 1917 г. прекратило свое существование Архангельское общество изучения Русского Севера (его «Труды» перестали издаваться в 1918 г.), а сам термин «Русский Север» в 1920–1930-х гг. вышел из употребления. Почти в одно время с ликвидацией АОИРС были закрыты Вологодское общество изучения северного края и Общество изучения Олонецкой губернии, а сама народная культура объявлялась «пережитком прошлого».

В этой связи показательно, как строились отношения с Финляндией и как воспринимались новой властью панфинские идеи. После того, как большевики 4 января 1918 г. признали независимость Финляндии отношения между ней и Советской Россией практически сразу приобрели форму геополитического соперничества на европейском севере и, в особенности, в Карелии.

В 1918–1920 гг. шла борьба за так называемую Восточную Карелию (ее иногда называют первой советско-финской войной), которая, однако, не была связана с масштабными военными действиями и участием в них значительных воинских подразделений, а больше носила характер военной и финансовой поддержки антибольшевистских сил, действовавших в Карелии. Эта борьба была проиграна, но она рассматривалась в Финляндии как внутрифинская проблема, чему способствовал тот факт, что официально закрепленной границы между Финляндией и Советской Россией не существовало. Итогом этой борьбы стало заключение в начале 1920 г. Тартуского мира, согласно которому устанавливалась граница между большевистской Россией и Финляндией (не удовлетворившая обе стороны) и гарантировались права карел и ингерманландцев в России. Тем не менее, военные действия в Карелии продолжались и в 1921–1922 гг. (вторая советско-финская война), а на некоторых территориях вплоть до 1925 года. И хотя финская сторона заявляла, что в них принимают участие лишь некие отдельные добровольцы, сам этот факт способствовал углублению недоверия между Финляндией и Россией. Это недоверие усугублялось культивированием ксенофобии и широкой *кампанией ненависти к русским* (ryssaviha), занимавшей значительное место в политическом и интеллектуальном дискурсе страны вплоть до 1944 года (Karemaa 1998). Не способствовало взаимопониманию между странами и превращение в полити-

ческую доктрину мифа о Великой Финляндии (см. карты 4,5), который активно поддерживался финской политической элитой и в годы между двумя мировыми войнами, и во время второй мировой войны, когда «идеологема «Великой Финляндии» стала на некоторое время «иконической» реальностью» (Сурво 2007).

План по включению Карелии в состав Финляндии был разработан еще до второй мировой войны и представлен председателем Академического карельского общества доктором Рейно Кастреном. Этот план стал руководством к действию для Военного управления Восточной Карелии, созданной на оккупированных карельских территориях. При присоединении Карелии к Финляндии планировалось превратить ее в территорию, заселенную только финно-уграми, а русских и представителей других народов переселить в иные районы страны (Веригин 2011:25). В связи с этим ««Восточная Карелия» представляла собой объект пристального внимания политиков и военных Финляндии. На оккупированных территориях работали представители различных гуманитарных дисциплин – этнографы, фольклористы, историки, языковеды, искусствоведы-архитекторы. Полевой работой, последующей верификацией материала, публиковавшимися статьями и книгами исследователи были призваны не только научно обосновать планы по созданию Великой Финляндии, но и представить местное население культурно принадлежащим и тяготеющим к Финляндии, и не имеющим ничего общего со славянской культурой или мировоззрением (Сурво 2007: 37).

Казалось бы, в подобных условиях большевики вполне могли воспользоваться идеей «Русского Севера» как культурным конкурентом концепции Великой Финляндии, но этого не произошло, поскольку ими ставка делалась на этнические меньшинства. Поэтому был поддержан финский национализм в той его версии, которая проповедовалась «красными финнами» и его лидером, бывшим доцентом Гельсингфоргского университета Эдвардом Гюллингом, возглавившим Карельскую Трудовую Коммуну и сознательно проводившим линию на «финнизацию» Карелии, которая в его понимании должна была занимать территорию от реки Свирь до Ледовитого океана. Финский историк Маркку Кангаспуру в этой связи ссылается на заявление, которое Гюллинг сделал в 1921 г. на четвертом съезде КПФ, состоявшемся в Петрограде: «Тезис о национализме верен. Но сейчас вопрос заключается в том, что революция выигрывает от пробуждения национализма. Говорят, что черта следует изгнать с помощью Вельзевула. Другой здесь не справится. В любом случае в коммунизме проявляется известная доля национализма» (Цит по: *Кангаспуру*, 1997: 116).

Фактически же был поддержан не столько этнический национализм «красных финнов», сколько конкретная идея «красной» Великой

Финляндии, поскольку бежавшие в Карелию финны собирались построить именно ее, и рассматривали Карельскую Трудовую Коммуну как плацдарм для коммунистической экспансии в Скандинавию и некий образец для других прибалтийских, пермских и волжских финнов, которых необходимо было «финнизировать». Не случайно, что само название Трудовой Коммуны (преобразованной уже в 1923 г. в автономную республику) имело на финском принципиально иное звучание (*Karjalan Työväenkommuuni* ‘Трудовая Коммуна Карелии’), что создавало неадекватное представление о её «карельскости». Показательно также и то, что попытки создания карельской и вепсской письменности «красные» финны признавали шовинистическими, политически неверными и служившими «для одурачивания тёмных масс» (Сурво, 2009: 179).

К востоку от Карелии предпринималась попытка реализовать другой крупный этнонациональный проект – создать Зырянскую Автономную Социалистическую Советскую Республику, в основе которой первоначально, как полагают некоторые исследователи, лежала «историческая концепция «Перми Великой – Биармии» (Кузиванова 1996: 31). Однако, с такой «концепцией» (если о ней вообще можно говорить) местные большевики вряд ли были знакомы, и нет оснований полагать, что разрабатывая планы национального строительства, они штудировали труд финского фольклориста и историка Д.П. Европеуса «Об угорском народе, обитавшем в средней и северной России, в Финляндии и северной части Скандинавии до прибытия туда нынешних жителей» (СПб., 1874) или книгу французского историка А. Рамбо «Живописная история древней и новой России» (М., 1894), в которых говорилось о «золотом веке» финно-угров и о мифической стране Биармии. Вряд ли также местным большевистским лидерам была известна статья К. Тиандера «О происхождении имени «Пермь», опубликованная в Журнале Министерства просвещения (1901), где уже тогда полностью развенчивались романтические фантазии о «золотом веке», величии Биармии (Пармии) и было обоснованно доказано, что для отождествления Перми и Биармии нет никаких оснований, и таковая гипотеза является историческим мифом (Арсеньев 2000).

Позднее исторические споры о Биармии, итог которым был подведен финским исследователем Хаавио (Haavio 1965), были забыты, но сама идея «золотого века» вновь возродилась, и очередной этап биармийского мифотворчества пришелся на 1990-е годы, когда, ориентируясь на новое прочтение старого мифа, исследователи пытались объяснять административно-политические прожекты творцов коми автономии неким глубоким смыслом, которым те руководствовались. Подобное объяснение, конечно, выглядит надуманным, но оно стало отражением новой постсоветс-

кой региональной политики, требовавшей подтверждения мифов о былом уральском единстве.

Между тем у творцов Коми автономии еще не было под рукой её письменной истории, равно как нельзя сегодня утверждать, что им были хорошо известны и понятны панфинские идеи. Тем не менее, главный идеолог Зырянской республики Д.А.Батиев и его сторонники, по существу, выдвигали своеобразный восточный финский проект. Согласно пожеланиям первых коми большевиков, выступавших не столько с позиций марксизма, сколько с позиций стихийного местного национализма, в состав будущей республики предлагалось включить обширные территории. «В докладе на заседании Наркомнаца 28 июня 1921 года они настаивали на включении в Коми область всего Прикамья, всей Печоры, островов Новая Земля, Вайгач, Колгуев и даже Шпицберген, побережья Северного Ледовитого океана с Чешской и Карской губами, Глазовского уезда Вятской губернии» (Жеребцов, Шабаетов 1997: 9).

Этот край, изначально имевший сложный этнический состав населения (коми, русские, ненцы, манси, ханты), должен был объединить целый ряд уральских (финно-угорских и самодийских) народов на своей территории и превратиться в некую «этническую федерацию». Не случайно идеологами коми государственности допускалась возможность в будущем объединения «земли коми» и вотяков (удмуртов) в рамках единого и еще более обширного национально-государственного образования.

Стоит заметить, что политики, стоявшие у истоков коми государственности не были одиноки, ибо идеи обширных этнических федераций отстаивали не только они. Так, делегаты 2 Всероссийского мусульманского съезда (Казань, 8 января 1918 г.), выступили за создание автономного штата Идель-Урал, в состав которого должны были войти Уфимская, Казанская, Симбирская, Самарская, Оренбургская, Пермская и Вятская губернии (Тагиров 2000), т.е. выдвигалась идея объединения всех тюркских народов Поволжья и Южного Урала, а также волжских финнов в рамках единого государственного объединения, но большевики эту идею отвергли. Тогда эти идеи появились не случайно, ибо этнические границы между группами еще не обрели такого сакрального значения, которое они обрели за годы советского национально-государственного строительства.

При создании в 1921 г. Автономной Области Коми великопермский или панзырянский проект не удалось реализовать (Шабаетов 1998), более того, не удалось включить в состав области даже земли, заселенные коми-пермяками, которых тогда не рассматривали отдельно от коми-зырян (Istomin 2016). Борьба за максимально возможные территориальные границы будущей Республики Коми продолжалась вплоть до середины 1930-х гг., но

не принесла ощутимых успехов. Отчасти это было связано, на наш взгляд, со скудным историческим фундаментом, на котором базировались представления о Перми Великой, отсутствием публично одобряемого и широко известного пермского мифа, а также отсутствием той культурной основы, которую сопровождало создание мифов о «Русском Севере» и «Великой Финляндии». Значимо было и то, что, как и в случае с Идель-Уралом, «великопермские притязания» лидеров Коми Области не были нацелены на решение актуальных политических задач Советской России, касающихся дальнейшей коммунистической экспансии.

После создания Карельской автономной республики и Коми области возникли планы их ускоренного развития. Однако грандиозные планы освоения Севера, которые выдвигали как «красные финны», так и лидеры Коми Области, требовали не только привлечения огромных средств, но и значительных трудовых ресурсов, которых в малонаселённых регионах европейского севера просто не было. Если в Карелии Э. Гюллинг и его правительство первоначально старались осуществить «трудовую мобилизацию» среди зарубежных финнов, прибалтийских и волжских финнов (не вполне успешно), то руководство Коми уже в конце 1920-х гг., подчиняясь обстоятельствам, сделало ставку на привлечение труда спецссыльных и заключённых, опираясь на труд которых должна была осуществляться индустриализация республики.

Однако, став важным звеном в системе лагерей ГУЛАГа, республика и ее политическая и интеллектуальная элита не избежали репрессий со стороны тоталитарного режима, причем, часто основанием для репрессий становились либо культурные связи с Финляндией, либо сама приверженность идеям культурного родства уральских народов.

Многие значимые фигуры из числа новой политической элиты и национальной интеллигенции пали жертвой дела СОФИН («Союз освобождения финских народностей») уже на первом этапе сталинских репрессий — в 1932 году. Обвиняемым, проходившим по этому делу, вменялось в вину то, что в течение ряда лет совместно с агентами из Эстонии и Финляндии и при поддержке работников посольств этих стран, они вели работу по созданию на территории СССР подпольной контрреволюционной сети. Сеть эта была, якобы, развернута во всех районах проживания финно-угорских народов и ставила своей конечной целью вооруженное восстание в ряде республиках, с тем, чтобы отторгнуть их от СССР и создать «Единую Финно-Угорскую Федерацию» (Куликов 1997). Затем политическая и культурная элита российских финно-угров подверглась масштабным репрессиям в годы Большого террора 1937–1939 годов. Однако, переквалификация политических и культурных элит национальных окраин из союзников во

«врагов народа», хотя и привела к свертыванию практики коренизации, а также активного изучения народной культуры и народных знаний, не изменила общей культурной ситуации на европейском севере и не исключила великофинскую идею из числа перспективных задач советской политической элиты: политические игры, связанные с ней, продолжались. Очередным свидетельством тому стало провозглашение в 1940 г. Карело-Финской ССР и появление в этнической номенклатуре СССР нового карело-финского народа. Этот народ вместе с новой 16-й союзной республикой просуществовал до 1956 г., когда политическое руководство СССР решило, что в рамках изменившихся отношений между СССР и Финляндией какие-либо намеки на Великую Финляндию («красную», «белую») неуместны, и упразднило Союзную республику Карелию, понизив её статус до автономной республики.

В то же время, панфинская идея полностью не была предана забвению ни в Финляндии, ни в России. Свидетельством тому стало появление в начале 1990-х гг. концепции «Финно-угорского мира» как общего культурного пространства финно-угров и самодийцев (Шабаетов 2014). При этом показательно, что языковая классификация, явившаяся основой для объединения финно-угорских и самодийских народов в некий «мир», не была принята во внимание, поскольку новое символическое «сообщество» было названо не по аналогии с названием языковой семьи («уральская языковая семья» и «уральские народы»), а с ориентацией на панфинскую традицию, заложенную еще создателями Финно-угорского общества. Названная форма культурного маркирования символического пространства была поддержана представителями этнических и политических элит национальных республик и округов, где исторически проживали уральские народы, которые в конце XX в. стали именоваться «финно-угорскими регионами».

Многие представители постсоветских этнических элит восточнофинских народов (если пользоваться финской терминологией), готовы были признать лидирующую роль своих западных партнеров либо в силу прагматичных соображений, либо в силу возродившихся романтических представлений о «финно-угорском братстве», либо же в надежде на то, что контакты с Финляндией, Эстонией и Венгрией станут стимулом для догоняющей модернизации, в которую будут вовлечены «финно-угорские регионы» (Калинин 2000).

Но, оценивая характер культурного развития в послевоенные годы (после Зимней войны и Войны-продолжения или, в советской трактовке, Финской кампании и Великой Отечественной войны), следует подчеркнуть, что в это время не только происходила взаимная (и с финской, и с российской стороны) деконструкция панфинского мифа, но и резко изме-

нились этнические составы населения Карельской АССР, Ненецкого национального округа и Коми АССР.

В результате советской штрафной колонизации, на Север насильственно переместили значительные массы людей из других регионов страны либо в качестве спецпереселенцев, либо в качестве заключенных. В годы войны в северные регионы были эвакуированы десятки тысяч жителей оккупированных территорий, а в послевоенную эпоху европейский север стал привлекателен для трудовой миграции, и поэтому за довольно короткий срок состав населения регионов европейского севера существенно изменился. Менялась не только этническая, но и социальная структура населения, характер освоения северных территорий, поселенческая сеть. Изменившийся в военные годы и продолжавший стремительно меняться состав населения не позволил сформировать в регионах европейского севера прочные территориальные сообщества и региональные идентичности (Шабаев, 2011).

Политические, социальные и культурные изменения, произошедшие в послевоенную эпоху в стране, в целом, и на европейском севере, в частности, позволили вернуть в культурный дискурс идею Русского Севера, но не как культурного или политического проекта, а как культурного мифа.

Реабилитация термина «Русский Север» не случайно произошла уже после второй мировой войны, во время которой политические лидеры вынуждены были обратиться к историческим и культурным символам страны, подчеркивать значимость русского этнического компонента в многоэтничном составе населения государства (тогда власти заговорили о «Великом русском народе»). 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 большевиков центрального места, ибо эта идеология эволюционировала в сторону «социалистического унитаризма», о значимости которого заявлял И.В. Сталин уже в первые годы советской власти (Сталин 1947: 78). Основатель советского государства В.И. Ленин также подчеркивал, что «национальный вопрос является вопросом подчиненным» для советской власти (Ленин Рабочий класс и национальный вопрос 1986), а потому логика эволюции официальной идеологии не могла строиться на дальнейшем усилении этнического национализма. Власти понимали, что стране нужна некая модель культурной и политической интеграции ее граждан, но не в форме этнической ассимиляции, а как формирования 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 как 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 русский народ – «старший брат».

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 полуострова 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). Между тем и в Карелии, и в Коми есть территории, которые исторически были заселены русскими, а русское население обеих республик формировалось много столетий (Карелы 1983; Жеребцов 1982). Иными словами, в советскую эпоху произошло существенное ограничение не только территориальных границ провинции, но и сужение смысла термина. Он определенно утратил всякое политическое значение, ибо европейский север был разделен на этнические анклавы, которые объявлялись коллективной собственностью карел, ненцев, коми, и этническое сегментирование территории Севера практически никем не подвергалось сомнению. Типично русскими территориями были обозначены Архангельская и Вологодская области (в новых границах), которые и стали затем именоваться «Русским Севером». Утрата термином «Русский Север» политического смысла довольно своеобразно проявилось в постсоветскую эпоху, когда этничность превратилась в важный политический ресурс.

Возвращение наименования «Русский Север» и фольклоризация термина

Постепенное возвращение термина «Русский Север» в российский культурный словарь стало происходить в 1960-е гг., когда он приобрел, как сказано выше, сугубо фольклорный смысл и потому стал восприниматься многими специалистами как совершенно «естественный», пришедший из глубины веков. Исследователи, занимавшиеся разработкой вопросов, относящихся к проблематике разных гуманитарных дисциплин, вольно или невольно стали «удревнять» это понятие, полагая, что указанный регион уже «в XV-XVI вв. окончательно включается в состав Русского централизованного государства и таким образом получает уже все основания именоваться «Русским Севером» (Мачинский 1988: 45). Представления о том, что понятие «Русский Север» возникло в XVI столетии или в близкую к данному времени эпоху, до сих пор тиражируется исследователями (Красовская 2013: 43). Подобное восприятие макрорегионального исторического дис-

курса не является случайным, 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). Причем, Русский Север в интеллектуальных кругах России воспринимается не просто как «русский», но как «самый русский», о чем свидетельствует, к примеру, замечание, которое было сделано такой авторитетной фигурой, как 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).

По существу, в приведенном высказывании академика Лихачева четко определены мотивы, по которым происходило маркирование европейского севера как «самого русского региона», а именно: мощный пласт русского фольклорного и этнографического наследия, который здесь сохранился и, благодаря усилиям фольклористов, этнографов, историков, стал достоянием общественности. Широкие фольклорные и этнографические исследования стали *вновь* разворачиваться в указанном регионе с 60-х гг. XX столетия, а их результаты активно публиковались в 1970–1980-е годы.

Но работа большинства исследователей не была публичной, и только некоторые из них могли «конвертировать» результаты научного поиска в некие общественно значимые проекты и привлекали внимание общественности. Большую роль в возвращении термина и популяризации «Русского Севера», как культурно значимого образа, сыграли писатели и, в первую очередь, писатели-деревенщики, которые стали крайне популярны в Советском Союзе в 1960–80-е гг., а их литературное творчество превратилось в одно из самых мощных литературных течений (деревенская проза) в советской литературе. Здесь важно заметить, что в названную эпоху литературное слово имело огромное общественное значение (и влияние) не только в силу того, что электронные СМИ были доступны немногим и плохо развиты, а интернета не существовало, но и в силу того, что именно в толстых литературных журналах публиковались произведения, содержание которых лучше отражало советскую действительность, нежели официальная пропаганда. Показателем роли художественной про-

зы для культурной жизни страны можно считать и то, что любимой газетой советских интеллектуалов была «Литературная газета».

Первым успехом в деле популяризации культурной архаики стала работа Владимира Солоухина «Черные доски (записки начинающего коллекционера)», публикация которой в 1969 г. породила бум общественного интереса к народной эстетике. И этот интерес был вызван не только возникшей модой на старину, но явился и формой культурного протеста. Завершение эпохи оттепели объективно вынуждало выражать протест против советской унификации и идейного диктата через обращение к архаике и народной традиции. А пропаганда народных традиций и «жизненного уклада, сформированного еще в эпоху язычества» (Белов 1982: 7) была одним из способов безопасной демонстрации культурной оппозиции официозу.

Среди плеяды деревенщиков, безусловно, выделялись архангельский писатель Федор Абрамов с его повестью «Деревянные кони» (1970), воспевающей архитектуру Русского Севера, вологодский писатель Василий Белов с очерками «Лад. Очерки о народной эстетике» (1982), посвященными обрядам и традициям, бытовавшим на пространстве Русского Севера, и другие литературные произведения. Логика ревитализации культурной архаики привела к тому, что в названную эпоху обретает свое нынешнее название Северный русский народный хор, который получил статус государственного в 1940 г., но назывался тогда «Народный хор северной песни», вновь стали устраиваться художественные выставки, в названии которых фигурировал термин «Русский Север», для пропаганды архитектурного наследия Русского Севера в 1964 году был создан один из первых российских скансенов – музей Малые Корелы, а музей-заповедник Кижы, основанный двумя годами позже, пропагандировался не как «хранилище» карельских архитектурных традиций, а как собрание образцов деревянного зодчества Русского Севера и т. д.

В результате, с одной стороны регион вновь стал восприниматься как «кладовая, хранилище, заповедник не только русской, но и общеславянской архаики» (Чистов 1988: 3), но с другой произошло формирование образа периферийного региона, не тронутого индустриальной цивилизацией и не только сохранившего домонгольский пласт фольклора, но и досоветские нормы жизни. Этот книжный и фольклорный образ, по сути, пропагандировал идею разрушенного «золотого века» северного крестьянства и явно противопоставлялся образу советской колхозной деревни. А поскольку названный образ был некоей идеальной моделью и «плачем» по утраченной гармонии северной жизни (Партэ 2004), то превращение его в политический концепт становилось крайне затруднительным, что и показало последующее развитие событий на европейском севере России.

Однако, привлекая общественное внимание к культурной архаике и народным традициям, литераторы невольно возродили не только культурный концепт «Русского Севера», но и способствовали актуализации «поморской темы». Так в 1969 г. была опубликована повесть Н.К. Жернакова «Поморские ветры», а в 1979 г. роман Е.Ф. Богданова «Поморы». При этом, «Поморье» и «Русский Север» не противопоставлялись друг другу, а рассматривались как взаимодополняющие понятия, о чем можно судить по весьма показательному труду «Поморская сага: образ Русского Севера / Сост. и автор послесловия В. Бондаренко» (М., 1984). Вступительное слово к данной работе было написано Ф. Абрамовым. Так называемая национальная проза тоже подхватила деревенскую тему и местные писатели очень активно обращались к ней (поскольку большинство из них было родом из села), *в том числе и в контексте сохранения этнических традиций*. Таким образом, культурные процессы 1960–1980 гг. подготовили почву для актуализации народных традиций и этничности, для последующего переосмысления культурных образов европейского севера на локальном и общерегиональном уровнях.

Культурные идентичности и этнодемографические процессы на европейском севере в постсоветский период

Рубеж 1980–1990-х гг. характеризуется радикальными переменами в политической и экономической жизни страны и сменой форм собственности, политической организации общества. Более того, в данную эпоху происходит резкая актуализация этничности и превращение ее в мощный политический ресурс. В числе политических акторов 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 (Дробижева 1996). Актуализация этничности и ее политизация привели к тому, что многие идеи, которые были рождены на раннем этапе советского строительства, вновь обрели значимость и стали использоваться в сфере публичной политики. Ключевыми идеями становились приоритет «коренных народов» и их особые права на территории, где они имели статус титульных этносов, доминирование групповых прав над правами человека, противопоставление этничности гражданству (Шабает, 2014). Развал СССР дискредитировал идею советского народа, как новой исторической общности, а кроме того, она была подвергнута критике со стороны многих интеллектуалов и представителей этнических элит. Вместе с отвергнутой концепцией советского народа, как расширенной семьи народов, на периферии политического и общественного внимания оказалась и необхо-

димость гражданской консолидации россиян, укрепления общероссийской идентичности. И наоборот, основное внимание с 1990-х гг., особенно, в республиках, стало уделяться пропаганде культурной отличительности.

В республиках все большее символическое значение приобретал термин «коренной народ», который рассматривался как культурная основа местных сообществ. И такая ситуация была не случайна, а отражала особенности восприятия этничности в российском общественном сознании и социальных науках. Видный российский исследователь В. Малахов по этому поводу пишет следующее: «Российское общественное сознание определено националистическими представлениями об этничности. Это представление, во-первых, об этнической принадлежности как естественном свойстве индивида, во-вторых, об этносах как автономных субъектах социального и политического действия, в-третьих, о том, что определенный народ на «своей» территории должен обладать большими правами, чем остальные» (Малахов 2005: 239). Подобное восприятие этничности проявилось и в законотворческой практике Республики Коми, где в 1994 г. была принята новая Конституция, во второй статье которой вполне корректно заявлялось, что «носителем суверенитета и *единственным источником государственной власти (выделено нами – Ю.Ш., И.Ж.)* Республики Коми является ее многонациональный народ». Но уже третья статья как бы опровергала гражданскую и поликультурную сущность местного территориального сообщества и очевидно вступала в противоречие с предыдущей статьей констатируя, что «коми народ – источник государственности республики» (Конституция 1994:146), хотя очевидно, что *в Основном законе должны конституцироваться не политические лозунги и притязания региональных элит, а исходные основополагающие юридические положения, правовые начала, отличающиеся повышенной нормативностью* (Баглай 2007; Мелехин 2007; Козлова, Кутафин, 2015), к которым в данном случае может относиться только такая принципиальная правовая норма как **право народа (как гражданского, а не этнического сообщества) на самоопределение**. Следовательно, источником государственности Коми могло быть только это право. Нечто подобное записано и в Конституции Республики Карелия, население которой исторически формировалось как поликультурное. В карельском Основном законе, принятом только в 2000 г., также присутствует странная формулировка не согласующаяся с культурными и историческими реалиями региона: «Исторические и национальные особенности Республики Карелия определяются проживанием на ее территории карелов»(Конституция). Но очевидно, что не в меньшей мере культурный ландшафт Карелии определяется проживанием на ее территории русских, финнов, вепсов, саамов (лопарей или летописной лопи, проживавшей

в названной в ее честь Лопской волости). Почему этим группам отказано законодателями определять культурные особенности региона? Очевидно, что здесь сказалось то восприятие этничности, которое характерно для российского общественного сознания и для региональных политических элит, о чем сказано выше.

При этом, как замечает крупнейший российский специалист в области этнополитики академик Тишков, «этничность не может служить основой для государственности и даже для внутригосударственного деления. Зато эта доктрина (*доктрина этнического национализма – Ю.Ш., И.Ж.*) позволяет представителям одной группы сформулировать право на сецессию или на исключительный статус в государстве» (Тишков 1994: 15).

В России и за ее пределами довольно распространены идеи так называемого *этнического самоопределения*, сторонники которого рассматривают этнические группы как субъекты права (Филиппов 2003). Но большинство специалистов не признает групповые права, как естественную часть системы права, при этом подчеркивая, что правом на самоопределение не могут обладать этнические группы, а обладают лишь политически организованные территориальные сообщества (нации), к коим и относится всё население Республики Коми, рассматривавшаяся в советские годы вместе с населением других республик, как формирующаяся социалистическая нация.

Попытку символически выделить роль коми или карел через конституционную норму объясняют тем, что коми и карелы как этнические сообщества сформировались именно на территории нынешних республик. Но, во-первых, этническая территория коми и карел на протяжении веков менялась, во-вторых, на названной территории формировались и другие этнические группы.

Однако акцентировать внимание местного сообщества на плюралистическую природу территориального сообщества в Республике Коми ни законодатели, ни многие политики не стремились. Об этом можно судить как по документам (например, по принятой в 2015 г. Концепции этнокультурного образования РК), так и по заявлениям политических лидеров. Наиболее показательны в этом плане изменения в Конституции республики. После требования федеральных властей привести законодательство республик в соответствии с Конституцией РФ и федеральными законами, во многие законодательные акты республики, включая Конституцию, были внесены изменения. В статье 3, где первоначально говорилось о том, что «коми народ – источник государственности» появилась новая формулировка: «Образование Республики Коми и ее название связаны с исконным проживанием на ее территории коми народа» (Конституция 2014: 6), хотя этнич-

ность, как сказано выше, в международном праве не признается основой для формирования государственности. А «Рекомендация о понятии нация», принятая ПАСЕ в 2006 г. подчеркивает, что «международной правосубъектностью обладают лишь нации, сформировавшие государства, построенные на основе гражданства, которое не обязательно увязано с этнической принадлежностью» (Федоров 2007: 144)

Но самое радикальное изменение произошло во второй статье, где сказано: «Народ осуществляет свою власть непосредственно, а также через органы государственной власти и органы местного самоуправления...» (Конституция 2014: 6). Тем самым из этой статьи и из Основного закона исчезли всякие упоминания о поликультурной природе местного сообщества, о гражданской сущности республиканского социума. При этом в Конституции Российской Федерации (ст.3) по этому поводу сказано однозначно: **«Носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации является ее многонациональный народ»** (Конституция 2016: 3).

Тем самым новая версия конституции РК очевидно вступала в противоречие с одним из ключевых положений федеральной Конституции. Но еще более очевидным стало это противоречие тогда, когда в 2012 г. Президент РФ подписал докринальный документ, касающийся государственной национальной политики, «Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». В этом документе особый акцент делался на гражданскую интеграцию и подчеркивалась необходимость укрепления народного единства, путем формирования гражданской российской нации, причем в «Стратегии...» отмечалась необходимость не просто декларировать, но и последовательно отстаивать равенство прав и свобод человека и гражданина, независимо от его пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного положения, места жительства...

Тем самым новая версия конституции РК очевидно вступала в противоречие с одним из ключевых положений федеральной Конституции. Но еще более очевидным стало это противоречие тогда, когда в 2012 г. Президент РФ подписал докринальный документ, касающийся государственной национальной политики – «Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». В этом документе особый акцент делался на гражданскую интеграцию и подчеркивалась необходимость укрепления народного единства, путем формирования гражданской российской нации, причем в «Стратегии...» отмечалась необходимость не просто декларировать, но и последовательно отстаивать равенство прав и свобод человека и гражданина, независимо от его пола,

расы, национальности, языка, происхождения, имущественного положения, места жительства...

Нежелание сделать поликультурность и гражданскую интеграцию основным направлением региональной национальной политики, восприятие регионального сообщества как иерархически организованной социальной структуры подталкивали лидеров Коми к заявлениям, которые явно противоречили равенству прав граждан, закрепленных нормами республиканской и российской конституций, а также в статьях 1 и 2 Всеобщей декларации прав человека. Так 15 января 2011 г. тогдашний Глава РК В.Гайзер заявил на конференции «Единой России»: «Развитие культуры коренного народа – наш приоритет» (БНКоми). Относительно других приоритетов, среди которых в первую очередь необходимо было назвать отстаивание равных прав всех граждан республики и равную заботу о культурном развитии всех групп населения, ничего сказано не было, хотя о необходимости укрепления гражданского единства однозначно говорилось на Заседании Госсовета, который состоялся незадолго до конференции, и в котором принимал участие Глава РК.

Попытки обосновать особый статус титульной этнической группы в Коми предпринимались с начала 1990-х гг. и это были не только символические положения конституции, но более конкретные предложения. В частности, предлагалось введение республиканского гражданства с цензом оседлости для остальных граждан России (Закон 1993). Разный политический статус «коренного народа» и остальных этнических групп населения предполагала реализация долго дискутировавшейся идея создания отдельной палаты коми в республиканском парламенте (Решение 1993). Особые экономические права также не были обойдены вниманием, и в их числе было предложение о предоставлении приоритета в приобретении земель коренным жителям (Штрихи, 1994: 201), о передаче лесов в собственность представителей титульной этнической группы (Игнатов 1997: 57).

В Карелии, в отличие от Коми и НАО, притязания этнонациональных лидеров были более скромными в силу того, что над политическим процессом здесь довлел трагический исторический опыт, и потому в идейных конструкциях этнических организаций территория Карелии рассматривалась как «совместная собственность» нескольких этнических групп: карел, финнов, вепсов, русских, а выдвинутая радикалами в 1990 г. идея о превращении Карелии в автономию внутри Финляндии была сразу отвергнута (Веригина 1997).

Как реакция на парад суверенитетов начала 1990-х гг. и притязания этнонациональных движений стали появляться идеи создания «русских» республик. В этой связи логично было предположить, что уже готовый

культурный проект «Русский Север» приобретет политическое значение и будет использован региональными элитами для формирования местной идеологии, создания региональных политических движений и административного реформатирования 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, ограничивало 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. Кроме того, возрождение прежнего понимания границ «Русского Севера» и использование этого термина в борьбе за региональное самоопределение неизбежно привела бы к конфликту с властями «национальных республик», к которому политические лидеры северных областей не были готовы. Поэтому новые республики предполагалось строить, основываясь на идеях регионализма или превращая локальные этнонимы и локальные культурные традиции в политически значимые символы, конструируя новую этничность, которую лишь отчасти отождествляли с русскостью или не отождествляли вовсе (Шабаетов 2006 а).

Как результат политического мифотворчества в первой половине 1990-х гг. появились проекты создания Уральской, Вологодской, Сибирской, а также Поморской республик. Более того, Уральская республика была провозглашена (основанием для этого послужили итоги местного референдума) и просуществовала несколько месяцев, пока не была ликвидирована указом президента Б. Ельцина. Что касается Поморской республики, то основанием для рождения ее идеи явилась культурно-историческая специфика европейского севера. Для реализации проекта в 1992 г. ряд политических партий и организаций Архангельской области зарегистрировали Национальный культурный центр «Поморское возрождение». Многие лидеры движения, выступавшие за создание республики, тем не менее, отказались на том этапе от формирования этнополитического поморского движения или просто не осознавали, что оно возможно. В 1994 г. движение «Поморское возрождение» распалось на отдельные группы. Позднейшие попытки интегрировать поморские организации в рамках объединения «Поморский мир» также не были успешными. Тем не менее «поморская идея» прочно утвердилась в региональном политическом дискурсе и стала обретать все более определенное культурное содержание. Региональные телевизионные новости стали именоваться «Поморские вести», многие газеты, фирмы, культурные проекты обретали название «поморский».

В Архангельске на базе местного пединститута был создан Поморский государственный университет (переименованный затем в Северный федеральный университет), первый ректор которого В.Булатов много сделал как для пропаганды самого термина «Поморье», так и для расширительного его толкования (Булатов 1999).

Свое дальнейшее развитие поморская идея получила в недрах региональной политической организации «Демократическое возрождение Севера», которая действовала в Архангельской области до 2001 года. Ее политическим содержанием стало стремление некоторых местных интеллектуалов культурно и политически противопоставить поморскую Северную Русь Центральной России. 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, т.к. 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» (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). Даже сам тогдашний губернатор области А. Ефремов публично заявлял, что он назвался переписчикам «помором».

В 2003 г. в Архангельске была зарегистрирована национально-культурная автономия поморов г. Архангельска, а в начале 2004 г. община поморов как община коренных малочисленных народов Севера (ликвидирована по решению суда в 2011 г.). Некоторые лидеры поморов стали заявлять, что поморы не этнографическая группа и не субэтнос русского народа, а самостоятельная этническая группа. При этом они настаивали, что это не

славянская, а финно-угорская группа (были 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» (Цит. по: Шабаев 2003: 12). Указанная позиция разделялась одно время и председателем национально-культурной автономии поморов г. Архангельска П. Есиповым, который по этому поводу замечал: «Предками поморов были такие финно-угорские племена, как саами, вепсы, корела...» (Есипов 2006: 3) У российских 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). Верховья Северной Двины ещё и поэтому довольно долго называли Ростовщиной.

Поморское движение окончательно оформилось как самостоятельная региональная этнополитическая организация лишь к концу первого десятилетия XXI века. В 2008 г. прошел первый съезд поморов. В 2009 г. состоялся второй межрегиональный съезд поморов, который прошел в городе Умба Мурманской области.

Главным требованием лидеров поморского движения было официальное признание поморов как самостоятельной этнической группы и предоставление им статуса коренного малочисленного народа и соответствующих преференций. Определенная общественная поддержка у движения была, но скорее поморское движение рассматривалось как ограниченная культурная инициатива, но не как выразитель интересов широких слоев местного населения, которое четко идентифицирует себя с помощью этнонима «помор», да и сама поморская идентичность была неустойчивой

(Шабает 2010). Актуализировать поморскую идентичность оказалось сложно, поскольку ее содержание было представлено достаточно неопределенно, не опиралось на ясную идею региональной мобилизации и не была привлекательна для многих архангелогородцев уже в силу того, что состав населения области за советский период существенно изменился в результате миграции, а потому местные корни имела лишь часть жителей области.

Кроме того поморская идентичность вынуждена была конкурировать с другими этническими, региональными и гражданскими идентичностями, которые имели место на пространстве европейского севера, включая саму Архангельскую область. Как показали итоги массового опроса, который был проведен нами в марте 2010 г. в трех региональных центрах европейского севера (Мурманске, Архангельске и Сыктывкаре), самой очевидной идентичностью является общая северная идентичность (северяне), которую респонденты воспринимают как гражданскую, но не как этническую идентичность и примерно две трети жителей названных городских центров однозначно идентифицируют себя подобным образом, на втором месте по значимости оказывается общероссийская гражданская идентичность, а этнические идентичности выражены достаточно слабо (Шабает 2011). Северная идентичность была не только массовой, но и глубоко укорененной, ибо значительная часть респондентов не собирались от нее отказываться, даже покидая Север.

Идеологи поморского движения явно не учитывали значения этой идентичности, и тем самым невольно провоцировали конфликт идентичностей в Архангельске, ибо противопоставляли поморов северянам (Мосеев 2005), что было обусловлено отчасти исторической традицией, согласно которой было принято отделять «чужанов» (т.е. пришлых людей) от поморов, и советскими реалиями, когда местные жители делили население (состав которого существенно менялся) на местных и «вербованных», т.е. приезжающих на север по трудовым договорам.

Именно массовое переселение на Север в советские годы (вынужденное и добровольное) резко ослабило значимость этнических идентичностей, а также привело к существенному изменению категории «других». При этом понимание сущности этнических идентичностей как социальных маркеров существенно изменилось в сравнении с советской традицией.

В плане оценки изменений, связанных с отношением к категории национальность (этническая принадлежность) показательны результаты опроса «Этнокультурный потенциал регионов как фактор формирования российской нации», который был проведен в двух городах СЗФО Архангельске и Сыктывкаре в июне 2008 г. (в каждом городе опрошено по 500 человек). Опрос проводился по заказу Министерства регионального развития не

только в Архангельской области и в Коми, но и в других регионах РФ. Важным показателем, характеризующим этническое самосознание и культурные стереотипы, стали ответы на вопрос «Как вы понимаете «национальность»? Лишь 8,3% в Коми и 13,3% в Архангельске заявили, что это «то, что в советские времена обозначалось в паспорте», на основании чего можно было предположить, что советское понимание термина, когда этническая принадлежность и национальность были синонимами, практически ушло в прошлое.

При этом надо заметить, что в роли новых «Других» теперь выступают преимущественно переселенцы и трудовые мигранты с Кавказа и из Средней Азии. Старожильческие этнические группы теперь воспринимаются как «свои», а новые группы противопоставляются не каким-то отдельным этническим сообществам, а всему старожильческому или ранее сформировавшемуся населению.

Здесь весьма показательными являются ответы на вопрос о недавних этнических мигрантах, которые задавались респондентам в рамках исследования 2008 года. Сначала опрашиваемым предлагалось выделить этнические группы населения, которые, по их мнению, возникли на Севере недавно. Затем предлагалось определить свое отношение к данным группам. Среди таких групп на первом месте по упоминаемости находятся «кавказцы», на втором азербайджанцы, на третьем армяне, затем идут китайцы и вьетнамцы. Последние группы, конечно, являются мифическими, ибо количество и тех, и других ничтожно, но в массовом сознании, видимо, уже прочно сформировано представление об угрозе из Азии, о предстоящем «нашествии» китайцев и вьетнамцев, а потому данные группы по упоминаемости обошли реально формирующиеся группы, такие, например, как таджики, выходцы из Средней Азии в целом. О своем положительном отношении к «новым этническим группам» заявили 10,1% и 13,7% опрошенных архангелогородцев и сыктывкарцев, о нейтральном – 59,9% и 64,6%, об отрицательном – 30,0% и 21,7% соответственно. При этом повторим, что новые группы символически противопоставляются не другим этническим группам, а «северянам» и такая ситуация характерна для всех регионов европейского севера (Змеева, 2009; Разумова, 2006; Укконе, 2006). Конфликт между «южной» и «северной» идентичностями, вероятно, связан с разными культурными образами тех этнических групп, которые явно или опосредованно ассоциируются респондентами с названными идентичностями. Отчасти об этом свидетельствует и опрос, проведенный в Архангельске, Мурманске и Сыктывкаре, ибо в качестве основного отличия «северян» от остального населения называются психологические и поведенческие характеристики, при этом, когда в эту оппозицию вносятся этнические

значения, сущность ее не меняется (Змеева, 2007: 139). Здесь следует согласиться с И. Разумовой, которая замечает: «Взаимные представления этнолокальных групп друг о друге в пределах российского пространства и поведенческие стереотипы создаются также в соответствии с расширенным спектром геополитических, этнических, характерологических и прочих значений, которыми наделяются оппозиционные понятия «севера» и «юга», «востока» и «запада» (Разумова, 2007: 120).

Если вернуться к собственно этническим маркерам, то важно заметить, что русские, которые к началу XX в. составляли 89% населения Архангельской, Олонецкой и Вологодской губерний, и ныне являются не только крупнейшей, но и доминирующей этнической группой во всех регионах европейского севера: в Архангельской и Вологодской областях их доля, согласно данным переписи населения 2010 г., превышает 90%, а в других почти повсеместно растет (см. табл. 1), хотя абсолютная численность населения уменьшается как по причине отрицательного сальдо миграции, так и из-за превышения смертности над рождаемостью. При этом характер расселения русских на европейском севере мало изменился за последние полтора столетия (Народы России 2003; Этнографическая карта 2008).

Этническая гомогенизация населения сопровождается и языковой гомогенизацией, поскольку значительная часть карел, вепсов, коми, саамов, ненцев пользуются русским языком как основным средством общения и в публичных местах, и в семье, а значительная часть представителей указанных этнических групп этот язык называют родным (Шабаетов 2009), что, однако, свидетельствует не только о процессах ассимиляции, но и о культурной интеграции, ибо многие русскоязычные коми, саамы, ненцы продолжают сохранять свою этническую идентичность. При этом *выбор языка общения и этнической идентичности осуществляется ими сознательно и на основе личного культурного выбора, т.е. как форма реализации своих культурных прав*, хотя многочисленные этнические активисты пытаются пропагандировать другой культурный выбор.

Снижение численности населения – устойчивая тенденция, причем этот процесс характерен для всех регионов европейского севера и начался везде 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., в Мурманской области – с 1989 года. С 1989 по 2015 г. Мурманская область потеряла 33,2% своего населения, Архангельская область – 24,6%, Вологодская область – 12,1%; Карелия – 19,9%; Ненецкий автономный округ – 20,9%, Республика Коми – 31,9% (Шабаетов 2015). Важно также отметить, что происходит последовательное и существенное снижение численности всех этнических групп, которые исторически связаны с европейским

севером, за исключением европейских ненцев. Так между переписями населения 2002 и 2010 гг. численность вепсов сократилась на 28%, карел на 34,8%, коми на 22,2%.

Основную роль в снижении численности играет не естественная убыль, а миграция. При этом темпы миграции за пределы северных регионов после 2010 г. не снижаются, за исключением двух регионов – Карелии и Ненецкого округа. Ситуация усугубляется тем фактом, что естественный прирост населения даже в тех немногих регионах европейского севера, где он был зафиксирован (Мурманская область и Коми) или уже стал, или ближайшее время станет отрицательным, о чем можно судить по данным текущей статистики. 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 порожден, в первую очередь, причинами социально-экономического порядка, которые снизили привлекательность севера для мигрантов, но стимулируется и будет стимулироваться и самой усиливающейся «миграционной готовностью» населения. Об этом, в частности, свидетельствуют

Таблица 1

Изменение доли русских в составе населения регионов европейского севера по данным переписей населения, %

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

результаты опроса населения Мурманска, Архангельска и Сыктывкара, осуществленного нами в марте 2010 года. Согласно данным опроса, 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%. Данные последующих опросов лишь подтвердили наличие подобных настроений.

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., казалось, делали эти предположения не безосновательными. Но перепись населения 2002 г. показала, что доля русских во всех регионах за исключением НАО возросла. А перепись населения 2010 г. свидетельствовала, что доля русских выросла во всех регионах европейского севера и это означало, что 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 (возраст 16–17 лет), у которых оба родителя коми, называли себя русскими (Шабает 1998). 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, имевшим место в последние годы (Вот какие мы, Шабает 2007 а), а также итоги переписи-2010 г., подтвердившие, что тенденция к изменению культурных идентичностей усиливается, за счет чего численность уральских народов сократилась весьма значительно (Шабает 2007 а). Но, тем не менее, в культурном отношении европейский север, как и прежде, является поликультурным регионом, и в обозримой перспективе ситуация принципиально не изменится.

Деконструкция поморской идентичности и забвение поморской идеи

Политизация этничности стала характерным явлением для постсоветской России и проявляла себя повсеместно, в том числе в таких этнических однородных регионах, как Архангельская область. Но когда этнические и этнокультурные идеи и проекты приобретали характер культурной оппозиции, тогда политики и некоторые эксперты в центре и на местах нередко квалифицировали их как сепаратизм. Это касалось и пропаганды

идей «Финно-угорского мира», и попыток сформировать новую поморскую идентичность.

В конце сентября 2011 г. в Архангельске прошел IV съезд поморов. После съезда в Архангельске разгорелось сначала некое подобие дискуссии о поморских делах, а затем фактически развернулась массированная антипоморская кампания (Архангельские ученые, Семушин, Семушин, Трофимов 2012), в которой много весьма показательных моментов, свидетельствующих, что архангельские «дебаты» имели скорее не локальное, а общероссийское, значение. Делать подобное утверждение можно на основании того, что обсуждение итогов съезда и вопроса о том, «кто есть поморы», позволяет судить о нерешенности многих проблем, связанных с обеспечением жизнедеятельности местных сообществ, культурным маркированием и культурным позиционированием этнических групп и территорий, позицией местных и федеральных властей по отношению к локальным сообществам. Но, прежде всего, важно заметить, что названная антипоморская кампания была уже второй по счету: первая развернулась в 2008 г. и носила экологический (а точнее – псевдоэкологический) характер. Тогда, при участии нескольких известных деятелей российского шоу-бизнеса, в Архангельске была организована шумная акция в защиту белька, которая активно освещалась федеральными телеканалами. Белек – это детеныш гренландского тюленя, промысел которого является традиционным (Бернштам 2009) для поморов (ведется он также в Канаде и Северной Норвегии). Продукты промысла поставлялись в последние годы в основном в Норвегию и давали относительно неплохой доход семьям жителей поморских деревень по берегам Белого моря. Если в местных сельхозартелях они зарабатывали тогда всего примерно 3–4 тыс. рублей в месяц, то за полтора месяца «зверобойки» получали в два-три раза больше своего годового заработка в аграрных предприятиях. Экологи ополчились именно на российских поморов, хотя объемы добычи белька (промышляли не белька, а более взрослую особь – серку) в России значительно уступали тем, что есть в Норвегии и Канаде, а ежегодные подвижки льда и ледокольные проводки убивали больше тюленей, чем добывали промысловики. Тем не менее, шумная экологическая кампания с требованием запретить промысел белька представляла поморов нарушителями хрупкого экологического баланса на севере, людьми, стремящимися к личной наживе и готовым ради этого наносить серьезный ущерб природе, имела успех. Очень быстро на данную кампанию отреагировало правительство РФ, и промысел белька официально запретили. Правда, было объявлено, что поморы получают компенсации за утраченные доходы, но хотя какие-то деньги правительством и выделялись, до адресатов они не дошли.

Экономическое положение отдаленных сельских поселений, где исторически проживали поморы, усугубляется еще и тем, что оно фактически не может заниматься рыболовным промыслом, поскольку федеральное законодательство ограничивает традиционные способы частного лова рыбы, а организованные рыбопромысловые артели получают очень ограниченные квоты на ее вылов и, в отличие от этнических групп, получивших статус «коренных народов», вынуждены платить за эти квоты значительные средства, что усугубляет экономическое положение очень слабых рыболовецких кооперативов. Жители поморских деревень, традиционно занимающихся рыбным промыслом и привыкшие использовать рыбу в своем рационе, не отказываются от нее, а потому вынуждены заниматься браконьерством.

В поморских деревнях, помимо рыболовства, прежде также занимались оленеводством, и еще в советские годы в коллективных хозяйствах Мезенского района Архангельской области было довольно большое стадо оленей. Но ныне их не осталось совсем, поскольку оленеводство стало экономически невыгодным. Однако оленеводческие хозяйства из Ненецкого автономного округа, который граничит с Мезенским районом, стали активно пользоваться этими пастбищами, поскольку ненцы, как этническая группа, которая имеет официальный статус «коренного малочисленного народа», освобождены от платежей за землю. Это вызвало недовольство местных жителей, связанное, как с разницей в культурных статусах поморов и ненцев, так и с убеждениями поморских жителей в том, что ненцы со своими стадами наносят урон хозяйственным интересам местного населения: олени вытаптывают места сбора ягод и грибов, сокращают кормовую базу лосей и других промысловых животных.

Кроме претензий к ненецким оленеводам у жителей поморских деревень существуют и многочисленные претензии к деятельности добывающих компаний, которые ведут разработку лесных угодий, добычу алмазов, разведку месторождений бокситов, нефти. Нанесение ущерба районам традиционного природопользования и ограничение промысловой деятельности в результате прессинга со стороны государства, промышленных компаний, иноэтничных соседей не только создает конфликтные ситуации, но и приводит к тому, что местное население все отчетливее осознает свой общий интерес, отличие своих интересов от интересов соседних культурных групп и интересов, действующих в регионе крупных компаний. Такая ситуация стимулировала процессы самоорганизации людей и активизирует поиск символических ресурсов, которые можно мобилизовать для борьбы за интересы локальных сообществ. Самой эффективной формой борьбы стало поморское движение, а самым значимым символическим ресурсом является культурная отличительность поморов, их традиции и образ жизни.

Особую опасность в развитии этого движения, вероятно, увидели нефтяные и газовые компании, которые начинали активную экспансию в акваторию арктических морей. Дело в том, что практически всю эту акваторию можно рассматривать как территорию традиционного природопользования поморов, а значит, самоорганизация поморов объективно невыгодна нефтяным гигантам, которым придется считаться с поморами. Как полагают некоторые лидеры поморского движения, первую антипоморскую кампанию спонсировали не столько экологические организации, сколько нефтяники, хотя доказать это вряд ли возможно.

Тем не менее, первая кампания не привела к спаду движения, а делегаты четвертого Поморского съезда не отказались от требования предоставить поморам как культурной группе статус коренного малочисленного народа (отдельные этнографические группы русских, например камчадалы, уже имеют подобный статус).

Стало очевидно, что нужно усилить давление на поморов. В результате была организована вторая кампания, апогей которой пришелся на 2012 год. Она представляет собой скорее идеологический и геополитический спор, в котором аргументы этнологов, правоведов и журналистов, пытающихся поддержать поморское движение, *не принимаются во внимание принципиально* (Герасименко 2012; Битва за Россию).

О проблемах, которые связаны с поморским самоопределением, уже неоднократно приходилось писать специалистам (Шабает 2003, 2007; Тулаева 2009; Егоркин 2010; Shabaev 2009/10; Трофимов-Трофимов). Не повторяя уже изложенные факты и соображения, необходимо заметить, что «поморский диспут» к середине второго десятилетия XXI в. приобрел крайне скандальные и политизированные формы.

Участники последнего поморского съезда и поморские лидеры настаивали на том, чтобы поморы были официально включены в Перечень коренных малочисленных народов РФ (Единый перечень) и им были предоставлены преференции, которыми сегодня пользуются уже пятьдесят этнических групп, имеющих статус «коренного малочисленного народа». Логика рассуждений проста: те группы, которые получили искомый статус, становятся более сплоченными и стабильными, их численность перестает сокращаться (пример – ненцы, ханты, манси), культурные институты получают определенную государственную поддержку, а сами представители групп за счет преференций (бесплатные квоты на вылов рыбы, льготное финансирование и т.д.) могут организовать хозяйственную деятельность с наименьшими издержками, и тем самым обеспечить себе приемлемый уровень благосостояния. Сельское население, которое причисляет себя к поморам, проживает в тех же климатических условиях и сталкивается с теми же проблемами, что

и ненцы, саамы, вепсы, причисленные к коренным малочисленным народам. Их благосостояние во многом зависит от использования биоресурсов, а промысловая деятельность является важной составляющей системы жизнеобеспечения. Хозяйственная специфика поморов несколько отличается, но это и есть их культурное отличие от других этнических групп. Впрочем, есть ситуации, когда группы не отличаются и в хозяйственном плане, но все равно имеют разный статус. К числу таковых можно отнести коми-ижемцев, которых, как саамов и ненцев относят к оленеводческим группам, но которые, тем не менее, не включены в перечень коренных малочисленных народов, хотя активно добываются этого с 2002 года.

Позиции оппонентов сводились, в принципе, к тому, что поморы не подпадают под действие тех законодательных актов, которые призваны защищать культурные интересы этнических меньшинств, что не существует правовой основы для их включения в указанный выше перечень. Противники поморского движения подчеркивают, что поморы – это некая мистификация («асфальтовые поморы») и нет оснований говорить о «реальности» данной группы. Целым рядом аналитиков, местных и заезжих политических деятелей настойчиво подчеркивается идея, что поморы «не народ» и что они не отличаются от остальных русских, что идеи поморских лидеров «трайбализируют русский народ» (Кургинян). Согласно логике противников поморских идей получалось, что культурных отличий между территориальными группами русских нет, этническая культура русских гомогенна, а местные культурные традиции – миф. Для обоснования такого подхода довольно часто предпринимались попытки манипулировать устаревшими классификационными категориями, использовавшимися советскими этнографами (Бромлей 1983) для обозначения иерархии этнических групп – этнос, субэтнос, этнографическая группа. Относя поморов к иерархически более низкой классификационной группе, сторонники подобного доказательного метода преследуют определенную цель. Цель эта состоит в том, чтобы обосновать вывод о невозможности применения в отношении к ним принципов государственной поддержки, которые применимы по отношению к «статусным» народам Севера.

Конечно, культурные иерархии есть не только инструмент, но и своеобразное отражение неоднородности населения стран и регионов, однако, неоднородность, перемещенная из горизонтальной шкалы оценок и измерений в вертикальную шкалу, становится так или иначе политическим инструментом, с помощью которого осуществляется дискриминация групп, оказавшихся в основании культурной иерархии.

Но именно номинации и культурные иерархии стали основным доводом противников оказания адресной помощи поморскому населению

и признанию его в качестве субъекта региональной и федеральной культурной политики. Интересы целой культурной группы, в угоду политической и экономической целесообразности и ложно понятым государственным интересам, были отвергнуты, как несуществующие.

Противники того, чтобы поморы, и другие аналогичные группы (устыцилемы, коми-ижемцы и пр.) были включены в Единый перечень коренных малочисленных народов (утвержден Правительством РФ в 2000 г.), также активно отстаивают тезис о том, что поморы сами не осознают себя как особую культурную группу, и у них нет своего языка. Хотя для любого антрополога очевидно, что *собственный* язык не является единственным или важнейшим критерием, с помощью которого можно определять наличие культурной идентичности группы. Но примерно такую же аргументацию использовали и активисты коми движения, чтобы доказать несостоятельность попыток ассоциации «Изьватас» добиться для коми-ижемцев статуса коренного малочисленного народа Севера.

При этом сторонники культурной гомогенности этнических сообществ откровенно избегают предметного обсуждения двух важнейших проблем, а именно: *проблемы культурных прав местного населения и дискриминации*. Поскольку те архангельские исследователи, которые были вовлечены во вторую антипоморскую кампанию, не являются профессиональными этнологами / антропологами, этнополитологами или правоведами, постольку они почти не ссылались на этнологические знания, опыт этнополитики и на нормы права, а старались апеллировать к неким геополитическим интересам России. В этой связи самым весомым аргументом, выдвинутым против лидеров поморского движения и сторонников «поморской идеи» являются обвинения в сепаратизме, в попытках использовать этничность и культурную специфику не просто для решения неких местных проблем, но для «развала России» (Бережков *Русских отлучают*). В результате такой аргументации, Национально-культурная автономия поморов Архангельска по решению областного суда 4 апреля 2011 г. была ликвидирована, против одного из лидеров поморского движения Ивана Мосеева было возбуждено уголовное дело, и его обвинили в разжигании межэтнической вражды, хотя достаточных оснований для этого не было. Другие поморские лидеры вынуждены были отказаться от активной деятельности.

Перепись населения 2010 г. в свою очередь показала, что число называющих себя поморами сократилось, по сравнению с предыдущей переписью, вдвое. Тем не менее, эти данные не в полной мере отражают реальные культурные ориентации населения Архангельской области и сопредельных регионов (Мурманской области республики Карелия, Ненецкого автономного округа), поскольку качество проведения переписи было недостаточ-

но высоким, и доля анкет, в которые информация заносилась не со слов самих респондентов, а из вторичных источников, была слишком высока. Особенно существенно это сказалось на фиксации сведений об этнической идентичности людей. Но важно, что поморская идентичность сохраняется и, следовательно, говорить о том, что поморы как культурная группа более не существуют, еще рано.

Разгром поморского движения породил в свою очередь стремление к «девальвации» терминов «Поморье», «поморский». Некоторые местные интеллектуалы стали убеждать общественность в том, что поморские союзы и объединения являются «геополитической авантюрой», а одновременно пытались маркировать север, как сугубо «русский» регион. Но русскость региона должна подтверждаться и топонимически, а потому вновь возникла необходимость актуализировать этнополитическое значение термина Русский Север. И в этом смысле весьма показательное заявление сделал профессор Северного университета Юрий Лукин: «Необходимо заметить, что противопоставление Русского Севера и Поморья объективно выгодно геополитическим нашим конкурентам в Арктике и, в конечном счете, направлено на разрушение самосознания и идентичности всего русского народа, на интернационализацию арктического пространства в вопросах освоения углеводородных ресурсов и использования транспортных путей» (Лукин 2012: 14).

Чтобы окончательно ослабить поморское движение и особенно защищаемые им идеи культурной отличительности, в Архангельске было прекращено финансирование акций с поморским культурным содержанием и, наоборот, все большую поддержку получали организации русофильской направленности, такие, как региональное отделение Всероссийского созидательного движения «Русский Лад».

Стало очевидным, что поморская идея окончательно лишилась официальной и отчасти общественной поддержки и «похоронена» властями региона. Одновременно усилилась тенденция к политизации термина «Русский Север» и использованию его как символического ресурса, который может быть применен не только для культурного маркирования европейского севера, но и в деле административного объединения северных регионов, о необходимости которого уже неоднократно говорили некоторые специалисты.

Однако, для нового прочтения термина необходима большая работа, которая не может базироваться на конфликте культурных символов и культурных позиций, очевидно проявившегося в среде архангельских интеллектуалов (Никитин). Нужна долгая, последовательная, созидательная работа широкого круга экспертов и общественных деятелей, как это имело место во второй половине XIX столетия. Но если тогда Север привлекал

общественное внимание, то сегодня ситуация иная. Сегодня европейский север – это депрессивный регион, который вновь воспринимается как периферия. При этом политическое и культурное значение данного региона явно недооценивается, и потому разрабатываются специальные программы регионального развития для Северного Кавказа, Приморья, Сибири, Крыма, но не для европейского севера.

Более того, в центре государственного внимания оказывается некая абстрактная «Арктика» и «Арктическая зона», которые рассматриваются как стратегический плацдарм, при помощи которого Россия может обеспечить контроль за ресурсами территории, перспективными транспортными путями (Северный морской путь) и укрепит свою безопасность. Но в арктическую зону входит ограниченное число территорий европейского севера. К примеру, в Коми – это лишь один город Воркута, в Архангельской области – это города Архангельск и Северодвинск и два самых северных административных района. Только эти регионы оказались в сфере внимания властей и могут рассчитывать на федеральную поддержку. Все другие могут рассчитывать лишь на местные ресурсы и ограниченную федеральную поддержку. Помимо этого на европейском севере в силу политической слабости региональных элит в современной России, не оказалось мощных политических фигур, которые бы пользовались широкой общественной поддержкой и имели влияние на федеральном уровне, а потому могли реализовывать масштабные политические проекты, включая и проект формирования мегарегиона «Русский Север».

Поэтому, несмотря на громкие дискуссии последних лет, топонимическая перекалфикация европейского севера так и не произошла, хотя все еще возможна, ибо в публичной сфере необычайно усилилась конкуренция между геокультурными понятиями Поморье и Русский Север.

Для этнокультурного развития европейского севера в последние годы, наиболее характерными являлись две культурные коллизии: борьба за доминирующее положение в символическом пространстве региона или локальной территории и борьба за культурный статус. Причем, борьба за статус была тесно связана с борьбой за доминирование в символическом пространстве, которая в той или иной мере в последние годы имела место практически повсеместно на европейском севере.

В этом смысле весьма любопытно обратить внимание не только на стремление этнических организаций в национальных республиках объявлять эти республики «собственностью» титульной этнической группы (Шабает, Чарина 2010), но и на их попытки этнически маркировать общее социальное пространство региональных сообществ, в частности, городские территории, где этнические меньшинства никогда не играли какой-

либо значимой роли. Так, к примеру, в Республике Коми 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 это пространство «своим». Подобные идеи и устремления есть своего рода форма «этнической макдональдизации». Сущностью макдональдизации по Ритцеру (Ритцер 2002) изначально являлось, развитие сетей быстрого питания (и вообще унификация служб сервиса в городе), для того, чтобы приезжий человек всегда и везде ощущал себя как дома. Борьба за символическое визуальное пространство города, равно как и за символическое пространство региона, есть 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/региона в символическом «завоевании этого пространства, поскольку приватное культурное пространство стремительно деэтнизируется и унифицируется, равно как и семейный быт горожан (Рогачев 2012: 60–98). Но символическое «завоевание» есть лишь первый шаг, который предполагает, что вслед за ним начнется борьба за культурное и политическое доминирование этнической группы в данном конкретном в регионе.

В этом смысле стремление маркировать европейский север как Русский Север и политизировать значение самого названного топонима есть, по выражению французской исследовательницы Марлен Ларюэль, элемент борьбы за «признание этнических русских коренным народом России, либо образования внутри Федерации новых административных единиц, в которых этнические русские пользовались бы особыми правами...» (Ларюэль 2008: 28) Причем, в данном случае можно говорить не столько о стремлении создать в перспективе некие «русские» административные единицы, сколько о возможном объединении национально-государственных образований, созданных большевиками на европейском севере, в единый регион под предлогом его «исконной русскости» и его топонимического русского наименования, и косвенным образом борьбу за Русский Север можно

рассматривать и как борьбу с национализмом этнических меньшинств на европейском севере России. Более того, сегодня сторонники русского национализма ставят перед собой задачу борьбы с «внутрирусским региональным сепаратизмом», к которому относят сибирский сепаратизм, казачий сепаратизм, калининградский сепаратизм, дальневосточный и уральский и, конечно, поморский сепаратизм. Необходимость борьбы с названными формами сепаратизма обосновывается тем, что они разрушают некое истинное единство русских. В Меморандуме Экспертного центра Всемирного Русского народного Собора по этому поводу заявлено: «Стратегия творцов внутрирусского регионального сепаратизма не имеет сколько-нибудь серьезной этнокультурной почвы. Домыслы о гетерогенности русского народа – это миф, имеющий сугубо политическую природу. По мировым масштабам русские – исключительно цельная, единая нация. По степени религиозного и языкового единства регионов, по близости культурных матриц русские не имеют аналогов среди крупных наций планеты» (Меморандум).

Первой жертвой борьбы с «внутрирусским сепаратизмом» стало поморское движение.

Показательно, что попытка формирования новой поморской идентичности и по времени, и по лозунгам, и по содержанию имела много общего с попыткой создания ижемской идентичности. Результаты обеих попыток также оказались одинаковыми.

Заключение

Европейский север России нередко маркируется как «Русский Север». Но «Русский Север» нельзя воспринимать как исторический топоним, ибо в культурном пространстве европейского севера он появился достаточно поздно. Как культурно-исторический регион названная территория никогда не была собственно «русской», хотя русское население здесь начинает преобладать уже в средневековье. Однако, это население 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 популярной литературе.

Сегодня европейский север – это депрессивный регион (Север, 2007, Пилясов 2009), который вновь воспринимается периферией, в том числе культурной. 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. возникла любопытная культурная ситуация, кото-

рая характеризуется тем, что 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 2004, Stammeler-Gossmann 2008). В постсоветские годы перекалфикации европейского севера в политически значимый регион не произошло, хотя это было возможно. Тем не менее, с одной стороны, идет символическая борьба за маркирование отдельных территорий европейского севера как «культурной собственности» меньшинств, а, с другой, борьба за его «русскость». Начало этой борьбы относится к концу XIX в., когда рождались конкурирующие мифы о «Русском Севере» и «Великой Финляндии». Эти мифы разрушались и вновь возрождались, но именно в контексте этих мифов происходило дальнейшее маркирование территории европейского севера и борьба за его символическое пространство.

Что касается границ «Русского Севера», то следует согласиться с теми исследователями, которые полагают, что под ними следует понимать территории бывших Архангельской, Вологодской, Олонецкой губерний (Русский Север 1992; Габрусевич 2011). Если же говорить о других символических пространствах, которые связаны с севером и имеют этнокультурное значение (Поморье, Финно-угорский мир), то их границы являются размытыми и мифологизированными.

Этничность на европейском севере стала неотъемлемой частью культурного и политического ландшафта, и поэтому не случайно, что в этнических анклавах в той или иной мере идет борьба за обладание символическим пространством этнических автономий в целом или отдельных локусов этого пространства. Эта борьба препятствует гражданской консолидации и формированию единых культурных образов и номинаций, с помощью которых население северных регионов определяло свою принадлежность к местным сообществам. Ни в Карелии, ни в Коми, ни в Ненецком округе, ни даже в «русских» областях европейского севера нет общего политонима: население республик и отдельных областей не склонно называть себя общим именем, хотя формально в так называемых «национально-государственных образованиях» оно является единым политическим сообществом. Наши опросы, проведенные в разные годы, показали, что весьма значительная часть жителей северных регионов и автономий считают, что в республиках и областях не сложилось единое гражданское сообщество

с общими интересами и традициями. Получается, что областные и республиканские сообщества не являются даже воображаемыми, представляя собой некие мистификации. Однако, эти мистификации имеют свои политические институты, обозначены на картах и устойчиво воспроизводятся в символическом пространстве страны как некие целостные образования.

При этом картографической реальностью сегодня является и «Русский Север» (см. карту 6). На современных туристических картах чаще всего «Русским Севером» отмечается территория Вологодской и Архангельской областей. Однако культурная символика и культурные образы становятся все менее актуальными на фоне общего кризиса (демографического, аграрного, социального, культурного), который переживает европейский север (Шабаетов 2015). Тем не менее, именно глубокие кризисные явления, которые очевидно проявляются в развитии названной территории, будут стимулировать поиск новых ресурсов для его развития. Такими ресурсами, в частности, могут быть этничность и историческая память, а значит в культурном развитии европейского севера и в его культурном образе вполне возможны новые и неожиданные изменения.

Литература

Андерсон 2001 – Андерсон Бенедикт Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

Ануфриев 2008 – Ануфриев В.В. Русские поморы. Культурно-историческая идентичность. М.: Российский институт культурологии, 2008.

Арсеньев 2000 – Арсеньев Н.М., Доленко Д.В., Юрченков В.А. Центр и периферия: история России или множества российских?// Финно-угорский мир: история и современность. Исторические и педагогические науки. Материалы II Всероссийской конференции финно-угроведов. Саранск, 2000.

Архангельские – Архангельские ученые считают нынешних поморов не более, чем «новоделом». URL: <http://www.arnews.ru/news/1447422html>

Баглай 2007 – Баглай М.В. Конституционное право Российской Федерации. Учебник для юридических вузов и факультетов. М.: НОРМА, 2007.

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

Белов 1982 – Белов Василий. Лад: Очерки о народной эстетике. М.: Мол. Гвардия, 1982.

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

Бережков – Бережков Дмитрий. А причем здесь Джамахирия? URL: <http://www.fishkamchatka.ru/?cont=long&id=35917&year=2012&to>

Бернштам 2009 – Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М.: ОГИ, 2009.
Битва – Битва за Россию / Норвегия хочет получить кусок матушки Рос-

сии из рук предавших ее сыновей(22–04–2012). URL:<http://rusinform.ru/index.php?newsid=664>

БНКами представляет доклад Вячеслава Гайзера на конференции «Единой России»//URL: <http://www.bnkomi.ru/data/news/6903/>

Бромлей 1983 – Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Булатов 1999 – Булатов Владимир. Русский север. Книга третья. Поморье. Архангельск, 1999.

Бусырева 2016 – Бусырева Е.В. Сохранение и трансформация этничности в финских семьях на Кольском полуострове (60-е годы XIX в. – начало XXI в.). Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Ижевск, 2016.

Васильев 1971 – Васильев Ю.С. Об историко-географическом понятии «Заволочье» // Проблемы истории феодальной России. Л., 1971.

Веригина 1997 – Веригина А.М. Национальные движения и политические партии Республики Карелия (80–90-е гг.). М.: МОНФ, 1997.

Веригин 2011 – Веригин С.Г. Этнокультурная политика финской администрации на оккупированной территории советской Карелии в 1941–1944 годах // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Общественные и гуманитарные науки, №3 (116), май 2011.

Витов 1997 – Витов М.В. Этнография Русского Севера. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1997.

Власова 2005 – Власова И.В. Этническая история и формирование населения Русского Севера // Этнопанорама. 2005. №1–2. *Вот какие 2011 – Вот какие мы – россияне* // «Российская газета», 22 декабря 2011 г.

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

Герасименко 2012 – Герасименко Олеся Мы на своей земле не хозяева // Коммерсант Власть, №23 (977), 11.06.2012.

Головнев 2004 – Головнев А.В. Северная перспектива в истории России // Социальные трансформации в российской истории. Екатеринбург-Москва: Академкнига, 2004.

Грамота – Грамота договорная Новгорода с Великим князем Ярославом Ярославичем Тверским. 1264 г. // Сборник грамот и договоров Великого Новгорода 1264–1561 (в копиях)/РГБ. ф.303.1(<http://stsl.ru/manuscripts/>)

Гуревич 1972 – Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 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. Вып. 11. Мурманск: Мурманский педагогический институт, 1983.

Деготь 2002 – Деготь Е. Пространственные коды «русскости» в искусстве XIX века//Отечественные записки, 2002. №6.

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

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

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

Егоркин 2010 – Егоркин В.Г. Поморское движение как одно из направлений этнической реидентификации // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2010. №4.

Единый 2000 – Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации, Постановление Правительства от 24 марта 2000 года № 255 // «Российская газета», № 66, 05.04.2000.

Есипов 2006 – Есипов Павел Двойные стандарты // «Единый мир». 2006. Выпуск 8(20).

Ефименко 1869 – Ефименко П.С. Чудь заволоцкая. Архангельск: Изд-во Архангельской губернской статистической комиссии, 1869.

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

Загребин 2006 – Загребин А.Е. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.). Ижевск, 2006.

Закон Республики Коми о гражданстве (проект) // «Красное знамя», 8 апреля 1993 г.

Захарова 2011 – Захарова Н.Н. Архангельский север в древнескандинавской литературе // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика: сб. науч. статей. Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 5. Архангельск: Поморский университет, 2011.

Змеева 2007 – Змеева О. Кавказцы на Кольском Севере: к проблеме трансформации этнической идентичности // Этнодемографические процессы на севере Европы. Сб. науч. трудов. Вып. 4., Ч.2. Москва-Сыктывкар, 2007.

Змеева 2009 – Змеева О.В. «Зона этнической бесконфликтности» и особенности регионального самосознания «северян» // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2009. №6.

Игнатов 1997 – Игнатов М.Д. Мысли вслух (о коми национальном движении в середине 90-х годов) // Штрихи этнополитического развития коми республики. Очерки. Документы. Материалы. Т. 2. / Состав. Ю.П. Шабаев, М.Б.Рогачев. М., 1997.

Кабинина 2011 – Кабинина Н.В. Прибалтийско-финское топонимическое наследие архангельского Поморья // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2011. №3.

Кадио 2010 – Кадио Жюльет Лаборатория империи: Россия / СССР. 1860–1940. М.: НЛО, 2010.

Калинин 2000 – Калинин И.К. Восточно-финские народы в процессе модернизации. М., 2000.

Калуцков 2009 – Калуцков В.Н. Русский Север как культурно-географический регион // Геокультурное пространство европейского севера: генезис, структура, семантика, 2009.

Кангаспуро 1997 – Кангаспуро Маркку Взлет и падение «красных финнов» // «Север». 1997. №11–12.

Карелы 1983 – Карелы Карельской АССР. Петрозаводск: Институт языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, 1983.

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

Козлова 2015 – Козлова Е.И., Кутафин О.Е. Конституционное право России. М.: Проспект, 2015.

Конаков 1996 – Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение коми. Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1996.

Конституция 1994 – Конституция Республики Коми // Штрихи этнополитического развития Коми республики. Очерки. Документы. Материалы. Т.1.М.: ЦИМО, 1994.

Конституция 2000 – Конституция Республики Карелия. Доступ: http://constitution.garant.ru/region/cons_karel/

Конституция Республики Коми: Официальное издание Государственного Совета Республики Коми. Сыктывкар: ООО «Коми республиканская типография», 2014.

Конституция Российской Федерации (с гимном России). М.: Проспект, 2016.

Красовская 2013 – Красовская Т.М. Образ Русского Севера: особенности формирования в современной географии и искусстве // Национальный психологический журнал. 2013. №3(11).

Криничная 1991 – Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991.

Кузиванова 1996 – Кузиванова О.Ю., Попов А.А., Сметанин А.Ф. В начале пути (Очерки истории становления и развития Коми автономии). М., 1996.

Куликов 1997 – Куликов К.И. Дело СОФИН. Ижевск, 1997.

Кургинян – Кургинян Сергей: «глобики», «микрики» и «Братья мусульмане». URL: <http://news.nordportal.ru/analytics/detail.php?ID=314894&page=3>

Ларюэль 2008 – Ларюэль Марлен. Еще раз к вопросу о классификации идеологических течений русского национализма // Русский национализм. Социальный и культурный контекст. / Сост. М.Ларюэль. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

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

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

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

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

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

Лотман 1999 – Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. М.: Язык русской культуры, 1999.

Лукин 2012 – Лукин Ю.Ф. О русском поморе замолвите слово // Арктика и Север. 2012. №71.

Нильсен 1996 – Нильсен Йенс. Новая земля – ничейная земля // Народы и культуры Баренцева региона. Тромсе: Университет Тромсе, 1996. С.43–52.

Майнов 1877 – Майнов В.Н. Приютская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. Т.30.№5.

Малахов 2005 – Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2005.

Матвеев 2004 – Матвеев А. К. Субстратная топонимия Русского Севера. ЧЧ. I, II. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2001, 2004.

Мачинский 1988 – Мачинский Д.А., Мачинская А.Д. Северная Русь, Русский Север и Старая Ладога в VIII-XI вв. // Культура Русского Севера. Л.: Наука, 1988.

Меморандум – Меморандум Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора. URL:<http://www.gosrf.ru/news/12577/>

Миллер 1937 – Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 1,2. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1937, 1941.

Мосеев 2005 – Мосеев И.И. Поморська говоря. Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005.

Мелехин 2007 – Мелехин А.В. Теория государства и права: Учебник. М.: Маркет ДС Корпорейшн, 2007.

Муллонен 1997 – Муллонен И. И., Азарова И. В., Герд А. С. Словарь гидронимов Юго-Восточного Приладожья. СПб.: Изд-во С-Петербургского ун-та, 1997.

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, 2007.

Народы 2003 – Народы России: Атлас культур и религий / Отв. ред. А.В. Журавский, О.К. Кальмина, В.А.Тишков. 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2003.

Никитин – Никитин Сергей. Война брендов? «Поморье» и «Русский Север». Что за? URL: http://vk.com/topic-36068469_27616175

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

Партэ 2004 – Партэ К. Русская деревенская проза: светлое прошлое. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2004.

Первая 1899 – Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Т.1. Архангельская губерния. Тетрадь 2. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.: Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1899.

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

Попов 1948 – Попов А.И. Топонимика Белозерского края // Советское финно-угроведение. Л., 1948.

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

Разумова 2006 – Разумова И., Виноградова С. Кольские саамы в этнокультурном пространстве // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов №69, сентябрь-октябрь 2006.

Разумова 2007 – Разумова И. «Миграционный текст» в постсоветской России (на материалах северо-западного региона) // Этнодемографические процессы на Севере Евразии. Сб. науч. трудов. Вып. 4., Ч. 2. Москва-Сыктывкар, 2007.

Решение 1993 – Решение III Съезда коми народа О принципах конституционного устройства Республики Коми // «Коми му», 23 декабря 1993 г.

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

Рогачев 2012 – Рогачев М.Б., Рябинкин Г.С., Шабаетов Ю.П. Город на Сысоле: культурное пространство столицы Коми и городская идентичность // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар: Институт ЯЛИ, 2012. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Вып. 71).

Русский 1992 – Русский Север: ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб, 1992.

Русских – Русских отлучают от государства. URL: <http://www.segodnia.ru/content/110183/14/06/2012/>

Рябинин 1995 – Рябинин Е.А. К этнической истории Русского Севера (чужд. заволоцкая и славяне) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), 1995. С. 12–27.

Слезкин 2008 – Слезкин Юрий. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Север 2007 – Север: проблемы периферийных территорий / Отв. ред В.Н. Лаженцев. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 2007.

Семущин – Семущин Дмитрий. Поморы против русских – Норвегия против России / URL:<http://www.regnum.ru/news/polit/1457229.html#xzz1bBFnC9IQ>

Семущин – Семущин Дмитрий. «Коммерсант» на защите «детей лейтенанта Шмидта» и этносепагатизма на Русском Севере? URL:<http://arhangelsk.bezformata.ru/listnews/shmidta-i-etnoseparatizma-na-russkom-severe/4897218/>

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

Скоробогатова 2008 – Скоробогатова Е.А. Искусство Русского 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.

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

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: Поморский университет, 2011.

Сталин 1947 – Сталин И.В. Организация Российской Федеративной Республики // Сочинения. Т.4. Ноябрь 1917–1920. М.: Государственное изд-во политич. Литературы, 1947.

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

Сурво 2007 – Сурво А. «Несуществующая» война Великой Финляндии // Семиозис и культура. Вып. 3. Сборник научных статей. Сыктывкар, 2007.

Сурво 2009 – Сурво В., Сурво А. «Центры» и «периферии» финн(лянд)ского семиозиса // Геокультурное пространство европейского севера. Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 4. Архангельск, 2009.

Тагиров – Тагиров И.Р. История национальной государственности Татарского народа и Татарстана. Казань: Таткнигиздат, 2000.

Теребихин 2004 – Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск: Поморский университет, 2004.

Тишков1993 – Тишков В.А. Стратегия и механизмы национальной политики // Национальная политика в Российской Федерации. М.: Наука, 1993.

Тишков 1994 – Тишков В.А. Национальности и национализм на постсоветском пространстве (исторический аспект) // Этничность и власть в полиэтнических государствах. М.: Наука, 1994.

Тишков 2013 – Тишков В.А., Шабаев Ю.П. Этнополитология: Политические функции этничности. Учебник для вузов 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Издательство Московского университета, 2013.

Трофимов 2012 – Трофимов Виталий. Модная борьба с поморским движением / Радио ЭХО Москвы, 6 февраля 2012. URL:<http://echo.msk.ru/blog/ttrofimov/856254-echo/>

Трофимов – Трофимов В.Д. Поморы решили основательно побороться за свои права. URL: <http://www.pomorcpp.org/monitoring/?id=3608>

Тулаева 2009 – Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // «Этнографическое обозрение». 2009. №4.

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

Укконе – Укконе Алексей. Прощание с «кулинарным интернационализмом» URL: <http://www.kominarod.ru>

Филатов 2002 – Филатов С.Б. Архангельский край – хранитель духовных традиций Новгородской республики // Гуманитарные исследования и гуманитарное образование на европейском севере. Сборник материалов международной научной конференции (Архангельск, 16–18 сентября 2002 года). Архангельск: Поморский государственный университет, 2002.

Филиппов 2003 – Филиппов В.Р. Критика этнического федерализма. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований, 2003.

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

Чертина 2000 – Чертина З.С. Плавильный котел? Парадигма этнического развития США. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2000.

Чистов 1988 – Чистов К.В. Предисловие // Культура Русского Севера. Л.: Наука, 1988.

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

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

Шабаев 2006 а – Шабаев Ю.П. Новые идентичности у финно-угров как политические инструменты // Этнографическое обозрение. 2006. №1.

Шабаев 2006 б – Шабаев Ю.П. «Бунтующая этничность» на европейском севере РФ//Общественные науки и современность. 2006. №3.

Шабаев 2007 а – 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.: Наука, 2007.

Шабаев 2007 б – Шабаев Ю.П. Спор вокруг поморов: кто прав // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень №73, май-июнь 2007.

Шабаев 2007 в – Шабаев Ю.П. Коми//Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, 2006. М., 2007.

Шабаев 2009 – Шабаев Ю.П., Денисенко В.Н., Шилов Н.В. Язык и этничность: дискуссии о языковой политике в регионах проживания финно-угорских народов Российской Федерации // Этнографическое обозрение. 2009. №2.

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

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

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

Шабаев 2012 – Шабаев Ю., Жеребцов И.Л., Журавлев П.С. «Русский Север»: культурные границы и культурные смыслы // Мир России. 2012. №4.

Шабаев 2014 – Шабаев Ю.П. Садохин А.П. Региональный национализм в России. Экспертный анализ идеологии финно-угорских этнонациональных движений. М., 2014.

Шабаев 2015 – Шабаев Ю.П. Русский Север в процессе деколонизации: социальные и культурные риски на европейском севере России // Известия Коми научного центра. 2015. Вып. 3 (23).

Шилов 1999 – Шилов А.Л. Заметки по исторической топонимике Русского Севера. М., 1999.

Штрихи Этнополитического развития Коми Республики. Очерки. Документы, Материалы. Т.1. М.: ЦИМО, 1994.

Энгельгардт 1897 – Энгельгардт А.П. Русский Север. Путевые записки. СПб.: Изд. А.С.Суворина, 1897.

Этнографическая 2008 – Этнографическая карта Европейской России/Сост. А.Ф. Риттих. – Репринтное издание 1875 г. СПб.: Альфарет, 2008.

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

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

Davidson 2005 – Davidson, Peter The Idea of North. London: Reaktion Books, 2005.

Haavio 1965 – Haavio V. Bjarmien vallan kukoistus tuho: historia ja runoutta/Runot Suomentanut Aale Tynni.

Hirsch 2005 – Hirsch F. Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union Chichester. Itaca, NY: Cornell University Press, 2005. Porvoo: WSOY, 1965.

Eriksen 1999 – Eriksen Th.N. Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. L.: Sterling, 1999.

Ingold 2000 – Ingold T. The perception of the environment essays in livelihood, dwelling and skill. London. New York: Routledge, 2000.

Istomim 2016 – Istomim K. and Shabaev Yu. Izhma Komi and Komi-Permiak: Linguistic Barriers to Geographic and Ethnic Identity//REGION. Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia/ Vol.5, No. 1, 2016.

Karemaa 1998 – Karemaa O. Vihollisia, vainoojia, syöpäläisiä: venäläisviha Suomessa 1917–1923. Helsinki: Suomen historiallinen seura, 1998. (Bibliotheca historica, 30).

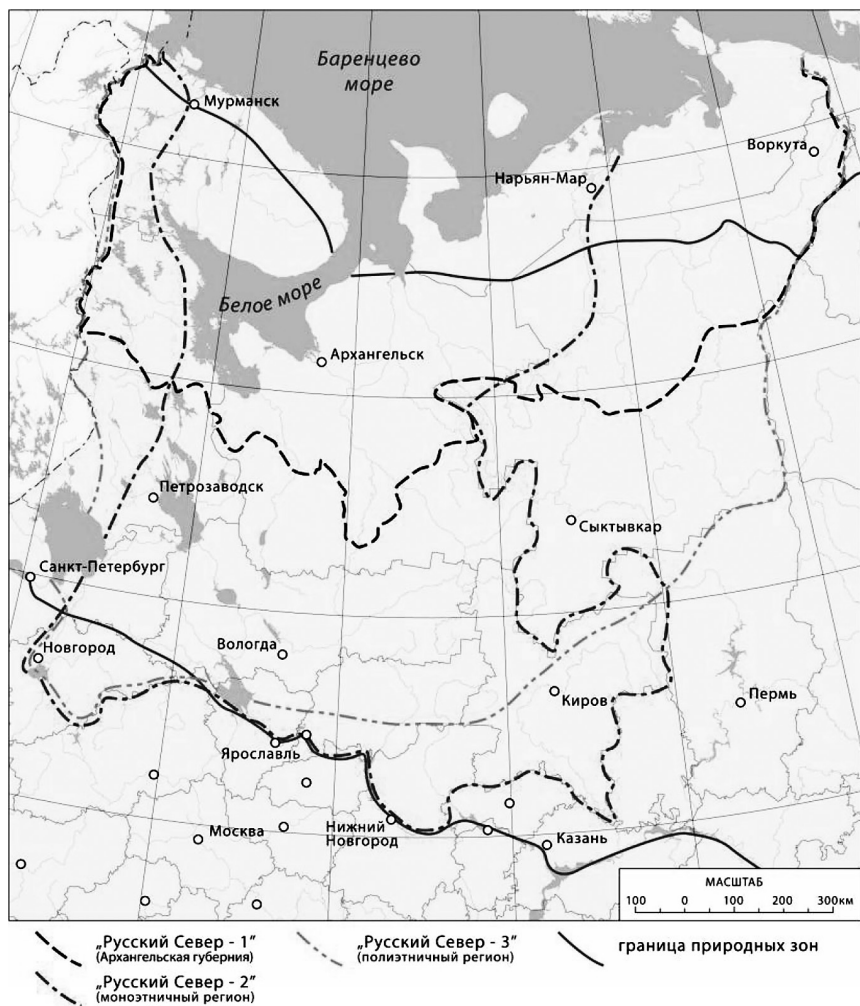
Shabaev 2009 – Shabaev Yu. Ethnic conflicts in the European North of Russia// Anthropology & Archeology of Eurasia. Winter 2009/10. Vol.48.No.03.PP. 31–75.

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 24–27, 2008. URL: <http://www.nrf.is/Open Meetings ... Papers/StammlerGrossmann>

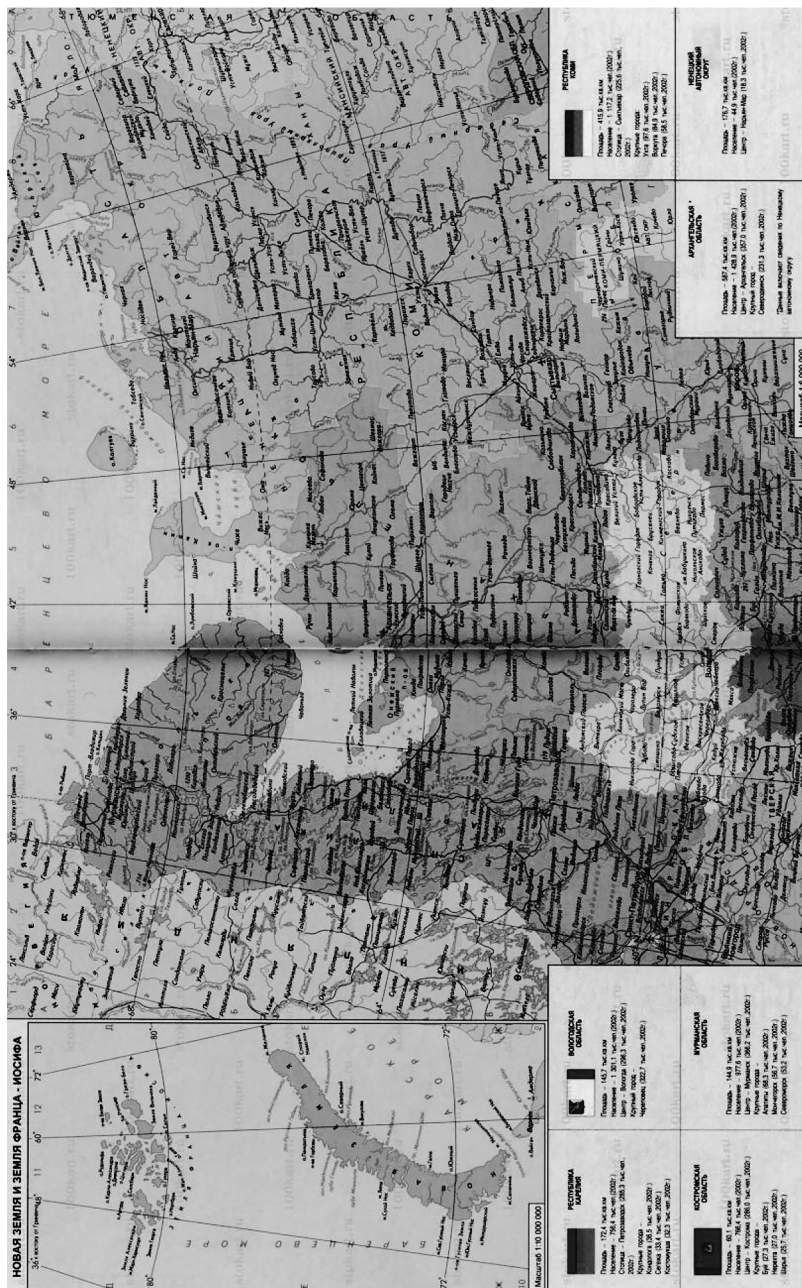
Waris 1939 – Waris H. Savo-karjalaisen osakunnan historia. Porvoo – Helsinki: Söderström, 1939.



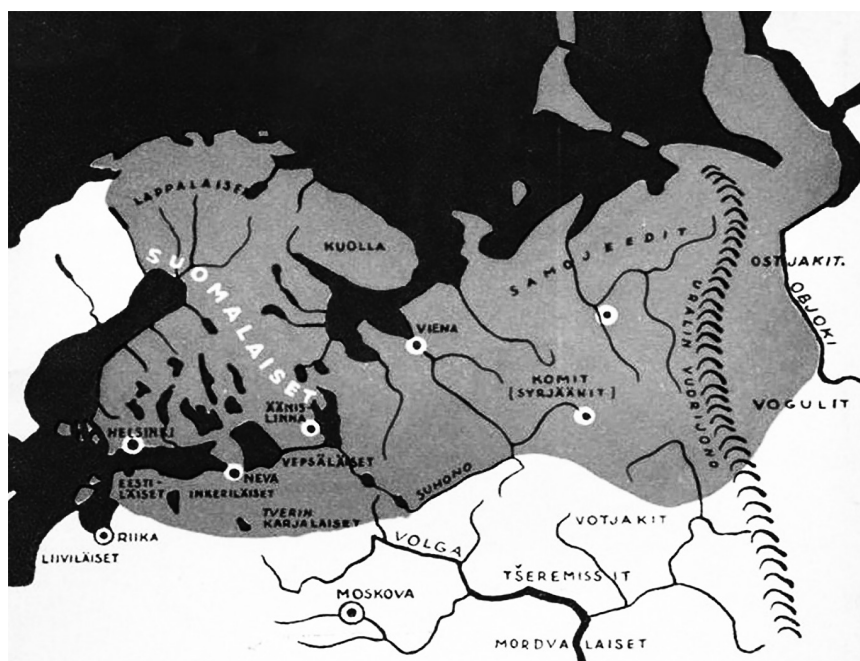
Карта 1. Административное деление европейского севера к началу XX в.



Карта 2. Основные версии границ «Русского севера» и границы природных зон



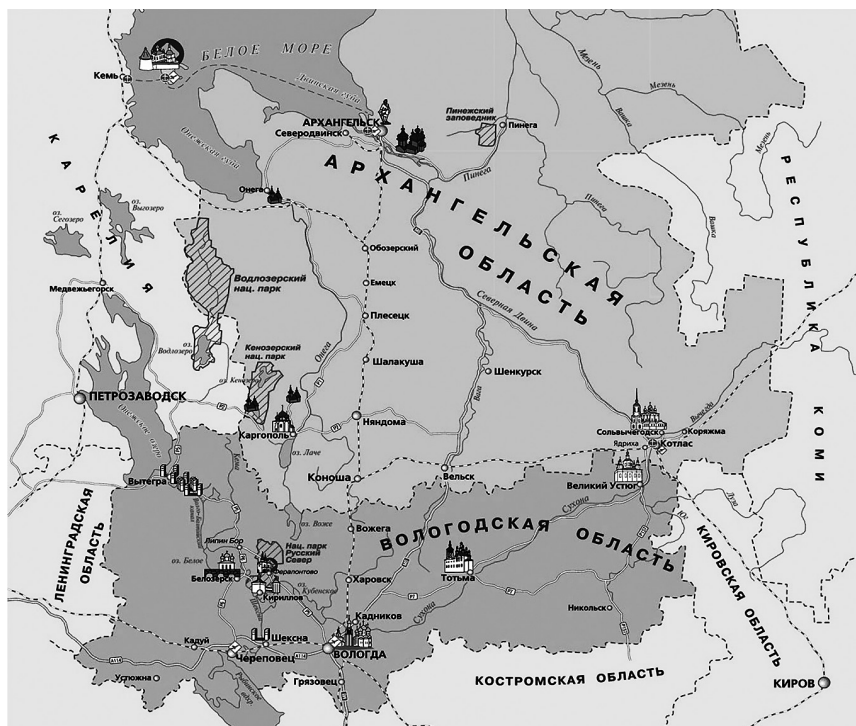
Карта 3. Современное административно-территориальное деление европейского Севера РФ



Карта 4. Границы «Великой Финляндии»



Карта 5. Границы «Великой Финляндии»



Карта 6. Современная туристическая карта «Русского Севера».

**СНЕГОХОДНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ
И РЫНОЧНАЯ РЕСТАВРАЦИЯ:
ИЗМЕНЕНИЯ В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ И КОЧЕВОЙ
МОБИЛЬНОСТИ КОМИ-ИЖЕМСКИХ ОЛЕНЕВОДОВ
СЕВЕРА РЕСПУБЛИКИ КОМИ В ПЕРВОМ ДЕСЯТИЛЕТИИ
21 ВЕКА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА СВЯЗЬ ГРУППЫ
С ОКРУЖАЮЩИМ СОЦИУМОМ И ПРИРОДНОЙ СРЕДОЙ**

Введение

Начиная со второй половины прошлого века, в западной науке возобладал взгляд на кочевое животноводство и на кочевой образ жизни, как на специфический способ адаптации человеческого коллектива к природной среде аридных либо арктических зон, где растениеводство невозможно или непродуктивно (Dyson-Hudson N. 1972; Dyson-Hudson R. and Dyson-Hudson 1980). Главным элементом этой адаптации выступает кочевая мобильность, которая может нести две основные функции: 1) функцию поддержания экологической стабильности через равномерное распределение пастбищной нагрузки по большой территории и, таким образом, снижения ее до уровня, при котором возможно стабильное восстановление пастбищных ресурсов и 2) функцию максимизации доступных животным пастбищных ресурсов через нивелирование сезонного либо случайного уменьшения количества ресурсов в определенных географических локациях, путем перемещения в другие локации (Paine 1972; Gulliver 1975; R. Dyson-Hudson and Dyson-Hudson 1980). В различных географических зонах и у различных кочевых народов кочевая мобильность может выполнять в основном либо первую, либо вторую функцию (Paine 1972; Coppock, Ellis, and Swift 1986), хотя возможно и их совмещение (Coppock, Ellis and Swift 1986).

Вместе с тем, начиная с конца 60-х – начала 70-х годов прошлого века было опубликовано множество свидетельств того, что функции кочевой мобильности не ограничиваются адаптацией к природной среде. Так, кочевая мобильность может быть средством избегания или разрешения конфликтов с другими группами, как оседлыми, так и кочевыми, а также между отдельными семьями внутри группы кочевников (Barth 1961; Bates 1973), средством ухода от политического и экономического контроля со стороны государства, включая уход от налогообложения (Bates 1973; Golovnev and Osherenko 1999), средством установления политического контроля над территорией и ее оседлым населением (Burnham 1975), средством уста-

новления и поддержания торговых связей (Khazanov 1994; Amitai 2014). В ряде случаев эти неэкологические функции кочевой мобильности могут выходить на первый план и вызывать появление кочевого животноводства в местах, где экологические факторы вполне допускают ведение оседлого хозяйства (Irons 1974; Elam 1979). Иными словами, кочевая мобильность может быть средством адаптации не только к экологической, но и к социальной среде.

Всякая адаптация по определению динамична: она представляет собой непрерывную модификацию адаптирующейся системы в ответ на изменения среды (Orlove 1980). В одной из предыдущих публикаций в соавторстве с М. Двайером (Dwyer and Istomin 2008) нами описано, как оленеводы-ненцы и коми принимают решения о времени и (в случае ненцев) направлении перекочевок, реагируя одновременно на экологические (воспринимаемые сквозь призму изменения поведения оленей) и социальные факторы среды и находя баланс между ними. Однако, нахождение такого баланса, как показывает опыт, не всегда возможно: может случиться, что изменившаяся социальная среда потребует такой модификации мобильности, которая разрушит адаптацию к экологической среде. Много таких примеров известно, например, из описаний современной культуры кочевых народов восточной Африки (McCabe 1994; Salzman 2003; Borgerhoff Mulder and Sellen 1994). Подобного рода противоречие между потребностями адаптации к экологической и к социальной среде может иметь серьезные социальные и экологические последствия и, в ряде случаев, вести к распаду и исчезновению кочевого хозяйства, поэтому появление признаков такого противоречия в кочевом хозяйстве любой группы требует к себе самого серьезного внимания исследователя.

В настоящей работе описываются изменения в образе жизни и связанных с ними аспектах кочевой мобильности одной из групп оленеводов кочевников, которые, возможно, содержат в себе признаки указанного противоречия. Речь идет о коми-ижемских оленеводах, проживающих на Северо-востоке европейской части России (Республика Коми и Ненецкий автономный округ) и в западной Сибири (Ямало-ненецкий автономный округ). Целью данной работы является, во-первых, выявление указанных выше противоречий и, во-вторых, оценка возможных последствий их нарастания для связей группы с экологической и социальной средой.

В основу настоящей работы положен полевой материал, собранный авторами в ходе трех полевых исследований среди коми-ижемских оленеводов: двух сезонов в Ижемском районе Республики Коми (в июне-июле 2014 года и в марте 2015 года) и одной работы в Интинском районе (август 2014 года). В ходе исследований 2014 года производился опрос оленеводов,

оставшихся на лето в поселках, с целью выявления и описания изменения материальной культуры и пищи тундровых кочевников в позднесоциалистический и постсоциалистический периоды (подробнее о методах, ходе и основных результатах этой работы см. 김혜진 and 이스트민 2015). Одним из фактов, выяснившихся в ходе этого исследования, стало произошедшее в последнее десятилетие изменение уровня кочевой мобильности в зимний период, особенно заметное среди оленеводов Интинского района, поэтому во время полевой работы 2015 года особое внимание было уделено фиксации и выяснению деталей данного процесса. В ходе полевой работы были проведены детальные этнографические интервью с 15 действующими оленеводами, прибывшими в село Сизябск (место расположения центральной усадьбы ПСК «Ижемский оленевод») для медицинского обследования и закупки продуктов перед весенним выходом в тундру, и с двумя специалистами, один из которых был старшим зоотехником ПСК. В силу специфики исследуемой темы, среди информаторов преобладали мужчины (10 мужчин и 5 женщин), возраст информаторов колебался от 17 до 52 лет. Интервью записывались на диктофон.

Коми-ижемское оленеводство как инструмент адаптации к социальной и экологической среде: некоторые технологические характеристики

Коми-ижемцы – самая северная и молодая этнографическая группа коми-зырян, сложение которой происходило в бассейне реки Ижма (левый приток р. Печора) начиная с 16 века (Лашук 1958). Поскольку земледелие в данном регионе малопродуктивно, то хозяйство местных коми вплоть до второй половины 17-го столетия базировалось на скотоводстве и охоте, в том числе товарной охоте на пушного зверя, игравшей исключительно важную роль в жизни группы и способствовавшей раннему установлению ее связей с рынком (Конаков и Котов 1991). Чертой, выделившей эту группу из других групп коми-зырян, стал переход части ее членов к кочевому оленеводству и, следовательно, к мобильному образу жизни, произошедший по разным оценкам во второй половине 17 – начале 18 веков (Лашук 1958; Жеребцов 1982; Конаков, Котов 1991). Причиной этого перехода, скорее всего, стало истощение в регионе популяции пушных зверей, в том числе в результате их отлова охотниками, и связанное с ним падение продуктивности товарной охоты ижемцев, что поставило хозяйство группы на грань кризиса (Жеребцов 1982; Конаков, Котов 1991; Истомин 2004). Заменившее товарную охоту на пушного зверя оленеводство позволило ижемцам приспособиться к изменившимся экологическим условиям, сохранив и даже расширив при этом товарность хозяйства, как наиболее су-

щественный элемент приспособления к социальной среде (Истомин 2004; Конаков, Котов 1991).

В основу коми-ижемского оленеводства легли практики обращения с северным оленем, заимствованные ижемцами у своих соседей – европейских ненцев; у ненцев были также заимствованы основные элементы кочевого быта, включая мобильное жилище-чум, одежду и обувь из оленьего меха, конструкцию оленьих нарт и упряжи (Старцев 1926; Жеребцов 1982). Однако, коми-ижемское оленеводство изначально отличалось от ненецкого своей ориентацией на рынок (Иславин 1847; Максимов 1984; Крупник 1976; Конаков, Котов 1991). Ижемцы выращивали оленей в основном на продажу (Конаков, Котов 1991) и стремление к максимизации получаемой прибыли определило многие технологические черты отрасли. Так для ижемского оленеводства характерно гораздо более интенсивное использование пастбищ (выпас большего количества оленей на единицу пастбищной территории), чем для «традиционного» оленеводства ненцев (Конаков, Котов 1991; Истомин 2004). Интенсификация использования пастбищ достигается гораздо более строгим контролем за стадом со стороны пастухов: с мая по сентябрь стадо находится под круглосуточным контролем пастуха на упряжке в сопровождении нескольких пастушьих собак; в снежный период, когда оленям приходится рыть в снегу пищевые ямы и скорость движения оленьего стада гораздо ниже, интенсивность контроля ослабевает, но, тем не менее, стадо проверяют и объезжают каждый день. В задачи пастухов входит сохранение единства стада – предотвращение его дисперсии и откола от него отдельных животных и их групп, – а также удерживание стада на определенном участке пастбища с целью более полного использования его ресурсов (Dwyer, Istomin 2008).

Проиллюстрируем эту особенность оленеводства коми описанием технологии зимнего выпаса оленей, как она была зафиксирована одним из авторов этой статьи в 2003 году, накануне снегоходной революции. Это описание важно для понимания материала излагаемого далее в настоящей работе (более подробное описание технологии выпаса оленей у ижемцев см. Истомин 2004). Как уже было сказано, стадо зимой ежедневно проверяется одним, либо, в случае большой дисперсии стада по территории, двумя оленеводами. Приехав к стаду, оленевод совершает его объезд по периметру. В случае, если стадо пасется в лесу, где использование оленьей упряжки невозможно, стадо обходят на лыжах подбитых камусом (лызь). При этом оленевод старается идти или ехать по следам (лыжне), оставшимся на снегу после предыдущих объездов стада («кружит тропу», как обычно называют это действие оленеводы). Объезжая стадо, он тщательно следит, не пересекаются ли эти следы следами оленей, покинувших пастбищную террито-

рию внутри периметра объезда. Заметив свежие следы оленей, пересекающие оставленную накануне лыжню, оленевод следует по ним, нагоняет ушедших животных и, натравив на них собаку, заставляет их вернуться на пастбищную территорию, т. е. внутрь периметра объезда. Кроме того, оленевод с помощью собаки разворачивает группы оленей, близко подошедшие к маршруту объезда, заставляя их двигаться к центру пастбищной территории и, таким образом, предотвращая их выход за ее пределы. Если пастбище имеет адекватные запасы ягеля и снеговые условия на нем благоприятны (снеговой покров мягкий и не содержит в себе слоев льда), то объезд стада обычно не представляет собой особой проблемы. Однако, по мере выбивания пастбища, особенно в случае неблагоприятной снеговой обстановки, между животными начинается конкуренция за пищевые ямы: доминирующие животные начинают отбирать пищевые ямы вырытые подчиненными оленями*. Стремясь избежать конкуренции, животные начинают все больше расходиться по пастбищу, стараясь вырыть свою яму подальше от возможных конкурентов. Это приводит к все более заметной дисперсии стада и к стремлению все большей части животных выйти за пределы пастбищной территории (т. е. территории, очерченной следом объезда стада оленеводом). Оленеводам приходится разыскивать и возвращать все большее количество животных, пересекших след предыдущего объезда, и совершение полного объезда стада в приемлемый промежуток времени – т. е. в течение короткого зимнего светового дня – становится все более сложной задачей. Оленеводы могут упростить ее, увеличив радиус объезда стада и допустив, таким образом, большую дисперсию оленей по территории. Эта мера позволяет сократить количество оленей, пересекающих старый след, и сэкономить время, уходящее на их поиск и возвращение, но увеличивает длину пути, который необходимо проехать оленеводу вокруг стада. Другой часто используемой мерой является совместный объезд стада двумя оленеводами. Объезжая стадо с двух противоположных сторон, они могут совершить объезд вдвое быстрее и, таким образом, сохранить контроль над

* Среди оленей животные, имеющие более развитые и разветвленные рога, доминируют над животными, не имеющими в тот момент рогов, либо имеющими менее разветвленные рога. Обычно простой демонстрации рогов доминирующим животным достаточно, чтобы безрогое животное признало свое поражение и покорно оставило вырытую им пищевую яму. Наличие рогов в тот или иной сезон зависит от пола животного, а степень их разветвленности – от его возраста. В зимний период доминирующими в стаде являются стельные важеньки (самки), которые сбрасывают рога в мае, после отела, и к зиме успевают обзавестись новыми рогами. Самцы и сырицы (самки-нетели) сбрасывают рога в октябре, после гона. Поэтому зимой они рогов не имеют и являются подчиненными (Баскин 1970). Такое распределение ролей вполне логично, учитывая, что стельные важеньки вынашивают зимой телят.

стадом. Однако и та, и другая мера являются временными – по мере дальнейшего истощения ресурсов пастбища дисперсия стада все возрастает и, в конце концов, достигает уровня, делающего его объезд слишком трудной задачей.

В этом случае оленеводам остается лишь откочевать со стадом на новое место, которое обычно выбирают загодя. Для этого оленеводы совершают поездки на несколько потенциальных пастбищ и раскапывают там в нескольких местах снег, чтобы оценить качество снежного покрова и ягельных запасов. На новом месте стадо также держат до тех пор, пока сохранение контроля над ним не оказывается слишком трудным, после чего совершается новая перекочевка и т. д. Заметим, что хотя технология летнего выпаса оленей у коми заметно отличается от описанной технологии зимнего выпаса, сохраняется базовый принцип – оленье стадо удерживают на определенном участке территории до тех пор, пока стремление животных к рассеиванию, вызванное снижением количества пастбищных ресурсов и усилением конкуренции за них между животными, не делает сохранение контроля над стадом на этой территории слишком трудным. В последнем случае стаду позволяют перейти на новую территорию, что вызывает необходимость перенести на новое место и чум, т. е. совершить перекочевку (подробнее о технологии летнего выпаса оленей у коми см. Dwyer, Istomin 2008; Истомин 2004).

Несложно заметить, что возможность оленеводов контролировать стадо на определенной территории зависит от количества и качества пастбищных ресурсов, т. е. от тех же факторов, которые определяют максимальную емкость (*carrying capacity*) пастбища. Поэтому, один из авторов настоящей работы предложил понятие «технологическая емкость пастбища» (*technological carrying capacity*) для обозначения количества оленей, которое оленеводы могут контролировать на данной территории в течение определенного промежутка времени* (см. Dwyer, Istomin 2009b). В отличие от обычной, т. е. экологической емкости пастбища (*ecological carrying capacity*)** технологическая емкость зависит также и от находящихся в распоряжении оленеводов технических средств, применяемых для осуществ-

* Технологическая емкость пастбища, подобно стандартной экологической емкости пастбища, может быть выражена в оленеднях (*reindeer per day*), т. е. через отношение количества оленей (размера стада) к числу дней, в течение которых над этим стадом можно сохранять контроль.

** Напомним, что экологическая емкость пастбища определяется как количество животных, которые могут пастись на данной территории в течении определенного промежутка времени без нанесения непоправимого вреда экосистеме пастбища, делающего невозможным либо маловероятным его восстановление (за историей и различными толкованиями понятия см. Sayre 2008).

вления операций выпаса (например, для объезда стада в зимний период) и влияющих на возможность сохранения контроля над стадом. Так технологическая емкость лесных пастбищ заметно ниже, чем емкость тундровых и лесотундровых пастбищ несмотря на то, что по количеству и качеству пастбищных ресурсов, а следовательно, и по экологической емкости, эти три вида пастбищ заметно не различаются*. Меньшая технологическая емкость лесных пастбищ объясняется тем, что оленеводы не могут там использовать оленьи упряжки и вынуждены кружить стадо на лыжах, что, разумеется, сильно снижает возможную дистанцию объезда стада и количество времени на поиск и возвращение в стадо отколовшихся оленей. Поэтому использование таежных пастбищ требует более частых перекочевок (примерно раз в 2–3 недели), чем использование тундровых пастбищ (где до появления снегоходов оленеводы могли проводить на одном месте до месяца), и это сильно удлинняет кочевой маршрут оленеводов, проводящих зиму в таежной зоне. Так один из информаторов, бывший оленевод Бакуринского отделения СПК «Ижемский оленевод», сообщил нам, что до массового распространения снегоходов его бригада в ходе зимних перекочевков обычно уходила далеко на юг от села Ижма, а в годы с неблагоприятным снежным покровом, сильно снижавшим доступность ягеля для оленей и, поэтому, еще более уменьшавшим технологическую емкость пастбищ, его бригада оказывалась в Сосногорском районе Республики Коми, вблизи городов Сосногорск и Ухта, куда оленеводы ездили покупать продукты**.

Наиболее важным для нас в рамках настоящей работы, однако, является тот факт, что при использовании традиционных инструментов выпаса оленей (т. е. оленьей упряжки и лыж), технологический перевыпас (*technological overgrazing*) пастбища, т. е. превышение его технологической емкости, по-видимому, всегда наступает раньше, чем его экологический перевыпас (*ecological overgrazing*, т. е. превышение экологической емкости пастбища). Иными словами, оленеводы теряют возможность контролировать стадо и оказываются вынужденными откочевать на новое место раньше, чем олени успевают нанести непоправимый урон пастбищным ресурсам (Dwyer, Istomin 2009b; Истомин 2004). Эта особенность традиционного оленеводства в известной мере защищала его от перерасхода природных ресурсов и поддерживала его в балансе с природной средой***.

* Более того, лесные пастбища даже немного превосходят тундровые по количеству ресурсов (Чернов 1980).

** ПМА: Зап. Истомин К.В., Ким Хе Чжин. с. Мохча, июль 2014 г.

*** Вопрос об использовании кормовой базы в традиционном оленеводстве, конечно, гораздо более сложный, чем может показаться из данного описания. Так, например, летом олени питаются разными видами корма (ягелем, травой, листьями кустарников и т.д.), и уменьшение на пастбище одного из этих видов может компенсироваться

Завершая описание технологических характеристик традиционного ижемского оленеводства следует сказать, что хотя рыночная ориентация ижемского оленеводства была разрушена в период коллективизации, порожденные этой ориентацией особенности технологии выпаса сохранились, поскольку обеспечиваемые ими интенсификация использования пастбищных ресурсов и максимизация товарного выхода продукции вполне соответствовали интересам и планового коллективного хозяйства. Более того, некоторые основные элементы этой технологии, включая круглосуточный надзор и контроль над стадом в летний период и систематическое кружение тропы зимой, активно внедрялись в советское время среди других народов (см. Друри, Митюшев 1963). Конечно, определенные изменения в технологии оленеводства в советский период происходили. Например, можно отметить сокращение протяженности зимних кочевых путей у коми оленеводов бассейна Усы (Dwyer, Istomin 2009a) вызванные, в основном, социальными причинами. Однако описанные в настоящей главе основные технологические особенности оставались неизменными вплоть до начала первого десятилетия нашего века.

Рыночная реставрация и снегоходная революция

Распад совхозной системы организации сельскохозяйственного производства в начале 1990-х годов создал, как теперь задним числом можно констатировать, как серьезные вызовы, так и новые возможности для

за счет других и не приводить к дисперсии стада. Однако, выпас оленей по коми технологии может привести, и часто приводит, к нанесению непоправимого вреда определенным видам растительности, чаще – ягелю (с длительным циклом восстановления). Исчезновение ягеля на летних оленьих пастбищах и вытеснение его осокой и разнотравьем – факт хорошо известный (Forbes et al. 2009; Kumpula et al. 2012; Kitti, Forbes, Oksanen 2009). Некоторые отечественные исследователи (например, Богданов и др. 2012) видят в этом свидетельство экологического перевыпаса. Их мнение не лишено основания, поскольку 1) изменение состава растительности может носить необратимый характер, 2) уничтожение ягеля делает пастбища непригодными для использования в зимний период (если брать за оценочную емкость пастбищ их емкость в наименее продуктивный период года, как это часто делается у нас в стране, то емкость таких пастбищ следует уже считать нулевой) и 3) на определенных типах почвы исчезновение ягеля и замещение его разнотравьем запускает процессы заболачивания или выветривания. Следует признать, что в таком контексте вполне можно говорить о дисбалансе традиционного оленеводства и природной среды. Хотелось бы подчеркнуть, однако, что в рамках применяемой оленеводской технологии, где эти пастбища используются строго в определенный сезон, когда на них содержатся богатые запасы кормов помимо ягеля, изменение состава растительности не приводит к падению емкости пастбищ.

коми-ижемских оленеводов. Вызовы состояли, прежде всего, в полном распаде системы совхозного снабжения: прекратились регулярные полеты в тундру вертолетов, перестали поддерживаться в надлежащем состоянии корали и забойные пункты, на некоторый период прекратилась даже вакцинация животных. Зарплаты оленеводов и чумработниц также резко сократились. С другой стороны, были отменены ограничения на поголовье личных оленей и сбыт оленеводческой продукции, а контроль за движением бывшего совхозного поголовья, перешедшего теперь к сменившим совхозы ПСК и акционерным обществам, значительно ослаб. Как шутили в начале 2000-х годов оленеводы, «волки в тундре очень умные – они у нас только совхозных оленей едят, а личных никогда не трогают»*. Можно добавить, что таким же «умом» отличались в то десятилетие и возбудители оленьих болезней, причем, сами оленеводы, возможно, небезосновательно, видели в этом проявление высшей справедливости: «Денег ведь они нам не платят, а хотят, чтобы мы работали. Это несправедливо, правильно? Вот мы и работаем, а зарплату сами берем – это справедливо, ведь так?»**. В результате, в последнее десятилетие XXI века произошло быстрое перераспределение оленьего поголовья: стада бывших совхозов сократились, а личные стада работающих в них оленеводов резко выросли. При этом общее количество оленей, выпасаемых оленеводами коми, осталось, судя по всему, прежним (сокращение на 10 тысяч голов, зафиксированное статистикой (Jernsletten, Klokov 2002), вполне могло быть следствием того, что оленеводы не предоставляли полных сведений о поголовье имеющихся у них частных оленей). В 2003 году ижемские оленеводы сообщали одному из авторов: «Сейчас, если у тебя нет 150 голов, то лучше вообще в тундру не ездить: смысла нету, ты на продукты больше потратишь, чем заработаешь»***. Соответственно, резко выросли объемы частной торговли оленеводческой продукцией (которая, впрочем, существовала в ограниченном масштабе и в советский период), и расширился ее ассортимент: оленеводы начали продавать не только мясо и камусы, но и сбывать коммерсантам панты и роголом. Оленеводы, не сумевшие увеличить поголовье, организовать изготовление и сбыт оленеводческой продукции, маргинализировались и к началу XXI века оказались полностью вытесненными из отрасли. К середине 2000-х годов прибыль от торговли продукцией от личных оленей у оленеводов ОАО «Большая Инта», например, составляла примерно 2/3 дохода, в то время как 1/3 приходи-

* ПМА, материалы полевой работы в совхозе Большая Инта в 2001 году.

** Там же

*** ПМА, материалы полевой работы в совхозе Большая Инта в 2003 году, информатор – Иван Ларионов, 1968 г. р.

лась на зарплату*. На некоторых предприятиях, например, в Абезьском, доля частного производства в доходах была, судя по всему, еще выше**. Таким образом, к середине первого десятилетия нашего века, оленеводство коми вновь превратилось в фактически частную, коммерческую отрасль хозяйства, существующую «под прикрытием» едва сводящих концы с концами совхозов. Несмотря на коммерциализацию, оленеводы не делали попыток отделиться от предприятий и организовать независимые хозяйства: будучи частью большого этноса коми, коми-ижемцы не входят в список малых народов севера и, поэтому, не имеют права организовывать общины, ставшие наиболее распространенной формой малого оленеводства на севере (Клоков, Ульевадет 2004). Единственной доступной им формой ведения оленеводства независимо от бывших совхозов является организация фермерских хозяйств, которые, однако, трудно сделать рентабельными из-за большого пастбищного налога***.

Тем не менее, фактическое восстановление рыночной ориентации оленеводства вновь поставило перед ижемскими оленеводами задачи, с которыми они не сталкивались весь советский период: организация сбыта оленеводческой продукции и повышение ее рыночной стоимости. Первая из этих двух задач в досоветские времена решалась посредством установления регулярных торговых контактов с приезжими Чердынскими купцами. Вторая – путем частичной переработки оленеводческой продукции в полуфабрикаты, имеющие более высокую стоимость. Наиболее широкое распространение в этом отношении получила выделка замши из оленьих шкур (Керцелли 1911; Керцелли 1914). В настоящее время восстановить ижемское замшеделание начала XX века вряд ли экономически возможно, поскольку произведенная кустарным способом оленья замша уступает, как по цене, так и по качеству, замше из коровьих шкур, изготовленной индустриальным способом, а для организации высокотехнологичного индустриального производства замши объемов сырья, которые может дать современное ижемское оленеводство, явно недостаточно. Поэтому у современных ижемских оленеводов замшеделие заменилось производством изделий из оленьего меха и камусов, среди которых первое место занимает производство пим (обуви из оленьего камуса на твердой подошве). Реализация готовых пим дает оленеводам примерно в три раза больше выручки по

* ПМА, оценки семейных бюджетов 6 семей оленеводов АОА «Большая Инта» выполненные в 2003 году.

** ПМА, материалы полевой работы в совхозе Большая Инта в 2007 году, информатор Анатолий Янзинов, 1970 г. р.

*** ПМА, материалы полевой работы в совхозе Большая Инта в 2007 году, информатор Анатолий Янзинов, 1970 г. р.

сравнению с реализацией сырья для них (камусов), даже если принять во внимание цену ниток, войлока и байки, также идущих на их изготовление. Помимо пим, оленеводы изготавливают на продажу (в основном на заказ) шапки из оленьего меха и тобоки (высокую меховую обувь до паха на мягкой подошве).

Пошив меховых изделий достаточно трудоемок, и занимаются им исключительно женщины. При этом оленеводы хорошо знают, что количество и, главное, качество произведенной продукции сильно возрастают, если женщина занимается шитьем в поселке, где есть электрическое освещение, в жилище больше места, и заботы о тепле и пище не отнимают так много времени, как в чуме. Кроме того, в поселке женщина может шить меховые изделия на заказ. Тут задача повышения рыночной стоимости продукции тесно смыкается с задачей организации ее сбыта. Конечно, в Печорском крае достаточно коммерсантов, готовых скупать у оленеводов мясо и пимы оптом, но оленеводы быстро поняли, что могут получить большую прибыль, продавая свою продукцию непосредственно конечным потребителям через частные объявления либо под заказ. Этот способ торговли, однако, тоже предполагает длительное пребывание оленеводов в поселке или городе. Даже прибыль от продажи такого «нерозничного» продукта как роголом оказывается возможным заметно увеличить, проводя больше времени в поселке и рассматривая предложения от нескольких коммерсантов-покупателей. Таким образом, решение обеих задач, поставленных рыночной реставрацией в оленеводстве, возможно через удлинение срока пребывания оленеводов – или по крайней мере их женщин – в стационарных поселках. Чем больше этот срок, тем больше прибыли могут получить оленеводы от своего труда. Наиболее радикальным решением тут был бы переход оленеводов к оседлому образу жизни, по крайней мере, в зимний период.

Это решение было бы невозможно еще в недалеком прошлом, поскольку оно противоречит традиционной технологии выпаса оленей, описанной в предыдущем разделе данной статьи. Однако появление в распоряжении оленеводов снегоходов изменило положение. Хотя первые снегоходы появились в печорском крае уже в конце 1970-х – начале 1980-х годов, их массовое распространение среди оленеводов пришлось уже на постсоветское время. Необходимо отметить, что у ижемских оленеводов снегоходная революция (за объяснением термина см. Pelto 1987) шла рука об руку с рыночной реставрацией, и эти процессы взаимодополняли и взаимообуславливали друг друга.

В 1990-е годы количество снегоходов, находящихся в распоряжении оленеводов, росло достаточно медленно, что, конечно, было в немалой степени обусловлено кризисом в стране, низкими доходами оленеводов,

а также дороговизной бензина и самой техники. Тем не менее, на рубеже XX и XXI веков в большинстве оленеводческих бригад было уже по 1-2 «Бурана» (Истомин 2004), что примерно соответствовало одному снегоходу на 3 – 4 оленеводческих семьи. Снегоходы использовали, в основном, для поездок в поселок за продуктами в зимний период. Однако, уже в этот период снегоходы иногда использовали наряду с упряжками для объезда оленьего стада (кружения тропы) на лесотундровых пастбищах. Объезд стада на снегоходе занимал гораздо меньше времени и позволял сохранять контроль над стадом при гораздо большей его дисперсии, чем это было бы возможно при использовании упряжки. Тем не менее, малое количество снегоходов и высокая цена бензина относительно доходов оленеводов (рыночная реставрация в этот период еще не была завершена, а посткризисное восстановление экономики в России только началось) не позволяло полностью перейти на этот вид транспорта в процессе выпаса. В первом десятилетии XXI века, однако, произошел скачкообразный рост количества снегоходов, принадлежащих оленеводам. Так во второй половине этого десятилетия у оленеводов Интинского района, по крайней мере, один снегоход имелся уже в каждой оленеводческой семье. Более того, оленеводы считали нормальным и даже необходимым, чтобы каждый взрослый мужчина-олeneвод имел в своем распоряжении личный снегоход, а в качестве причины информаторы указывали на то, что снегоход теперь стал основным средством зимнего выпаса оленей*. Таким образом, переход к зимнему выпасу оленей на снегоходах произошел у этой группы примерно в середине первого десятилетия нашего века**.

Переход к зимнему выпасу на снегоходах существенно изменил возможности оленеводов по контролю над стадом. Действительно, снегоход является достаточно скоростным видом транспорта: его скорость по бездорожью составляет около 30 километров в час, превышая, таким образом, скорость оленьей упряжки без поклажи по крайней мере в 3 раза. Кроме

* ПМА, материалы полевой работы в совхозе Большая Инта в 2007 году.

** Следует заметить, что у оленеводов Интинского района существовало по крайней мере два дополнительных фактора облегчавших распространение снегоходов и переход на них в процессе выпаса. Во-первых, близость г. Инты и легкий доступ к железной дороге в этом районе существенно расширяли рынок сбыта оленеводческой продукции, что существенно увеличивало доходы оленеводов. Во-вторых, поскольку Интинский район преимущественно лесотундровый (густой лес здесь растет в основном по берегам Усы и ее притоков), то олени здесь традиционно всю зиму выпасались на открытых пастбищах с помощью упряжки. В Ижемском районе, где оленеводы были беднее, а олени традиционно выпасались в основном на таёжных пастбищах, где применение снегоходов невозможно, переход к снегоходному выпасу потребовал больше времени, как это будет указано в следующем разделе.

того, если скорость упряжки быстро падает из-за усталости животных и оленеводам при езде на ней приходится делать периодические остановки, чтобы дать животным отдохнуть, то снегоход держит высокую скорость неограниченное время. Снегоход не только позволяет кружить стадо быстрее, но, что еще более существенно, он позволяет проделывать гораздо более длинную тропу: на снегоходе оленеводы могут за световой день объехать гораздо больший участок территории и при этом вернуть в стадо больше отколовшихся от него групп оленей. На снегоходе они могут сохранять контроль над стадом при гораздо более высоком уровне его дисперсии, чем это возможно при использовании упряжки. Нетрудно понять, что все это позволяет дольше удерживать стадо на одной пастбищной территории, и поэтому снижает частоту перекочевок.

Кроме того, использование снегохода в значительной мере ослабляет привязку места проживания оленеводов к месту выпаса оленей. Поясним, что тут имеется в виду на примере описания обычного утра коми оленеводов в «доснегоходную» эпоху (по полевым записям К.В. Истомина, сделанным в Интинском районе в 2003 – 2004 годах). Еще задолго до рассвета, один из мужчин-оленеводов, наскоро выпив кружку горячего чая, отправлялся на запряженной с вечера около чума упряжке собирать ездовых оленей. Небольшое стадо ездовых оленей (примерно 200 – 300 голов) всегда паслось невдалеке от чума отдельно от основного стада. Собрав это стадо в одну группу, оленевод с помощью собаки начинал гнать его к чуму, где в это время, проснувшись, пили чай остальные члены бригады. Услышав приближение стада ездовых оленей, все члены бригады, надев малицы выходили «юрковать» (*йёрасны*), т. е. загонять оленей в юрок – переносной «кораль» из поставленных полукругом нарт. После того, как животных удавалось загнать в юрок, женщины и дети закрывали вход в него с помощью веревки и оставались держать ее, чтобы не допустить ухода оленей из юрка, в то время как мужчины выбирали в юрке животных для запряжки в нарты, отдавая предпочтение тем животным, которые уже несколько дней не работали и, поэтому, хорошо отдохнули. Вся эта операция, включая собирание оленей, собственно юркование и запряжку нарт, обычно занимала от двух до двух с половиной часов. За ней следовал завтрак, после которого дежурный оленевод, обычно уже при дневном свете, отправлялся объезжать стадо. Ему нельзя было терять время, поскольку после окончания короткого зимнего дня и наступления темноты было уже практически невозможно разглядеть следы ушедших через тропу оленей. Как видно из этого описания, подготовка к дежурству и выезд на него занимали довольно много времени и требовали слаженных действий всех или большинства членов бригады, поэтому для оленеводов было крайне важно находиться

как можно ближе к стаду, чтобы максимально использовать дневное время для его объезда. В противоположность этому, подготовка к объезду оленей на снегоходе, особенно если он находился ночью в теплом помещении, практически не требуется*. Более того, наличие на нем фары позволяет разглядеть следы оленей даже в темноте. Следовательно, оленевод на снегоходе вполне может потратить несколько часов на то, чтобы доехать до места выпаса стада – это не отразится на его возможности объехать стадо и таким образом не приведёт к потере контроля над ним.

Полевой опрос, проведенный нами летом 2014 года среди оленеводов Интинского района, показал, насколько полно оленеводы этого района пользуются описанными возможностями. Отвечая на вопрос о своем зимнем жилище, все информаторы в этом районе указали, что больше не живут зимой в чуме. Насколько нам удалось выяснить, последний зимний чум стоял у них зимой 2004 – 2005 годов. Теперь оленеводы, в зависимости от того, где находится зимой их стадо, проводят зиму в поселках Адззавом, Роговая или Петрунь, в то время, как их стада пасутся вблизи этих поселков, на расстоянии до 40 километров от них. Оленеводы регулярно отправляются из этих поселков кружить свои стада, сохраняя, таким образом, контроль над ними и предотвращая потери оленей. Такие поездки занимают обычно один день, реже два, если стадо находится очень далеко от поселка или если оно давно находится на одном месте и его дисперсия особенно высока. В случае, если объезд не удастся закончить за один день, оленеводам приходится проводить ночь в снегу под открытым небом, что, впрочем, не являлось редкостью и в доснегоходные времена. Как и прежде, стаду позволяют перейти на новое место, когда его объезд становится слишком трудоемким. При этом стадо стараются направлять так, чтобы оно двигалось по окружности вокруг поселка, и расстояние между ним и поселком не увеличивалось. Разумеется, в поездках к стадам участвуют одни мужчины, в то время как женщины постоянно находятся в поселках, занимаясь, в основном, изготовлением пим и других изделий из меха. Женщины также играют основную роль в организации сбыта продукции: связываются с покупателями, принимают заказы на пимы, ведут семейную бухгалтерию. Как видно из этого описания, новая система зимней мобильности гораздо лучше отвечает потребностям рыночной реставрации. Таким образом, оленеводам Интинского района удалось разрешить, казалось бы, неразрешимое противоречие между диктуемой нуждами торговли потребностью в зимней оседлости и нуждами организации выпаса и сохранения контроля над оленьими стадами.

* Если снегоход находился ночью на улице, то, разумеется, требуется время на то, чтобы его завести и разогреть мотор. Это может быть достаточно трудоемкой задачей в большие морозы.

К сожалению, формат полевой работы 2014 года не позволил нам исследовать, насколько новая модель выпаса оленей экологически устойчива, хотя такое исследование представляется крайне важным для оценки перспектив оленеводства как экологической адаптации. Поэтому, в марте 2015 года нами было проведено новое исследование зимней мобильности и организации зимнего выпаса оленей среди оленеводов коми. Местом проведения этого исследования на этот раз стал Ижемский район, исторический центр оленеводства коми. В своем исследовании мы ставили целью выяснить, привела ли снегоходная революция в этом районе к сходным последствиям, и насколько она повлияла на экологическую устойчивость отрасли.

Изменения зимней кочевой мобильности оленеводов Ижемского района Республики Коми и их влияние на экологическую устойчивость отрасли

Способ зимнего выпаса оленей, сложившийся у оленеводов средней Усы (Интинского района) вряд ли может быть полностью воспроизведен на средней Печоре, исторической родине оленеводства коми. Села и поселки этого региона располагаются по берегам реки Печора и ее притока Ижмы и все, кроме пос. Окунев-Нос Усть-Цилемского района РК, находятся достаточно глубоко в лесной зоне. Ландшафт вблизи них представляет из себя тайгу с разбросанными островками открытого пространства (часто заболоченными), сильно отличающуюся от тундры с островками леса (*vör di*), характерной для средней Усы. Это делает невозможным выпас оленей на снегоходе из поселков. Тем не менее, собранные нами сведения показывают, что существенные изменения зимней мобильности, связанные со снегоходной революцией и рыночной реставрацией, произошли и здесь.

В ходе полевой работы нам удалось провести развернутые интервью с представителями восьми оленеводческих бригад, принадлежащих Бакурскому и Сизябскому отделениям ПСК «Ижемский Оленевод»*, а также с двумя зоотехниками (специалистами) совхоза, которые смогли сообщить сведения о большей части остальных бригад. В ходе опроса мы, прежде всего, попытались оценить уровень зимней мобильности современных оленеводов Ижемского района, для чего были собраны сведения о количес-

* ПСК «Ижемский Оленевод», одно из крупнейших оленеводческих предприятий Европейской части России, объединяет оленеводов всего Ижемского района, а также включает в себя русскоязычных оленеводов соседнего с ним Усть-Цилемского района (поселок Окунев Нос). Предприятие территориально подразделяется на 4 отделения: Бакурское, оленеводы которого кочуют западнее всех, Сизябское, Брыкаланское и Кипиевское (самое восточное)

тве их перекочевков после завершения забоя и выхода бригад на зимние пастбища (конец декабря) и до начала весеннего кочевания (обычно – середина апреля). Оказалось, что подавляющее большинство бригад не совершает в этот период ни одной перекочевки. Лишь две бригады Бакурского отделения, как заявили их представители, кочуют от 3 до 5 раз за зиму, что, в принципе, приближается к уровню мобильности традиционного (доснегоходного) оленеводства. Интересно, что именно в этих бригадах, судя по описанию их представителей, снегоходы меньше, чем в других бригадах, используются при выпасе стада: одна из них находится зимой близко к реке Печора в местностях, где леса уже достаточно много и ее олени пасутся в основном в борах. Снегоходы используются чаще всего для того, чтобы достичь места их выпаса (что экономит много времени – см. описание в предыдущем разделе), после чего пастух становится на лыжи и объезжает стадо уже на них. Вторая бригада хоть и использует лесотундровые пастбища, но они удалены от населенных пунктов (ближайший из них – поселок Окунев Нос (Окунево), находится в 120 километрах), что создает большие трудности с доставкой горючего. Представители бригады вынуждены его экономить, и поэтому даже при выпасе оленей на открытой местности они часто используют упряжки.

Все отказавшиеся от зимнего кочевания бригады проводят зиму в лесотундровой зоне и в местностях, имеющих обширные открытые участки пастбищ, где стада можно легко кружить на снегоходах. Это привело к фактическому отказу ижемских оленеводов от использования пастбищ в лесах центральной и южной частей Ижемского района, вблизи сел традиционно считавшихся центрами ижемского оленеводства: Ижма, Бакур, Сизябск, Мохча, Диюр, Брыкаланск и т. д. Оленеводы перестали подходить со своими стадами к этим селам, начиная примерно со второй половины первого десятилетия нашего века, т. е. примерно 6–10 лет назад. Бригады можно разделить на 3 группы по выбранному ими типу зимней оседлости. К первой группе относятся русскоязычные оленеводы (2 бригады) поселка Окунев Нос, единственного оленеводческого поселка, расположенного в лесотундровой зоне и имеющего вблизи обширные открытые пространства. Эти оленеводы воспроизвели тип оседлости сходный с тем, что мы наблюдали у оленеводов Усы – они всю зиму живут в поселке и ездят оттуда кружить стадо на снегоходах. Ко второй группе относятся бригады ижемских оленеводов, которые зимой не кочуют, но ежегодно меняют место зимней стоянки. Эти оленеводы до сих пор живут зимой в чуме, хотя чум у них подвергся модернизации: вместо традиционных покрытий из оленьих шкур его теперь кроют несколькими слоями сукна, на которые надевают сверху дополнительное покрытие из брезента. Наконец третью группу составляют

бригады, которые хотя и находятся зимой вдали от поселков, но из года в год проводят зиму на одном месте. У некоторых бригад на таких местах имеются постоянные постройки, такие как жилой дом, навес для снегоходов, дровяник и т.д. Другие бригады, перешедшие к зимней оседлости относительно недавно, постоянных построек пока не имеют, но активно занимаются их возведением. По сведениям, полученным от старшего зоотехника совхоза, если исключить немногочисленные окуневские бригады и бригады, сохранившие зимнее кочевание, то в настоящий момент примерно половина оставшихся бригад относится ко второй группе и половина – к третьей. При этом наблюдается процесс перехода бригад из второй группы в третью.

В качестве причин отказа от зимнего кочевания и зоотехники, и оленеводы называют отъезд большей части оленеводов на зиму в деревни – их выход в отпуск, как это формально оформляется в СПК. Обычно после выхода оленеводов на зимние пастбища большая часть членов бригады уезжает в поселки, где занимается продажей продукции личного оленеводства, как это было описано в предыдущем разделе. При стаде обычно остаются дежурные оленеводы (до трёх мужчин), к которым иногда может присоединиться жена одного из дежурных (в качестве чумработницы)*. Они дежурят при стаде обычно в течение полутора месяцев, после чего их сменяют новые дежурные из числа ранее уехавших в поселок. Поскольку наличие снегоходов освобождает оленеводов от необходимости каждое утро собирать оленей и юрковать (для чего необходима слаженная работа целой бригады) и позволяет им относительно быстро покружить стадо, то сил трех оленеводов достаточно для сохранения контроля. Их, однако, недостаточно для кочевания, для которого не просто необходимо юрковать, но и вести с одного места на другое не менее четырёх аргишей и перегонять стадо ездовых оленей, что, разумеется, невозможно сделать втроем. Таким образом, причина перехода оленеводов Ижемского района к зимней оседлости та же, что и в случае с оленеводами средней Усы – зимнее кочевание предполагает присутствие на месте в стаде всех или большинства членов бригады, а это противоречит нуждам нового коммерческого оленеводческого хозяйства, делая его экономически малорентабельным. Перейдя к зимнему пребыванию на одном месте в лесотундровой зоне, что позволило перейти к посменному выпасу стада малыми силами, ижемцы нашли тот компромисс между необходимостью реализации продукции и выпасом стада, который был возможен в их природно-географических условиях.

Насколько, однако, сложившаяся система устойчива с экологической

* Речь здесь, разумеется, не идет об окуневских оленеводах, для которых само понятие «остаться при стаде» потеряло свое значение.

точки зрения? Наиболее полно ответить на этот вопрос можно путем изучения многолетних изменений растительного покрова на различном расстоянии от мест зимнего пребывания ижемских оленеводов, включая поселок Окунев Нос. Такое изучение потребует длительного времени и значительных капиталовложений, но его проведение представляется крайне важным для оценки перспектив оленеводства коми. В любом случае, проведение такого исследования – дело будущего, в настоящий же момент о влиянии новой системы зимнего выпаса можно судить по косвенным признакам, главным из которых является поведение оленей на пастбищах. Олень стадо своим поведением очень чутко реагирует на изменение количества и доступности пастбищных ресурсов, и оленеводы судят о качестве пастбищ исключительно по нему (Dwyer, Istomin 2008). Неадекватность пастбищных ресурсов, как мы уже упоминали, увеличивает дисперсию стада и скорость его движения. Кроме того, так как оленеводы, по их собственным словам, стремятся выпастить стадо как можно ближе к месту своего жительства, ради экономии и времени, и бензина, то хорошим показателем пастбищной обстановки является дистанция от места пребывания (стоянки) оленеводов до их стада. Например, факт выпаса стада в двадцати километрах от чума свидетельствует о том, что на более близком расстоянии уже отсутствуют пастбища с адекватными ресурсами. Заметим, что в традиционном (доснегоходном) оленеводстве стадо обычно находилось на расстоянии нескольких километров от чума оленеводов.

К сожалению, в ходе нашей полевой работы нам не довелось побеседовать с русскоязычными окуневскими оленеводами и выяснить у них, на каком расстоянии от поселка находится их стадо, и меняется ли это расстояние со временем. Однако нам удалось собрать эти сведения у представителей бригад, использующих остальные два типа зимней оседлости, а также у представителей одной из бригад, сохранивших зимнее кочевание. Выяснилось, что у этой бригады стадо обычно находится на расстоянии 5 – 7 километров от чума, что немного больше, чем в традиционном оленеводстве. Видимо, это связано с тем, что к стаду теперь подъезжают на снегоходах. В тех бригадах, которые зимой не кочуют, но каждую зиму встают на новом месте, олени оказываются к весне на расстоянии 15 – 20 километров от места стоянки. Наконец в бригадах, которые каждый год зимуют на одном месте, олени к весне оказываются на расстоянии 30 – 35 км. от стоянки (опрошенные оленеводы показали, что к настоящему времени они используют данное место стоянки в течении 3 – 5 лет). При этом оленеводы показали, что расстояние, на которое уходят олени от стоянки с каждым годом увеличивается. Так один из информаторов вспомнил, что в первый год их пребывания на стоянке олени ушли от нее на 15 километров (рас-

стояние сходное с тем, что сообщали оленеводы, каждый год встающие на новое место), во второй год это расстояние увеличилось до 25 километров, а на третий составило около 30 километров. Судя по всему, расстояние от стоянки до стада особенно быстро увеличивается в первый год, а затем начинает расти гораздо медленнее, что логично: пастбища располагаются вокруг стоянки, а при возрастании радиуса окружности ее площадь возрастает в геометрической прогрессии.

Данные о степени дисперсии стада, которую можно оценить по длине тропы которую приходится ежедневно кружить оленеводам, показывают аналогичную картину. Так длина лыжной тропы (у бригад, которые кружат оленей на лыжах) составляет 5–7 километров, в то время как длина снегоходной тропы составляет обычно несколько десятков километров. Тропы длиной в 50 километров, особенно по весне, не являются чем-то необычным. Более того, оленеводы сообщали о случаях, когда стадо расходилось настолько широко, что длина тропы составляла до 100 километров (в этом случае ее проходили на 2-х снегоходах навстречу друг другу). Такие длинные тропы объясняют появление и быстрое распространение среди оленеводов в последние 10 лет санных балков – маленьких утепленных палаток, установленных на сани и снабженных железной печкой. Саный балок легко прицепить к «Бурану» и перевозить с места на место. В нем оленевод может согреться, приготовить еду и, в случае необходимости, переночевать. Оленеводы отвозят такие балки к месту выпаса стада (которое, как говорилось выше, может находиться до 30 километров от стоянки), чтобы согреться и ночевать в них, если объезд стада занял слишком много времени.

Анализ представленного материала: влияние изменений в кочевой мобильности на адаптацию к природным и социальным условиям

Из приведенных в настоящей работе описаний следует, что произошедшие в начале XXI века изменения в образе жизни оленеводов и, в частности, резкое снижение их кочевой мобильности в зимний период явились частью адаптации оленеводов к изменениям в социальной среде и установлению рыночных отношений. Снижение, а впоследствии, и полное прекращение зимней кочевой мобильности, стало частью процесса рыночной реставрации и оказалось возможным в тех формах, какие мы сейчас наблюдаем, благодаря распространению технической инновации – снегоходов. Насколько такая адаптация окажется успешной в длительной перспективе, в настоящее время судить сложно. С одной стороны, благодаря рыночной реставрации, частью которой является эта адаптация, до настоящего времени удавалось избежать резкого падения поголовья оленей, обнищания

оленоводов и их превращения в маргинализированную прослойку оседлого поселкового населения, как это, к сожалению, произошло во многих районах центральной и восточной Сибири (Jernsletten, Klovov 2002; Klovov, Ulvevadet 2004). С другой стороны, произошедшие изменения в образе жизни оленеводов потенциально могут породить новые трудноразрешимые проблемы как экологического, так и социального плана.

Прежде всего, заметим, что хотя при оседлом образе жизни снегоходы и позволяют использовать в качестве пастбищ намного большую территорию, чем упряжки, это увеличение вряд ли компенсирует потери пастбищной территории, вызванные свёртыванием кочевой мобильности. Хотя у нас нет точных сведений о том, на каком расстоянии от места своего стационарного зимнего пребывания оленеводы на снегоходах в состоянии контролировать стадо, ясно, что это расстояние не беспредельно. Осознавая всю умозрительность нашей оценки, мы, тем не менее, предполагаем, что это расстояние вряд ли может превышать 50 километров, даже в случае активного использования санных балков, описанных в предыдущем разделе. Наша оценка основана на том, что и при хорошей дороге путь в 50 километров на снегоходе занимает несколько часов и требует значительных расходов горючего (напомним, что объем горючего, который оленевод может взять с собой на дежурство, ограничен). Если принять нашу оценку за основу, то максимальная территория, доступная стационарно живущим оленеводам для выпаса оленей, составляет примерно 800 га, что, с экологической точки зрения (из расчета 5 га зимних пастбищ на 1000 голов оленей в день), достаточно для выпаса с начала января до второй половины апреля (обычное время пребывания на зимних пастбищах) стада примерно в 1500 голов (о нормах и методиках расчета площади пастбищ в зависимости от поголовья оленей см. Бороздин, Забродин, Востряков 1979; Подкорытов и др. 2004; Носов и др. 2011)*. Учитывая, что средний размер бригадного стада в современном ижемском оленеводстве приближается к 2000 голов, приходится констатировать, что даже при наиболее благоприятном стечении обстоятельств (место стационарной стоянки выбрано так, что практически всю площадь вокруг него составляют ягельники, доступные для выпаса) нормы годовой пастбищной нагрузки при новой системе выпаса оказываются превышенными примерно на четверть. Еще более важно то, что поскольку речь в данном случае идет о крайне медленно восстанавливаемом пас-

* Этот расчет, однако, основан на допущении, что вся доступная оленеводам территория выпаса представляет из себя ягельные пастбища, что, конечно, на самом деле не так. С другой стороны, принятая у нас в стране методика расчета необходимой площади пастбищ весьма консервативна и склонна переоценивать необходимую площадь пастбищ.

тбищном ресурсе (ягеле), то даже при соблюдении норм годовой нагрузки на пастбища считается необходимым пастбищеоборот: согласно рекомендациям НИИ сельского хозяйства крайнего севера (Подкорытов и др. 2004; Носов и др. 2011) ягельные пастбища при соблюдении нормы 5 га на 1000 голов в день следует использовать не более 4 лет подряд, а затем забрасывать не менее, чем на 8 лет. Только в этом случае удастся полностью избежать угнетения роста ягеля на пастбищах. Иными словами, новая система выпаса в ижемском оленеводстве была бы полностью устойчива, если бы каждая оленеводческая бригада имела 3 места постоянного зимнего пребывания и использовала бы их попеременно, сменяя место каждые 4 года. К сожалению, появления такой системы вряд ли следует ожидать, особенно в ситуации отказа от зимних чумов и перехода к зимней оседлости в поселках. Приходится прогнозировать, что используемые ижемскими оленеводами в новой системе пастбища, скорее всего, будут медленно, но выбиваться.

Еще один фактор, который следует учитывать при оценке новой адаптации, состоит в ее способности противостоять природным катаклизмам, из которых наиболее часто повторяющимся является неблагоприятная снеговая обстановка на пастбищах. Некоторые периодически возникающие природные явления, например, затяжная осень с частыми оттепелями, когда уже выпавший на землю снег подтаивает и превращается в слякотную кашу, а потом замерзает, могут вызвать формирование ледяных корок (по-коми *тагӧс*) либо непосредственно на земле под слоем снега, либо в толще снежного покрова*. В особо неблагоприятные годы могут сформироваться несколько слоев льда, расположенных в толще снега один над другим. Эти слои льда сильно затрудняют оленям выкапывание пищевых ям в снегу и добывание ягеля из-под снега, а в некоторых случаях (когда ледяной щит сформировался непосредственно на поверхности земли, и ягель вмерз в него) делают использование пастбищ в этот год невозможным. В доснегоходные времена оленеводы просто покидали территории, где снеговые условия были неблагоприятны, и откочевывали в поисках «земли, где снег мягче». Это не всегда помогало (падежи оленей от бескормицы вызванной «гололедицей» являются давним и известным бичом оленеводства), но чаще всего более или менее благоприятные условия выпаса удавалось обнаружить. В условиях зимней оседлости, однако, возможности оленеводов увести стада на новые пастбища сильно сокращаются, поэтому даже локальная «гололедица» может привести к потерям оленей.

Наконец, и это, пожалуй, самое важное, приведенные выше выкладки предполагают, что пастбищная нагрузка более или менее равномерно

* Другой причиной образования корок может стать сильная оттепель в середине зимы.

распределена по доступной оленеводам территории, и стадо действительно имеет свои 5 га свежих пастбищ в день на 1000 голов. Это предположение было бы вполне оправдано в доснегоходные времена, когда, как мы писали выше, оленеводы не имели технической возможности долго удерживать стадо на одном месте, и вынуждены были регулярно переводить его на свежие пастбища. Это делало практически невозможным локальный экологический перевыпас пастбищ, поскольку их технологический перевыпас наступал раньше. Появление снегоходов изменило ситуацию, дав оленеводам новый эффективный инструмент контроля над стадом. Действительно, вполне очевидно, что оленеводы на снегоходах могут кружить более дисперсные стада, чем раньше, более эффективно возвращать ушедших из них оленей и, таким образом, гораздо дольше удерживать стадо на одном месте. При выпасе оленей на упряжке круговые тропы вокруг стада могли составлять до 20–25 километров, но в те времена даже и речи быть не могло о регулярном кружении стада по тропе в 50, а уж тем более в 100 километров. Оленеводы просто не имели технической возможности для этого. Сейчас, по данным от ижемских информаторов, круговая тропа в 50 километров отнюдь не является чем-то неслыханным: с помощью новых технологических средств современные оленеводы могут-таки заставить свои стада выесть пастбища до уровня экологического перевыпаса. Более того, при системе зимней оседлости долгое удержание стада на пастбищах близких к месту стационарной стоянки может принести оленеводам очевидные кратковременные выгоды в виде экономии времени и горючего. Благодаря появлению снегоходов и введению зимней оседлости коми оленеводы получили и техническую возможность, и экономическую инициативу для нанесения непоправимого урона хрупкой лесотундровой экосистеме. Последствия этого положения трудно предугадать.

Упомянем и еще об одном обстоятельстве. Как и у всех других кочевников, кочевая мобильность коми решала не только экологические, но и социальные задачи. Так в начале первого десятилетия нашего века одним из факторов, заставлявших оленеводов откочевывать от поселков, было стремление избежать браконьерского отстрела оленей оседлыми жителями. Опасность такого отстрела была максимальна в 1990-е годы, но она сохраняется и поныне, хотя в меньшей степени. Более того, с тех пор как оленеводы перестали откочевывать далеко от поселков или стали проводить всю зиму в определенных местах, они фактически сами стали провоцировать браконьерский отстрел своих животных. К сожалению, доказать факт такого отстрела очень сложно, и это часто лишает совхозы и самих оленеводов возможности добиться наказания виновных в отстрелах по закону. Это иногда заставляет оленеводов прибегать к «неформальным» методам

борьбы с обидчиками, что, конечно, несет в себе огромный потенциал конфликтов, в том числе с применением физического насилия.

Выводы

Произошедшие в российском обществе в 1990-е годы глубокие социальные сдвиги не обошли стороной даже самые удаленные и изолированные группы, проживающие на территории нашей страны. Необходимость адаптироваться к изменившимся социальным условиям встала и перед оленеводами-кочевниками. Некоторым их группам (например Ямальским ненцам) такая адаптация, как мы можем судить сейчас, удалась хорошо, а некоторым (например оленеводам таежной зоны Сибири) она удалась в меньшей степени и это вызвало массовый отказ их представителей от традиционных занятий. В случае коми-ижемских оленеводов поиск методов адаптации к новым условиям привел к восстановлению рыночно-ориентированного оленеводческого хозяйства. Современное рыночно-ориентированное оленеводство ижемцев, конечно, сильно отличается от того, что существовало в начале прошлого века и, вполне возможно, проигрывает ему по относительной прибыльности. Тем не менее, оно позволило ижемцам сохраниться в качестве оленеводов и занять свое место в новой общественной структуре, сложившейся на европейском Севере России.

Формирование нового рыночно-ориентированного оленеводства поставило перед ижемцами ряд задач, решение которых потребовало значительных изменений в прежнем образе жизни. Одним из таких изменений стало снижение кочевой мобильности и переход к широкому использованию новых технических средств – снегоходов. Эти изменения, по-видимому, были необходимы для того, чтобы рыночно-ориентированное оленеводство стало по-настоящему успешной адаптацией к новым социальным условиям. Однако они вошли в противоречие с экологической функцией кочевой мобильности.

В результате перехода к новой системе зимнего выпаса современное ижемское оленеводство, по-видимому, стало гораздо менее устойчивым в плане сохранения пастбищных ресурсов и противостояния неблагоприятным снеговым условиям. Более того, не исключено, что в современном ижемском оленеводстве может быть разрушен механизм, прежде делавший маловероятным экологический перевыпас пастбищ. Все это потенциально может иметь весьма негативные последствия для оленеводства. Действительно, современные оленеводы впервые имеют как технические возможности, так и экономический стимул для нанесения непоправимого экологического урона определенным участкам лесотундровой экосистемы, а именно пастбищам, расположенным вблизи поселков (в усинском слу-

чае) или вблизи долговременных стоянок (в ижемском случае). Кроме того, снижение мобильности несет риск определенных социальных конфликтов с оседлым населением.

Ближайшие годы, возможно, покажут обоснованность или необоснованность выдвинутых в этой работе обобщений. В любом случае, происходящие в настоящее время в коми-ижемском оленеводстве изменения, представляя теоретический и практический интерес, нуждаются в дальнейшем отслеживании и изучении.

Литература

Баскин 1970 – Баскин Л.М. Северный олень. Экология и поведение. Москва: Наука, 1970.

Богданов, Головатин, Морозова, Эктова 2012 – Богданов В. Д., Головатин М.Г., Морозова Л. М., Эктова С. Н. Социально-Экологические Условия Промышленного Освоения Полуострова Ямал. *Экономика Региона*, № 3, 2012, с. 141–50.

Бороздин, Забродин, Востряков 1979. – Бороздин Э. К., Забродин В.А., Востряков П.П. Северное Оленеводство. Москва: Колос. 1979.

Друри, Митюшев 1963 – – Друри И. В., Митюшев П.В. Оленеводство. Ленинград: Сельхозиздат. 1963.

Жеребцов Л.Н. 1982 – Жеребцов, Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. Москва: Наука, 1982.

Иславин 1847 – Иславин, Владимир. Самоеды в домашнем и общественном быту. С-Петербург: Министерство государственных имуществ. 1847.

Истомин 2004 – Истомин К. В. Этноэкологическая характеристика коми-ижемского оленеводства. Рукопись диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. Сыктывкар-Москва. 2004.

Керцелли 1911 – Керцелли С. В. По большеземельской тундре с кочевниками. Архангельск: Губернская типография, 1911.

Керцелли 1914 – Керцелли С.В. Производство Оленьей Замши На Печоре. Санкт-Петербург: Типография М. Меркушева. 1914.

Клоков, Ульвевадет 2004 – Клоков К.Б., Ульвевадет Б. Семейные основы оленеводческо-промыслового хозяйства. Состояние и управление популяциями дикого северного оленя. С-Петербург: Моби Дик. 2004.

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

Крупник 1976 – Крупник И. И. Становление Крупнотабунного оленеводства у тундровых ненцев. *Советская Этнография* №26 стр. 1976. 57–69.

Лашук 1958 – Лашук Л. П. Очерк этнической истории Печорского Края. Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1958.

Максимов 1984 – Максимов С. В. Год на севере. Архангельск: Северо-западное издательство. 1984.

Носов, Титов и др. 2011 – Носов С. И., Титов Е.А., Гладков А.А., Бондарев Б.Е., Плеханова Е.А. Пояснительная записка к Материалам по разработке нормативно-справочной основы для проведения мониторинга земель территорий традиционной

хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. П.6.3. 'Оценка качества земель, включая земли, являющиеся исконной средой обитания коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего востока. ФГУП "Госземкадастрсъемка" – ВИСХАГИ. 2011.

Подкорытов, Забродин, Бороздин, Лайшев 2004 – Подкорытов Ф.М., Забродин В.А., Бороздин Э. К., Лайшев К. А. Северное Оленеводство. Москва: Аграрная Россия. 2004.

Старцев 1926 – Старцев Г. Влияние самоедов на ижемских зырян (язык и быт). *Коми Му* №11, 1926.С. 31–34

Чернов 1980 – Чернов Ю. И. Жизнь тундры. Москва: Мысль. 1980.

Amitai 2014 – Amitai Reuven. Nomads as Agents of Cultural Change. Univ of Hawaii Pr. 2014.

Barth 1961 – Barth Fredrik. 1961. Nomads of South-Persia; the Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy. Boston: Little, Brown and Company.

Bates 1973 – Bates Daniel G. Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey. Anthropological Papers of the Museum of Anthropology, University of Michigan 52. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1973.

Borgerhoff, Sellen 1994 – Borgerhoff Mulder, Monique, and Daniel W. Sellen. "Pastoralist Decisionmaking: A Behavioral Ecological Perspective." In *African Pastoralist Systems: An Integrated Approach*, edited by Elliot Fratkin, Kathleen A. Galvin, and Eric Abella Roth, 205–30. London: Lynne Rienner Publishers. 1994.

Burnham 1975 – Burnham Philip. "'Regroupment' and Mobile Societies: Two Cameroon Cases." *The Journal of African History* 16 (4): 577–94. 1975.

Coppock, Ellis, Swift 1986 – Coppock, David Layne, James E. Ellis, and David M. Swift. "Livestock Feeding Ecology and Resource Utilization in a Nomadic Pastoral Ecosystem." *The Journal of Applied Ecology* 23 (2): 573–83. 1986.

Dwyer, Istomin 2009a – Dwyer, Mark J. and Kirill V. Istomin. "Komi Reindeer Herding: The Effects of Socialist and Post-Socialist Change on Mobility and Land Use." *Polar Research* 28 (2): 282–97. 2009.

Dwyer, Istomin 2009b – Dwyer, Mark J. and Kirill V. Istomin. "Technological Carrying Capacity Renders Ecological Carrying Capacity a Redundant Concept in Pastoralist Systems? A Case Study of 'overgrazing' amongst Komi and Nenets Reindeer Herders." In *Sustainability in Karamoja? Rethinking the Terms of Global Sustainability in a Crisis Region of Africa*, edited by David Knaute and Sacha Kagan. Topics in African Studies 12. Köln: Rüdiger Köppe Verlag. 2009b.

Dwyer, Istomin 2008 – Dwyer, Mark J., and Kirill V. Istomin. 2008. "Theories of Nomadic Movement: A New Theoretical Approach for Understanding the Movement Decisions of Nenets and Komi Reindeer Herders." *Human Ecology* 36 (4): 521–33. doi:10.1007/s10745-008-9169-2.

Dyson-Hudson 1972 – Dyson-Hudson, Neville. "The Study of Nomads." *Journal of Asian & African Studies* (Sage Publications, Ltd.) 7 (1/2): 2–29. 1972.

Dyson-Hudson & Dyson-Hudson 1980 – Dyson-Hudson, Rada, and Neville Dyson-Hudson. "Nomadic Pastoralism." *Annual Review of Anthropology* 9: 15–61. 1980.

Elam 1979 – Elam, Yitzchak. "Nomadism in Ankole as a Substitute for Rebellion." *Africa: Journal of the International African Institute* 49 (2): 147–58. 1979.

- Forbes, Stammler, Kumpula, Meschtyb, Pajunen, Kaarlejarvi 2009 – Forbes, B. C., F. Stammler, T. Kumpula, N. Meschtyb, A. Pajunen, and E. Kaarlejarvi. “From the Cover: High Resilience in the Yamal-Nenets Social-Ecological System, West Siberian Arctic, Russia.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (52): 22041–48. doi:10.1073/pnas.0908286106. 2009.
- Golovnev 1999 – Golovnev, Andrej V., and Gail Osherenko. 1999. *Siberian Survival: The Nenets and Their Story*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Gulliver 1975 – Gulliver, Philip H. “Nomadic Movements: Causes and Implications.” In *Pastoralism in Tropical Africa*, edited by Theodore Monod, 369–86. London. 1975.
- Irons 1974 – Irons, William. “Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen.” *American Ethnologist* 1 (4): 635–58. 1974.
- Jernsletten & Klovov 2002 – Jernsletten, Johnny-Leo L., and Konstantin B. Klovov. 2002. *Sustainable Reindeer Husbandary*. Tromso: University of Tromso.
- Khazanov 1994 – Khazanov, A. M. Nomads and the Outside World by Khazanov, A.M. 2nd. Auflage: 2nd Revised edition. University of Wisconsin Press. 1994.
- Kitti, Forbes, Oksanen 2009 – Kitti, Heidi, Bruce C. Forbes, and Jari Oksanen. “Long – and Short-Term Effects of Reindeer Grazing on Tundra Wetland Vegetation.” *Polar Biology* 32 (2): 253–61. doi:10.1007/s00300–008–0526–9. 2009.
- Kumpula, Forbes, Stammler, Meschtyb 2012 – Kumpula, Timo, Bruce C. Forbes, Florian Stammler, and Nina Meschtyb. “Dynamics of a Coupled System: Multi-Resolution Remote Sensing in Assessing Social-Ecological Responses during 25 Years of Gas Field Development in Arctic Russia.” *Remote Sensing* 4 (4): 1046–68. doi:10.3390/rs4041046. 2012.
- McCabe 1994 – McCabe, J. Terrence. “Mobility and Land Use among African Pastoralists: Old Conceptual Problems and New Interpretations.” In *AfricanPastoral Systems: An Integrated Approach*, edited by Elliot Fratkin, Kathleen A. Galvin, and Eric Abella Roth, 69–90. London: Lynne Rienner Publishers. 1994.
- Orlove 1980 – Orlove, Benjamin S. “Ecological Anthropology.” *Annual Review of Anthropology* 9: 235–73. 1980.
- Paine 1972 – Paine, Robert. “The Herd Management of Lapp Reindeer Pastoralists.” In *Perspectives on Nomadism*, edited by William Irons and Neville Dyson-Hudson, 76–87. Leiden: E. J. Brill. 1972.
- Pelto 1987 – Pelto, Pertti J. *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Pr. 1987.
- Salzman 2003 – Salzman, Philip Carl. *The Political Ecology of Pastoralism*. Oxford: Westview Press. 2003.
- Sayre 2008 – Sayre, Nathan F. “The Genesis, History, and Limits of Carrying Capacity.” *Annals of the Association of American Geographers* 98 (1): 120–34. 2008.
- 김혜진, and 이스토민키릴. 2015. 체제 전환과 러시아 소수민족의 의식주 변화: 코미 순록사육자를 중심으로 (1950년대-현재). *슬라브학보* 30 (1): 167–98.

ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В СЕЛЬСКИХ РАЙОНАХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ В XX ВЕКЕ (СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ)

В последние годы существенно возросло значение религиозного фактора в жизни российского общества, а многие события, по мнению исследователей, имеют религиозный подтекст (*Основы* 2009:186–191, *Григоренко* 2012:170, *Мазур* 2016:204 и др.). В то же время изменяются отношения между религиозными движениями, конфессиями и Церквями (*Кублицкая* 2009, *Сгибнева* 2012:76). Эти факторы обусловили стабильный интерес ученых к исследованиям роли и места религии в современном российском обществе, а термин «религиозная ситуация» стал объектом научной рефлексии (*Выдрина* 2006, *Лопаткин* 2009). В настоящее время он трактуется максимально широко. Религиозная ситуация понимается как обобщающая характеристика всего комплекса религиозных проявлений в конкретном регионе или обществе: наличие различных конфессий, их количественное соотношение и взаимоотношения; история, динамика и направленность изменений в религиозной сфере, качество и степень воздействия религиозных явлений на конкретное общество или исследуемый объект (*Лопаткин* 2009:221). Особое внимание предлагается уделять субъектам религиозной ситуации. На институциональном уровне – религиозным объединениям и светским структурам, на индивидуальном – верующим, представителям органов власти, работникам учреждений образования и культуры, а также неверующим (*Выдрина* 2004:16–17).

Роль и место религии в советской и постсоветской России, история церковно-государственных отношений, равно как их историография стали предметом исследования историков, религиоведов, философов, социологов (*Поспеловский* 1995, *Чумаченко* 1999, *Митрохин* 2004, *Маслова* 2005, *Казьмина* 2009, *Курляндский* 2011 и др.; *Наука о религии* 2014, *Шахнович* 2006 и др.). Религиозные практики советского времени, их динамика оказались значительно менее изучены (*Панченко* 2012, *Беглов* 2012, *Киценко* 2012). Историко-этнографическое и этносоциологическое изучение религиозной жизни и религиозных ориентаций населения в Республике Коми имеет давние традиции. Формирование данного направления связано с работой Ю.В. Гагарина. Результаты его исследований нашли отражение в серии научных публикаций и монографии «История религии и атеизма народа

коми» (Гагарин 1978). Позже исследования в этом направлении были продолжены в секторе этнографии (Котов, Шиловский 1983, Котов, Рогачев 1984, Рогачев 1986). В последние десятилетия изучалась роль религии в этнокультурном самоопределении отдельных локальных групп (коми староверы, русские староверы Усть-Цилемского района) (Дронова 2002, Власова 2002, Чувьуров 2003, Chuvuiurov, Smirnova 2003, Власова 2010, Дронова 2013 и др.), уровень религиозности сельского населения, традиционные религиозные практики (Власова 2010а, Шаранов 2001, Чувьуров 2012 и др.).

В данной статье предпринята попытка дать общую характеристику религиозной ситуации в сельских районах Республики Коми в XX в., проанализировать внутренние и внешние факторы, определявшие специфику религиозной жизни коми села. Статья основана на архивных данных, материалах полевых этнографических исследований, а также дневниковых записях. Архивные материалы фондов Национального архива Республики Коми, Научного архива КНЦ УрО РАН, используемые в статье, содержат «официальную» информацию о религиозной ситуации на местах. Особый интерес представляют «Дневные записки» крестьянина села Усть-Кулом Ивана Степановича Рассыхаева (*Дневные записки* 2013). И.С. Рассыхаев, будучи глубоко верующим человеком, в жизни которого церковь занимала важное место, на страницах своего дневника пишет о своих переживаниях, размышляет о происходящих на селе переменах. Он начал вести дневник в 1902 г. в возрасте 24 лет и вел его до марта 1953 г. (Волкова, Филиппова 2013:340, 344–345). Сведения о религиозных практиках советского и постсоветского периодов содержатся в этнографических отчетах, материалы которых были собраны сотрудниками Института языка, литературы и истории в 1960 – начале 2000 гг. Отметим, что в статье речь идет о православной традиции, поскольку подавляющее большинство сельских жителей Коми края являлись представителями именно православных конфессий (РПЦ, староверы).

В Российской империи конфессиональная принадлежность являлась универсальным атрибутом для всех жителей, а Православная Церковь имела статус государственной. В начале XX века православие играло ведущую роль в религиозной жизни зырянских приходов Вологодской и Архангельской губерний. Согласно данным первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года в Усть-Сысольском и Яренском уездах Вологодской губернии проживало соответственно 77312 и 31275 зырян* православных и единоверцев, 1924 и 253 старовера и уклоняющихся от православия (*Перепись* 1904:86–93). В Архангельской губернии: в Печорском уезде проживало 21878 зырян и 9389 русских православных

* Представленные в Таблицах результаты характеризует население «по вероисповеданиям и родному языку».

и единоверцев, 69 зырян и 844 русских староверов и уклоняющихся от православия; в Мезенском уезде – 1083 зырян православных и единоверцев (*Перепись* 1904а:58–61). В конце XIX – начале XX вв. православными были 97 – 99 % населения Архангельской и Вологодской губерний (*Вишнякова* 2012:54). В 1916 г. на территории современной Республики Коми существовало 112 приходов, до 1917 г. насчитывалось 177 православных храмов, 235 часовен, три монастыря (*Жеребцов, Рогачев* 2004:173). Православие являлось фоновым знанием, частью нерелефлизируемого жизненного мира, контекстом общей культурной социализации (*Ипатова* 2008:415) российского крестьянства. При этом, несмотря на религиозность, многие крестьяне не вполне понимали ряд положений православно-догматического учения (например, догмат о Святой Троице), а «главную выслугу заповедей Божьих народ видел в исполнении обрядов». По традиции, сформировавшейся к началу XX в., предпочтение отдавалось таинствам крещения, венчания и требам погребально-поминального круга, которые были включены в общий переходный комплекс главных вех жизненного пути (*Бернштам* 2000:86, 340). Схожая ситуация складывалась и среди коми крестьян: многие не бывали на исповеди и у причастия «по нерадению», но обязательно крестили детей в церкви, венчались (за исключением части староверов), посещали праздничные службы, отпевали умерших, служили панихиды. Религиозная идентичность* формировалась при сильном влиянии социального окружения. Миссионер А. Заплатин, описывая печорских староверов, указывал, что «самостоятельность в деле веры будет подавлена народным отлучением и в рыболовную артель не возьмут, и в общее дело» (*Государственный архив Вологодской области*. Ф. 496. Оп. 1. Д. 191911. Л. 6.).

После событий октября 1917 г. происходит кардинальная переоценка места религии в жизни общества. Советская власть решительно ломала сложившиеся государственно-церковные отношения. Декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (первоначальное название «О свободе совести, церковных и религиозных обществах») от 20 января 1918 г. упразднял привилегии религиозных организаций; они не признавались в качестве юридических лиц, лишались права собственности, а их имущество признавалось народным достоянием. Религиозные убеждения объявлялись частным делом гражданина. Запрещались религиозные обряды и церемо-

* В социальных науках общепринято мнение, что идентичность конструируется посредством манифестаций различий, в ходе которых она воспроизводится в рамках или через множество взаимодействий с реальными или воображаемыми другими (*Coleman, Collins* 2004:2). Индивидуальная религиозная идентичность определяется как субъективная причастность к группе, как переживание индивидом своей принадлежности к религиозному сообществу, которое может базироваться на разных основаниях (*Василевич* 2006).

нии при совершении государственных или иных публично-правовых общественных действий. Ведение актов гражданского состояния передавалось органам государственной власти. После оглашения декретов 1918 г. в коми деревнях церковные и причтовые земли конфисковывались в пользу земельных обществ, сами крестьяне поддерживали конфискацию и распределение церковных и монастырских земель, но не хотели нести расходы по содержанию церквей, при этом речь об их закрытии не шла. Крестьяне полагали, что содержание церквей и духовенства должно обеспечиваться государством (Рогачев, Таскаев 1998:465). В 1918 г. в старообрядческих селах (с. Керчомья, населенных пунктах на Печоре) закрытие церквей происходило по инициативе прихожан, что вполне объяснимо (Гагарин 1978:241). Например, в с. Подчерье с момента постройки храма в 1903 г. (на месте старообрядческого кладбища) местные жители, в большинстве являвшиеся староверами, на протяжении многих лет пытались добиться его закрытия и переноса здания церкви в другое место. При этом в селе существовали две старообрядческие часовни, построенные незаконно (Власова 2010:50–51, 38)

Во время гражданской войны стали массовыми репрессии против духовенства (не только аресты, но расстрелы), после ее окончания многие священники и монахи были арестованы по обвинению в сотрудничестве с белогвардейцами (Рогачев 2005: 15). Со второй половины 1920-х гг. в Коми области различными организациями (Коми обком РКП(б), комиссия по культам, ячейки Союза воинствующих безбожников (СВБ), ведется научно-атеистическая пропаганда (антирелигиозные кампании, публикации в периодической печати). О том, как обстояли дела на местах, как воспринимали новую политику властей верующие, дают представления записи И.С. Рассыхаева*. «С отделением церкви от государства остается затруднительным исправлять все ремонты трех церковных зданий. Перед отделением церкви от государства я видел раз во сне, что Воскресенская церковь со всем корпусом и колокольней медленно пошатнулась и свалился до основания на землю на северо-восточную сторону к дороге, кресты и купола церкви и колокольни далеко оторвались и упали по дороге <...> В 1924 г. в одну ночь до дня Покрова Пр. Богородицы я видел следующий сон <...> после сего сновидения церковь в Устькуломе местной властью от слежбы закрывалась, священник о. Иоанн Николаевич Попов осужден на заключение в тюрьму под стражей, к чему может относиться мой сон <...> что Воскресенская церковь сначала восточная часть с куполами, а потом и колокольня свалились до основания <...> С 1 сентября 1924 г. по 25 марта 1925 г. у меня квартировал сосланный священник из г. Великого Устюга Шилов Михаил ... при его переходе на квартиру в моей комнате служил мо-

* В тексте сохранены орфография и пунктуация оригинала.

лебен с водоосвящением преосвященный Николай Епископ Петергофский, который часто посещал Шилова во время пребывания его у меня на квартире*» (*Дневные записки* 2013:372, 383, 384).

Семейное и брачное право находились в ведении Церкви многие столетия, что наложило определенный отпечаток на формы соответствующих общественных отношений и на их содержание. В 1919 г. губернский отдел регистрации Северо-Двинской губернии издал специальный циркуляр, предписывавший всем органам власти воспретить церковному притчу совершать обряды над гражданами, пока они не предоставят удостоверение о регистрации брака волисполкомом (*НА КНЦ*. Ф. 1. Оп. 13. Д. 125. Л. 15). В начале 1920-х гг. волисполкомы ежемесячно отчитывались о нарушениях статей 19 и 32 кодекса загса (регистрация рождений и смертей). Например, Сизябский ВИК сообщал, что причтом церкви были произведены религиозные обряды без регистрации в столе ЗАГСа (отпет и похоронен младенец). Из области было отправлено указание, выяснить была ли уважительная причина для проведения обряда без регистрации, если таковой не было, предписывалось составить протокол и препроводить дело в народный суд. В целом же волисполкомы отмечали, что население относится к регистрации «сочувственно», отказов от регистрации, а также нарушений указанных статей – нет (*НАРК*. Ф. Р.–633. Оп. 1. Д. 9а. Л. 14, 15, 53–66). Несмотря на значительные трудности (отсутствие финансирования, репрессивная политика в отношении священства), церкви продолжали функционировать, крестьяне крестили детей, венчались, посещали службы. Например, в 1927, 1928 гг. Иван Рассыхаев был восприемником при крещении нескольких детей, упоминая, что их регистрировали и в волисполкоме, и в церкви при крещении (*Дневные записки* 2013: 386). По данным Ю.В. Гагарина в селах Княжпогостского, Прилузского, Сыктывдинского, Усть-Вымского и Удорского районов в период с 1917 по 1920 гг. венчанием сопровождалось 94 % браков, в 1920 – 1925 гг. – 82 %, в 1925 – 1930 гг. – 38 % (*Гагарин* 1978:273).

К началу 1930-х гг. в России оформилась и получила одобрение концепция «воинствующего атеизма», основанная на идее о контрреволюционной сущности религии и антисоветской деятельности ее носителей (*Гайлит* 2012:289). На заседаниях обкома ВКП (б) Коми АО, проходивших в 1930 г., отмечалось, что в условиях социалистического строительства «особен-

* В 1923 г. Коми АО по решению НКВД СССР становится районом административной ссылки. Наряду с другими категориями ссылных сюда высылали и православное духовенство. В 1930 г. на учете ОГПУ состояли 272 ссылных православных священника, что было втрое больше числа служивших на приходах области. Ссылное духовенство в основном селили в Ижмо-Печорском и Усть-Куломском уездах (Рогачев 2005: 16)

но резко проявляется контрреволюционная политическая роль религии». Судебно-следственным органам было предложено «усилить борьбу с религиозно-кулацкими группами, ведущими вредительскую контрреволюционную деятельность» (*НАРК. Ф.П.*–1. Оп. 1. Д. 136. Л. 9–10). Согласно справке, составленной лектором центрального СВБ, в 1930 г. в области функционировала 131 церковь, из них со священниками 84, закрыты 19 и не имеют священников 18. Священников, псаломщиков, старообрядческих наставников и проповедников, а также лидеров других «сект» насчитывалось 358. Отмечалось, что антирелигиозная работа фактически не велась, население было «предоставлено для обработки кулацко-поповскому, сектантско-старообрядческому активу» (*НАРК. Ф.П.* – 1.Оп. 2. Д. 832. Л. 6, 5). В 1930 – 1934 гг. в Коми АО были закрыты 23 церкви, многие храмы не действовали, хотя и не были формально закрыты, в 1935 – 1938 гг. в Коми АССР были закрыты 72 церкви, в 1939 – 1941 гг. – 17. В это же время возобновляются репрессии против духовенства (*Рогачев* 2005: 17–19). Вновь обратимся к дневнику И. Рассыхаева: «В февралье месяце 1930 г. отняли от церковной общины две церкви: Николаевскую и Воскресенскую со звоном, и звон прекратился. Только осенью получено разрешение о выдаче звона, но церковную службу опять прекратили и разрешили 5 месяцев. Николаевскую церковь переделали в столовую, а Воскресенскую – отвели под склад <...> 14 марта 1933 на общем собрании членов колхоза приняли меня в колхоз, причем предложили следующие условия кроме колхозной дисциплины: 1) в рабочее время никогда не ходить в церковь; 2) не вести беседований о религии между членами колхоза и людьми и не выполнять религиозных обрядов крещения, молений и пр.; 3) если когда пойду в церковь никогда не петь на клиросе. Председатель же колхоза Мишарин решительно предупредил меня «никогда не ходить в церковь» <...> в 1936 г. умерла моя теща <...> при кончине причаститься-покаяться попа не было: попа отправили в ссылку, церковь была закрыта» (*Дневные записки* 2013:392, 396, 416–417).

Форсированное развертывание коллективизации, начавшееся в первой половине 1930-х гг., политика ликвидации кулачества, ставшая основным методом стимулирования коллективизации (*Доброноженко* 2007: 110, 117) привели к росту антиколхозных настроений. В некоторых районах Коми АО протесты облекались в религиозную форму. В это время идеи скрытников*

* Истинно-православные христиане (странствующие), скрытники, бегуны – радикальное течение в старообрядчестве, появившееся во второй половине XVIII в., в центре вероучения странников – идея побега из «мира антихриста» (под ним подразумевалось российское государство и общество). Особенность странников – формальное проведение резкой черты между беглыми и мирскими; только беглые могли удостоиться крещения, вместе с тем здесь были и мирские – странноприимцы. Последние не прерывали связи с миром, в их домах находились тайники, где укрывались странники.

о втором пришествии антихриста, близящемся конце света и необходимости бегства в леса были восприняты значительной частью староверческого населения Удоры и верхней Печоры (Власова 2001). Агитация бегунов, как и в дореволюционный период, базировалась на положении о «воцарении антихриста» и оценке официальной власти как «антихристовой». В апреле 1936 г. в Удорском районе (Чупровский и Пучкомский сельсоветы) было арестовано 10 человек (среди них скрытницы Коровина Ольга, Иванова Евлампия Петровна, Ильина Анна, Ильина Мария, Коровина Мария, «руководитель секты» Карпова А.И., странноприимцы Ивкучев и Екимов В.С.). Большинство было арестовано 12 апреля «во время молитвенных собраний (перед Пасхой)». В информационном сообщении НКВД по Коми области указано, что «группа сектантов, используя религиозные предрассудки, проводила контрреволюционную агитацию против проводимых мероприятий партии и Советской власти, распространяя провокационно-пораженческие слухи о войне, гибели Советской власти и развале колхозов». Весьма показателен рассказ одной из свидетельниц: «В 1931 году моего отца стали раскулачивать. Тогда скрытницы убеждали его скрыться, одновременно предсказывая, что будет переворот этой власти, отобранное имущество возвратят, если перемены власти не случится в Ильин и Прокопьев день, то осенью обязательно. Мы с отцом поверили и бежали в лес» (НАРК. Ф.П. – 1. Оп. 3. Д. 236. Л. 94, 90, 91). Арестованные были отправлены в Сыктывкар, где позже расстреляны.

В 1999 г. в ходе этнографической экспедиции на Удоре было зафиксировано несколько рассказов о «расстрелянных скрытниках». Приведем наиболее полный рассказ об аресте скрытников и их деятельности, который был зафиксирован в с. Чупрово. *“Как они жили не знаю, говорят, что они в Чупрово жили, но в основном в Верхозерье и Муфтыге. И вот в 1937 году перед Пасхой они собрались молиться, а были большие гонения на религию, в один дом, видимо, у них молитвенный был, а за ними следили. Из района был как будто из НКВД представитель, он организовал, чтобы в ту ночь устроили облаву, и забрали их прямо во время молитвы, говорят всех оттуда забрали и увезли в Кослан, а из Кослана в Нижний Чов. Они, говорят, как будто возвращались сюда или им удалось оттуда убежать, я не знаю, а потом опять забрали и увезли. С тех пор ни слуху, ни духу, наверное, расстреляли. А что им приписывают: тогда коллективизация была, якобы они ведут пропаганду против коллективизации. Чушь это, пустота. Этим они не занимались, просто их всех забрали и увезли туда в Кослан, так все они пропали. 12 человек их бабушек было”* (муж., 1915 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н, зап. Власовой В., Бобрецово А., Шлоповой Л., 1999 г.). Тот факт, что народная память сохранила многие детали, например, время арес-

та – перед Пасхой, обвинения, которые были предъявлены, число арестованных, свидетельствует о значимости данных событий для исторической памяти локального сообщества, и о том, насколько сильное впечатление произвели аресты на местных жителей.

На верхней Печоре с начала 1920-х гг. активную деятельность вели проповедники Еварест и Филарет, сумевшие привлечь на свою сторону значительную часть коми населения Подчерья, Покчи, Возино, Кодача, Скаляпа и других деревень. Крестьяне бежали из своих селений в починки, строили кельи на притоках Печоры. Наряду с местным населением в починках проживали верующие из других районов. В начале 1930-х годов власти принимают решение о ликвидации скитов по Печоре, где, по их мнению, скрывались белогвардейцы и прочие контрреволюционные элементы. *«В 1933 году набрали молодых из совхоза Ворошилова и пошли ловить ушедших от колхоза в починках по рекам Щугор, Подчерье, Илыч. Скиты разрушили, всех на больших лодках – в Троицк»* (Шахтаров А.В., Скаляп, зап. Гагарин Ю.В.). Членами коммуны «Восковец»* были демобилизованные комсомольцы из Усть-Куломского, Сторожевского и Сыктывдинского районов. Кроме того, прибыл отряд коммунаров и красноармейцев из Архангельска. Несколько групп (по тридцать человек в каждой) отправились на поиски и ликвидацию скитов. Всего было обнаружено примерно 300 человек, из которых около 150 были местные жители. Большую часть переселили на прежнее место жительства, часть – арестовали. О дальнейшей судьбе арестованных не известно (*НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 32–35*). Активное участие в ликвидации скитов принимали приезжие, тогда как местные жители помогали скрываться от властей: предупреждали о времени облав, скрывали месторасположения скитов. В учении странников, проповедовавшем идеи воцарения антихриста, необходимости бегства от мира, власти видели прямую угрозу новому режиму, оценивали ее как «контрреволюционную».

Результатом активно проводимой в жизнь антирелигиозной политики стало закрытие во второй половине 1930-х гг. большей части приходов. Многие священнослужители были отправлены в лагеря либо казнены. После того, как верующие лишались священника, под различными предлогами происходило закрытие церкви. К 1941 г. на территории Коми АССР не осталось действующих храмов (*Рогачев 1986: 78*). В 1920 – 1930-е гг. религиозная ситуация на селе кардинально изменяется. Происходит постепенное вытеснение Церкви как института, de facto любые религиозные объединения признаются вне закона, власти стремятся полностью исключить религию из публичного пространства. Несмотря на декларируемые свобо-

* В 1932 г. это дер. Коммуна, с 1939 г. – Ворошиловка, затем Республика, с 1962 – Приуральское.

ду совести и вероисповедания, любые проявления религиозности в частной жизни контролировались. Новая власть показывала, что любое инакомыслие жестоко наказуемо, создавая в деревне атмосферу страха. В это время некоторые верующие вынуждены были отступить от веры, что повлияло на отношение к ним родных и односельчан. *«Мать до тридцати лет была скрытницей, потом, опасаясь преследований со стороны властей, вышла замуж. Отец, узнав об этом браке, проклял ее»* (жен., 1938 г.р., с. Чупрово Удорский р-н, зап. Шлоповой Л.Н., Власовой В.В., 1999 г.). Репрессии, негативное отношение к верующим формировали определенную модель поведения: о вере предпочитали не говорить. Очевидно, что многие верующие глубоко переживали происходящие в обществе перемены, однако были среди крестьян и те, кто активно поддерживал новую политику в отношении церкви. По мнению А.А. Панченко, действия государства в 1920–1930-е годы, направленные на трансформацию массовой религиозности, были единственным случаем, когда власть получила поддержку внутри самой крестьянской культуры (деревенские комсомольцы, активисты) (Панченко 2012: 9–10).

С уничтожением храмов и исчезновением из сельской жизни священнослужителей во многих селах во главе религиозных общин встали пожилые люди, знающие церковные правила и обрядность. Именно они стали совершать «необходимые» требы и крестить, проводить службы в праздники. *«Меня в Помоздино крестили, здесь в часовне не крестили. Когда закрыли в октябре 1929 г. церковь, управляющий через три года умер в Помоздино. В Пожеге был отец Федор, к нему потом носили, он умер в 1933 г. бабушки никогда не крестили здесь. Свои бабушки крестили «Во имя Отца», много таких было, у нас 8 было, а пыртчись*, таких, кто ходили и крестили не было»* (жен., 1924 г.р., с. Вольдино, Усть-Куломский р-н, зап. В.В. Власовой, 2001 г.). *«После того как церковь закрыли и пона не стало, стали крестить и отпевать бабушки. Купели не было. В тазу, купель из церкви куда-то делась. Раньше в купель окунали, больших просто поливали водой. Надо святить воду не знаю, наверное, святили»* (жен., 1923, с. Пожег, Усть-Куломский р-н, зап. В.В. Власовой, 2001 г.).

В годы Великой Отечественной войны со стороны властей была предпринята попытка перейти от политики, направленной на уничтожение РПЦ как социального института, к конструктивному диалогу с ней (Чумаченко 1999:228). В 1944 г. в с. Кочпон, находящемся недалеко от г. Сыктывкара, была открыта церковь, в 1956 г. – церковь в с. Иб и молитвенный дом в с. Айкино, в 1958 г. – молитвенный дом в г. Ухта (закрыт в 1961 г. из-

* *Пыртны* – крестить, окрестить; *пыртõм* – крещение; *пыртчись* – человек, который совершает крещение.

за «многочисленных нарушений») (*НАРК*. Ф. Р.–1451. Д. 106. Л. 3. Д. 10 Л. 1–3.). Исследователи отмечали рост религиозности населения в этот период, о чем свидетельствовало число венчаний и крещений. Например, в 1957 г. были крещены 11 % от общего количества родившихся в республике детей (*НА КНЦ*. Ф. 1. Оп. 13. Д. 139. Л. 292). Ю.В. Гагарин отмечал, что религиозность сельского населения была выше, нежели городского. Православные традиции в сельских районах Коми края сохранялись благодаря влиянию церкви (с. Иб, Кочпон), старообрядчества (Вашка, верхняя Печора, верхняя Вычегда), местных религиозных практик (*бурсьылысьяс** на верхней Вычегде, «неофициальные служители культа») (*Гагарин* 1978: 306, 309, 311–312). И. Рассыхаев пишет, что в 1951 г. жил некоторое время в с. Кочпон, где посещал «в коми области единственную церковь». В 1952 г. при кончине жены он «читал и пел, как сама велела, церковные отпевальные молитвы» (*Дневные записки* 2013:452). Как и в других сельских районах России, среди коми широко распространилась практика внехрамовых богослужений на дому и у почитаемых святынь. Вели эти службы пожилые женщины, обладавшие необходимыми знаниями. Несмотря на антирелигиозную кампанию, неотъемлемой частью которой было уничтожение культовых построек, во многих селах их удавалось сохранять (*Шаранов* 2001, *Власова, Шаранов* 2011:57–58).

Следует отметить, что с начала 1930-х гг. в ряде районов Коми края происходит значительное изменение структуры населения. Например, в 1953 г. в Троицко-Печорском районе из 19,8 тыс. чел. населения района только 6,8 тыс. чел (34%) составляли коми. Здесь складывается следующая структура расселения: в селах и деревнях проживает старожильское коми население, занятое преимущественно в сельском хозяйстве; русские, украинцы и др. составляют основную часть населения городов и лесных поселков (*Власова* 2016:137). Появление значительного количества переселенцев способствовало распространению различных христианских учений: баптизм, евангелизм, пятидесятничество. Однако доля местных уроженцев в этих группах была невелика, а в ряде случаев они целиком состояли из приезжих (*Чувьуров* 2001:242, *Рогачев* 1986:82–83).

В 1960–1970-е гг. под руководством Ю.В. Гагарина были проведены первые масштабные исследования религиозной ситуации в Республике

* *Бурсьылысьяс* (букв. певцы добра) – религиозное движение, возникшее в конце XIX в. на верхней Вычегде, совместившее ритуальные практики официальной Церкви и русских мистических сект. Богослужения включали в себя проповеди и толкования Священного Писания, пение религиозных песен и гимнов на коми языке. Признаком особой благодати считались видения, пророческие дары [20. С. 218–222]

Коми. В конце 1960-х гг. в деревнях, где в дореволюционный период официальное православие было основным вероисповеданием, о себе как о верующих заявили 20,4 %, как о «колеблющихся» – 16,1 % жителей; там, где преобладало староверие 28,7 и 14,6 % соответственно (Гагарин 1978: 311–312). Исследователь особо отметил факт исчезновения официально православных в старообрядческих селах на Удоре и верхней Печоре, объясняя его тем, что они «либо умерли, либо приняли старообрядчество» (НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. Л. 7, 8). Нет сомнений в том, что представленные данные были далеко не точны. Нежелание жителей откровенно разговаривать о вере вполне объяснимо. Жители прекрасно знали об отношении местных властей к верующим, а в приезде исследователя многие небезосновательно видели представителя власти и не были с ним откровенны.

С начала 1960-х гг. начинается очередное наступление государства на церковь (Чумаченко 1999:323), что нашло отражение в архивных материалах и устной истории. Например, в 1958 г. число крещеных за год достигало 2814 человек, в 1961 г. – сократилось до 437 (НАРК. Ф. Р.–1451. Д. 10. Л. 21. Д. 20. Л. 15–16). Нами были зафиксированы рассказы об арестах и преследовании известного печорского наставника старца Василия, возглавлявшего общину истинно-православных христиан (странствующих). *«Василий старик у нас был, он сам местный, из Скаляпа, здесь родился. Илья Иван Петыр. Его милиция задерживала, в Сыктывкар отвозили, за то, что молится, за то, что верует. Он жил отдельно, в избушке, в деревню приходил на время» «А, это глупоголовые коммунисты о нем говорили. Сам старик был из Скаляпа, он молился, никому не мешал, дурному не учил, у него избушка была, он там и жил, иногда в деревню приходил, ему люди давали, кто продукты, кто деньги. А коммунисты все говорили: «Вот верующий, вот верующий». Глупость это была» «Старик Василий жил в Скаляпе, вообще не знаю скрытной вера или старовер, где точно он жил, но умер в Скаляпе. Он ничего никому не делал, а его преследовали, в лагерь забирали <...> Он молился, говорил, приходили к нему. Его раскулачили, он работал, промыслом занимался, сдавал, охотился, все своим трудом» (НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 6–7).* А.А. Чувьуров опубликовал рассказы о гонениях на печорского наставника С.А. Мамонтова и документальные свидетельства о преследовании жителя с. Керчомья В.Н. Гичева (Чувьуров 1996, Чувьуров 2004:262–264). Василий Николаевич Гичев, будучи последователем учения истинно-православных христиан, вел проповедническую деятельность в селах Усть-Куломского района. С июля 1957 по март 1964 г. он пять раз направлялся в психоневрологическую больницу. В заключении судебно-медицинской экспертизы значилось, что «учитывая стойкость подобных бредовых систем и тот вред, который приносит подэк-

спертный <...> В.Н. Гичева следует направить с целью лечения и изоляции на длительный срок в психоколонию» (Чувьуров 2004:264). В это же время в республиканской газете «Молодежь Севера» вышла «разоблачительная» статья Ю.В. Гагарина «Из жития «святого» Василия Гичева», в конце которой автор пишет о том, что общее собрание сельчан постановило выселить В. Гичева из Керчомъя (НА КНЦ. Ф. 22. Оп. 1. Д. 1. Л. 20). Центральной темой рассказов о В. Гичеве, зафиксированных в 1999 – 2001 гг., стали мученичество и страдания за веру (Чувьуров 2004: 262). Преследовались не только лидеры религиозных общин, но и рядовые верующие. *«Раньше режим строгий был. Даже Марию Ивановну за то, что молится ... Букин секретарь райкома, второй секретарь на собрании предлагал Гашу с мужем выселить за то, что богомольно живут»* (жен., 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н, зап. Власова В., Шлопова Л., Бобрецова А., 1999 г.).

В это время в республике продолжали действовать два храма, которые посещали верующие из разных районов республики, кроме того, часть верующих посещала церкви других регионов. Например, жители Прилузского района посещали церкви в селах Иб и Кочпон, а также храмы, расположенные в Кировской области (праздничные службы, крещение детей, исповедь) (НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 140. Л. 10). Помимо официально зарегистрированных религиозных организаций, существовали и небольшие религиозные группы (10 – 15 человек), где в роли служителей выступали наиболее подготовленные верующие. В селах и деревнях, удаленных от церквей, крещения, как и прежде, совершали пожилые женщины, знакомы с церковной службой. Исследователи отмечали, что обряд упростился, часто проводился без крестных, особо подчеркивая, что при крещении на дому согласия родителей не спрашивали. Очевидно, что «незнание» родителей освобождало их от ответственности и возможных негативных последствий. *«Выбрала время, когда сына и снохи не было дома, окрестила внучат в корыте. Вместе со старухами молитвы прочитала, одела на них крестики. В других домах бабушки тоже так крестят»* (НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 139. Л. 293). *«Дети у меня все крещеные бабушками, которые знали, знали как старинные книги читать, как сделать. В церкви никто из моих детей не крещен. Степан Татьян она всегда крестила. Она на всех праздниках вела. Все она знала, ее дочь Егор Одя, тоже все знает. Крестила с молитвами, омывала водой, крестик вешала на голое тело. Крестные нужны, мальчику оба, а девочке крестный не нужен. Читала специальную молитву для крещения, приносили чистую воду. На стол ставили чистую воду. Читала молитву над водой, над ребенком, приносили воду из реки, мы из трубы никогда не приносим. Выливали на улицу, в какое-нибудь чистое место»* (жен., 1931 г.р., с. Пожег, Усть-Куломский р-н, зап. Власовой В.В., 2001 г.).

Несколько иначе складывалась ситуация в старообрядческих селах, где, благодаря наставникам, удавалось сохранить и службы, и таинства (крещение, исповедь). В районах проживания коми староверов существенное влияние на религиозную традицию оказала специфика социально-экономических преобразований: промышленное освоение северных территорий, качественное и количественное изменение состава населения. На верхней Печоре староверие сохранялось в селах и деревнях с «коренным» коми населением, которые оказались в окружении иноэтничного и иноконфессионального большинства, что способствовало самоизоляции верхнепечорских староверов. На Удоре и верхней Вычегде старообрядческие религиозные практики получили широкое распространение среди местных жителей, «выйдя» за границы староверческих общин. Это привело к появлению значительного количества верующих, следовавших в обрядовой практике старообрядческому канону (двуперстие, крещение детей и т.д.), при этом не разделяющих основ вероучения (Власова 2016).

В это время происходит изменение механизма «производства авторитета» в религиозных традициях: вырастает авторитет неформальных религиозных лидеров, который не имел традиционного институционального обоснования (они не были рукоположены, не получили специального образования) (Агаджанян, Русселе 2006:17). Вокруг таких лидеров и небольших групп и была сосредоточена религиозная жизнь сельских сообществ. Несмотря на запреты, в селах продолжали крестить, проводили праздничные службы в домах верующих и у почитаемых святынь; погребали по православному канону. Со временем, в сельских сообществах, обрядность становится основной формой вероучения и едва ли не единственным способом его выражения, т.е. сам факт крещения ребенка, участия в празднике, отпевания и т.п. свидетельствовал о принадлежности к православию.

Полевые материалы 1960 – 1970-х годов, как и авторские, свидетельствуют, что среди сельских коми влияние семьи на приобщение к вере оставалось определяющим. *«Мне было 9 лет, когда мама научила читать, у меня мама «Отче наш» записала, «Богородицу» надо читать, все надо читать. Раньше надо было писать, теперь всякие книги можно купить, в городе. Надо читать утреннюю и вечернюю молитвы»* (жен., 1924 г.р., с. Вольдино, Усть-Куломский р-н, зап. В.В. Власовой, 2001 г.). Ю.В. Гагарин и Л.Н. Жеребцов особо отмечали «негативное» влияние старшего поколения в старообрядческих селах на Печоре: дети не вступали в пионеры, соблюдали посты, молились, носили нательные крестики и т.д. Прочитируем некоторые замечания: «в семье ни один из 8 детей не осмелился пойти против родителей и вступить в пионеры», «мать сказала: «Выброси звезду, а то Бог накажет и тебя, и меня, и бабушку», «староверы оказывают влияние на сво-

их детей и внучат <...> собираются старики и старухи с внучатами и старик пересказывает им священное писание» (НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 155, 160, 179.). Были и противоположные ситуации. «Бабушка у нас молилась, нас не учила, до смерти боялась. Я разговаривала с женщиной с Вашки, там у них учили молиться бабушки» (жен., 1937 г.р., с. Глотова, Удорский р-н, зап. Лобанова Л., Сажина С., Власова В., 2017 г.). В советский период православная идентичность становится маргинальной, открыто заявлять о себе как о верующем решались единицы (как правило, люди старшего возраста). Исследователи объясняли «более высокий уровень религии» на селе «более низким развитием культуры» (НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 139. Л. 475). В отчетах отмечалось, что «среди верующих преобладают лица пожилого возраста, с низким уровнем образования и квалификации». Эти выводы этнографов воспроизводят и закрепляют стереотип об отсталости уклада деревенской жизни, сформировавшийся еще в 1930-е гг. (Гайлит 2012: 289).

В начале 1980-х на территории Коми АССР действовало восемь церквей и молитвенных домов (православные, баптистские и лютеранские). В 1981 г. в районах, «бывших в прошлом старообрядческими и православными», верующие составили 12,7%, колеблющиеся – 11,3%. Доля верующих среди горожан была в три раз ниже, чем среди сельских жителей, актив православных общин почти полностью состоял из пожилых людей, преимущественно женщин (Рогачев 1986:52). В это время, как и в предыдущий период, в селах практикуется крещение детей, проводятся службы и т.п. Исследователи отмечают, что «большинство понимает крещение как национальный, а не религиозный обряд» (Рогачев, Шабаев, Денисенко 1982:28).

Процесс демократизации государственной и общественной системы в России, начавшийся на рубеже 1980–90-х гг., привел к значительным изменениям в религиозной сфере. Некоторые исследователи считают возможным говорить о возникновении в стране принципиально новой религиозной ситуации (Сгибнева 2012:75). Изменяется отношение государства и общества к религиозным организациям (Лопаткин 2009:223–226). Религиозное возрождение становится одним из основных понятий религиозного дискурса с конца 1980-х гг. (Коначаева 2001:95, Лебедев 2007:24). Отмечается, что значения, в которых данный термин употребляется сегодня в публицистике и некоторых научных публикациях, несет на себе печать мифологизации и идеологизации. Это проявляется в однозначно положительной оценке процессов «религиозного возрождения», отождествлением этого понятия с понятием «духовное возрождение», его исключительная связь с «традиционными религиями» и др. (Лебедев 2007:24–26, Коначаева 2001:99). В 1990 – начале 2000-х гг. значительно увеличилось число сель-

ских приходов, восстанавливались храмы, здания церквей возвращались Русской Православной Церкви, православие стало претендовать на роль официальной государственной идеологии (Фурман, Каарийainen 2007:38). В целом начало 1990-х гг. характеризуется резким возрастанием роли религии в российском обществе, причем для многих «возрождение национальных традиций» было тесно связано с «возрождением религии».

В 1990-е гг. на страницах научных и научно-популярных изданий появляются статьи, авторы которых весьма эмоционально писали о годах «забвения» традиций в коми селах. «Угасли праздники, как и угас повседневный крестьянский быт, не сеют в колхозах ячмень, ни рожь, не выращивают лен. Друзья из Болгарии вырубili лес в верховьях Вашки и Мезени. Обмелели реки, и все меньше в них рыбы, а в тайге – дичи» (Лимеров 1993: 42). В возрождении местных праздников видели «возрождение национальной культуры», о сельских религиозных праздниках писали как о «живой традиции», сохранившейся в эпоху всеобщего безверия (Шаранов 1995:5).

В селах республики в 1990-е гг. и позже инициатива восстановления или возведения храма исходила от местных жителей, вернее, от конкретного человека, который был готов, несмотря на трудности, организовать и вести такую работу. В большинстве сел постоянных прихожан, регулярно посещающих церковь, было немного, как правило, эта группа состояла преимущественно из женщин старшего и среднего возраста. В это время активное участие в религиозной жизни сельских общин принимали люди, которые пришли к вере в 1980 – 1990-е гг. Во многих селах активными прихожанами являлись и верующие, продолжавшие семейные традиции, и неформальные лидеры религиозных общин, которые, с восстановлением приходской системы и появлением священников, либо утрачивали свои полномочия, либо закрепляли за собой новый статус (становились старостами, получали благословение на совершение обрядовых действий). Следует отметить, что на селе, как и в городе, в 1990 – начале 2000-х гг., несмотря на активную деятельность РПЦ, изменение церковно-государственных отношений количество верующих, посещавших храм регулярно невелико. Например, в с. Богородск таких насчитывалось 15–20 человек (из приблизительно 800 жителей), в с. Нившера – 50 (из 1500), по словам старосты Чупровской церкви на Пасху приходило человек 50, на другие 25 – 30, а на обычные молебны чуть более 10 (из более чем 300 человек), Усть-Куломской – 30 (в 2000 г. число жителей около 6000). Число людей, посещающих церковные службы, значительно увеличивается в дни больших церковных праздников (Пасха) и местных заветных праздников (Власова 2010а:15–16). В 1990-е гг. присутствие священника в религиозной жизни села представляло новую ситуацию, требовавшую

определенной адаптации и со стороны сельского сообщества, и со стороны священнослужителя. Критика местных обычаев (службы у святых, особенности проведения панихид и т.п.) со стороны священника могла негативно восприниматься частью верующих, провоцировала возникновение конфликтных ситуаций (между разными группами прихожан, между священником и прихожанами). «Между прихожанами в то время отношения были слегка натянутые: те, что помоложе и пообразованнее, не сошлись во взглядах на восстановление храма со старушками. Но литургия начала людей потихоньку сближать, хотя не всегда мог батюшка на исповеди разобрать, о каких грехах идет речь. Самые древние говорили о чем-то с печалью на коми, не зная русского. А потом начался перелом в его отношениях с общиной» (Григорян 2005). В приведенном фрагменте обозначена весьма важная проблема, возникшая в религиозной жизни села в 1990-х гг.: противоречия между религиозными практиками, сложившимися в советский период (крещение, отпевание и службы без участия священника (Власова, Шаранов 2011), и практиками официальной церкви. Например, разногласия возникали по поводу крещения, которые совершали пожилые женщины (о нем стали говорить как о временном, «недействительном»), поскольку духовенство настаивало на церковном крещении таких людей. «Говорят, что наше крещение только до семи лет, не знаю, раньше моды такой не было» (НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 572. Л. 3.). Особое значение верующие придавали и погребальным обрядам, и поминовениям, которые тоже вызывали споры. Из интервью иеромонаха о. Макария (Евграшина), который служил на приходе в с. Усть-Нем: «Одно время боролся с тем, чтобы на похоронах не пили. Да и другие традиции какие-то загадочные. Выносят полотенце с хлебом, зазывают душу в дом, юшки в печи открывают, чтобы душа могла залететь <...> Или вот еще традиция – одновременно четыре-пять человек читают каноны по усопшему. Если бы десять человек знали церковнославянский, то и десятеро бы читали. Гомон стоит невообразимый, друг другу мешают. Один медленно читает, другой быстро. Я своих бабушек, кто в храм ходит, по правилам учу Псалтырь читать, как положено: один читает, остальные внимают в тишине с благоговением» (Донаров 2000). По мнению о. Макария, «отпевание – это едва ли не единственное, что многих с Церковью связывает» (Донаров 2000).

Процессы, происходившие в старообрядческих общинах коми на Удоре и верхней Печоре в 1990 – начале 2000-х гг. схожи с теми, что описаны О.М. Фишман у тихвинских карел-старообрядцев: обмирщение общины (растворение и/или слияние страт), феминизация конфессиональной традиции (Фишман 2003:235–250). К этому времени на верхней Вычегде они уже стали историей. Староверие в этих районах не полу-

чило внешней поддержки (как это произошло в Усть-Цилемском районе РК) несмотря на наличие значительного интереса со стороны исследователей и отдельных представителей районных администраций. Можно предположить, что это связано не только со значительными трансформациями самой традиции, отсутствием инициативных лидеров, но и с тем, что «старая вера» традиционно рассматривалась как исключительно «русское» явление.

На протяжении XX в. изменения религиозной ситуации в сельских районах Республики Коми было связано, прежде всего, с изменениями политики советского государства в отношении религии. Антирелигиозная политика властей, активно реализовывавшаяся на всех уровнях, начиная с сельских школ и клубов, привела к формированию негативного образа верующего, общественное мнение порицало людей, открыто заявляющих о своих религиозных убеждениях. Исследователи отмечают, что проявления религиозной идентичности могут значительно отличаться в зависимости от конкретного социального окружения (*Coleman, Collins 2004:4*). Согласно социологическим опросам, число верующих в селах Коми АССР постоянно уменьшалось: в 1964 – 1968 гг. верующие составляли 20,4 %, колеблющиеся – 16,1 %, в 1981 г. 12,7 % и 11,3 % соответственно, несколько выше эти цифры были в старообрядческих селах (*Рогачев 1986: 51–52*). Этнографические материалы позволяют утверждать, что процент верующих на селе в эти годы был значительно выше, но по разным причинам люди не заявляли открыто о своих убеждениях. Решающую роль в сохранении и трансляции религиозных традиций играл институт семьи, который смог успешно противостоять официальной государственной пропаганде и государственному давлению.

Несмотря на все попытки государства исключить религиозный дискурс из публичного пространства, традиции православия не были забыты, хотя религиозные практики существенно трансформировались. Во многих селах вплоть до середины 1990-х гг. сохраняются внехрамовые богослужения, проводятся крещения, поминовения без участия священника. Во многих старообрядческих селах Удоры, верхней Печоры благодаря наставникам сохранялась и исповедь. В этот период в сохранении и трансляции религиозных традиций определяющее значение играла семья. Отметим, что в 1970 – 1980-е гг. во многих селах формируется восприятие православия как исторически сложившейся культурной традиции, например, крещение ребенка не предполагало его дальнейшего воспитания в духе православия. Подобное восприятие православия оказалось весьма устойчивым в начале 2000-х гг. очень часто за самоидентификацией себя в качестве православного зачастую стояло, не исповедание веры, не принятие православного

образа жизни, а исключительно признание православия в качестве исторически сложившейся в России культурной традиции (Фурман, Каарийнен 2007:43, Ипатов 2006:171)

В отсутствие православного духовенства, религиозные практики контролировались лидерами сельских религиозных общин, в конце 1990 – начале 2000 гг. ситуация меняется: РПЦ пытается (и успешно) внедрить свое понимание того, что является «правильным», выступая с критикой местных религиозных традиций, и находит поддержку у части местного населения. Поскольку неформальные, «народные» практики сыграли уникальную роль в сохранении религии в советское время, это позволяло им претендовать на легитимность в споре с официальной религией (Агаджанян, Русселе 2006:14). Создание сельских приходов, восстановление и открытие в селах церквей, моленных домов, просветительская деятельность РПЦ, особенно через СМИ, способствовали восстановлению её влияния, в том числе в старообрядческих селах.

Список сокращений

НА КНЦ – Научный архив Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

НАРК – Национальный архив Республики Коми (Сыктывкар)

Литература

Агаджанян, Русселе 2006 – Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. С.11–32.

Беглов 2012 – Беглов А. Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 34–59.

Бернитам 2000 – Бернитам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 400 с.

Василевич 2006 – Василевич Н. Социальный аспект религиозной идентичности // Портал ЦАРКВА. 2006. URL: <http://churchby.info/rus/59> (дата обращения 12.02.2018)

Вишнякова 2012 – Вишнякова Д.В. Этнодемографические процессы в Коми крае в XIX – начале XX в. / Отв.ред. Жеребцов И.Л. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2012. 164 с.

Власова 2001 – Власова В.В. Репрессии против коми старообрядцев: история скрытничества в 1930-е годы в народной памяти // Политические репрессии в России. XX век. Материалы региональной научной конференции. Сыктывкар: Фонд «Покаяние», 2001. С. 75–79.

Власова 2002 – Власова В.В. Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX – XX вв.): Автореф. дис...канд. истор. наук. СПб., 2002. 22с.

Власова 2010 – Власова В.В. Старообрядчески группы коми: конфессиональ-

ные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар: Издательство Коми НЦ, 2010. 172 с.

Власова 2010а – Власова В.В. Религиозная идентичность в локальных сообществах: сельские православные общины в Республике Коми // Идентичность: интеллектуальные практики и социальные проекты. Сыктывкар: Коми пединститут, 2010. С. 7–22.

Власова 2016 – Власова В.В. Развитие старообрядческой традиции коми в советские период // Известия Коми научного центра. № 4. 2016. С.135–141.

Власова, Шаранов 2011 – Власова В.В., Шаранов В.Э. Храм, образ и праздник св. Параскевы у современных удорских коми // Этнографическое обозрение. № 4. 2011. С. 56–63.

Волкова, Филиппова 2013 – Волкова Т.Ф., Филиппова В.В. «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902 – 1953 годы). Предисловие к публикации // Памятники письменности в хранилищах Республики Коми. Часть I, вып. 2: Рукописные книги XV – XX веков в собрании Национального музея Республики Коми. Сыктывкар: ООО «Коми республиканская типография», 2013. С.

Выдрина 2006 – Выдрина Г.А. О концептуальных основах изучения религиозной ситуации // Свобода совести в России: исторический и современные аспекты: Сб. статей / Сост. и общ. ред. Мельникова Е.Н., Одинцов М.И. М.: Российское Объединение исследователей религии. 2006. С. 104–108.

Гагарин 1978 – Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978. 325с.

Гайлит 2012 – Гайлит О.А. Религия в «молодом» обществе: заметки о становлении советской повседневности // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 288–308.

Григоренко 2012 – Григоренко А.Ю. Религиозная ситуация на Северо-западе России и в странах Балтии: традиции и современность (по следам конференции) // UNIVERSUM: Вестник Герценовского университета. 2012. № 2. С. 170–176.

Григорян 2005 – Григорян В. Пошатнувшийся крест. Усть-Немские храмопостроительницы // Вера (Эском) [сайт]. 2005. № 495. URL: <http://rusvera.mrezha.ru/495/3.htm> (дата обращения 02.2017)

Дневные записки 2013 – Дневные записки Ивана Степанова Разсыхаева (подготовка к публикации текста на русском языке Т.Ф. Волковой, на коми языке – В.В. Филипповой) // Памятники письменности в хранилищах Республики Коми. Часть I, вып. 2: Рукописные книги XV – XX веков в собрании Национального музея Республики Коми. Сыктывкар: ООО «Коми республиканская типография», 2013. С. 352–415.

Доброноженко 2007 – Доброноженко Г.Ф. Коми деревня в 30-е годы XX века: политические репрессии и раскулачивание. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2007. 324 с.

Донаров 2000 – Донаров Г. На Неме-реке. Беседа с иеромонахом о. Макарием (Евграшиным) // Вера (Эском) [сайт]. 2000. № 371. URL: <http://www.rusvera.mrezha.ru/371/3.htm> (дата обращения 02.2017).

Дронова 2002 – Дронова. Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции и обряды жизненного цикла (конец XIX – XX вв.). Сыктывкар: Издательство Коми НЦ, 2002. 273 с.

Дронова 2013 – Дронова Т.И. Брак и семья староверов Усть-Цильмы: конфессиональные особенности в повседневной и обрядовой жизни (середина XIX – начала XXI века). Сыктывкар: Издательство Коми НЦ, 2013. 192с.

Жеребцов, Рогачев 2004 – Жеребцов И.Л., Рогачев М.Б. Религиозная ситуация в Коми крае // История Коми с древнейших времен до конца XX в. / Отв.ред. А.Н. Турбанов. Т. 2. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2004. С. 173–175.

Ипатова 2006 – Ипатова Л.П. Православная идентичность как персональный портрет // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Отв. ред. В.С. Магун. М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. 169 – 214.

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.

Казьмина 2009 – Казьмина О.Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 2009. 304 с.

Киценко 2012 – Киценко Н. Исповедь в советское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 10–33.

Коначаева 2001 – Коначаева С.А. Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации // Трансформация идентификационных структур в современной России / Под ред. Т. Г. Стефаненко; Сер. «Научные доклады». Вып. 130. М.: МОНФ, 2001. С. 82–105.

Котов, Шиловский 1983 – Котов О.В., Шиловский А.П. Религиозная обрядность и современная молодежь // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1983. С. 38–44. (Труды ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. Вып. 28)

Котов, Рогачев 1984 – Котов О.В., Рогачев М.Б. «В бога не верю ...»: Молодежь: религия и атеизм. Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1984. 96 с.

Кублицкая 2009 – Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социс. 2009. № 4. С. 96–106.

Курляндский 2011 – Курляндский И.А. Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства 1922 – 1953 гг.). М.: Кучково поле, 2011. 720с.

Лебедев 2007 – Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал. № 2. 2007. С. 24 – 36.

Лимеров 1993 – Лимеров П. Ф. Народные праздники на Вашке // Родники пармы. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1993. С. 38–44.

Лопаткин 2009 – Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / Сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. М.: ИД «МедиаПром»; Изд-во РАГС, 2009. С. 221–242.

Мазур 2016 – Мазур С.О. Феномен «религиозного возрождения» глобализирующихся обществ в ракурсе социально-философских исследований // Научные тру-

ды Республиканского института высшей школы. 2016. № 15. С. 203–209.

Маслова 2005 – Маслова И.И. Эволюция вероисповедальной политики советского государства и Русской Православной церкви (1953 – 1991). Автореф. дис. на соискание учен. степ. д.и.н. М., 2005. 46 с.

Митрохин 2004 – Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 648 с.

Наука о религии 2014 – «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Ред. К. М. Антонов, С.А. Воронцов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 263с.

Основы 2009 – Основы политики Российского государства в сфере свободы совести и вероисповедания (концепция) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. М.: ИД «МедиаПром»; Изд-во РАГС, 2009. С. 179–214.

Панченко 2012 – Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестыанская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448 с.

Перепись 1904 – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. VII. Вологодская губерния. Тетрадь 2. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб: Издание Центрального статистического комитета МВД. 1904. 207 с.

Перепись 1904а – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. I. Архангельская губерния. Тетрадь 3. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб: Издание Центрального статистического комитета МВД. 1904. 157 с.

Поспеловский 1995 – Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX век. М.: Республика, 1995. 511 с.

Рогачев, Шабаев, Денисенко 1982 – Рогачев М.Б., Шабаев Ю.П., Денисенко В.Н. Этнокультурные процессы у современного коми населения. Сыктывкар: Коми филиал АН, 1981. 40 с. (Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 80).

Рогачев 1986 – Рогачев М.Б. Время против религии. Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1986. 136с.

Рогачев, Таскаев 1998 – Рогачев М.Б., Таскаев М.В. Крестный путь. Трагедия русской православной церкви. 20–30-е годы // Покаяние: Мартиролог. Т. 1 / Сост. Г.В.Невский. Сыктывкар: ККИ, 1998. С.465 – 488

Рогачев 2005 – Рогачев М.Б. Репрессированное православное духовенство и монашество Коми края. Биографический справочник. Приложение к мартирологу «Покаяние». Вып. 4. Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2005. 192 с.

Сибнева 2012 – Сибнева О. Современная религиозная ситуация: социологический анализ // Власть. 2012. № 3. С. 75–78.

Фишман 2003 – Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: «Индрик», 2003. 407 с.

Фурман, Каарийainen 2007 – Фурман Д., Каарийainen К. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Каарийайнена К., Фурмана Д. М.– СПб.: Летний сад, 2007. С. 6–15.

Чувьуров 1996 – Чувьуров А.А. Из жизни наставника Самарина // Родники пармы: Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 1996. Вып. IV.С. 313–314.

Чувьюрлов 2001 – Чувьюрлов А.А. Социально-хозяйственная деятельность старообрядческих общин коми Верхней и Средней Печоры // Старообрядческие мир Волго-Камья. Пермь: Пермский университет, 2001. С.245–246.

Чувьюрлов 2003 – Чувьюрлов А.А. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной идентификации): Автореф. дис...канд. истор. наук. СПб., 2003. 24с.

Чувьюрлов 2004 – Чувьюрлов А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований коми (тексты и комментарии) // Материалы по этнографии: народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. СПб.: Изд. «Деловая полиграфия», 2004. С. 177–279.

Чувьюрлов 2012 – Чувьюрлов А.А. Внехрамовые службы коми православного сельского населения: молебны, почитаемые сельские святыни, паломничества (традиции и новации) // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. – М.: Сэфер, Институт славяноведения РАН, 2012. С. 282–313.

Чумаченко 1999 – Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь и верующие. 1941 – 1961 гг. / Серия «Первая монография». М.: «АИРО-XX», 1999. 248 с.

Шарапов 1995 – Шарапов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар, 1995. 32 с. (Научные доклады КНЦ УрО РАН. Вып. 359).

Шарапов 2001 – Шарапов В. Э. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество народа коми. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2001. С.148–168.

Шахнович 2006 – Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во С.-Петреб. ун-та, 2006. С.167–197.

Chuvyurov, Smirnova 2003 – Chuvyurov A., Smirnova O. Confessional Factor in the Ethno-Cultural Processes of the Upper-Vychegda Komi // Pro Ethnologia. 15. Multiethnic Communities in the Past and Present. Tartu, 2003. 169–196

Coleman, Collins 2004 – Coleman S., Collins P. Introduction: Ambiguous Attachments Religion, Identity and Nation in Religion, Identity and Change: perspectives on Global Transformations / Ed. by Simon Coleman and Peter Collins. 2004. Ashgate. Pp. 1–25.

ЛОКАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ УСТЬ-ЦИЛЕМСКИХ СТАРОВЕРОВ: ФОРМИРОВАНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Условия изгнания староверов с родных мест и их обустройство, преимущественно, на окраинах России, не исключили взаимодействия с «анти-христовым» миром. Сплочение переселенцев в рамках беспоповских общин, строящихся с упором на «вековой» опыт предков, предопределило создание новых механизмов самосохранения конфессиональной целостности и единства, формирования самобытных черт, имевших локальные различия внутри одного толка.

Русские староверы-беспоповцы Усть-Цилемской волости (ныне Усть-Цилемский район Республики Коми) в течение трех веков проживают в условиях иноэтничного и иноконфессионального окружения, соседствуя с севера с ненцами, исповедующими язычество, а с юго-востока – коми-ижемцами, исповедующими официальное православие. Адаптационные процессы усть-цилемских староверов исключали абсолютную самоизоляции, поскольку строились с учетом использования опыта соседних народов, выстраивание отношений с которыми регулировалось защитными установками и предписаниями. Культурное противостояние с пригранично проживавшими народами было направлено на консолидацию староверческой группы, укрепление ее идентичности, сохранение культурных традиций.

Устройство усть-цилемских староверческих общин, развивавшихся в условиях иноэтничного и иноконфессионального окружения, предопределило разделение верующих людей на группы, определяющим критерием которого был фактор межконфессионального общения. Как пишет О.М. Фишман, изучающая карельских староверов-федосеевцев: «Находясь в ситуации этноконфессионального несходства с православными русскими, община сформировала ряд социокультурных стереотипов и установок в оценочно-поведенческой деятельности своих членов, которые были призваны сохранять ее целостность и противостоять окружающей среде» (Фишман 2003: 236).

Стремление староверов Усть-Цилемской волости сохранить староцерковную религиозную традицию привело к образованию трех центров / очагов: Пижемского, куда входят все селения, расположенные в бассейне р. Пижма; Цилемского, с селениями в бассейне р. Цильма, и Усть-Цилемского, с населенными пунктами по р. Печора (протяженностью в 10 км) с центром в с. Усть-Цильма. Со временем территориальное размежевание определило разделение верующих на три религиозные группы: *истые, поперечные, мирские*, на которые первым из исследователей

обратил внимание Ф.М. Истомин, отметив, но, не придав этому особого значения (Истомин 1890: 447).

Значение Пижемского религиозного центра связывалось с деятельностью Великопоженского скита, насельники которого строго следовали монастырскому уставу жизни, а для живущих в миру вводили положения применительно к реальности, закреплявшиеся устной традицией. Переложения строились по типу «древлехристианских правил», основу которых составляли представления о «грехе». Смысл их исполнения был направлен, с одной стороны, на сохранение старообрядческой традиции и единства конфессии, с другой, – на духовное обновление верующего и его подготовку к переходу из временной земной жизни в жизнь вечную. Согласно устьцилемскому присловью – *смерть за плечами*, призывавшему к готовности предстать пред Господом, не обремененным грехами, поскольку смерть могла настичь человека в любой момент. Для благополучного перехода в жизнь вечную староверы и должны были придерживаться норм благочестивого поведения, основывавшегося на религиозных правилах и бытовых регламентациях. «Старообрядчество, – пишет С.Е. Никитина, – это редкий тип народной культуры, где письменная и устная формы культуры выступают в сознании самих староверов как два дополняющих друг друга воплощения христианских правил жизни» (Никитина 1989: 24).

Представления пижемцев о скитниках, как истинных носителях старой веры, породили разделение староверов Усть-Цилемской волости на три категории: *истые* (или *староверы*), *поперечные* и *мирские*. Материалы комплексного этнографического обследования 1985–90-х гг. показали, что разделение староверов на три группы связывалось с их культурно-бытовыми особенностями: в пижемском центре проживали в основном *истые*; в цилемском – *поперечные*; в усть-цилемском очаге – *мирские*. Подобные разделения верующих на категории были приняты во многих старообрядческих российских центрах, имевших локальные самоназвания микрогрупп, отражавших причастность ее представителей к иерархической ступени, определявшейся уровнем исполнения староверами церковных правил и жизненных регламентаций, выводивших исповедников на уровень высшего земного восхождения, приближенности к Богу и спасению (Фишман 2003: 235–252; Власова 2010: 51–60; Данилко 2007: 31).

Самовыделение и привилегированное положение *истых* пижемского центра было обусловлено деятельностью Великопоженского скита, являвшегося духовным центром староверия в Печорском крае, и их уединенностью от остального мира. Они уклонялись от общения с церковно-православными людьми, называя их *никонианами* и *щепетниками*, и не допускали их поселения на своей территории. Строгое соблюдение пижем-

цами религиозных правил и обычаев обусловило их известное обособление от староверов, проживавших в других деревнях Усть-Цилемской волости, поскольку, по мнению «скитников», образ жизни староверов других селений не всегда соответствовал требованиям скитских правил. Так, через населенные пункты по р. Цильме проходил тракт, соединявший Печору с северо-западом России, по которому следовали и иноконфессиональные народы, останавливавшиеся на постой в домах цилемских староверов и таким образом контактировавшие с ними. В волостном центре – Усть-Цильме – имелись православная и единоверческая церкви, а со второй трети XIX в. духовенство, следуя политике Николая I, планомерно вовлекало староверов в лоно православной церкви, хотя в повседневной жизни староверы оставались верными староцерковным заветам. Эти обстоятельства вызывали у великопоженских скитников опасения по поводу сохранения древлеправославия в Печорском крае и предопределили их известную замкнутость. Сплочению группы пижемцев способствовало и их «земляческое» родство, поскольку в основной массе они были мезенскими выходцами.

Основу *писанных* (книжных) законов всех трех групп составляли правила «Кормчей книги», по которым верующие отлучались от общих молений, если они не выполняли главные из них: обязательное еженедельное присутствие на службах, строгое соблюдение постов, обязательное исповедание, запрет на работу в праздники, на совместное мытье в бане мужчин и женщин, стрижку волос (для женщин) и бритье бороды, ношение одежды противоположного пола, нарушение регламентаций, касающихся границ брачного возраста. К церковным правилам староверы добавили требования о пользовании личной посудой, о необщении с иноверцами, о запрете на курение. Эти установки в полной мере исполняли *истые*, жизнь которых будет рассмотрена подробнее, с добавлением сведений по другим группам.

Е. Ляцкий так описал усть-цилемских староверов: «Отцы, в особенности из приверженцев старой веры, благоговейно чтут старину, ведут трезвую жизнь, не выносят людей, курящих табак, недолюбливают православных, даже избегают подавать им руку, и весь дом ведут степенным старым обычаем» (Ляцкий 1904: 715). *Истые* регулярно посещали частные моленные, действовавшие в жилых крестьянских домах, где проходили соборные службы; они строго соблюдали все посты (в том числе, среду и пятницу, многие добавляли понедельник), регулярно исповедовались. Благочестивые староверы все свое свободное время уделяли чтению богослужебной и житийной литературы, в первую очередь Псалтыри, и молитвам суточного круга. На значительность Псалтыри в жизни старовера указывают многие исследователи, поскольку доступность к книге определялась массовыми издательскими тиражами. Сами же *истые* объясняли тем,

что Псалтырь предназначена для ежедневного чтения, в ней излагаются так называемые «начальные правила» для верующего, помещен перечень церковных правил, по ней обучают чтению – *старой грамоте* и молятся за усопших. О значении Псалтыри в среде староверов свидетельствует, например, благословение ею новобрачных верхневолжскими староверами (Литвинова 1999: 202). Староверы полагают, что постом и чтением Псалтыри можно достичь очищения души от тяжких грехов (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 37).

Строгость *истых* проявлялась не только к единоверцам, проживавшим в разных деревнях, но и к членам семей. В некоторых деревнях *истые* даже в рамках семьи уединялись в еде и молитве: ели за отдельной столешницей в куту и молились отдельно от домочадцев: «перед своими особыми иконами, преимущественно за печкой» (Михайлов 1903: 84), что связывалось с несоблюдением некоторыми членами семьи предписываемых требований – чаще это касалось молодежи. Об усердии *истых* в молитве свидетельствуют рассказы информантов: еще в 1960-е годы они молились пять раз в день, затрачивая на это пять-семь часов: в полночь читали полунощницу, в 3–4 часа молились утрению, в 12 часов – часы и обедницу, в 18 часов – служили вечерню, перед сном – павечерницу, и при этом считали себя ленивыми, поскольку уделяли молитвам значительно меньше времени, чем того требовало правило. Работающие должны были отомолить в день хотя бы семь лестовок с чтением Исусовой молитвы и поясными поклонами, а в пост завершающие 7 делений по лестовке совершали чтение молитвы с земными поклонами: три лестовки утром, одну в обед и три вечером. Цилемские староверы особо выделяли и выделяют ночное моление, называя его «золотым», вечернее – «серебряным», утреннее – «медным». Е. Чупрова из с. Трусово так объяснила важность ночного моления: «Ночью – золотое моление. Будешь молиться в это время, на том свете скорее 21 ступеньку до райских ворот перешагнешь» (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 70). Каждая ступенька, в их представлении, соответствует конкретному греху, и соотносится с мытарствами преп. Феодоры, которые проходила ее душа в первые сорок дней после смерти. Таким образом, символическое значение ступенек и молитв связывается с «мощением дороги» в рай, и поэтому «золото» ночного моления – *ночного бдения* было в том, что верующий ночью трудился, т.е. как бы проходил ступени мытарства при жизни.

Значительность ночного моления основывалось также на представлениях / легендах о Рождестве/ Смерти Христа: «ночью родился Иисус Христос, и поэтому бесы ее боятся» (Усть-Цильма); иные считают, что ночью распинали Христа: «главное моление в час ночи, т.к. в это время рас-

пинали Христа, и шишкй (бесы) боятся этого часа, и не мешают молиться (Цильма)» (Там же. Ф.5, оп. 2, ед.хр.98. Л. 88). В настоящее время староверы уже не столь усердны в молитвах, которым посвящают только утренние и вечерние часы. Между тем, в посты по-прежнему в обязательном порядке читаются «Псалтырь», «Страсти Христовы», «Скитское покаяние».

В прошлом каждый взрослый член семьи имел отдельную посуду, с которой ходил в гости. Религиозные правила допускали пользование общей миской лишь детям до пяти-семи лет (как «беспольым», «чистым») и старикам (Бернштам 1988: 24–25). Отдельная посуда появлялась у подростков, круг общения которых расширялся за пределы семьи. В. Ненароков, посетивший Усть-Цилемскую волость в середине XIX в., приводит такой диалог с мальчиком: «Да что ж ты хлебова-то не ешь? С братом-то что не хлебаешь?» – «Не приходится мне с братом из одной чаши хлебать, брат меня раньше староверить начал» (Ненароков 1863: 61). В работах исследователей XIX – начала XX вв. упоминаются термины «большечашные» и «малочашные», указывающие на степень духовной чистоты усть-цилемских староверов. В Среднем Бугаево и некоторых усть-цилемских деревнях по Печоре «большечашные» староверы называются более приближенными к Богу (Михайлов 1903: 84). Представителей этой категории называли ещё и как «держатели чаши», т.е. представители семьи, в которой все выполняли предписываемые регламентации, могли есть из единой посуды. Описание этому находим у Ф.М. Истомина: «Угощая ужином моих ямщиков, хозяйка пижемка обращалась к каждому из них с характерным вопросом: “ты какой?” – “я по старой”, говорил один и получал право хлебать из общей “цйши” (чаши); “Мирской я”, – отвечал другой и ему подавалась особая чаша, которую хозяйка доставала из дальнего угла на верхней полке. “Да я поперечный”, – говорил третий, и ему давалась опять таки особая посуда, ибо поперечный живет, как придется – порой мирщится, порой староверит, особенно когда староверить заставят бабы, а лично ему, по-видимому, все равно. Конечно, большой почет и уважение тому, кто по старой вере; к остальным отношение снисходительное, как к жителям Усть-Цильмы, от которых всего можно ждать» (Истомин 1890: 447). Термин «большечашные» объединял всех членов семьи, выполнявших правила благочестия, находившихся, по мнению *истых*, ближе к спасению. Чаще всего «большечашные» семьи проживали в удаленных малодворных деревнях. В «малочашных» семьях *истые* ели отдельно от остальных домочадцев, сообщавшихся с миром; по оценкам ревнителей старины, их образ жизни не соответствовал нормам благочестия. Уже к 1940-м годам «большечашных» семей в Усть-Цилемском районе не фиксировалось, тогда же поменялись представления о держателях посуды: в семьях только старики сохраняли благочестие

и становились держателями личной посуды, а остальные, как мирские, ели из общей.

Строгость предписаний распространялась и на правила ухода за личными вещами / предметами быта. В прошлом, после использования чаши *никонианином*, ее выбрасывали, позднее уже сохраняли, но мыли с чтением Исусовой молитвы и хранили отдельно от староверской (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 83). В комплект «мирской» посуды со временем переходили чаши и кружки *истых*, а также изъятые у староверов из-за небрежного отношения к ним, например, если посуда по какой-либо причине оставалась в течение суток немойтой: согласно народным представлениям, такую посуду лижут черти. В конце 1970-х гг. традиция соблюдения «личной чаши» практически утрачивается и возникает новая: в каждом благочестивом доме, где служат поминальные службы, имеется специальная посуда для поминальных трапез (эмалированные миски, кружки и деревянные ложки), которую используют только в этом случае, и хранят отдельно от ежедневно-пользуемой посуды.

Одежду детей и стариков, как «чистых», стирали отдельно от других групп. Повсеместно одежда младенцев, как «бесполоых» была единой для мальчиков и для девочек, при стирке устьцилёмы не смешивали ее в корыте с одеждой взрослых, чтобы *до возраста / до времени не огрешить* их. Стариковская одежда также выглядела упрощенной, была представлена широкими длинными рубашками, что символизировало угасание их энергии, а возраст назывался *залетный*. В усть-цилемских присловьях эти две возрастные группы приравнены: *у старого да у малого – одинаково; у старого да у малого умок-то легкий; дважды будешь млад*. Традиционно младенцев мыли в бане старики.

Староверы подвергали себя бесконечным испытаниям, посредством которых они, по собственному выражению, закаляли свой дух. *Истые* пожилого возраста считали греховным вкушать пищу более двух раз в день: первую трапезу устраивали не ранее полудня, вторую – между пятью и шестью часами вечера. В последнюю неделю Великого поста они ели один раз в день, не раньше третьего часа (девятого – по библейскому исчислению), объясняя, по апокрифу, что в это время заканчивались мучения Иисуса Христа: *«Господа распяли в три часа дня, а в шесть он помер»*. (Там же. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 13). И в настоящее время многие староверы считают, что обильная еда *послабляет* человека, укореняет в нем лень. *«Ране старики говаривали, грех часто ись (есть – Т.Д.) и помногу. На набито брюхо ни кака молитва на ум не пойдет – только спать будешь хотеть»* (Там же. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 16). В годы советского строительства, когда традиционный трудовой и духовный семейный уклад был нарушен, и крестьяне вы-

нуждены были жить и выстраивать трудовой день согласно предложенному им распорядку, некоторые мужчины стали нарушать постничество и возникло присловье, оправдывающие таких людей: *работник не постник*.

Несмотря на то, что по строгим староверческим правилам обжорство считается греховней болтовни и пустых разговоров, она признавалась менее наказуемой, о чём свидетельствуют усть-цилемские присловья: *от еды не погибнем, от языка погибнем; чем судачить с соседкой, лучше семь раз в день поесть; не то, что в рот, а что изо рта*. (Тематический словарь 2014: 17). Представление о меньшей греховности семикратного приема пищи, в сравнении с пустой болтовней отталкивается от евангельской цитаты: «Не входящее в уста сквернит человека, но исходящее из уст сквернит человека».

Серьёзным грехом считались разговоры за столом, а потому во многих семьях пожилые люди стремились уединиться за своей трапезой, поскольку, по их мнению, *«разговор за едой особо спрашивается на том свете»* – они ели отдельно от домочадцев за *столешицей* (небольшой стол), расположенной в *куту* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 16). Следование правилам поведения за столом раскрывает глубокий сакральный смысл лексико-семантического отождествления «стол=престол» и предопределяет христианское понимание «таинства» приема пищи: замолитствование трапезы, запрет на разговоры и смех за столом, пение песен. В настоящее время, по традиции определяемое староверами как «сложное» и «последнее», соблюдение личной посуды и установленных регламентаций являются, в духовном понимании, путем спасения души и гарантией благополучного перехода в вечную жизнь. За несоблюдение предписаний, связанных с трапезой, верующие раскаиваются на исповеди и в кругу общения, отмаливают епитимии.

По-прежнему считается большим грехом курить и пить чай. В книгах, переведённых с греческого в начале XVII в., табак был назван «проклятым» и «богомерзким», а его использование – смертным грехом, лишаящим человека Божьего благословения (Волкова 1994: 77). Как пишет Т.Ф. Волкова, «Именно в старообрядческой среде сложились и получили широкое распространение, а затем и письменное закрепление, наиболее обличительные, поражающие своим натурализмом и резкой негативной оценкой пристрастия к табаку» (Волкова 1994: 83). В Усть-Цилемском районе наряду с общеизвестными легендами о происхождении табака (*бесовского зелья*) от блудниц бытуют апокрифические, по которым чай и табак называются «погаными»: *«Когда Гопода распяли, все травы поклонились, а табак и чай – нет»* (ПМА. Записано от Бабиковой А.М. 1922 г.р. в д. Чукчино в 1991 г.).

Многие староверы добавляют, что чай больше табака приманил к себе людей, за что семь раз проклят Господом. В связи с этим многие устьцилёмки в почтенном возрасте отказываются от чая, считая напиток «греховным», а в среде усть-цилемских мужчин бытовала поговорка «*чай пить – только кай*» (< сев. диал. к.-з. *кай* ‘penis’) *гноить*».

Среди этиологических легенд о чае и табаке наиболее популярны следующие:

«Жила-была блудница, которая всю свою жизнь провела в праздности. Окружавшие ее люди советовали ей поменять образ жизни, призывая обратиться к Богу. Но призывы жителей остались не услышанными ею, и однажды во время очередных плясок блудница провалилась под землю. Вскоре на том месте выросла яркая трава, привлекавшая к себе внимание окружающих. И слабые люди начали восхвалять ее красоту и курить, за что навлекли на себя грех» (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 12);

«Ной плыл с животными, он и всю растительность с собой взял. Все травы и деревья выдержали то время, пока ковчег плыл, а табак и чай нет. Они пустили корни в пазы лодки – воду искали, и мало дело Ной со всем скарбом не потонул. Хорошо берег был близко. Вот Господь и проклял эти слабые растения, а грешны, слабые люди стали их курить да пить» (ПМА. Записано от Чупрова И.И. 1936 г.р. в г. Сыктывкаре в 2009 г.).

Информанты сообщают, что до второй мировой войны курящих мужчин было немного, изменения произошли, когда некоторые вернувшиеся фронтовики сохранили пристрастие к табаку. Мой дед Арсентий Тимофеевич Бабилов – фронтовик, вернулся курящим и до самой смерти своего отца стыдился курить открыто – курил от него тайно.

Длительное время староверы не признавали картофель, называемый ими «*собачьи яйца*», «*бесовско многоплодно блудно растение, завезенное с мира*» (Истомин 1890: 438), помидоры и огурцы, поскольку не считали их за настоящую еду и иронизировали по этому поводу: «*помидоры-огурцы – что за рыба?*» В настоящее время верующие едят различные овощи и фрукты, в том числе, ранее им не известные, и некоторые осуждают себя за это: «*ране картошку было грех есть, а нынь постовать-то помидоры и огурцы – все есть, дэк это и не пост уж совсем*» (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, Оп. 2, Д. 568, Л. 37). Некоторые пожилые устьцилёмки, как и раньше, не едят хрена, уже название которого, по их мнению, указывает на его греховность: «*Когда в Усть-Цильму впервые завезли хрен, я купила его, мне понравился, и я маме решила его купить. Купила, несу из магазина, а сама не знаю, как и сказать. Назвала я овощ, а она мне говорит: “Тьфу, будь проклят! Будто нече есть, дэк, ишь че едят”*» (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, Оп. 2, Д. 568, Л. 31).

Как известно, староверы долгое время отказывались принимать любые технические новшества и употреблять продукты, приобретенные в магазине, считая это «большим грехом». *Истые* не признавали металлической посуды, в частности самоваров, изготовленных «бесовскими машинами» (Гагарин 1965: 146.). Шум самовара во время закипания в нем воды многие ассоциировали с дьявольским (змеиным) шипением: *«Дядя из деревни Загрявочной купил самовар, бабка заругалась на него: “Выноси на двор, шипит как змей”». Ставили его на улице, и то для гостей. Когда молились, закрывали его чем-нибудь, грешно было на виду держать – бесовское изображение»* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 83). В настоящее время у староверов изменилось отношение к самовару; во многих семьях он выставлен на видное место и служит украшением кухни. При этом информанты замечают: *«че ране так на самовары напускались, какой уж тут грех был»*. (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 17).

Еще в 1950-е гг. фарфоровую посуду устьцилёмь называли *каменной* и неохотно пользовались ею. С 1970-х гг. активно используются в быту электрические стиральные машины, холодильники и другая техника. Однако, многие верующие до сих пор едят только деревянными ложками, поскольку считают металлические приборы греховными: *«в кутейник (сочельник – Т.Д.) перед Святой Паской книжники (фарисеи – Т.Д.) с вилкок жареных петухов ели и ножами помогали»* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 22–23.). Старики скептически отнеслись к установке первых телефонов, которые считали «нечистой силой», а телефонную трубку держали через полотенце или платок. Сейчас практически в каждом доме Усть-Цилемского района есть телефон, и верующие перестали его сторониться. Иные пользуются мобильными телефонами. Первый прилет самолета был расценен старухами как приход антихриста, от которого они все попрятались в погребах.

До конца 1960-х гг. многие устьцилёмь отказывались оклеивать обоями (*шпалерить*) бревенчатые стены и красить пол, поскольку видели в этом укоренение лени. Начищенные до блеска бревенчатые стены и доски пола ценились ими больше.

Любопытные трансформации произошли в отношении получения пенсий. До начала 1970-х гг. *истые* отказывались от получения пенсий, которые воспринимали не как заслуженное в соответствии с трудовым стажем социально гарантированное финансовое обеспечение, а в соответствии с устойчивым религиозно-нравственным понятием милостины, которую следовало по церковным правилам обязательно отмолить. В молитвах о здравии или упокоении необходимо называть имена поминаемых или жертвователей, а за кого отмаливать пенсию – староверы не знали. Сегодня крестьяне

иначе смотрят на пенсионные выплаты, стремительное изменение которых с интересом обсуждают в своем кругу.

Многие староверы до настоящего времени игнорируют медикаментозное лечение, полагая, что *«во всем следует полагаться на волю Божью»*.

Двойственным было отношение *истых* к песенно-плясовой традиции. Пижемцы, являвшиеся хранителями не только книжной/ религиозной, но и устной традиции, считались лучшими знатоками и исполнителями *старин*, народных песен. В целом, как пишет Ю.Е. Красовская «... старинщинки пользуются на низовой Печоре уважением своих сельчан» (Красовская 1969: 9). Между тем, в кругу староверов исполнители признавали свою греховность, сокрушаясь об этом: *«Дедко Клим Провков был в Боровской; песни, старины пел и все говорил: “Я ведь краснопев, а краснопеву вечный плач. Никто меня не вымолит. Я и плясун был. Умру, дэк поставят меня на калену плиту босыма ногами”»* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 40–41). Запретным жанром на Пижме были частушки, которые назывались *греховными песнями*: старики запрещали их петь даже на уличных гуляньях. Наиболее показательным является отношение *истых* пижемцев к досугу молодежи в дер. Скитской, расположенной неподалеку от действовавшего в прошлом Великопоженского скита. Там был введен запрет на проведение развлечений не только в домах, но и в пределах всей деревенской территории. Допускалось устраивать *игрища* (кружания, хождения парами под песни – Т.Д.), *гулянки* только в местах, расположенных в низине, – за деревенским кладбищем (разделяющем «культурную» и «природную» территории). Место за кладбищем назвалось *Замогильное*, по объяснению жителей, поскольку оно было расположено за чертой деревни, вне поля зрения, то старики не несли ответственности перед Богом за совершаемые там молодежью «шалости». Староверы рассказывали: *«Мы, молодые, в 1923 г. запели песню на улице, старухи выскочили и давай нас ругать. С тех пор до коллективизации здесь не певали. Когда гости бывали дома дек то и тихонечко выпивали, гостились, а уж петь да плясать в Замогильное уходили, за лиственницу за кладбищем. А возвращаемся обратно, дойдем до лиственницы, иногда на полслова песню прекращали»* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л.64 – 65). Летом *Замогильное* служило даже местом для родов.

Церковные правила, регулировавшие будничное и праздничное поведение, призывавшие к воздержанности в общении и избеганию бурных веселий в полной мере исполняли насельники скитов, старики и старухи, люди, избравшие аскетическую жизнь. Нарушение правил понималось сельским населением грехом и требовало покаяния, но, несмотря, на это

к молодежному игровому досугу наставничество проявляло гибкое отношение и не препятствовало раннему подключению подростков к обрядовой жизни, мотивируя: *«не тогда плясать, когда доски на гроб тесать»* (Тематический словарь 2014: 48). «Дедовские» обычаи в старообрядческой среде высоко почитались и не подлежали забвению, поскольку, наряду с церковными правилами, именно они регулировали жизненный порядок сельского общества. Во всех усть-цилемских селениях, включая пижемские, отношение старцев к досугу молодежи было снисходительным, парни и девушки активно участвовали в календарных обрядах.

Некоторые староверы не придерживались древлецерковных правил, запрещающих «в дни Святых устраивать пляски» (Кормчая книга, Л. 194) и вести праздный образ жизни. В обязательном порядке эти требования должны были соблюдать старики. Строго воспрещалось у *истых* участие в календарных обрядах, даже в качестве зрителей. Нарушившие запрет наказывались: пожилые участники хороводного праздника «Горка» не допускались на общие моления, а на участвовавших в свадьбе накладывали трехгодовую епитимию с обязательным постом в понедельник, среду и пятницу (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Д. 98. Л. 116).

Истые не носили украшений, причисляя их к греховным предметам, за их ношение исполняли многогодичные отмаливания; в ином случае полагали, что *«на том свете части тела, соприкасавшиеся с украшениями, будут обвиты змеями, которые утянут душу в ад»*.

По материалам Ю.В. Гагарина, уже в 1970-е гг. наставники сообщали о значительных послаблениях в вере среди устьцилемов: «Не стало страха перед Богом у людей» (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Д. 98. Л. 116). Образ жизни *истых* обязывал их к уединению, и потому они стремились избегать гощений и других развлечений, по их мнению, праздные разговоры ведут к «духовной гибели»: *«от языка своего долгого все утонем во греху»*.

Этикетного поведения придерживались представители всех групп. Так, гость, вошедший в дом, прежде чем заводить с хозяевами разговор, должен был вымыть руки, перед иконами трижды «обнести» себя крестным знаменем с чтением «Боже милостлив...» и только затем приветствовать хозяев. При прощании с хозяевами, вместо слов «до свидания» следовал диалог:

(Гость) «Простите, братья-сестры, меня грешного (ую)».

(Хозяева) «Бог тебя простит, нас грешных прости».

(Гость) «Господь Вас простит и благословит».

Такая этикетная форма при расставании сохраняется возрастными устьцилемцами и в наши дни, тогда как у севернорусских Пошехонья подобная форма взаимных прощаний бытовала в случае прощения грехов/обид

с последующим взаимным целованием, о чем свидетельствуют материалы начала XX в. (Балов 1901: 131).

Некоторые старики и ныне отказываются от рукопожатий с тем, чтобы не оказаться сопричастными к Иудину греху: *«Иуда правой рукой предал Христа и за то 30 серебряников получил»* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5., Оп. 2, Д. 2327, Л. 18). Многие из них уже не знают объяснения этому запрету, ограничиваясь в ответе кратким «не положено».

Для истинно верующих людей и ныне является характерным использование слов «Бог / ангел» и связанных с ними поведенческо-этикетных оборотов. Например, рассказывая о себе, чтобы избежать сглаза, они в беседе обязательно добавляют *«ангел Божий»* или говорят *«бохрани»* (от Бог храни). Перед началом дела благословляются – *«Господи, болослови (благослови – Т.Д.) Христос»*; в его исходе полагаются на Бога: *«как Бог судит»*, *«дело Божье»*; в надежде на лучшее говорят – *«бат Бог направит»*; о переедании до отвращения (обжорства) говорят *«обожило»*; о разрешении какой-либо проблемы говорят: *«как свет да крест увидеть»* и др. Единственной формой благодарения является выражение *«спаси Господи помилуй»* и ответное *«Богу Свету»* или *«во славу Божию, душе на пользу»*. Старухи называют обычные слова «спасибо – пожалуйста» «пустым местом»: *«Во всем Господа благодарить надо. Он нам все дает: еду, житье. Уповать на Господа надо. Надо к Ему припадать»* (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 1–5).

К *поперечным* – «не вовсе мирским», *истые* относили староверов, прежде всего, не соблюдавших запрет на общение с иноверцами, а также не выполнявших некоторые религиозно-бытовые требования, например, наиболее важные: участие в общей молитве, регулярную исповедь, обособление в посуде. *Поперечниками* считали мужчин, занимавшихся извозом. Чтобы окончательно не обмирщится, они некоторое расстояние преодолевали пешком с чтением Иисусовой молитвы по лестовке. Для того, чтобы *поперечный* мог перейти в группу *истых*, он должен был в течение года соблюсти все посты, включая постные дни недели, с последующим покаянием, исполняя предписываемые регламентации.

К *мирским* относили людей, вступивших в брак с иноверцами, староверов, принявших таинство венчания в православной или единоверческой церквях, разделивших с официально-православными пищу. До конца 1920-х гг. *мирских* староверов не принимали в число *истых*, даже если они порывали отношения с официальным православием, но сохраняли межконфессиональные браки. Для окружения это было своеобразным предупреждением. *Мирских* не допускали на общие молитвы, в то время как *поперечникам* выделялось отдельное место в помещении и отдельные

иконы. Значительные послабления произошли в 1940-е гг., когда все группы одновременно могли присутствовать на исповеди, но *мирских* ставили к исповедуемому спиной.

Разделение староверов на три группы сохранялось еще в 1970-е гг. в пижемском и цилемском религиозных центрах, причём, к тому времени пижемское староверие утратило былое значение, тогда как на Цильме староверие ещё характеризовалось устойчивостью. Несмотря на предубеждение, что категории верующих соотносились с конкретным религиозным центром, в каждом из них имелись представители, соответствовавшие трем рассмотренным группам, в особенности это касалось молодежи. Для большинства населения переход в *истые* происходил уже в старческом возрасте, по мере выполнения старовером всех правил жизни, предъявляемых книжной и устной традициями, условно называемым «кодексом староверия». В настоящее время термин *истые* не используется, а благочестивых верующих окружающие называют *староверы*; большинство из них считает себя *мирскими*, поскольку пользуется мирскими благами (электричество, телефон, телевизор), общается с иноверцами.

Дифференциация староверческих групп отразилась на их самосознании и культуре. Так, *мирские* – устьцилемцы противопоставляли себя жителям окраинных деревень, что отразилось в фольклорной традиции (бытовой, религиозной, обрядовой) в которой всячески принижалось достоинство живущих «на периферии». Себя же жители волостного центра восхваляли за ум, находчивость, практичность. В разговорах небогобоязненные устьцилемцы позволяли себе высмеивать пижемских наставников, якобы неверно исполняющих требы, пренебрегающих общими требованиями к ним. Показательным является и наделение устьцилемцами жителей соседних деревень нелестными прозвищами. Так, пижемцев называли *лохами*, что содержало иронический смысл (насмешку): ср. у В.И.Даля «*лох*» – дура, глупая, дурында (Даль 1989: 269). На Русском Севере лохом называют отнерестившуюся семгу, идущую по отмелям и этим нередко обрекающую себя на смерть, с чем сравнивалась чрезмерная строгость образа жизни *истых*, отказывающих себе в житейских радостях. *Поперечников*-цилемцев называли *челдоны*, что означает жадный, гордый человек; челдонами называли и купцов коми (ср.: у М. Фасмера «*челдон*» – бродяга, беглый, пришлый (Фасмер 1987: 26)). Прозвищами наделяли и жителей отдельных деревень. Так, крестьян д. Сергеева Щелья звали *малеи* (от малый, худой); д. Нерицы – *изюмы* (т.е. вяленые, «ни рыба, ни мясо»), добавляя «*неричане не умеют ни Богу молиться, ни песни петь*» поскольку большинство жителей составляли переселенцы из коми-ижемских деревень (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, Оп. 2, Д. 2327, Л. 20); д. Бугаево – *маскали*

(насмешники, зубоскалы): «они не работу робить, а токмо маскалить» (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, Оп. 2, Д. 2327, Л. 20); д. Гаревое – *полушинцы, горшки*; (первое название образовано по имени основателя деревни – Полухи); д. Уег – *кожарины* (т.е. непрошибаемые, упрямые). Жители окраинных селений не остались в долгу: повсеместно устьцилемцы слыли у них *ершами, ершеглотами* – задирами.

Локальная идентичность усть-цилемских староверов представляет собой сложное религиозно-культурное явление, формирование которого происходило под влиянием, прежде всего, конфессионального фактора. Религиозное обособление привело к появлению локальных самоназваний: *пижемцы, цилемцы, устьцилёма*. Как показали исследования последних лет, использование в науке названия «устьцилёма» как самообозначения всех жителей Усть-Цилемской волости/ района крайне неверно. Здесь необходимо различать введенные Ю.В. Бромлеем эндо и экзотонимы (Бромлей 1983: 45). Только для иноэтничного окружения они, живущие обособленно «от мира», обобщаются под названием «устьцилёмы» (как этноконфессиональная общность); внутри них самоназвание *устьцилёма* характерно только для староверов, проживающих в районном центре – Усть-Цильме и некоторых селениях по Печоре (деревнях Карпушовка, Коровий Ручей, Чукчино). В последнее десятилетие XX в. изолированность верующих проявилась в следующем факте: после регистрации в 1990 г. староверческой общины с. Усть-Цильмы, пижемцы вскоре занялись оформлением документов для регистрации своей собственной общины, осуществленной в 1995 г. Староверческая община в с. Трусово (по р. Цильме) действует под началом усть-цилемского настоятеля А.Г. Носова, окормляющего всех староверов, проживающих в деревнях по р. Цильме.

Со своей стороны, разобщенность усть-цилемских староверов не мешает им противопоставлять свое сообщество окружающему населению, включая церковно-православных русских, и консолидироваться на почве староверчества. Доминирующая роль локального самосознания проявляется в определении типа: «Я *пижемец (цилемец)* из *Усть-Цильмы*», отражающем принадлежность к месту первопоселения – «малой родине». Наиболее убедительно проявление свойств самосознания раскрывается на примере взаимоотношений конфессиональных групп внутри одной религиозной общности.

Литература

Бернштам 1988 – Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 24 – 25

Бромлей 1983 – Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 45.

Власова 2010 – Власова В.В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010.

Волкова 1994 – *Волкова Т.Ф.* Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 77.

Гагарин 1965 – Гагарин Ю.В. Распад печорского старообрядчества // Социалистические преобразования в Коми АССР. Сыктывкар, 1965. С. 146.

Данилко 2007 – *Данилко Е.С.* Механизмы сохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2007. С. 31.

Даль 1989 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 2. С. 269.

Истомин 1890 – *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет о поездке в печорский край летом 1890 года // ИРГО. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1890. С. 432–459.

Красовская 1969 – *Красовская Ю.* Сказители Печоры. М., 1969.

Литвинова 1999 – *Литвинова Н.В.* Возможности отражения традиционной культуры старообрядцев в музеях Верхотамья // Мир старообрядчества. Вып. 5. М., 1999.

Ляцкий 1904 – *Ляцкий Е.А.* Поездка на Печору (из путевых заметок) // Вестник Европы. Кн. 12. СПб., 1904.

Михайлов 1903 – *Михайлов И.* Религиозно-нравственное состояние Бугаевского прихода Печорского уезда // АЕВ. 1903. № 3. С.84.

Ненароков 1893 – *Ненароков В.* Усть-Цильма: поездка на Север России. Ж-л Мин. Гос. Имуществ. СПб, 1863. Вып. 82. С. 52–72.

Никитина 1989 – *Никитина С. Е.* Русские старообрядцы в Восточном Полесье (К проблеме конфессионального фактора в культурных контактах) // Этноконтактные зоны в европейской части СССР (география, динамика, методы изучения). М., 1989.

Тематический словарь 2014 – Тематический словарь пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2014.

Фасмер 1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 4. С.26.

Фишман 2003 – *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.

ЭТНОЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ КОМИ И РУССКИХ В БАССЕЙНЕ СРЕДНЕЙ ПЕЧОРЫ: ИМПУЛЬСЫ И МАРКЕРЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

Проблематика изучения этноареальных и этнодисперсных групп является одним из важнейших направлений в коми этнографии (Жеребцов 1975; 1982; Лашук 1958; 1972). Бассейн реки Печоры в этнографическом отношении для исследователей представляет особый интерес – как контактная зона различных этнокультурных и этноконфессиональных традиций. До Октябрьской революции бассейн реки Печоры входил в состав трех губерний – Архангельской (Печорский у.), Вологодской (Усть-Сысольский у.) и Пермской (Чердынский у.). После Октябрьской революции, с образованием новых территориальных субъектов, административное деление этого региона несколько раз менялось. В настоящее время бассейн реки Печоры входит в состав двух субъектов Российской Федерации – Республики Коми (Троицко-Печорский, Вуктыльский, Печорский, Усинский, Ижемский, Усть-Цилемский р-ны) и Ненецкого Автономного округа (Великовисочный, Тельвисочный и Пустозерский сельсоветы и г. Нарьян-Мар).

Этнокультурная история бассейна реки Печоры неоднократно поднималась в работах отечественных исследователей. Одной из наиболее фундаментальных исследований по истории этого региона стала монография Л.П. Лашука «Очерк этнической истории Печорского края» (Лашук 1958), явившаяся результатом многолетних этнографических исследований автора в бассейне реки Печора.

В историко-культурном отношении к настоящему времени наиболее полно обследована нижняя Печора (Усть-Цилемский р-н РК), – район проживания этноконфессиональной группы русских-*устыцилёмов*: здесь на протяжении почти полувека силами археографов, этнографов и фольклористов проводятся активные исследования русского старожильческого населения. Значительный вклад в изучение культуры *устыцилёмов* внесла сыктывкарская исследовательница Т.И. Дронова. Результатом ее многолетних полевых исследований и архивных изысканий стала серия публикаций, в которых рассматриваются различные аспекты культуры русских старообрядцев нижней Печоры (семейная и календарная обрядность, формирование этноконфессиональной группы *устыцилемов* и т.д.) (Дронова 1998; 2002; 2003; 2010).

* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта ВОО «Русское географическое общество» №14/2015Р.

Начиная со второй половины 80-х гг. XX века сыктывкарскими археографами и этнографами начинается активное изучение коми старообрядческого населения Верхней и Средней Печоры (Власов 1996: 206–208; Власов, Савельев 1994: 169–170; Власова 2000: 235–239; 2002; Савельев 1997: 96–105).

В последние десятилетия, в связи с интенсификацией этнокультурных процессов среди коми-ижемцев, – процессами реидентификации, актуализации и конструирования идентичности, начинается активное изучение данной этнографической группы коми и ее этноареальных групп на Кольском полуострове и в Зауралье (Конаков, Котов 1991; Денисенко, Власова 2012: 99–120; Теребихин, Шабаетов 2012: 29–59).

Нами, в рамках изучения традиционной культуры коми старообрядцев, на протяжении нескольких полевых сезонов (1993–2002, 2008 г.) проводилось этнографическое обследование в Печорском, Вуктыльском и Троицко-Печорском районах Республики Коми. В результате этих исследований был собран материал, который позволял охарактеризовать современные этнокультурные процессы в этом регионе.

Некоторые дополнения и уточнения к уже имеющимся сведениям были получены нами в ходе работы в составе Комплексной Печорской экспедиции, организованной коми отделением Русского географического общества (06.06.–14.06.2014 гг.).

Исследования проводились в бассейне реки Печора: в Троицко-Печорском, Сосногорском, Вуктыльском, Печорском, Усинском, Ижемском и Усть-Цилемском р-нах Республики Коми. Мое участие в этом исследовательском проекте заключалось в сборе этнографического материала по локальным группам коми и русского населения, проживающего в данном регионе.

Общая протяженность экспедиционного маршрута составила 1300 км. Детальное обследование (интервью и фотосъемка) производилась в 54 населенных пунктах. Всего за время экспедиции было записано 92 интервью на коми и русском языках (с записью на диктофон). Сбор материала производился среди различных половозрастных групп (от 20 до 70 лет). Непосредственная выборка информантов производилась после консультаций с местными экспертами (работники сельских и поселковых администраций; сотрудники сельских учреждений культуры и образования (клубы, школы, музеи)). Наряду с опросом населения по этнографическим темам производилась визуальная фиксация этнографических объектов в обследуемых населенных пунктах: общий вид сельских поселений; различные типы жилых, хозяйственных, надворных и общественных построек – сохранившиеся традиционные архаичные постройки, а также

современные его варианты, в строительстве которых применены современные технологии и материалы; фотосъемка отдельных конструктивных деталей жилищ (крыльцо, наличники и т.д.) и интерьеров; традиционные для этого региона средства передвижения (сухопутный и водный транспорт); предметы традиционной домашней, хозяйственной и промысловой утвари коми; различные типы намогильных памятников деревенских кладбищ, а также здания культового назначения (церкви, часовни, моленные) и их интерьеров.

Собранные нами полевые этнографические материалы позволяют охарактеризовать некоторые особенности современных этнокультурных процессов в бассейне реки Печора, в частности, у проживающих в данном регионе этнографических групп коми-зырян – коми-ижемцев и верхнепечорских коми (*печера катыдса*), а также русского населения, проживающего по Малой Печоре (бассейн Печоры, от её истоков и до впадения в нее р. Пожег (*Пожӧгъю*)).

Заселение русскими «Малой Печоры» началось в начале XIX в. В начале XIX в. выходцами из Чердынского уезда была основана дер. Усть-Волосница (Лашук 1958: 146). К середине XIX в. по «Малой Печоре» возникает еще несколько небольших деревень: Пачгино, Усть-Унья. В 1870–80-е гг. возникли д. Курья и выселок Шайтановка (Лашук 1958: 146).

Население верхнепечорских деревень в основном сложилось за счет переселенцев из различных селений Чердынского уезда (преимущественно старообрядцев по вероисповеданию): Нагорных из Искора, Пашины из Нюзима, Смольниковы из Покчи, Носовы, Костромины и Епанчины из Ныроба, Девятковы и Афанасьевы из Чердыни (Лашук 1958: 147–148). Одна из распространенных верхнепечорских фамилий – Лызловы, относится к числу старых московских фамилий, где она встречается в документах XI–XVII вв. (Лашук 1958: 148).

Река Унья начала заселяться только во второй половине XIX века, притом, вначале только в нижней ее части, где в этот период возникли три небольших выселка: Усть-Бердыш, Светлый родник и Долгое Плесо (Пушвинцев 1928: 71).

В 1898 году нижегородским купцом Лукьяновым в верховьях Уньи, возле дер. Усть-Бердыш, была начата разработка месторождений бурого железняка, для производства работ на которых были привлечены рабочие из других регионов (Пушвинцев 1928: 67).

Первоначально, проживающие на Печоре русские староверы принадлежали к поморско-даниловскому согласию, но в конце XIX – нач. XX в., под влиянием проповедников страннического согласия, среди части старообрядцев верховьев Печоры утверждается учение бегунов. В различных

местах по «Малой Печоре» и ее притокам возникают скиты старообрядцев страннического согласия и поморцев (Пушвинцев 1928: 17).

После гражданской войны на Верхней Печоре начинается активная проповедническая деятельность группы (13 человек) бегунов (странников) из Пермской губернии (Аристарх Фомич, Филатер, Евсевий Васильевич, Никон Степанович, Ляга Степан, Ляга Илья и др.) во главе Еварестом Евдокимовичем Пинаевым из с. Ильинское (Балашов, Бегунов 1962: 421). Учение бегунов («*скрытников*») распространилось практически во всех деревнях и выселках по Унье. Скиты бегунов располагались в Усть-Бердыше, Светлом Роднике, Чимейном и Комарово. По «Малой Печоре», как отмечают информанты, была «другая вера», отличалась от той, которой придерживались жителей уньинских деревень: многие жители печорских деревень продолжали придерживаться учения поморско-даниловского толка.

До 1949 г. русские деревни по «Малой Печоре» входили в состав Пермской области, а затем были переданы в состав Коми АССР, но до сих пор жители русских деревень на Печоре называют себя *пермяками*, а некоторые из информантов называют себя *челдонами*.

Практически все деревни по «Малой Печоре» (выше дер. Усть-Унья), в которых в прошлом проживало старообрядческое население, в настоящее время нежилые: лишь некоторые из них (Полой, Собинская, Шайтановка) являются местом стационарного проживания сотрудников Печоро-Илычского заповедника. Также обезлюдели и населенные пункты по реке Унья. Жители последних из оставшихся на Унье деревень (Светлый Родник, Бердыш) в 1990-е гг. переехали в Троицко-Печорск и Комсомольск-на-Печоре и приезжают в свои родовые места лишь летом. Некоторые из них сохраняют приверженность странническому согласию, но таковых немного.

По рассказам информантов, выходцев из уньинских деревень (Светлый Родник, Бердыш), скиты и кельи «скрытников» существовали в Бердыше и Комарово до конца 1920-х гг. В 1930-е гг. все эти скиты были разорены, многие из руководителей, в том числе и глава печорских бегунов (истинно-православных христиан-странников) Е.Е. Пинаев были арестованы и погибли в лагерях. В 1930–40 гг. молодежь из Светлого Родника и Бердыша была привлечена на лесозаготовки, в поселки Пермской области. В 1950-е гг. многие из них вернулись на Верхнюю Печору, но в основном оседали в поселках лесозаготовителей (пос. Речной, Комсомольск-на Печоре), возникших в этом районе в 1930–50-е гг. По словам информантов, в 1950-е гг. в русских старожильческих деревнях по Унье регулярных богослужений среди бегунов уже не проводилось.

По «Малой Печоре» значительная часть русского старожильского населения принадлежала поморскому согласию, поддерживая контакты с Низовой Печорой – с русскими старообрядцами-устыцилами. Репрессии 30-х гг. XX в. в равной мере затронули также и старообрядцев-поморцев. 1930–1950-е гг. происходят значительные передвижки населения из небольших деревень в рабочие поселки, а также усиливается приток переселенцев из других регионов СССР, что приводит конфессиональной размытости и постепенному угасанию старообрядческой традиции.

Как показал проведённый нами опрос, информанты из старожильского населения по-прежнему помнят о своем историческом прошлом. «Мы *челдоны*, из Пермской губернии сюда пришли наши предки», – отмечают информанты. Этимологию прозвища *челдоны* информанты выводят из выражения «человек с Дона». Народ свободолюбивый был, и потом, когда гонения всякие начались сюда, на Север и бежали.

В памяти информантов сохранились и микроэтнонимы (общедеревенские прозвища), которые в прошлом бытовали среди жителей верхнепечорских деревень. Так, жителей с. Курья на «Малой Печоре» называли *вачканята*, *вачканы*: «Много болтают. Вот некоторые бабы говорят: что ты вачкаешь, болтаешь». Жителей деревни Пачгино обзывали *гвоздями*, так как они были низкорослые: «Маленькие были, вот *гвоздями* и звали». По другой версии это прозвище за ними закрепилось после того, как нескольких жителей Пачгино уличили в краже гвоздей: «Говорят, как будто бы гвозди украл что ли, и *гвоздями* стали звать. Они украли, гвозди то те везут, их с гвоздями теми то и поймали. И *гвоздями* стали и звать». Жителей деревень Уст-Унья обзывали *хрубостальники*, а волоснических (д. Волосница) – *дятлы*.

Формирование этнографической группы верхнепечорских коми (*печера катыдса*) происходило в период XVII–XIX вв. К настоящему времени территория расселения верхнепечорских коми охватывает пространство от устья Северной Мылвы до устья реки Кожвы, – от дер. Мамыль (Троицко-Печорский р-н) до дер. Медвежская (Печорский р-н).

На рубеже 1980–1990-х гг. под влиянием общественно-политических перемен в стране среди различных этнических групп происходит актуализация общезтнического и локального самосознания. Затронула она и верхнепечорских коми, что подтверждают материалы наших исследований. Проведенный нами опрос свидетельствует, что под влиянием внешних социально-политических факторов, среди верхнепечорских коми происходят активные процессы конструирования собственной локальной идентичности.

Важную роль в качестве ретрансляторов этнокультурной памяти играют организованные местным активом и поддержанные районной ад-

министрацией праздники. Центрами таких массовых гуляний в Троицко-Печорском р-не являются с. Покча и дер. Еремеево. Раз в два года в дер. Еремеево проводится «*Vöralysъяслõн гаж*» ‘Праздник охотников’, который получил статус республиканского. Праздник включает проведение различных конкурсов, связанных с охотничьим промыслом – изготовление силков на дичь, состязание в стрельбе из охотничьего ружья, гонка на деревянных лодках и т.д. Кроме того, на празднике проводятся различные мастер-классы мастеров художественного промысла: изготовление традиционного промыслового костюма и снаряжения; традиционной утвари и фестиваль традиционных национальных блюд.

Еще одним значимым этнокультурным праздником жителей Троицко-Печорского р-на является праздник памяти св. Прокопия Великоустюжского (8 / 21 июля) (*Прокопей лун*) в с. Покча. Этот церковный праздник жителями Покчи отмечался и в советское время (Гагарин, Дукарт 1968: 60), но только в последние десятилетия получил статус районного праздника. Общерайонные праздничные мероприятия проводятся раз в два года, в перерывах между праздниками «*Vöralysъяслõн гаж*» в дер. Еремеево.

Еще одним мероприятием Троицко-Печорского р-на также имеющим этнокультурную специфику является арт-фестиваль «Сено», который проводится в дер. Гришестав. Фестиваль, как и два вышеупомянутых праздника, проводится раз в два года.

В этот процесс поиска и конструирования новой региональной календарной обрядности вовлечены и местные фольклорные коллективы, которые являются активными участниками всех этих мероприятий. Деятельность этих коллективов, исполнение лирических и обрядовых песен на коми языке, безусловно, способствует сохранению фольклорной памяти.

Важную роль в ретрансляции исторической памяти играют местные музеи: Троицко-Печорский историко-краеведческий музей им. А.Н. Попова с филиалом «Родное Приуралье» (пос. Приуральский), музей природы Печоро-Илычского заповедника (пос. Якша), а также небольшие музеи при домах культуры и школах. Представленные в экспозиционных залах трех главных музеев района экспонаты показывают многообразие исторического прошлого Печорского края – промысловую и духовную культуру коми, манси, русских. В музеях ведется также активная краеведческая работа, проводятся региональные краеведческие конференции.

При этом следует отметить, что предметный мир, представленный в небольших сельских музеях, не всегда отражает региональную специфику, их комплектование носит во многом случайный характер – среди экспонатов в этих музеях можно обнаружить предметы, привезенные собирате-

лями из соседних регионов (мезенские прялки, детали мужских и женских костюмов из южных районов Коми края и т.д.).

В числе различных культурных импульсов, способствующих актуализации локального этнического самосознания верхнепечорских коми, можно назвать и различные этнотуристические маршруты: это и ставшие туристическими брендами маршруты к таким известным природно-ландшафтным памятникам Северного Урала, как плато Мань-пупы-нёр, лог Иорданского, маршруты выходного дня на лосеферму, в музей Печоро-Илычского заповедника, «Зарни туй» ‘Золотая дорога’ в с. Покчу.

Активно этнотуризм развивается и в Вуктыльском р-не, в котором очень популярны водно-пешие маршруты по территории национального парка «Югыд ва»: сплав по рр. Щугор, Подчерем, Илыч. Среди этнокультурных мероприятий, проводящихся в Вуктыльском р-не, следует назвать фестиваль «Обряды народов Республики Коми», который проводится 2 июля.

Важным маркером локальной самоидентификации верхнепечорских коми является печорский диалект коми языка. В то же время важно отметить, что на уровне самосознания у верхнепечорских коми нет четких представлений об этнотерриториальных границах расселения данной группы. Самоидентификация представителей этой этнографической группы, как правило, очерчивается в рамках современного административного деления (Троицко-Печорский, Вуктыльский р-ны).

Конфессиональная принадлежность – приверженность к старообрядчеству (поморское и странническое согласие), которая в прошлом являлась одним из маркеров этнолокальной самоидентификации верхнепечорских коми, в настоящее время информантами не воспринимается в качестве такого этномаркирующего определителя. Старообрядцы сейчас составляют лишь незначительную часть местного коми населения: небольшие группы старообрядцев (поморцы, странническое согласие) сохранились лишь в отдельных поселениях верхнепечорских коми (с. Покча, пос. Дутово, Усть-Щугор, Усть-Соплеск). Местные коми старообрядцы поддерживают контакты с сыктывкарской старообрядческой общиной, руководитель которой (И.В. Сокерин) иногда совершает поездки в печорские деревни.

Во многих населенных пунктах есть общины РПЦ Московского патриархата, и ведется строительство церквей. Инициатива строительства храмов и богослужебных помещений чаще исходит от местных жителей. В частности, по инициативе местных жителей построены часовни в дер. Савинобор (Вуктыльский р-н) и Медвежская (Печорский р-н). Строительство часовен, по мнению местных жителей, должно положительно сказаться на духовном микроклимате сельского социума. Как отметил один из информантов:

«Раньше, конечно, наши предки были староверами, но мы все это уже утратили. Сейчас, я думаю, уже не надо противопоставлять себя православным. В конце концов, все мы – православные. Вот появилась у нас в деревне часовня, и кто-то придет к Богу, и потихоньку жизнь в деревне наладится: пить будут меньше, и жизнь потихоньку наладится». В то же время информанты подчеркивают, что священники редко посещают их деревни.

Кроме общин РПЦ, в дер. Усть-Бердыш Троицко-Печорского р-на существует монашеская община (2 человека) Русской Зарубежной церкви – Андроникова пустынь.

Есть небольшие общины и протестантских церквей (евангельские христиане, христиане веры евангельской, евангельские христиане-баптисты) в пос. Троицко-Печорск, Комсомольск-на Печоре, Дутово.

В настоящее время происходит переориентация населенных пунктов на Верхней и Средней Печоре: селения, находящиеся в транспортной доступности от больших рабочих поселков из мест постоянного проживания превращаются в дачные поселки, в которых население проживает только в летний сезон (дер. Ваньпи, Возино, Пашня).

Активные процессы возрождения локальной самоидентификации в последние десятилетия происходят среди коми-ижемцев (20, с. 29–59). Важнейшим этнокультурным импульсом в конструировании своей этнической самоидентификации для коми-ижемцев (*изъватас*) является праздник *Луд*, который имел статус республиканского, а в 2013-м стал межрегиональным. В 2013 году *Луд* включён в единый реестр объектов нематериального культурного наследия Республики Коми. В последние десятилетия, с восстановлением приходской жизни, возрождается и традиция местных храмовых, престольных праздников (праздник Святой Троицы; день памяти свв. апп. Петра и Павла (*Петыр лун*); Рождество св. пр. Иоанна Предтечи (*Иван лун*)), а также, как и в случае с верхнепечорскими коми появляются организованные по инициативе местного актива и поддержанные сельской администрацией праздники – *Йӧлӧга* ‘Эхо’ (с. Новикбож).

Важнейшими маркерами для собственной идентификации для коми-ижемцев являются оленеводство, как традиционный способ хозяйствования, и язык – ижемский диалект коми языка. Как отметила одна из информантов: «У вычегодских и сысольских коми, у зырян, совсем другой говор». В то же время, как показал проведенный нами опрос, у многих коми-ижемцев отсутствует четкое представление о своей этнолокальной общности. Так, некоторые из жителей дер. Денисовка, на вопрос «Вы изъватас», отвечали: «Нет, мы не изъватас. Изъватас это в Ижемской районе». То есть, как и в случае с верхнепечорскими коми, конструирование собственной идентичности происходит в рамках современного административного деления.

Таким образом, результаты наших полевых исследований позволяют характеризовать происходящие в настоящее время среди верхнепечорских коми и коми-ижемцев этнокультурные процессы термином «реидентификация», т.е. конструированием собственной идентичности под влиянием внешних социально-политических факторов, аналогичных тем явлениям локальной идентичности, которые исследователями зафиксированы среди различных групп русского и коми населения Европейского Севера (поморы, «чудь-бьярма» «удорачи», коми-язьвинцы* (Теребихин, Шабаетов 2012: 36–43)).

Ярким примером, процесса реидентификации является дер. Бызовая (Печорский р-н). В 1970-е гг. значительная часть молодежи данного населенного пункта была ориентирована на русский язык как более статусный. В 2010 г. администрацией муниципального района г. Печора в дер. Бызовая был организован праздник «*Чериньянь гаж*» ‘Праздник рыбака’, который через несколько лет получил статус республиканского праздника. Под влиянием этих внешних факторов конструирование собственной идентичности у жителей Бызовой стало выстраиваться в рамках локального, группового самоопределения, определяя себя как часть этнографической группы коми-ижемцев (изъватас).

Литература

Балашов, Бегунов 1962 – Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ (Труды Отдела Древнерусской литературы). Т.18. Л., 1962. С. 421–425.

Власов 1996 – Власов А.Н. Древнее благочестие у коми // Памятники Отечества: Земля Коми. 1996. № 36, С. 206–208.

Власов, Савельев 1994 – Власов А.Н., Савельев Ю.В. Старообрядческий книжник С.А. Мамонтов. К вопросу о формировании крестьянских библиотек на Севере // История вузовских музеев страны. – Сыктывкар, 1994. С.169–170.

Власова 2002 – Власова В.В. Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX–XX вв.). Автореф. на соиск. степени канд. ист. наук. СПб, 2002.

Власова 2000 – Власова В.В. Распространение старообрядчества среди коми (зырян): проблема формирования этноконфессиональных групп // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность. Материалы международной конференции. – Сыктывкар, 2000, С. 235–239.

* Что касается коми-язьвинцев, приведённых в этом ряду, то тут корректнее говорить не о конструировании, а о восстановлении традиционной идентичности. Язьвинцы, будучи официально «прикреплённым» к коми-пермякам, отличаются антропологическими особенностями, собственной этногрупповой историей и (особенно!) языком, отчётливо выделяющимся в общекоми (зырянско-пермяцком) лингвистическом поле, по крайней мере, гораздо более, нежели ижемский диалект от прочих диалектов коми языка. – Прим. ред.

Гагарин, Дукарт 1968 – Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР по теме “Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление” // Научный архив КНЦ УРО РАН, ф. 1, оп. 13, д. 159. Сыктывкар, 1968.

Денисенко, Власова 2012 – 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. Труды ИЯЛИ Коми НЦ Уро РАН. Вып. 71. Сыктывкар, 2012, С. 99–120.

Дронова 2010 – Дронова Т.И. Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре (середина XIX–начало XXI вв.). – Сыктывкар, 2010. – 210 с.

Дронова 2002 – Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – XX в.в.). – Сыктывкар: Изд-во КНЦ Уро РАН, 2002. – 276 с.

Дронова 1998 – Дронова Т.И. Семейная обрядность русских бассейна Нижней Печоры конца XIX–первой трети XX вв. Сыктывкар, 1998.

Дронова 2003 – Дронова Т.И. Семья и брак староверов Усть-Цильмы. Конфессиональные традиции в повседневной и обрядовой жизни (середина XIX–начало XXI в.в.). – Сыктывкар, 2013. – 192 с.

Дронова, Истомин 2003 – Дронова Т.И., Истомин К.В. Межэтническое взаимоотношение в Печорском крае: ненцы, русские (устыдилёмы) и коми-ижемцы // ЭО, 2003, № 3, 54–67.

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

Жеребцов 1975 – Жеребцов Л.Н. Этнографические исследования на европейском северо-востоке СССР. Сыктывкар, 1975.

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

Лашук 1958 – Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. – Сыктывкар, Коми книжное издательство. 1958.

Лашук 1972 – Лашук Л.П. Формирование народности коми. М., 1972.

Пушвинцев 1928 – Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край. Вып. 3. Чердынь, 1928, С. 17.

Савельев 1997 – Савельев Ю.В. Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 96–105.

Теребихин, Шабает 2012 – Теребихин Н.М., Шабает Ю.П. Чудь, поморы и коми-ижемцы: реидентификация или конструирование идентичностей (этногенетические технологии на Европейском Севере) // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Труды ИЯЛИ Коми НЦ Уро РАН. Вып. 71. Сыктывкар, 2012, С. 29–59.

КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ НА АЛЯСКЕ И В СИБИРИ НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.

Миграция старообрядцев на Аляску

Большая часть русских старообрядцев переселилась из разных стран в Северную Америку с 1964 по 1969 год. Многие из них обосновались в штате Орегон, где поныне продолжает существовать и процветать община старообрядцев. Первые семьи прибыли сюда из Бразилии, и с тех пор численность населения общины выросла примерно до шести тысяч человек.

На территории штата существует шесть соборов (церкви, моленные дома), отражающих, до некоторой степени, внутреннее социальное разделение общины на три основные подгруппы, возникшие на прежнем месте жительства, – это *харбинцы* (из Маньчжурии), *синцзянцы* (из района Синцзянь) из Китая и *турчаны* из Турции. Несмотря на то, что оregonские старообрядцы уже не проживают компактно в поселениях деревенского типа, они продолжают собираться в моленных домах для отправления религиозных обрядов и в родовых (семейных) усадьбах для заключения брачных союзов и других основных социально-культурных мероприятий. Посещение любого из этих мероприятий означает повторное переживание того, что описано в исторических свидетельствах предреволюционной крестьянской России.

Самые ортодоксальные из ортодоксальных, трепещущие перед угрозой культурной эрозии, обусловленной компромиссами, необходимыми для сосуществования с культурой принимающей страны, предпочли осуществить массовое переселение в наиболее отдалённые и изолированные районы США. Пять семей старообрядцев (10 взрослых и 12 детей) купили 640 акров земли на Кенайском полуострове на реке Анкор (Аляска) и летом 1968 года начали строительство общины около местечка Анкор Пойнт.

Общины старообрядцев на Аляске разрослись за последние 50 лет. Население выросло от нескольких сотен до приблизительно трёх тысяч. Общины притягивают всё больше семей из штата Орегон и других областей. Самый большой посёлок старообрядцев на Аляске – Николаевск. К июню 2007 года его население насчитывало почти 400 человек (около 80 семей). В посёлке имеется своя государственная школа под управлением штата, посещаемая почти исключительно русскими детьми.

Религиозные обычаи и тенденции

С религиозной точки зрения старообрядцев можно условно разделить на тех, кто признает священников (*поповцы*), и тех, кто их не признает (*беспоповцы*). Они в свою очередь разделяются на многочисленные течения и секты, в зависимости от направленности и от места их происхождения. В наши дни отсутствие полевых исследований и доступной информации не позволяет сколько-нибудь логично упорядочить все эти группы. В старообрядческих поселениях на Аляске и в Забайкалье священников не признают *беспоповцы* и *темноверцы*. Вместо священника общиной руководит *начётчик*, *наставник* или *настоятель* – рядовой член церкви, избираемый в качестве духовного лидера. Он заменяет священника, проводя службы, крещение и брачные обряды и преподаёт церковную грамоту деревенской молодежи. С ним советуются по духовным вопросам и ему исповедуются. В то же время *семейские поповцы* и *австрийская* группировка признают власть священников. Старообрядцы, особенно группы *беспоповцев*, строго придерживаются религиозных и церковных писаний дореформенного периода.

В России в середине XVII столетия религиозная этика развивалась и преподавалась греческими монахами-аскетами, которые придавали особое значение строгому воздержанию, длительным богослужениям, напоминающим всенощные бдения, и долгим периодам строгих постов. Так же обстоит дело со старообрядцами на Аляске и сегодня. По сути, у них сохранились уставы монастырского типа. Старообрядцы заботливо сохраняют свои религиозные обряды и полностью подчинены своим *настоятелям*, *уставщикам* или *старцам*, которые могут читать на церковно-славянском языке и знают Священное Писание.

Существует тридцать восемь Великих религиозных праздников, требующих проведения в церкви многих часов во многие дни в году. Воскресные или праздничные службы старообрядцев начинаются в 2 часа дня и длятся около шести-восьми часов, на которых прихожане, за исключением самых старых, отстаивают большую часть службы. Пасхальная служба может длиться до пятнадцати часов. Неделя после Пасхи празднуется всеми мужчинами и женщинами, которые ходят от дома к дому, славя Христа, и угощаются обильными блюдами домашней кухни и самодельным вином (*брагой*), от которых они воздерживаются в течение всего Великого поста. Требования по соблюдению поста многочисленны и очень серьёзны. Постными днями являются среда, пятница и тридцать восемь религиозных праздников – в дополнение к четырём ежегодным длительным постам. Старообрядцы воздерживаются от всех животных продуктов, включая молоко и яйца, в общей сложности более 200 дней в году.

Дисциплина в семье (под контролем собора или церковной группы, избираемой из взрослых мужчин общины) строга. Собор также выбирает других церковных служащих, следуя традиционным правилам, принимая решения по духовным и мирским вопросам, затрагивающим всю общину. Собор – это политическая власть. Он одобряет или отклоняет предложения жителей, имеющие значение для всей общины. Среди старообрядцев существует политическая иерархия, составляющая политическую сторону их локальной общины. С одной стороны, существует местная община, отличающаяся от окружающего населения, имеющая определённые общинные (коллективные) права на землю и управляемая местными, часто неформальными механизмами общественного контроля; с другой стороны, существует социальная иерархия патриархальных родовых отношений личного главенства и ответственности, связывающая местную общину с более широкими социополитическими институтами и государством.

Повиновение – это добродетель, и она оценивается в соответствии со старинными правилами и нормами. При общении с «посторонними» старообрядцы внимательно следят за соблюдением правил священной чистоты. В большинстве случаев они предпочитают с «посторонними» или теми, кто не в «союзе», не есть дома за одним столом. Точно так же они предпочитают не принимать пищу от посторонних. Неверующего гостя принимают очень гостеприимно, но питается он отдельно, и еду ему подают в отдельно хранящейся посуде, моют которую также отдельно, часто под уличным краном. Большинство старообрядцев воздерживается от алкогольных напитков, продающихся на рынке, но весьма равнодушны к собственной браге – алкогольному напитку, приготовленному из изюма, дрожжей, сахара, и ягод. (Rearden 1972: 401–425). В доме должна благословляться любая еда, её приготовление, как и выполнение любой домашней работы.

Церковными обрядами отмечаются наиболее важные периоды жизненного цикла человека. При рождении, например, первым событием является таинство крещения. Роды должен принимать кто-то из верующих, поэтому многие старообрядцы с опаской относятся к идее рождения своих детей в больницах. Среди старообрядцев есть повивальные бабки, которые обычно предоставляют эти услуги беременным женщинам. Предполагается, что в случае нарушения правил, некрещённый ребенок не увидит Божьего Лица. Как правило, ребёнка крестят в течение восьми дней после его рождения. Обряд проводят в воскресенье или в праздник, находящийся в пределах 8-дневного периода. Имя ребёнку выбирается из списка дней святых; родители выбирают самое подходящее имя в течение восьми дней. День святого, именем которого называют новорождённого, становится днём именин ребенка.

Многие старообрядцы (например, *поморцы* и *федосеевцы* в Балтийских государствах) в настоящее время составляют Старую Православную церковь Поморья – приморского района Балтийского моря (Zhilko, Meks 1997: 73–88). Однако русские старообрядцы на Аляске не имеют никаких связей с другими ветвями православной церкви и не занимаются обращением в свою веру. Их не беспокоит то, кого мир воспринимает в качестве «настоящего православного». Они заинтересованы исключительно в собственном спасении и полагают, что Бог расценивает их как истинных православных, то есть, правоверных. В то же время они не испытывают никакой враждебности по отношению к другим православным.

Брачные обычаи и обряды

Браки среди старообрядцев из Аляски и Сибири не имеют каких-либо установившихся норм или традиций. Как правило, даже старообрядцы, проживающие в России, не проводят обряд венчания (т.е. церемонии вступления в брак по церковным традициям) и, за некоторыми исключениями, не признают законность установленных государством норм гражданского брака (Покровский 1974). К примеру, ещё в не далёком прошлом община *семейских* из районов Забайкалья была разделена на одиннадцать разных сект, часть которых отказывалась признавать обряды православной церкви. Вместе с тем, *семейские поповцы австрийской* тенденции и *беглопоповцы* вступают в брак по всем канонам Русской Православной церкви, установленным ещё Патриархом Никоном, в ходе которых жених и невеста проходят обряд венчания (Попова 1928). *Семейские поповцы*, признающие авторитет священников православной церкви, иногда вступали в браки с российскими политическими ссыльными, отправленными царскими властями в Сибирь на вечное поселение, или же с представителями местного населения (Бломквист, Гринкова 1930; Болонев 1974). Старообрядцы из Бухтарминской крепости на Алтае (*каменички*) имели молельные дома, однако они подтверждали факт вступления в брак (бракосочетание) в православной церкви Бухтарминской крепости (Мамсик 1975). И только *беспоповцы* и *тёмноверцы* не признают священников; свои брачные отношения они заключают не в церкви, а в молельных домах в ходе закрытых церемоний в рамках общины.

Перед женитьбой *старцы* проверяют и рассчитывают степень кровного родства молодых. В старых книгах содержится большое число условий, на основании которых брак может быть запрещен. Такие регулирующие нормы, в основном, относятся к вопросам родства, согласно которым, необходима смена четырёх поколений по линии жениха и невесты (так называемое правило «восьмого колена»), и снижают возможность выбора даже

вне рамок обычных общекультурных ограничений, которые подчёркивают необходимость того, чтобы супруги были примерно одного возраста (либо муж старше), одного *толка* (т. е. одних и тех же религиозных верований) и не имели в прошлом вообще никаких брачных уз. Брак запрещается, если *старцы* обнаруживают какие-либо несоответствия или же недостатки в кровных взаимоотношениях двух кандидатов.

Старообрядцы относятся к обществу с патрилинейной системой родства, т.е. они признают структуру своей общины по наличию родственных отношений по мужской, отцовской линии. В патрилинейной системе брачных отношений старообрядцев дети каждого поколения принадлежат родственным группам своего отца; отец, в свою очередь, относится к группе своего отца, и так далее. И хотя все сыновья и дочери какого-то конкретного человека являются членами одной и той же группы поколения, установление родственных отношений в рамках группы происходит и передаётся только от отцов к их детям. Поэтому дочери вынуждены при замужестве покидать отчий дом. По словам Кондратия Фефелова, «сын остаётся, а дочь уходит; так что супружеская чета живёт вместе или рядом с родителями мужа. Родители отказывают своим дочерям в тёплом гнёздышке».

Свадьба — это очень важная традиция. Перед свадьбой родителями жениха и невесты проводятся типичные в таких случаях церемонии сватовства. Окончательное соглашение, или уговор, отмечается вручением подарков и застольем со спиртными напитками. К другим традиционным церемониям относятся *девичники*, в ходе которых невеста и её подружки занимаются шитьём, и вечеринки, организуемые для жениха и его друзей. Также существует весёлый обряд *выкупа невесты*, когда жених приходит за своей суженой, чтобы увести её в новую семью, и трогательная церемония *прощания* невесты с родителями. Участники свадебной вечеринки идут на молебен. Обряд венчания проводится по окончании обычной воскресной службы, а свадьба празднуется в течение следующих трёх дней в доме отца жениха. Сундук с приданым невесты доставляется её родственником и *продаётся* на свадебной вечеринке. В конце свадебного пира или обеда, молодая пара встаёт для *поклонов*, в ходе которых родственники дают им мудрые советы и дарят многочисленные подарки. В последний день свадьбы молодые с поцелуями, поклонами, шутками-прибаутками должны *выкупить* подарки у свидетелей жениха и невесты. Одновременно наступает момент *продажи с аукциона* тещи (Morris 1982: 12). Из-за того что свадьбе полагается быть богатой и хлебосольной, она не проводится ни в дни поста, ни в период Великого поста. То есть свадьба — событие сезонное, планируемое обычно как раз перед семинедельным Пасхальным постом. Семья жениха готовит разнообразные блюда и запасает достаточное количество *браги*.

Быт и традиционное хозяйство

Домашнее хозяйство старообрядцев на Аляске и в отдельных районах Сибири во многом аналогично хозяйству сибирских крестьян русского происхождения XVIII-XIX веков. Жители Забайкалья строят свои дома с применением архитектурных (конструктивных и декоративных) элементов, характерных для северных районов России, и украшают интерьер, используя красные, голубые, зелёные и оранжевые тона и узоры. Забайкалье – это единственный регион, в котором выжили архитектурные элементы усадеб бояр, упоминаемые в народных сказаниях (Kuzmina 1982, 1983).

Однако при постройке своих жилищ старообрядцы на Аляске не всегда следуют традиции. Жители посёлка Николаевск живут в относительно больших одноэтажных домах, состоящих из нескольких комнат, кухни, небольших туалетов и веранды. Хозяйство большой семьи <семейные группы близких родственников – прим. ред.> включает ряд дополнительных строений, таких как баня, хлев и парник. Каждое семейное подворье представляет собой отдельную экономическую единицу; оно окружено крепким забором. Обстановка в главном доме довольно проста, но надёжна и удобна. Несмотря на то, что в жилищах по-прежнему сохраняются некоторые элементы традиционной архитектуры и внутреннего убранства, приветствуются и используются также современные предметы мебели и быта; причём, это характерно для старообрядцев всех религиозных групп. В красном углу гостиной каждого дома расположен алтарь с семейными иконами, находящимися в небольшом ковчеге, прикрытом вышитым пологом.

Экономические успехи старообрядцев Аляски можно объяснить феноменом, который включает в себя уже ставший нормативным статус тяжёлого труда, скромные потребности и эффективное использование ресурсов. Старообрядцы оценивают собственность и благосостояние не как абсолютные категории, но как своего рода подстраховку на случай непредвиденных трудностей в будущем. Высшей добродетелью считается родственная взаимопомощь и солидарность даже в ущерб личным интересам и делам. При необходимости старообрядцы приходят на выручку друг другу, особенно в том, что касается помощи близким родственникам. Группы близкородственных семей составляют основу общины.

Религиозная и социальная обособленность старообрядцев Аляски представляет собой основной определяющий фактор их экономической изоляции, во многом носящей характер самостоятельного выживания. Ныне, в отличие от *амишей* Северной Америки, старообрядцы не пытаются противостоять новым эффективным технологиям. Вместе с тем, они независимы экономически – в основном в области сельского хозяйства; их хо-

зайство экономически эффективно. Многие семьи, отличающиеся консервативными взглядами, не покупают современную одежду и продукты питания в магазинах, за исключением сахара, соли и муки. Каждое семейство стремится обеспечить себя продовольствием на весь год. Его источником служат в основном огородничество, рыбная ловля, скотоводство и охота. Основной рацион включает выращенные на подворье овощи, хлеб и выпечку из пшеничной и кукурузной муки; мясо допускается к столу, только если оно от парнокопытных животных; рыба, моллюски и ракообразное также считаются пригодными в пищу.* В то же время, никто из старообрядцев Аляски не обеспечивает себя только за счёт сельского хозяйства, по причине продолжительных и холодных зим и короткого вегетационного периода на полуострове.

Процесс обмена играет существенную роль в повседневной жизни старообрядцев и является важным социоэкономическим звеном их хозяйственного и материально-бытового уклада, способствуя сплочению общества. К примеру, семья Андрона Мартюшева, проживавшая в 1980-х годах в посёлке Николаевск, поставляла молоко своим родственникам, семье Фёдора Басаргина. Семья Басаргина продавала Андрону и другим селянам предметы традиционной одежды, искусно пошитые женой Фёдора, Ириной. Сбалансированный взаимообмен представляет собой форму прямого обмена среди старообрядцев, в котором товары (предметы) и услуги текут в двух направлениях. Одна из сторон вручает какой-либо «подарок» (предмет или услугу) другой стороне в надежде на возвращение «подарка» эквивалентной стоимости через какое-то определённое время. Подобный вид взаимоотношений исчезает среди людей, которые слишком удалены друг от друга географически.

Некоторые семьи специализируются на каком-то одном виде деятельности, например, занимаются рыболовством, плотницким делом, сельским хозяйством или же постройкой рыболовецких лодок. Специализация натурального хозяйства отражает структуру семейства и устройство ферм. Зачастую близкородственные семьи той же религиозной тенденции, представляющие одну и ту же религиозную общину, кооперируются между собой для заключения крупного контракта на строительство за пределами своей деревни. Основным связующим фактором такого сотрудничества становится, как правило, религиозная принадлежность соответствующих старообрядческих сект. Обычно старообрядцы не поддерживают деловые отношения и не ведут торговлю с членами чуждых им сект.

* Русские старообрядцы на Аляске, придерживающиеся консервативных взглядов, считают, что животные, имеющие лапы с когтями, например, белки, зайцы, медведи и т.д., не пригодны к употреблению в пищу.

Внешний облик и одежда

Так же, как и почти все другие аспекты жизни старообрядцев, традиции по соблюдению внешнего вида имеют религиозное содержание и глубокие исторические корни. По физическому типу и внешнему облику старообрядцы относятся к славянам. Забайкальские старообрядцы, равно как наиболее консервативная их часть из Северной Америки, носят одежду, напоминающую по покрою одежду XVII–XVIII веков, за исключением некоторых стилистических отличий, ставших следствием различного культурного и географического происхождения. В некоторых особенностях одежды старообрядцев явно проглядывается турецкое и южно-европейское влияние, особенно в повседневной женской одежде. При крещении человеку надевают рубаху, подвязанную поясом, и дают нательный крестик для ношения на шее. Эти три элемента: рубаха, пояс и крестик – традиционно составляют обязательные предметы, которые постоянно необходимо носить на людях (Елиасов 1982; Успенский 1905; Morris 1982). Основными же элементами внешнего вида старообрядцев, имеющими религиозное значение, являются пояс (цельнотканый ремень или кушак), которым они подпоясываются, и нательный крестик на шее. Эти два предмета символизируют узы, связующие человека с Христом. Пояс (ремень, кушак) никогда не снимается, не считая мытья в бане или сна; а нательный крестик не снимается ни при каких обстоятельствах, если только нет необходимости заменить цепочку.

Таким образом, мужчины предстают в длинных русских рубахах (коворотках), напоминающих туники, подпоясанные цельноткаными ремнями. Одежда женщин представляет собой всегда закрытое платье, которое надевается поверх блузы с длинными рукавами и длинной нижней юбки. Комбинируя блузу с нижней юбкой, женщины удлиняют сорочку и надевают поверх неё сарафан* либо таличку** вместе с обычным крестьянским передником (Гринкова 1930). Дети носят одежду взрослого покроя, умень-

* Сарафан представляет собой традиционную одежду старообрядцев женщин Аляски. Это универсальный элемент одежды, служащий и в качестве повседневного рабочего платья, и как выходная одежда. Сарафан состоит из длинной юбки и лифа с наплечными лямками. Он носится с блузой, имеющей рукава и воротничок. На уровне талии всегда имеется пояс. Нередко вместе с сарафаном надевается передник, чаще всего по случаю. В отличие от талички, покрой сарафана не претерпел каких-либо существенных изменений.

** Таличка не является традиционной русской одеждой. Это вариант сарафана, получивший распространение в Китае (см. илл. 14 (справа), и илл. 15). Для выхода в церковь таличку не надевают, а в некоторых общинах её ношение вообще не допускается. Посредством выбора между сарафаном и таличкой женщина из общины старообрядцев выражает свои взгляды на традиционные социальные ценности той общины, которую она представляет.

шенную до их размеров. Праздничная одежда более яркая и колоритная, однако, по покрою не отличается от обычной (*Гринкова 1930*).

Мужчины стригут волосы, оставляя спереди чёлку, бороду не стригут. Согласно библейским заповедям, им предписано не стричь волосы в храмах и не подстригать бороды, так как при ослушании они вызовут недовольство Господа, по чьему образу и подобию созданы. Женщинам, по тем же заповедям, вообще не разрешается стричь волосы. Они не могут также открывать взгляду свои руки выше запястья и ноги выше икр или другие части своего тела. Незамужние женщины заплетают волосы в одну косу, а после замужества они заплетают две косы и прячут их под шапочкой *шаимурой*, прикрытой платком, поэтому в городке, на улицах и в жилых районах нередко можно увидеть русских, напоминающих крестьян из прошлого, невозмутимо следующих по своим делам.

В жизни старообрядцев внешний облик глубоко символичен и определяет их принадлежность к группе, самобытность, а также их место в обществе. Традиционная одежда полностью идентифицируется и интегрируется в общий уклад жизни, а манера одеваться становится одной из важнейших черт коллективного сознания и представления старообрядцев.

Язык

Язык старообрядцев отражает их жизнь на Севере и экономические связи с представителями нерусских национальностей. Однако необходимо отметить, что некоторые элементы сибирского стиля жизни и лексики встречаются только в описаниях материальной культуры. Поэзия, отражающая духовную жизнь эпических героев и красочные северные пейзажи, осталась неизменной и сохраняется как ценная реликвия, даже несмотря на то, что слова и целые выражения уже давно потеряли свою связь с современными реалиями и стали архаичными.

Среди старообрядцев, живущих в Северной Америке, по-русски говорят дома и в большинстве мест работы. И хотя редкие старообрядцы Аляски родились в России, русский язык им очень дорог. Принимая во внимание размеры русских общин в Орегоне и Аляске, можно сказать, что у старообрядцев имеются широкие возможности для формирования русскоязычных групп для осуществления работ по контракту вне своих посёлков, что снижает необходимость изучения английского, как второго языка. У людей, живущих в сельских районах компактными поселениями, нет нужды использовать английский в качестве средства общения. Особенно это касается женщин, которые остаются дома и мало общаются с внешним миром. Родители стремятся к тому, чтобы их дети говорили по-русски дома и не имели частых контактов со сверстниками за пределами общины, всячески

ограждая их от английского языка, поэтому все, кому уже за 60, и все, кто не имел возможности ходить в школу и был ограничен в общении с англоязычными гражданами страны, говорят преимущественно на русском. Их разговорный язык вполне беглый с относительно большим запасом слов, сходен с языком сибирских крестьян, владеющих южнорусским говором. Однако ввиду того, что язык групп из Турции и Румынии включает множество украинских, турецких и польских слов, а также восточноевропейских диалектических вариаций, в настоящее время смешанных с общеупотребительным английским, исследователям, владеющим современным русским языком, зачастую нелегко понять говор старообрядцев.

Религиозные службы ведутся на церковнославянском языке; молодёжь учится читать и петь на примере своих родителей и старших братьев и сестёр. У старообрядцев считается престижным читать книги на церковнославянском языке в ходе богослужений и религиозных праздников; родители всячески это поощряют. Несмотря на неумолимую американизацию, русский язык, как символ идеи, культуры и этнической принадлежности, представляет собой канал, через который старообрядцы передают детям свою веру и убеждения, разъясняя им место, которое они займут в общине, став взрослыми.

Образование и школа

Несмотря на то, что законодательство доминирующей культуры, будь то в США, в бывшем Советском Союзе или в России, требовало и требует от молодых граждан посещать общеобразовательные школы, родители относятся к этому без большого энтузиазма.

Имеется много религиозных праздников, когда дети с родителями ходят в церковь или молельный дом на раннюю утреннюю службу, нарушая тем самым школьное расписание. Однако школьный распорядок в посёлке Николаевск на Аляске составлен с учётом религиозных требований и интересов общины, так как большая часть обучающихся – старообрядцы. В школьный календарь, помимо обычных выходных дней и каникул, включены также двенадцатые праздники.

Общая численность учеников государственной средней школы Николаевска составляет примерно 140; 120 из них – русские старообрядцы. В школе от двух до четырёх учителей-старообрядцев обучают детей русскому языку. Школьный совет сформирован в основном из старообрядцев, которые регулируют школьное расписание, требования и, до определённой степени, внутреннюю жизнь школы.

Так как у старообрядцев большие семьи, обычно от шести до двенадцати детей, старшие из них часто остаются дома, чтобы присматривать

за младшими. Многие родители недовольны тем влиянием, которому дети подвержены в школе. Они открыто возражают против ряда предметов, которые считают неприемлемыми для их культуры: научных дисциплин, полового воспитания, музыки, современного искусства, литературы, аэробики. Родители также часто сетуют на то, что школьная среда ослабляет дисциплину, которую они требуют от своих детей. Они настаивают на том, чтобы учителя были более требовательны к их детям, применяя к ним, в случае необходимости, даже меры физического воздействия (*Morris 1982*).

Хотя за последние 15 лет некоторые старообрядцы получили образование в колледжах и университетах, а многие молодые люди покинули свои общины, у них всё ещё остаётся характерное для русских крестьян отношение к государственному образованию: они полагают, что молодым следует научиться читать и писать, чтобы не быть обманутыми лавочником или недружелюбными соседями. Более абстрактные понятия находятся в Божьем ведении, их не следует затрагивать, поэтому родители часто забирают своих детей из школы после шестого класса, когда начинается преподавание неприемлимых для них школьных программ, и когда трудовой вклад детей в семейный бюджет становится более ощутимым.

Когда формальное образование подходит к концу, детям, пока они ещё совсем малы, поручают простые домашние обязанности, и их внимание переключается на работу, которой заняты родители на протяжении всего дня. Как правило, дети рано взрослеют, а потому и рано встаёт вопрос о женитьбе (замужестве). Для мальчиков возраст вступления в брак примерно от 17 до 22 лет; для девочек – обычно от 15 до 20 лет, а иногда даже с 13 лет. Ранний брак и полный рабочий день имеют свои преимущества: молодые всё время заняты исполнением реальных обязанностей, как взрослые. Зачастую молодые муж и жена становятся родителями в течение первого года. Они обязаны следовать установленным религиозным правилам при крещении детей. Таким образом, молодые пары, исполняя семейные обязательства и религиозные обряды, получают иммунитет к соблазнам чуждых культур. Всё это способствует сохранению иерархической структуры власти и консервативного общественного уклада внутри общины.

Заключение

На основании этнографических наблюдений и данных, полученных в результате интервью в североамериканских и, частично, в сибирских (забайкальских) общинах, а также исследовании первичной и вторичной письменной информации, можно сделать вывод, что старообрядцы испытывают социальные, экономические и идеологические потрясения, что позволяет им принимать или отклонять новые религиозные веяния и культурные пе-

ремены. У старообрядцев очень развито осознание необходимости сохранения их старинных религиозных ритуалов, характерных для дореформенной Русской Православной церкви. В попытках «обеспечить сплочённость в мире своих отношений как физических, так и социальных», они развили чувство религиозной идентичности и сопричастности (*Firth 1951*).

В условиях отсутствия более определенных степеней культурной дифференциации, для старообрядцев характерны несколько иные модели социальной стратификации. Не похоже, чтобы старообрядцы ощущали ту же степень неопределенности в отношении политической надстройки, которую ощущают другие североамериканцы, поскольку, в отличие от обладателей дифференцированной высокой культуры, они не чувствуют себя в той же мере оцениваемыми сверху по некоторым стандартам, которые они не могут либо не желают принимать. Соответственно, имеет место меньшая степень развития дифференцированной культуры как вида «контркультуры».

Старообрядцы разработали стиль поведения при общении с людьми более высокого достатка, обладающими властью и престижем (будь то чиновники, богатые землевладельцы, коммерсанты или просто образованные люди), которые знакомы с миром за пределами среды старообрядцев и способны эффективно в нем действовать. Некоторые старообрядцы с прогрессивными взглядами стараются установить связи с такими людьми, надеясь получить более высокую экономическую стабильность, обеспечить политическую защиту и поддержку от влиятельного человека при контактах с людьми и институтами «внешнего» общества.

Можно также отметить, что старообрядцы не вполне независимы с политической и экономической точки зрения. В определённой степени они зависят от обширной сети людей и институтов, с которыми они взаимодействуют, и у которых они приобретают те товары и услуги, что они не могут производить сами (т.е. здравоохранение, право, профессиональное и техническое обслуживание). Вместе с тем, старообрядцы живут в социальном мире, где у них нет никаких экономических и политических преимуществ. У них нет ни достаточного капитала, ни политической власти, чтобы произвести впечатление на городское общество. Но у них нет и иллюзий по поводу своего положения, и для защиты своих прав и социально-экономических границ они используют все доступные им способы сосуществования с другими группами.

Конечно, на протяжении многих лет в укладе жизни старообрядцев Аляски произошли изменения. Наиболее заметные из них имели место в области материальной, технологической, светской культуры и социальной жизни; они отразили скорее адаптацию к обстоятельствам, а не какие-то фундаментальные перемены в культурной идентичности старообрядцев.

Однако наиболее устойчивыми формами их культуры остаются религиозная сфера и религиозные ценности. Религия для старообрядцев – не институт, существующий параллельно экономике, политике или же родственным связям, это душа их общества; это самое фундаментальное из прочих признаков, и она пронизывает их насквозь (*Durkheim* 1965). Для старообрядцев Аляски религия не ограничивается какой-либо одной сферой жизни. Она заполняет собой всё и властвует над всем. Религия определяет их ценности, внешний облик, обычаи в еде, роль детей, женщин и мужчин в обществе. Она определяет поведенческие аспекты и стратегию выживания. Их упорство в сохранении дореформенных церковных ритуалов XVII века приводило к преследованиям со стороны властей и постоянным скитаниям в течение последних трёхсот сорока лет.

Сегодня в Соединённых Штатах они нашли свободу религиозных взглядов и традиционного уклада, возможности для экономического существования и государственной защиты своих культурных ценностей. Однако искушения современного светского мира представляют собой постоянную угрозу для дисциплины и религиозной приверженности молодого поколения. В ответ некоторые члены общины мигрировали в более удалённые районы Аляски и Канады. Старообрядцы верят, что пока они в состоянии держаться вместе, как община, они смогут защитить свою религиозную свободу и религиозную идентичность, укрепить экономическую стабильность и продолжать контролировать свой жизненный путь. Следовательно, система общения старообрядцев друг с другом и с внешним миром, их стратегия рационального предварительного отбора, миграции и соблюдения социальных границ могут представлять собой образец для подражания для других этнических меньшинств или общин, живущих в изоляции, подвергающихся постоянному вторжению урбанизации, бурной модернизации, корпоративной колонизации и так называемой «вестернизации».

Литература

Бломквист, Гринкова 1930 – Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы? // Бухтарминские старообрядцы. / Под ред. С.И. Руденко. Ленинград: АН СССР, 1930. Вып. 17. С. 1–48.

Болонев 1974 – Болонев Ф.Ф. Хозяйственные и бытовые связи семейских с местным и пришлым населением Бурятии в XIX и начале XX века // Этнографический сборник. Улан-Удэ: Сибирское Отделение АН СССР, 1974. Вып. 6. С. 50–68.

Гринкова 1930 – Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы / Под ред. С.И. Руденко. Ленинград: АН СССР, 1930. Вып. 17. С. 313–396.

Дорофеев 1980 – Дорофеев Н. Организация и работа фольклорного коллектива на примере Забайкальского семейского народного хора. Москва. 1980

Елиасов 1982 – *Елиасов Л.Е.* Фольклор семейских. Улан Удэ, 1963.

Мамсик 1975 – Мамсик Т.С. Община и быт алтайских беглецов-каменищников // История и традиции сибирских крестьянских семей с XVII до начала XX столетий. Новосибирск, 1975. С. 25–46.

Матрос 1827 – Матрос А. Письма о Восточной Сибири. Москва, 1827.

Покровский 1974 – Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян: Старообрядчество в XVIII веке. Новосибирск: Наука, 1974.

Попова 1928 – Попова А.М. Семейские (забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск, 1928.

Успенский 1905 – Успенский М.И. Старообрядческое сочинение XVIII столетия об одежде. Москва: Отделение русского языка и словесности Академии наук, 10 (2): 18–30. 1905.

Durkheim 1965 – Durkheim Emile. The Elementary Forms of Religious Life. London: Collier McMillan Publishers, 1965 [1912].

Firth 1951 – Firth Raymond. Religious Belief and Personal Adjustment // The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 78, parts 1 and 2, 1951. pp. 25–43.

Kuzmina 1982 – Kuzmina L.P. Ethnocultural Aspects of Research in the Oral Tradition of the Russian Population of Siberia // *Review of Ethnology*. Wein: E. Stiglmyar, 8:126–131. 1982.

Kuzmina 1983 – Kuzmina L.P. Intercontinental and Regional Contacts Between European and Noneuropean Cultures // Paper presented at the International Conference of Ethnicity. New Orleans, Louisiana, U.S.A. Moscow Institute of Ethnography, U.S.S.R., 1983. pp. 12.

Morris 1982 – Morris Richard. A Touch of Old Russia in Modern America: Scenes from the Old Believers Settlements // Paper presented to the annual conference. Rocky Mountain Association for Slavic Studies, April 22–24, 1982. pp. 12.

Rearden 1972 – Rearden Jim. A Bit of Old Russia Takes Root in Alaska // National Geographic, September, 1972. pp. 401–425.

Zhilko, Meks 1997 – Zhilko A., Meks E. Old Believers in Latvia: Past and Present. // *Revue Des Etudes Slaves*. Tome Soixante-Neuvieme. Fascicule 1–2. Paris, LXIX/1–2, 1997. pp. 73–88.

Дополнительная литература к теме статьи

Розен Е.А. Записки Декабриста. Лейпциг, 1870.

Этногенез народов севера / Под ред. И.С. Гурвич. Москва: Наука. 1980.

Этническая история народов севера / Под ред. И.С. Гурвич. Москва: Наука. 1982.

Chernyavsky Michael. The Old Believers and the New Religion // *Slavic Review*, 1966. pp. 1–40.

Colfer Michael A. *Morality, Kindred and Ethnic Boundary: A Study of the Oregon Old Believers*. // *Immigrant Communities & Ethnic Minorities in the United States & Canada*. Vol. 3. New York: AMS Press. 1985

Crummey Robert. *The Old Believers & The World of Antichrist: The Vyg Community & the Russian State 1694–1855*. Madison, Milwaukee, and London: The University of Wisconsin Press. 1970.

Dolitsky Alexander B. *Old Russia in Modern America: A Case from Russian Old Believers in Alaska*. 3rd edition. Juneau: Alaska-Siberia Research Center. 1998.

Dolitsky Alexander B. and Kuz'mina Lydmila. Cultural Change vs. Persistence: A Case from Old Believer Settlements. // *Arctic*, vol. 39, no. 3:223–231. 1986.

Hostetler J. The Amish Use of Symbols and Their Function in Bounding the Community // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94 part 1, 1965. pp. 11–21.

Kluchevsky V.O. *A History of Russia*. / Translated by C.J. Hogarth. London: J.M. Dent & Sons, Lmt. 1913.

Michels George. The Place of Nikita Konstantinovich Dobrynin in the History of Early Old Belief // *Revue Des Etudes Slaves*. Tome Soixante-Neuvieme. Fascicule 1–2. Paris, LXIX/1–2, 1997. pp. 21–31.

Morris R.A. Three Russian Groups in Oregon: A Comparison of Boundaries in a Pluralistic Environment. // Unpublished Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, University of Oregon, Eugene, Oregon. 1981.

Pokrovsky M.N. *Brief History of Russia*. Translated by D.S. Mirsky. London: Martin Lawrence, Lmt. 1933.

Scheffel David Z. There Is Always Somewhere to Go: Russian Old Believers and the State. // *Outwitting the State*, Peter Skalnik, ed. Political Anthropology, vol. 7. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1989. pp. 109–120.

Scheffel David Z. In Search of Poland's Old Believers. // *Anthropology Today*. Vol. 6, no. 5, 1990. pp. 2–8.

Soloviev S. M. *History of Russia*. / Translated and edited by Alexander V. Muller. Academic International Press. 1980.

Vernadsky G. *The Tsardom of Moscow 1547–1682*. New Haven, Connecticut: Yale University Press. 1969.

Zenkovsky S. A. The Russian Church Schism: Its Background and Repercussions. // *The Russian Review*, 16 (4):37–58. 1957.

КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ЯВЛЕНИЯ В ЛОКАЛЬНЫХ ГРУППАХ

К.В. Истомин, Н.А. Лискевич, В.Э. Шарапов

ЭТНОЛОКАЛЬНАЯ ГРУППА ПУРОВСКИХ КОМИ: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ*

В общественных и исторических науках в последние десятилетия уделяется большое внимание к актуальным проблемам современных диаспор, разработке различных теоретических подходов и методологических принципов к определению природы и проявления этничности, этнических границ (см., к примеру, обзоры: Авдашкин 2015: 131-137; Рыжова 2011: 30-55). В отечественной этнологии преобладает мнение, что этничность – это групповой феномен, складывающийся не из отдельных «микроэтничностей», а формирующийся как коллективная межпоколенная традиция, служащая важным идеологическим средством социализации индивида (Чешко 1994: 41). Для небольших этнических групп, проживающих в окружении иноэтничного большинства, в условиях политики фаворитизма в отношении определенных категорий этносов и социальных групп, в условиях размытия этнокультурных границ и увеличением числа межэтнических браков, процесс этнической самоидентификации на индивидуальном уровне зависит от различных субъективных и объективных факторов (к прим.: Адаев 2011: 63-72; Ким Хэ Чжин, Шабаев, Истомин 2015: 85-92; Пивнева 2010: 136-142). Этническая идентификация людей, выросших в смешанных в этническом отношении семьях, где родители имеют разную национальность, может определяться национальностью одного из родителей, либо этнического большинства. Непростой характер этого процесса у выходцев из национально-смешанных семей, по мнению Е.М. Галкиной, может быть связан с закреплением «номинальной идентификации», фиксируемой в официальных документах, и формированием «внутренней этнической идентификации», включающей два уровня: «самоидентификацию – осознанное отношение себя к определенной этнической группе – и уровень неосознаваемых установок и ориентаций» (Галкина 1989: 14).

В рамках настоящей статьи основное внимание сосредоточено на освещении истории формирования самбургских коми, характеристике локаль-

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16–11–11001 «Локальные группы коми Надымского и Пуровского районов Ямало-ненецкого АО: язык, культура, история формирования», финансируемого РГНФ и Правительством Республики Коми.

ных особенностей сохранения и воспроизводства этнической идентичности. Источниками исследования послужили материалы полевых исследований авторов в течение нескольких лет. В 2004 г. проводилось историко-культурное и археологическое исследование территории Пуровского района сотрудниками ИПОС СО РАН под руководством А.Н. Багашева, в котором принимала участие Н.А. Лискевич, в ходе полевых работ были собраны данные о хозяйстве и территории традиционного природопользования населения района, этнодемографической ситуации (Отчет о выполнении... 2004). В 2009 г. в рамках этнографической экспедиции Н.А. Лискевич выявлены сведения по истории отдельных семей коми, реконструированы родословия, исследованы документы в архивном отделе администрации Самбургского поселения, школьном музее, личных архивах. К.В. Истомин и В.Э. Шарапов проводили этнографические исследования в 2016 г. в рамках проекта РГНФ № 16–11–11001 «Локальные группы коми Надымского и Пуровского районов Ямало-ненецкого АО: язык, культура, история формирования».

Переселение ижемских коми оленеводов на р. Пур

Пуровский район входит в состав Ямало-Ненецкого автономного округа и расположен в бассейне р. Пур; на западе граничит с Надымским районом, на севере – с Тазовским, на востоке – с Красноселькупским, на юге – с Сургутским и Нижневартовским районами Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В первой половине 1920-х гг. знания о населении р. Пур были «ничтожны», эта территория не исследовалась, т.к. попасть вглубь Обско-Тазовского водораздела в летнее время считалось невозможным из-за сильной болотистости и из-за отсутствия там населения (Городков 1924: 3, 22).

Появление Пуровского района в истории административно-территориального деления региона связано с постановлением Тобольского Комитета Севера в 1929 г., когда был организован Пуровский кочевой туземный райисполком (Дудников 2004: 12). В январе 1932 г. Постановлением ВЦИК были внесены изменения в административно-территориальное деление округов, и был выделен Пуровский район (Дудников 2004: 12-14). На его территории размещались два сельсовета – Верхнепуровский и Нижнепуровский, административный центр до августа 1933 г. размещался вблизи фактории Уренгой, решением районного исполкома от 26.06.1933 г. он был перенесен во вновь созданное селение Тарко-Сале (История Ямала 2010а: 120). В июне 1936 г. постановлением бюро Ямало-Ненецкого окружкома ВКП (б) «О новом районировании округа» северная часть Пуровского района была выделена и передана в Тазовский район (История Ямала 2010а: 138).

П. Самбург, располагающийся на севере района, на правом берегу реки Пур, начинался в 1931 г. с одноименной фактории, располагавшейся неподалеку от размещения современного села (Дудников 2004: 49).

Приток населения в Пуровский район, образование стационарных населенных пунктов тесно связано с социально-экономическими преобразованиями конца 1920-х - 1930-х гг. Помимо оленеводческих колхозов, в этот период организуются и крупные государственные оленеводческие предприятия (совхозы), стада которых пополнялись, судя по всему, в основном за счет оленей конфискуемых у богатых оленеводов, в то время как сами эти оленеводы, лишившись оленей, часто пополняли штат пастухов этих предприятий. Первый оленеводческий совхоз «Надымский» (или М. Ямальский) был образован Госторгом в 1929 г. на будущей территории соседнего с Пуровским Надымского района. Изначально в нем было около 6 тыс. оленей, через два года, после принятия его в систему Оленеводтреста, в совхозе насчитывалось уже более 40 тыс. голов (Гриценко 2004: 190; Кантор 1933: 50; Кошелев 1934: 79; Петрова, Харючи, 1999: 72). В начале 1930-х годов этот совхоз исчезает из документов и вместо него на территории Надымского района появляются совхозы Ныдинский и Кутопьюганский, отношения которых к бывшему совхозу Надымский до конца не ясно.

Появление коми в Пуровском районе связано с созданием совхоза «Пуровский», который был основан в результате реорганизации Кутопьюганского совхоза. По рассказам, в 1935-1937 гг. пастухи жили и работали в западной части Надымского района, в совхозе «Кутопьюганском», но после выделения новых пастбищных наделов стали переводить стада в низовья Пура. Весной 1937 г. прибыли семьи Сметаниных, Вокуевых, Каневых, Рочевых, Хатанзеевых, Ямзиных. По данным Е.А. Волжаниной, в ходе образования Пуровского оленеводческого совхоза во второй половине 1930-х гг. из Надымского района вместе с оленьими стадами перекочевали четыре семьи Хатанзеевых из них две коми-ненецких, по одной коми и ненецко-коми (2010: 140).

Прибывшие в Пуровский совхоз пастухи были потомственными оленеводами, уроженцами разных населенных пунктов, являющихся центрами компактного расселения коми на территории бывшей Тобольской губернии (с. Мужы Шурышкарского района: Саранпауль Березовского района: Катравож Приуральского района: Лабытнанги, г. Обдорск (Салехард)). Различными были и обстоятельства, в силу которых они оказались в совхозе. Так по рассказам Вануйто И.И., семью ее родителей направили в Ныду из-под Салехарда:

«Тут оленей не было, ничё не было, бедные сильно были. Было четыре стада, их сюда угнали из Салехарда. Всех оленей забрали. Отец сюда

пастухом переходил. С ним был его зять, муж сестры - Пантелей Канев. Сестру его звали Елена Васильевна. Каневы потом обратно уехали, не захотели тут быть. Мама тоже все просилась у отца обратно. А они из Ныды еще обратно уехали. А отец там в Ныде еще работал. Когда в Ныду поехали, мне было 12 лет. В Ныде были в 35-37 гг... В Самбург приехали весной 1937 г., отел как раз начался, тут совхоз был. Привезли оленей сюда, в Ивай-сале останавливались».

Некоторые из прибывших коми были весьма состоятельными оленеводами и уходили с обжитых мест, опасаясь раскулачивания. Так, Вокуев Василий Иванович в 1931 г. со своей большой семьей, куда входили и женатые сыновья, перевел стада из-под Березова на север, в сторону Салехарда (Обдорска), а потом перешел в Ныду (Вокуев 2015: 25; ПМА 2009 г.). Семья была раскулачена, оленей отдали в совхоз, там же и работали пастухами, в последующем Вокуев В.И. руководил оленеводческой бригадой №2 в совхозе «Пуровском», его сын Семен стал бригадиром бригады №6 (Вокуев 2015: 25, 26). По воспоминаниям М.С. Айваседо (дочери Семена Васильевича Вануйто):

«жили около Березова, потом шли до Салехарда и там стояли, а потом в Ныду. В совхоз вербовали. Потом оленей забрали, увели всех. Потом немного отделили, немножко оленей дали. У родителей было мало оленей. А потом сюда перевели, в Самбург. В Ныде жили два года, а потом с оленями сюда перевели на работу в 1938-39 гг. Мне 14 лет было...»

Этот рассказ дополняет А.Н. Айваседо, дочь Николая Васильевича Вокуева:

«Своих оленей были целые стада. У нас вот было три брата, так вместе жили. Много было оленей. Может три тысячи, может, полторы. Раскулачили их, своих оленей все равно немножко было. Вот так и сюда попали. И сослать некуда. И так в Сибири. В чем провинились люди? Они и вещи свои и все оставили, некоторые даже обратно хотели уехать. Не смогли уехать, так и попали сюда. А все равно так и жили, что делать-то. Здесь оленей мало было. Совхоз же они организовали, этих оленей собрали своих, отобрали у них, совхоз сделали. А мы боялись потом, в комсомол принимали, мы не знали, что писать, ведь родители кулаки. Да и родители-то сами перепуганные были, ничего и не рассказывали».

В 1939 г. В Пуровском районе числилось всего 2295 чел, в т.ч. 503 русских, 1538 ненцев, 82 ханты, 76 коми, 13 татар, 13 украинцев и 70 прочих. Коми числились в Тарко-Сале – 16 чел., и в «прочей местности» - 60 чел. (Михалев 2010: 36). Вероятно, под «прочей местностью» понимались пастбищные угодья Пуровского совхоза, где каслали оленеводы.

В феврале 1945 г. постановлением Ямало-Ненецкого окрисполкома в п. Тарко-Сале был образован оленеводческий совхоз «Верхне-Пуровский», объединивший в себе несколько хозяйств (Агропромышленный комплекс... 2008: 84). Среди совхозных оленеводов появились и коми - Терентьевы, Каневы, Витязевы, Ямзины, Музыкантовы (ПМА 2009 г.). В 1947-1949 гг. по данным текущего сельсоветского учета, в трех сельсоветах (Таркосалинском, Верхне-Пуровском и Нижне-Пуровском) Пуровского района числилось 2675 чел. В Таркосалинском с/с было 72 человека коми, в Верхне-Пуровском – 9, в Нижне-Пуровском – 76 (Михалев 2010: 36).

В 1950-1960-х гг. численность населения Пуровского района, в том числе и коми постепенно увеличивалась не только за счет естественного прироста, но за счет прибывающих специалистов и рабочих в учреждения соцкультбыта, подразделения совхозов и колхозов. Поселки активно строились, что привлекало строительные бригады, плотников, пиломрамщиков и др. К началу 1958 г. в Пуровском районе числилось 3113 чел., доля коми в составе района возросла с 4,4% с начала 1950 г. до 4,9 % к началу 1958 г. (172 чел.) (История Ямала 2010а: 337; Михалев 2010: 52).

Брачное взаимодействие коми и коренного населения

Состав оленеводческих бригад в совхозе «Пуровском» был смешанным в этническом отношении. Вместе с коми пастухами работали тундровые и лесные ненцы. Общие профессиональные интересы обеспечивали развитие дружеских отношений: *«Сначала как чужие были для нас, ненцев, а впоследствии друзьями стали»* (ПМА 2009 г.). Среди работников Пуровского совхоза был распространен билингвизм. Ненцы знали зырянский язык: *«Все старые люди, все чисто говорили на зырянском, особенно те, кто в колхозе жили»* (Айваседо А.Н.). В коми-ненецких и ненецко-коми семьях у второго поколения переселившихся в Самбург коми разговаривали по-зырянски, и детей учили родному языку. При этом и многие коми хорошо знали ненецкий язык. Для пастухов было необходимо и обучение русскому языку, развитие грамотности. В Самбурге была школа, интернат, кроме того, для неграмотных оленеводов и их детей на летних пастбищах в устье рек Харвута и Сидимютте построили две базы, где в 1940–1950-х гг. действовала начальная школа с обучением на русском языке (Вокуев 2015: 184). *«Самая первая школа была домик в стадах..., и там учили людей. Чтобы хоть фамилию учили писать. Туда из стадов детей отправляли. Там зимой учили. Летом сильно много комаров, надо помогать родителям»* (Яковлева Н.Г.). Позже языком бытового общения в смешанном коллективе стал русский: *«Мы в семье по-зырянски не разговариваем. Можно было, но у старшего сына жена ненка.... И вот в чуме*

по-русски говорили, а то она ненка, я зырянка. И дети все по-русски» (Айваседо А.Н.).

Современные жители с. Самбург неоднократно отмечали, что в настоящее время они говорят/общаются между собой на «своём, особенном самбургском языке», в котором есть и ненецкие, и коми, и русские слова. По этому поводу в Самбурге можно услышать шутку о местной «мультиидентичности»: «Я – три в одном: коми, ненец и русский сразу» (Авайседо В.Г.). По словам А.А. Квачёвой, официально она идентифицирует себя ненкой – по национальности отца, но в тоже время подчёркивает своё отношение к коми языку, как к родному – по матери: «Язык самбургский очень своеобразный – это и ненецкий, и коми язык одновременно». Очевидное взаимовлияние и некоторые изменения, происходящие в фонетической и лексической системах ненецкого и коми языков в Пуровском районе, и, в частности: Самбург, отмечаются в недавних исследованиях московских лингвистов о диалектных и ареальных особенностях ижемских говоров ЯНАО (Кашкин, Кузнецова, Муравьёв 2015: 148-155).

Сходство хозяйственного уклада, общность трудовых навыков коми оленеводов с коренными жителями, развитие би – и полилингвизма, а также ограниченность потенциальных брачных партнеров в своем коллективе определили развитие взаимодействия в сфере семейно-брачных отношений. Особенно распространенными стали смешанные браки коми и ненцев во время Великой Отечественной войны и послевоенные годы. Более редкими были случаи, когда родители специально ездили свататься в отдаленные населенные пункты, чтобы сноха была *зырянкой*. Современные жители Самбурга считают, что *коми между собой здесь все уже родственники, по отцам и матерям*.

По данным генетико-демографических исследований, коми-зыряне внесли существенный вклад в субпопуляцию лесных ненцев в Самбурге, а с конца 1960-х гг. резко усилилась тенденция к бракам с пришлым населением (русские, украинцы, мари и др.) как у коми, так и у лесных и тундровых ненцев (Абанина 1982: 1891; Посух, Осипова и др. 1996: 825). На 01.07.2004 г. численность постоянного населения Самбургской сельской администрации составила 1797 человек. Национальный состав населения был представлен следующим образом: 214 русские (11,9%), 1327 ненцы (73,8%), 23 ханты (1,3%), 117 коми (6,5%), 26 украинцы (1,4%) и прочие (менее 1%), всего на территории сельского поселения проживали представители 22 национальностей (Отчет о выполнении..., 2004: 151–152). По данным похозяйственного учета населения, только 37,6% коми (14 хозяйств, в которых было прописано 44 человека) проживали в однонациональных хозяйствах. Среди межнациональных хозяйств с участием коми преобладали коми-ненецкие

хозяйства – 17 хозяйств, в которых прописано 93 человека, русско-коми (40 человек), также выявлены 4 ненецко-коми хозяйства (22 человека) и немногочисленные другие (Там же: 152–158). В 2004 г. в Самбурге было 17 коми-ненецких браков и 3 – ненецко-коми (Волжанина 2010: 268).

Групповые границы между коми и ненцами, выражающиеся в языковом барьере, эндогамии, землячестве и родственных связях, различии хозяйственных стереотипах и культурных атрибутах, начали размываться уже в конце 1930 - начале 1940-х гг. В результате уже во втором поколении некоторые переселенцы, у которых родители были коми, в официальных документах числились как ненцы. Объективным условием этого было усыновление ненцем, либо межэтнический брак (Домовая книга... 1968). В конце 2006 г., по данным похозяйственного учета населения, в Самбурге числилось 113 коми, было заключено 57 браков с участием коми, причем подавляющая часть их была межэтническими. В большинстве семей с участием коми и представителей коренных народов выбор был не в пользу этнической номинации коми, один человек изменил свою национальность с «коми» на «ненец» в нач. 2000-х гг. Похожие процессы зафиксированы в колвинской контактной зоне коми-ненецкого пограничья, где выходцы из этнически смешанных семей идентифицируют себя с народом коми (и более конкретно – с коми-ижемцами), официально считаясь «ненцами». Авторы антропологических исследований 2004 г. среди колвинских ненцев пришли к выводу о важной роли социальных факторов, определяющих этничность индивида: его этническое окружение, национально-административное деление, льготный социальный пакет (Антропология коми 2005: 147).

В бытовом восприятии самбургского сообщества люди, у которых родители коми и ненцы, либо носящие ненецкую фамилию, называются «ижемские ненцы» – ‘изъватас яран’: *«Она не ненка, Вануйто тоже там были зыряне; Они как чистые зыряне, но фамилии ненецкие – изъватас яран»* (ПМА 2009 г.). Более того, коми этноним «яран», означающий «ненец» был заимствован местными ненцами, которые, при разговоре между собой по-ненецки, могут называть себя «яран хасаво/не» (вместо неней хасаво/не, т. е. настоящий мужчина/женщина), а свой язык могут назвать «яран вада» (вместо «неней вада» - настоящая речь) (Оковай В., запись 2016).

Этническая идентичность в народном костюме ижемских коми

В представлениях современных пуровских коми, важнейшим фактором сохранения национальной идентичности, наряду с родным языком, выступает традиционный костюм. Так, по мнению коми женщин, живущих

в с.Самбург, сохранение родного языка неразрывно связано с традицией повседневного ношения национального ижемского наряда:

«Коми-зырян то очень же много на самом деле в селе, только по-выходили кто за русского, кто за ненца – язык так-то и теряется. Если не увидишь на улице свою национальную одежду и не заговоришь ведь ни с кем по-коми, а если встретишь в ижемском сарафане кого-то, то и стараешься заговорить с ним на своём языке» (Из интервью с Родионовой Анастасией Фёдоровной, 1951 г.р.:Самбург); *«В Самбурге вроде бы много зырян, но в сарафанах уже никто не ходит. Хотелось бы, что бы наш красивый зырянский язык, наша зырянская красивая одежда, наряды наши не терялись»* (Из интервью с Квачёвой Анной Атковной, 1971 г.р.:Самбург).

В современных оленеводческих посёлках традиционный женский наряд ижемских коми ушёл из повседневной жизни и выполняет даже не обрядовую, а скорее «сценическую» или «декоративную» функцию, выступая зримым маркером «зырянской» идентичности. Вместе с тем, в большинстве семей коми оленеводов, до настоящего времени бережно сохраняются из поколения в поколение, и регулярно обновляются традиционные женские наряды, которые одеваются, как правило, на календарные праздники и различные торжественные мероприятия.

Да настоящего времени в семьях у самбургских зырян практически полностью сохраняются весь набор, покрой и цветовая гамма различных элементов традиционного сарафанного комплекса, характерного для зауральских коми, переселившихся в 30 гг. на р.Пур: нижняя рубаша (*улыс дёрём*); нижняя юбка (*улыс юфка*); косоклинный и прямой сарафан (*сарпан*) с крупными сборками, на лямках и шнуром-вздержкой для затяжки передней части сарафана под грудь; кофта (*сос*) со вставками «ластович» на плечах; передник без нагрудника (*водздёра*); кокошник (*баба юр, повойник*); шаль (*сырья чышъян*). Модификацию претерпели лишь материалы, из которых шьют по традиционному покрою новые сарафаны, а так же некоторые элементы в декорировании подолов сарафанов и передников. «Самбургские» сарафаны легко отличить по характерному «почерку» прострочки складок (*сарпан кёрём*) и отделке бретелек (*сарпан кырэт*), покрой и манера оформления которых несколько различается у этнолокальных групп ижемских коми (Коцюбанская 2103). При этом, сохраняются традиционные «ижемские» предпочтения в выборе цветовой гаммы тканей – тёмно-зелёного, синего и бордового цветов. Не сохранились у самбургских коми лишь обрядовые/свадебные головные уборы, вышитые бисером (*юрной* – головной убор невесты) и серебряной/золотой нитью (*треук-ошувка* – головной убор невесты). Большинство женщин даже не помнят названий этих головных уборов и утверждают, что в гардеробе

родителей никогда не видели таких уборов (Из интервью с Родионовой Анастасией Фёдоровной 1951 г.р.:Самбург). Интересно, что пуровские коми женщины отдают предпочтение не традиционным ижемским кофтам (*японка*), а шёлковым и парчовым рукавам (*сос*), характерным для старообрядческой традиции удорских коми и русских усть-цилёмов (Дронова 2010; Власова, Шарапов 2012). Хотя в гардеробе многих коми женщин в с. Самбург хранятся атласные «яфонки» в память о родителях. Такое предпочтение характерно и для стилизованных сценических нарядов фольклорного ансамбля «Самбургские зыряночки». Отличительная черта женского наряда самбургских коми – узорчатый шерстяной пояс с пышными многоцветными кистями (*сера тугъя йы*), не характерный для традиционного женского наряда ижемских коми, живущих в Республике Коми и в НАО.

Ненецко-коми «орнаментальные диалоги»

В среде самбургских оленеводов наблюдается заметный процесс унификации в покрое и особенностях декорирования повседневной меховой одежды. Как говорят современные самбургские ненцы:

«Всё лучшее в меховой одежде ненцы переняли у нысма / зырян. В оленеводческих бригадах самбургские ненки никогда не носят ягушки, а так же, как мужчины – все ходят в коми малицах» (Записано со слов Зинченко Марины Анювны).

Действительно, сравнивая между собой рабочие малицы у современных ненецких и коми оленеводов, достаточно трудно визуально заметить какие-либо существенные различия, поскольку у них общий не только покрой, но и орнаментальный декор. Любопытно, что в самбургских тундрах происходит процесс «вторичного» или опосредованного заимствования меховой одежды ненцами у коми, которые сами ранее переняли традицию шитья малиц и декорирования меховой обуви, у ненцев Большеземельской и Малоземельской тундр, внося определённые изменения/усовершенствования в покрой этих изделий (Хомич 1977).

Вместе с тем, все самбургские мастерицы легко различают специфику в орнаментальной традиции и технике шитья, характерной для «нысма» и ненцев. Так, по мнению ненецких мастериц:

«У зырян орнамент на меховых изделиях более мелкий, а у ненцев различные элементы меховой аппликации значительно крупнее и сам орнамент получается крупнее. При этом, у зырян более тщательно прошиваются швы на меховой аппликации, более мелкими и частыми стежками. Ненки шьют более свободными стежками». (Записано со слов Любови Мыртьевны Оковай 1965 г.р.:Самбург).

Интересно, что аналогичные особенности отмечаются ижемскими

коми в Большеземельской тундре:

«у ненцев более сложные узоры на меховой одежде и обуви, но очень грубые, небрежные швы, а коми женщина по изнанке шва всегда может легко определить – трудолюбивая мастерица/невестка в дом пришла или нет» (Записано в 2015 г. со слов Анны Михайловны Рочевой, 1932 г.р. в п. Каратайка на р.Янгарей, НАО).

Ненецкие мастерицы в Самбурге называют «коми орнаментом» (*«нысма мадавы»*) – декор меховой обуви, выполненный тонкими вставками из разноцветного сукна по швам на меховой обуви, а так же чередующиеся линии из меха контрастного цвета на подоле малиц (*«сера панды малича»*). Даже сами коми мастерицы отмечают, что: *«у зырян нет орнамента как у ненцев, только полосы из цветного сукна»* (Записано со слов Анастасии Николаевны Квачёвой, 1933 г.р.: Самбург).

Следует отметить, что в большинстве семей самбургских ненецких оленеводов, женщины, даже перейдя на осёдлый образ жизни, продолжают шить праздничную меховую одежду и обувь, орнаментированную в подчёркнуто ненецкой традиции. Однако такая одежда имеет скорее «декоративный» характер (выступает зримым маркёром этнической идентичности) – считается праздничной и надевается лишь на торжественные мероприятия.

По свидетельствам современных самбургских коми мастериц, в отличие от ненцев, в декорировании меховых сумок (*тучу, падку*) и пим, в семьях у коми оленеводов женщины никогда не применяли шаблонов – выкроек для орнамента.

«Живя в чуме, каждая женщина старалась сама придумать узор так, чтобы он не был похож на меховые изделия у женщин из других семей. Повторять орнамент у соседей считалось неприлично. У женщины либо есть мастерство изготавливать красивые узорчатые меховые изделия, либо нет – это не каждому дано (Записано со слов Анны Атковны Квачёвой, 1974 г.р.: Самбург).

В отличие от ненецких мастериц, коми женщины более склонны вносить определенные изменения в традиционную технологию покроя и декорирования меховой одежды (так, например, детские малицы по подолу с внутренней стороны утепляют не оленним мехом, а отрезами из старых плюшевых шуб; могут надеть поверх детской малицы совик, сшитый из меха годовалого оленя – теля, шкура которого – постель – традиционно используется для изготовления замши и т.д.), что, порой, вызывает недоумение со стороны ненецких мастериц.

Лишь в оформлении современной короткой меховой обуви – буроков, которые делают на продажу, повсеместно коми мастерицы пользуются и графетами для выполнения более сложной меховой аппликации, точно пов-

творяющей мотивы некоторых ненецких орнаментов, либо стилизованные образы оленя.

Иногда, в оформлении изделий из меха коми мастерицы используют некоторые типичные для ненцев несложные элементы геометрического орнамента. При этом, коми мастерицы называют заимствованные у ненцев те или иные орнаментальные мотивы конкретными названиями на ненецком языке, либо обобщённо – «*яран мадавы*». Но поскольку любую геометрическую композицию в меховой аппликации коми женщины всегда воспроизводят по памяти, даже при повторении какой-либо мехового узора, первоначальный изобразительный мотив неизбежно изменяется, утрачивает некоторые детали. Самобытность и художественная выразительность меховой мозаики коми в оформлении бытовых меховых вещей, вероятно, обусловлена именно стремлением к некоторому обобщению, локальности орнаментальных мотивов (Королёва 1967: 279), в отличие от ненецкой традиции тщательной проработки жёстко заданного каждого элемента более сложного по композиции орнамента, выполненного по трафарету.

Общественная организация «Пуровские изъватас»

В ноябре 2010 года в административном центре Пуровского района г. Тарко-Сале была создана Общественная организация «Пуровские изъватас», которая объединила ижемских коми из с. Самбурга, г. Тарко-Сале и г. Ноябрьска. Общественники занимаются пропагандой коми культуры и языка, участвуют в общегородских, районных и сельских мероприятиях. По словам Дьячковой Ларисы Геннадьевны – председателя «Пуровских изъватас», целью организации является сохранение самобытных традиций ижемских коми. В 2015 г. «Пуровские изъватас» приняли участие в выставке «*Ов, менам изъватас лов!*» – «Живи, моя ижемская душа!», которая прошла культурно-досуговым центре «Наследие» г. Салехарда. В 2016 г. «Пуровские изъватас» выпустили серию брошюр о культуре коми народа. Среди мини-книжек есть коми-зырянский словарь и разговорник, сборники рецептов блюд национальной кухни, стихов и рассказов, очерков об известных представителях этого народа. По инициативе «Пуровских изъватас» на Ямале регулярно проходит конкурс творческих работ «Рэдвуж» («Родные корни») в различных номинациях: «Ямальская династия изъватас», «Истоки рода моего», «Лучшая семейная находка», «Сохранение традиционного образа жизни».

Отметим, что сохранением старинной певческой традиции на ижемском диалекте коми языка, много лет занимается один из лидеров общественного движения «Пуровские изъватас» А.А. Квачёва – руководитель ансамбля «Самбургские зыряночки» с.Самбург. По-мнению Анны

Атковны, пуровские коми оленеводы, живущие среди ненцев уже более 70 лет компактной, достаточно обособленной группой, смогли сохранить уникальные особенности своего родного языка и старинную песенную традицию ижемских коми. В репертуаре ансамбля, в частности, представлены старинные малоизвестные песни ижемских коми, которые удалось зафиксировать у старожилов с. Самбург: «*Важэн олыс озыр морт*» / «Жил когда-то человек богатый» (записана со слов Анастасии Н. Айваседа, в девичестве Вокуевой, 1932 года рождения); «*Ныы' ветлалэ*» / «Ходит девушка» и «*Вичко*» / «Церковь» (записаны со слов Ирины Я. Пяк, в девичестве Конево, 1928 года рождения). Старинные ижемские песни, исполняемые детьми из коми и ненецких семей с. Самбург, на различных фестивалях и конкурсах в «самбургском» варианте, неизменно вызывают большое внимание не только у жюри и слушателей, но и исследовательский интерес у фольклористов и музыковедов.

Литература

Абанина 1982 – Абанина Т.А. Популяционная структура лесных ненцев, демографические характеристики, структура браков, миграция, анализ смешения (отдельный оттиск) // Генетика. Вып. 11. Т. XVIII. М.: Академия наук СССР, 1982. С. 1884-1893.

Авдашкин 2015 – Авдашкин А.А. Феномен диаспоры: методологические основы научного исследования // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №2 (357). С. 131-137.

Адаев 2011 – Адаев В.Н. «А остяки – они же любители одиночеств...»: этническая идентичность и этнические стереотипы у населения реки Демьянка в XX – XXI вв. // Уральский исторический вестник. 2011. №2 (31). С. 63-72.

Агропромышленный комплекс 2008 – Агропромышленный комплекс Ямало-Ненецкого автономного округа / Автор-составитель Ю.А. Морозов – ЗАО «Сибирский издательский дом». Тюмень: «Сибирский издательский дом», 2008. 176 с.

Антропология коми 2005 – Антропология коми / Г.А. Аксянова, Н.А. Долинова, Г.В. Рыкушина и др. Отв. ред. Г.А. Аксянова. М.: ИЭА РАН, 2005, 280 с.

Власова, Шарапов 2012 – Власова В.В., Шарапов В.Э. Одежда в старообрядческой традиции удорских, печорских и вычегодских коми // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск №3, 2012, С.50–60.)

Вокуев 2015 – Вокуев Н.А. Пастбищный фонд. М.: Издательский дом «Сталинград», 2015. 215 с.

Волжанина 2010 – Волжанина Е.А. Этнодемографические процессы среди ненцев Ямала в XX – начале XXI в. Новосибирск: Наука, 2010. 312 с.

Гриценко 2004 – Гриценко В.Н. История Ямальского Севера в очерках и документах: В 2 т. Т. 1. Омск: Кн. изд-во, 2004. 312 с.

Городков 1924 – Городков Б.Н. Западно-Сибирская экспедиция Российской Академии Наук и Русского Географического общества (Предварительное сообщение) / Отдельный оттиск из журнала «Природа», 1924. № 7-12. 32 с.

Домовая книга 1968 – Домовая книга № 1 для прописки граждан, прожива-

ющих в доме по Самбургу Пуровского района. Пуровское отделение милиции. 1.09.1968 – 13.09.1968 // Архивный отдел администрации муниципального образования село Самбург.

Дронова 2010 – Дронова Т.И. Одежда староверов Усть-Цильмы. Традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре (сер. XIX – нач. XXI вв). Сыктывкар, 2010. 212 с.

Дудников 2004 – Дудников Н.Ф. Пур – надежда России. М.: Издательство ПЦ «Вертикаль», Пресском, 2004. 240 с.

История Ямала 2010 – История Ямала. В 2-х т. / Под общ. ред. В.В. Алексеева. Т. II: Ямал современный. Кн. 1. У истоков модернизации / Под ред. К.И. Зубкова и др. Екатеринбург: Издательство «Баско», 2010. 368 с.

Кашкин, Кузнецова, Муравьев 2015 – Кашкин Е.В., Кузнецова А.И., Муравьев Н.А. Ижемские говоры ЯНАО: диалектные и ареальные особенности // Пермистика 15. Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Сб. статей. Ижевск, 2015. С.148-155.

Кантор 1933 – Кантор Е. Хозяйство Ямальского (Ненецкого) национального округа. (Из доклада Е. Кантора Комитету Севера) // Советский Север. 1933. Вып. 6. С. 46-53.

Ким, Шабаетов, Истомин 2015 – Ким Х.Ч., Шабаетов Ю.П., Истомин К.В. Локальная группа в поиске идентичности (коми-ижемцы: динамика культурных трансформаций) // Социологические исследования. 2015. №8 (376). С. 85-92.

Королёва 1967 – Королева Н.С. Искусство меховой мозаики финно-угорских народов Северного Урала. // Сб. трудов НИИХП. М.: Легкая индустрия, 1967. С.266–284.

Кошелев 1934 – Кошелев Я. В Ямальных тундрах // Советская Арктика. 1934. Вып.5. С.76-85.

Коцюбинская 2013 – Коцюбанская О.М. Традиционная одежда коми-ижемцев НАО. Фотоальбом. Нарьян-Мар: ГБУК «ЭКЦ НАО», 2013. 60 с.

Михалев 2010 – Михалев Н.А. Население Ямала в первой половине XX века (историко-этнографический анализ). Екатеринбург: УрО РАН, 2010. 196 с.

Пивнева 2010 – Пивнева Е.А. Мансийский опыт эосоциальной адаптации // Уральский исторический вестник. 2010. №2 (27). С. 136-142.

Посух, Осипова, Крюков, Ивакин 1996 – Посух О.Л., Осипова Л.П., Крюков Ю.А., Ивакин Е.А. Генетико-демографический анализ популяции коренных жителей самбургской тундры // Генетика. Вып.6. Т. 32. Новосибирск: Институт цитологии генетики СО РАН. 1996. С. 822-829.

Рыжова 2011 – Рыжова С.В. Этническая идентичность в контексте толерантности. М.: Альфа-М, 2011. 280 с.

Чешко 1994 – Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 35-50.

Хомич 1977 – Хомич Л.В. Ненцы и коми Кольского полуострова // Этнографическое изучение Северо-Запада СССР. Л. 1977. С.116–123.

Список информаторов

Айваседо Марина Семеновна, коми, 1927 г.р.
Айваседо Анастасия Николаевна, ненка (родители – коми), 1933 г.р.
Айваседо Валерий Гордеевич, ненец, 1971 г.р.
Вануйто Ираида Иовна, 1922 г.р., коми, м.р.
Вокуев Николай Андреевич, коми, 1960 г.р.
Квачева Анна Атковна, ненка, 1974 г.р.
Оковай Любовь Мыртьевна, ненка, 1965 г.р.
Оковай Виктор Хаюлович., ненец, 1967 г.р.
Пяк Ирина Яковлевна, коми, 1926 г.р.
Родионова Анастасия Федоровна, коми, 1951 г.р.
Рочева Елена Ильинична, коми, 1987 г.р.
Хатанзеева Нина Николаевна, ненка, 1947 г.р.
Яковлева Надежда Григорьевна, ненка, 1924 г.р.

ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКОВЫХ ПРОЦЕССОВ В СРЕДЕ ПУРОВСКИХ КОМИ В КОНЦЕ 1930 ГОДА – НАЧАЛЕ ХХІ ВЕКА *

Статья посвящена языковым процессам, происходящим в среде пуровских коми** и ярко отражающим особенности этой небольшой этнолокальной группы коми-ижемцев, географически и культурно отделённой от основной этнической территории, но при этом сохраняющей и воспроизводящей этническое самосознание. Основной базой для исследования стали материалы экспедиций, проводившихся в Пуровском районе в 2004, 2009 и 2016 гг. Авторы опираются на работы, посвящённые изучению этнографии коми северного зауралья, а, в особенности, по проблемам ижемского диалекта и говоров (Жилина, Сахарова, Сорвачёва 1961; Повод 2006; Сахарова, Сельков 1976; Бирюк, Кашкин, Кузнецова, Усачёва 2010 и др.).

Коми население в Самбурге появилось с образованием оленеводческого совхоза «Пуровский» в 1937 г., созданного на базе Кутопьюганского совхоза в Надымском районе ЯНАО. Прибывшие в Пуровский совхоз пастухи были потомственными оленеводами, уроженцами разных населённых пунктов, являющихся центрами компактного расселения коми на территории бывшей Тобольской губернии. В Самбурге коми переселенцы не смогли восстановить оседлое хозяйство и почти утратили связанные с ним аспекты духовной культуры. Однако же природно-климатические условия позволили сохранить традиционный комплекс кочевой оленеводческой культуры, элементы которой были заимствованы даже ненецкими оленеводами. Начавшееся с конца 1930-х гг. брачное и языковое взаимодействие самбургских коми и коренных жителей (тундровых и лесных ненцев) привело к метисации населения и выбору потомками переселенцев в официальных документах ненецкой «национальности». Однако же, неофициально многие, административно числящиеся ненцами, идентифицируют себя с коми-зырянами, сохраняя предпочтительное отношение к традиционной культуре и к языку коми, т.е. особенностью ассимиляционной модели пуровских коми в среде ненецкой большинства является сохранение исходной этничности и ее доминирование в повседневности.***

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16–11–11001 «Локальные группы коми Надымского и Пуровского районов Ямало-ненецкого АО: язык, культура, история формирования», финансируемого РГНФ и Правительством Республики Коми.

** Коми, проживающие в с. Самбург и г. Тарко-Сале Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного округа.

*** См. Истомин, Лискевич, Шаронов 2016.

К истории вопроса

Миграции населения в регионы с различным этническим составом привели к формированию на территории современной России многочисленных компактных групп однородного в этническом плане населения, проживающего за пределами основного ареала расселения своего этноса, в отечественной науке определяемых терминами «этнографические группы», «этнические группы», «этноареальные группы», «этнолокальные группы», «диаспоры». В данной работе мы пользуемся классическими терминами «этнографическая группа» и «этнолокальная группа», имея в виду именно этнографические и лингвистические параметры классификации по общности культуры и языка в их историческом развитии и адаптации к изменяющимся природно-географическим и социальным условиям. Исследование этнолокальных групп именно в такой кластеризации (этнос < этнографическая группа < этнолокальная группа) позволяет наиболее полно понимать особенности этнических процессов, условия сохранения и межпоколенной передачи традиционной культуры, роль родного языка, и формирование на их основе этнического самосознания.

Народ коми в полной мере испытал воздействие упомянутых этнических процессов, что привело к формированию обширного ареала его расселения, сильно фрагментированного на его перифериях. Во второй половине XIX в. большую роль в расширении основной территории расселения сыграли миграции представителей северной этнографической группы, коми-ижемцев.* Коми-ижемцы – единственная этнографическая группа народа коми, в хозяйственном комплексе которой значительную роль играет козовое оленеводство, что предопределило высокую (даже в сравнении с исторической «подвижностью» коми в целом) мобильность её представителей. Миграции ижемцев шли в западном (в Малоземельскую и Тиманскую тундры и далее на Кольский полуостров) и в восточном (через Уральские горы в северо-западную Сибирь) направлениях. Естественное стремление переселенцев к сохранению тесных связей привело к формированию многочисленных компактных сообществ коми, проживающих полностью в иноэтническом окружении за пределами основных мест обитания (т.е. этноареальных групп). Одна из таких групп коми осела восточнее Оби, на территории современного Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного

* Здесь мы выводим за рамки исследования представителей других этнографических групп (вымичей, сысоличей, верхневьегодцев), массово переселявшихся в Сибирь и на Алтай в XVIII-XIX вв., заселявшихся компактно, сохранявших традиционную культуру, но оборвавших всякие связи с основной территорией расселения коми, европейским Северо-востоком (Бараксанов, Рочев, Конаков 1987; Конаков, Рочев 1989; Конаков, Котов 1991).

округа, в селе Самбург и городке Тарко-Сале. Культура и язык пуровских коми до сих пор мало исследованы, об истории её формирования, степени сохранности языка и элементов традиционной культуры, а также особенностях трансформации этой культуры и этнической идентичности в процессе приспособления к новой среде обитания имеются весьма отрывочные сведения.

В общественных и исторических науках в последние десятилетия уделяется большое внимание изучению современных диаспор, разработке теоретических подходов и методологических принципов к определению природы и проявлений этничности и этнических границ (к примеру, см. Авдашкин 2015: 131-137; Дробижева 2002: 213-244; Рыжова 2011: 30-55). В отечественной этнологии доминирует представление об этничности, как групповом феномене, формирующемся как коллективная межпоколенная традиция и служащем важным идеологическим средством индивидуальной социализации (Чешко 1994: 41). В.А. Тишков в рамках конструктивистского подхода предлагал рассматривать не человека в этничности, а этничность в человеке, при этом этничность, по его мнению, подвержена историческому дрейфу «индивидуальной / коллективной идентичности по набору доступных в данный момент культурных конфигураций и систем» (Тишков 2001: 233; он же 2003: 123). По А.В. Головневу, каждое поколение заново и всякий раз в чем-то по-новому воссоздает свою этничность; при этом фиксируемые характеристики (переписи, административные границы) не всегда совпадают с реальной ситуацией (Головнёв 2009: 46).

В небольших этнолокальных группах, проживающих в иноэтничном окружении, в условиях политики фаворитизма к отдельным этносам и социальным группам, размывания этнокультурных границ и увеличения межэтнических браков, процесс индивидуальной этнической идентификации становится всё сложнее (см.: Адаев 2011: 63-72; Ким Хэ Чжи, Шабаев, Истомин 2015: 85-92; Пивнева 2010: 136-142). Этническая идентификация людей, выросших в смешанных семьях, может происходить по этнической принадлежности одного из родителей или под влиянием этнического большинства. Сложности этого процесса связаны с определением «номинальной идентификации», фиксируемой в официальных документах, и формированием «внутренней этнической идентификации», включающей два уровня: «самоидентификацию – осознанное отнесение себя к определенной этнической группе – и уровень неосознаваемых установок и ориентаций» (Галкина 1989: 14).

В исследованиях социологического характера этничность и этническая идентификация, нередко определяются по формальному «самоотнесению» индивида к той или иной социальной группе (в рамках социологического

опроса) или не менее формальному внешнему «соотнесению» (по аналогии с другими). В рамках социологии этих признаков оказывается достаточно и для выводов о существовании некоей группы, и для соотнесения индивида к этой группе. Однако же, во-первых, социология не учитывает фундаментальное различие между произвольно взятым социальным образованием и этнографической единицей, сформировавшейся в определённых и уникальных для каждого этноса исторических условиях, как адаптативный механизм к конкретной природно-климатической среде, во-вторых, в рамках социологии теряется очевидный разрыв между декларацией и реальным отношением индивида к группе. Так, для того, чтобы быть включённым в социальную группу «филателисты», недостаточно просто назвать себя филатelistом или кем-то быть признанным за такого. Реальными факторами, идентифицирующими филателюста, могут быть только наличие у него коллекции марок и специальные знания в области филателии. То есть, даже в таком простом случае необходимо предметное и интеллектуальное подтверждение сопричастности к сообществу филателюстов.

Этнологические исследования, учитывая специфику исследуемых групп, ограничиваются преимущественно этнографическим материалом для выявления той или иной группы и отнесения к ней того или иного индивида. Этнологическая дисциплина позволяет признать этноопределяющими факторами: а) специфику материальной культуры, б) мифологическое (устно-историческое) обоснование культурных особенностей, в) декларацию индивидом/ами принадлежности к конкретной группе и т.д. Так, в качестве этноидентифицирующих параметров, указывающих на разницу между социальной группой, объединённой профессией или некими интересами, и этнографическим сообществом (этнос, этнографическая и этнолокальные группы), начинают выступать общее историческое прошлое, традиционные виды деятельности, стереотипы поведения и мышления, язык и т.д. При всех достоинствах комплексного этнологического подхода к проблеме этнической идентификации, в нём проявляется один, но весьма важный, недостаток – недооценка языкового маркёра. А точнее: уравнивание его с такими маркёрами этничности, как традиционные типы хозяйствования, стереотипы поведения, предметная среда, традиционная одежда и т.д., то есть язык начинает рассматриваться в одном ряду с хозяйственными постройками, одеждой и кухонной утварью.

Между тем, любой язык, выражающий материальными средствами материальные и нематериальные явления, не только объединяет вещную и духовную сферы, но и сам развивается под воздействием меняющихся внешних условий, как природного, так и социального характера, а следовательно, является не только самостоятельным, но и наиболее важным,

этнодифференцирующим фактором, выражающим специфическое мировоззрение и транслирующим культурные ценности того или иного этноса или этнической группы. Именно поэтому в рамках нашей статьи мы сосредоточились на освещении языковых процессов, происходящих в среде самбургских коми: на их обособлении от общего языкового пространства коми и формировании особого говора, функционирующего в инокультурной и иноязычной среде. При этом, не подвергается никакому сомнению, что проблемы языка тесно увязаны с их этническим самоопределением и самосознанием и базируются на материальной культуре этой группы ижемских коми-зырян, восьмое десятилетие адаптирующихся к новым социальным и географическим условиям.

В диалектологии для отражения систем территориальных вариантов языка существует терминология, выражающая их иерархические отношения – *наречие, поднаречие, диалект, говор, подговор, группа говоров, куст, диалектная зона* и т.д., которые неодинаково применимы к разным языковым группам. Между территориальными разновидностями языка того или иного народа существуют различия разного уровня. К примеру, русский язык представлен северным и южным наречиями, каждое из которых подразделяется на различные территориальные диалекты, в которых можно выделить группы говоров. Диалектное членение формируется в результате, прежде всего, территориального обособления этнических групп, при этом может сопровождаться (особенно на современном этапе) и социальной дивергенцией. Степень диалектного членения в разных языках различна, так же, как и степень расхождения между идиомами, входящими в состав данного языка (Словарь социолингвистических... 2006: 55). Для пермских языков ближе всего термины, предложенные в работе В.К. Кельмакова (Кельмаков 1998: 35–36):

говор – наиболее мелкая далее неделимая по существенным признакам территориальная разновидность языка, способная объединять несущественно отличающиеся подговоры;

диалект – несколько близкородственных говоров, территориальный вариант языка, меньший в сравнении с наречием;

наречие – самая крупная единица диалектного членения языка, имеющая существенные дифференциальные признаки на всех уровнях системы языка: фонетики, морфологии, лексики и др.

При этом в языкознании коми термин *наречие* используется только в отношении коми-пермяцкого языка, в котором лингвисты отчётливо выделяют северное и южное наречия. Для коми-зырянского такое деление нехарактерно, а потому в его классификациях оперируют преимущественно терминами *диалект* и *говор*. Коми-зырянский язык можно чётко опреде-

лить, как диалектный континуум, в котором происходит последовательное деление на непрерывные территориальные разновидности, с минимальными различиями в соседних диалектах, но значительными в разведённых друг от друга в лексико-географическом пространстве. «Диалектный континуум может переходить в языковой континуум на границах распространения родственных языков, в результате чего возникает сложная проблема разграничения соответствующих идиомов». (Словарь социолингвистических ... 2006: 56) Исходя из данного определения, и в целом коми язык (принимая пермяцкий и зырянский за отдельные наречия) представляет собой единый диалектный континуум, поскольку южные диалекты коми-зырянского и северные диалекты коми-пермяцкого достаточно близки, и разница между ними не больше, чем, к примеру, между печорским и верхневычегодскими диалектами коми-зырянского языка. Формально отдельное изучение коми-зырянского и коми-пермяцкого языков, вносит диссонанс в стройную систематизацию, позволяя делать поверхностные выводы, например, о существовании двух разных языков и двух отдельных этносов.

Разумеется, существует такое явление, как географическое или социально-политическое обособление диалекта или диалектной группы от основного массива диалектов какого-либо языка, когда в условиях изолированного существования формируются островные (изолированные) диалекты. При отсутствии регулярных контактов с носителями того же языка и, напротив, при регулярных языковых контактах с носителями других языков результатом автономизации диалектов может являться накопление диалектных различий и внутриязыковая перестройка. Одновременно могут формироваться особенности самосознания носителей изолированного диалекта. По прошествии времени может произойти превращение обособившегося диалекта в отдельный язык, как, например, это произошло с долганским диалектом якутского языка, в течении 18–19 века, превратившегося в отдельный долганский язык под влиянием двух факторов: обособленное проживание на п-ве Таймыр и иноязычное окружение (эвенки, эвены, русские). (Словарь социолингвистических ... 2006: 17)

«*Говор* – наименьшая территориальная разновидность языка, используемая в качестве средства общения жителями одного или нескольких соседних, обычно сельских, населенных пунктов, не имеющих территориально выровненных языковых различий. Близкие в языковом отношении соседние говоры образуют диалект. Напр., среднетазовский, верхнетазовский, верхнетолькинский, баишевский и елогуйский говоры образуют северный диалект селькупского языка. В некоторых случаях термин «говор» может использоваться в значении «территориальный диалект»» (Словарь социолингвистических ... 2006: 45–46).

Применительно к коми-зырянскому языку можно говорить о вашском и мезенском говорах удорского диалекта, о лузском и летском говорах лузско-летского диалекта, о нескольких говорах верхневычегодского диалекта, которые различаются даже диалектообразующимися формами. Что касается ижемского диалекта, то, на наш взгляд, в нём достаточно отчётливо выделяются центральный (ижемский), интинский, кольский, нижнеобской (или мужевский) говоры, сформировавшиеся в процессе компактного расселения ижемской группы коми-зырян. Исследования среди пуровских коми выявили ещё одну локальную группу ижемцев, говорящих на варианте ижемского диалекта, отличном от выделенных к настоящему времени говоров, но близком к мужевскому.

Источниками нашей работы послужили материалы наших и предыдущих полевых исследований среди пуровских коми. В 2004 г. историко-культурное и археологическое исследование территории Пуровского района проводилось сотрудниками ИПОС СО РАН, в ходе полевых работ были собраны данные о хозяйстве и территории традиционного природопользования населения района, этнодемографической ситуации (*Отчет о выполнении...* 2004). В 2009 году Н.А. Лискевич выявлены сведения по истории отдельных семей коми, реконструированы некоторые родословия. В ходе полевой работы в 2016 г. К.В. Истоминым были собраны дополнительные уточняющие сведения по истории формирования группы, а также этнографический материал по традиционному оленеводству местных коми, технологии выпаса оленей, кочевому жилищу, орудиям труда, взаимовлияниям коми и ненцев в сфере хозяйства и материальной культуры.

Собранный в ходе полевого исследования лингвистический материал не настолько богат, как статистико-этнографический, но достаточен для предварительного сопоставительного анализа и самых первых выводов о нынешнем состоянии языка самбургских (и шире – пуровских) коми-зырян, о его близости к мужевскому говору, связи с ижемским диалектом и коми-зырянским языком в целом.

Лингвистический интерес представляют не только экспедиционные аудиозаписи образцов живой разговорной речи, но и небольшие книжки, изданные в 2015–2016 годах районной общественной организацией коми-зырян «Пуровские изъватас», на *«ямальском говоре»*: «Коми-зырянский разговорник», «Коми-зырянский словарь», и сборник местного поэта, Хатанзеева И.В., «Север не сер» с двумя текстами на языке коми. Несмотря на небольшие объёмы (около 20 страниц каждая) и «самиздатовский» характер (к примеру, не обозначены годы издания и тиражи), эти книги дают возможности для выявления диалектологических особенностей пуровского (или *ямальского*, по определению самих носителей) говора ижемского

диалекта коми-зырянского языка. При всём этом, базовыми источниками и, одновременно, исследованиями для нас являются, конечно, академические работы и словари, посвящённые ижемскому диалекту (Бирюк, Кашкин, Кузнецова, Усачёва 2010; Кашкин, Кузнецова, Муравьёв 2015; Сахарова, Сельков 1976 и др.).

Формирование этнолокальной группы пуровских коми

Пуровский район в составе Ямало-Ненецкого автономного округа возник в 1932 г. в бассейне р. Пур, между Тазовским (север), Красноселькупским (восток), Надымским (запад), Сургутским и Нижневартовским (юг) районами ХМАО – Югры. По Приполярной переписи 1926-1927 гг., на территории, соответствующей современному Пуровскому району, оседлыми считались 8 ненцев и 9 русских, кочевыми числилось 309 тундровых ненцев, 890 лесных ненцев и 79 хантов (История Ямала 2010: 35-36). Коми появляются в Пуровском районе только с реорганизацией в 1937 году Кутопьюганского совхоза* в «Пуровский оленеводческий совхоз Главного управления северного морского пути» и возникновением постоянного поселения, центральной усадьбы в Нижнепуровском национальном совете Пуровского района (Дудников 2004: 151), названной Самбургом, по фактории, находившейся в 2 км по реке (Вокуев 2015: 136).

Оленеводы-совхозники, прибывшие весной 1937 г. и позже (Сметанины, Вокуевы, Каневы, Рочевы, Хатанзеевы, Ямзины), были потомственными оленеводами, уроженцами разных центров компактного расселения коми-ижемцев: Мужы Шурышкарского района, Саранпауль Берёзовского района, Катравош Приуральского района, Лабытнанги и Обдорск (ныне Салехард). Часть оленеводов, по словам информаторов, прибыла с европейского Приуралья, в частности, из-под Воркуты. Фамилии переселенцев: Сметанин, Вокуев, Канев, Рочев указывают на исконно ижемское происхождение. По крайней мере, ижемские Каневы, переселившиеся за Урал, к началу двадцатого века преимущественно уже записывались как Коневы. Хатанзеев и Ямзин – фамилии ненецкого происхождения, причём, в их западносибирских вариантах, поскольку у европейских (ижемских и интинских) коми встречаются в формах Хатанзейский и Янзинов.

В 1939 г. в Пуровском районе из 2295 человек было 1538 ненцев, 503 русских, 82 ханты, 13 татар, 13 украинцев, 70 прочих и всего – 76 коми, из которых шестнадцать проживало в Тарко-Сале, шестьдесят человек – в «прочей местности» (Михалев 2010: 36), т.е. в местах касла-

* В 1929 г. образован оленеводческий совхоз «Надымский» (Гриценко 2004: 190; Кантор 1933: 50), который в 1933 г. разделился на Кутопьюганский и Ныдинский совхозы (Кошелев 1934: 79).

ния оленеводов. В феврале 1945 г. в пос. Тарко-Сале на базе нескольких хозяйств был образован оленеводческий совхоз «Верхнепуровский» (Агропромышленный комплекс 2008: 84), в которых работали Терентьевы, Каневы, Витязевы, Ямины, Музыкантовы (ПМА 2009 г.). В 1947-1949 гг. в Таркосалинском, Верхнепуровском и Нижнепуровском сельсоветах Пуровского района числилось 2675 чел., из них коми – в Таркосалинском с/с 72, в Верхнепуровском – 9, в Нижнепуровском – 76 (Михалев 2010: 36). В 1950-1960-х гг. численность населения Пуровского района, в том числе и коми, постепенно увеличивалась за счет естественного прироста и за счет прибывающих работников соцкультбыта и специалистов: строителей, плотников, пилорамщиков и др. К началу 1958 г. в Пуровском районе числилось 3113 чел., из них коми – 172 чел. (История Ямала 2010: 337; Михалев 2010: 52).

Учитывая происхождение из разных мест, коми переселенцы вряд ли были связаны земляческой общностью, кроме народно-исторических воспоминаний об ижемской прародине. Но и до переселения за Урал ижемские коми европейской части были рассредоточены на больших, относительно самостоятельных, территориях. Можно, конечно, в качестве одного из объединяющих факторов назвать общую историческую судьбу, поскольку, по крайней мере, все первые прибывшие были крепкими оленеводами, лишёнными оленьих стад, вырванными из привычной среды и принудительно переселёнными. Например, в 1931 г. Василий Иванович Вокуев из Саранпауля с сыновьями Семёном и Дмитрием перевёл стада из-под Берёзова на север, к Обдорску, затем перешёл в Ныду и стал работать в совхозе (ГАХМАО, Ф. 111, Оп. 3, Д. 13; Вокуев 2015: 25; ПМА 2009 г.). Дочери Семёна Васильевича Марии (ныне М.С. Айваседо) в момент ухода из Саранпауля было не более шести лет, то есть она могла запомнить и понять немного. Дочь Николая Васильевича, А.Н. Айваседо, говорит, что родители, у которых реквизирировали «полторы или три тысячи оленей», старались при детях не вспоминать о прошлом. Таким образом, коллективная память о репрессиях вряд ли могла стать основным фактором этнолокального единения, поскольку уже второе поколение переселенцев старалось стереть из памяти мрачные страницы семейных историй. Очевидно, что мотив гонений стал значимым только в постперестроечное время, когда в коллективной памяти всплыла перенесённая предками социальная трагедия.

А до этого, очевидно, что формирование новой этнолокальной группы происходило на базе занятия традиционным ижемским оленеводством, требующим соответствующего образа жизни, и духовно поддерживаемым силой родного языка.

Традиционная культура пуровских коми

Коми переселенцы были принудительно оторваны от «оседлой» традиционной культуры ижемских коми, полноценному восстановлению которой в новых условиях препятствовали и географическая удалённость от основной этнической территории, и природные особенности низовьев Пура. Местность, из-за отсутствия подходящих угодий под пашни и сенокосы, не позволяла развивать земледелие и животноводство (за исключением оленеводства и звероводства). Слаборазвитая полеводческая отрасль существовала только в совхозном хозяйстве. В окрестностях Самбурга, в отличие от таёжной и лесотундровой зоны, нет строительного леса, поэтому для строительства типовых домов его централизованно сплавляли с пуровских верховьев. Все это делало невозможным воссоздание традиционных для оседлых ижемцев хозяйственных комплексов: характерных двухэтажных домов, бань, хозяйственных построек. (Редкие частные дома своим минимализмом и сейчас радикально отличаются от классических ижемских усадеб).

Отсутствие традиционного стационарного комплекса привело к ослаблению значительного сегмента и духовной культуры: календарной обрядности земледельческого круга, земледельческих и семейных обрядов и представлений, связанных с амбаром, овином, баней и т.д. Кочевой образ жизни оленеводов и борьба государства с религией привели к забвению традиций и православного круга. Единственным православным праздником, отмечавшимся до недавнего времени пуровскими оленеводами-ижемцами является Ильин день (Илля лун, 2 августа по н.с.). * В настоящее время традиции празднования угасают, хотя сохраняется почитание Ильи, как покровителя оленеводов и хранителя оленей, на что, в частности, указывает строительство в честь пророка православной церкви в Самбурге.

И напротив, кочевая оленеводческая культура сохранилась у пуровских коми лучше, чем на исторической родине ижемского оленеводства, в бассейнах Печоры и Усы.

Например, у пуровчан, в отличие от оленеводов Ижемского района Республики Коми, до сих пор сохраняется зимний ижемский *гöна чом* букв. 'меховой чум', покрытый *нюками* 'меховыми полотнами', а не сукном. Чум устанавливается на *моките* 'трёх соединённых жердях', без *сымзы* 'священного шеста', традиционного для ненецких чумов, с двумя парал-

* Ильин день – как рубежный между летним выпасом оленей и переходом к зимнему, как начало промыслового лова рыбы и т.д., считается наиболее важным днём у многих северных народов. В частности, шурышкарские ханты отмечают этот день под названием Лун кутоп хатль '*Лета середины день*' (см. Уляшев 2011, с. 7–14; Siikala, Ulyashev 2008, pp.149–170; Ulyashev 2012, pp. 12–22).

лельными шестами (*тюкитя*) от входа до места напротив входа (*синякуй*). В традиционном ижемском чуме в этом месте между *чукичами*, против входа вешается полка с иконой (муж. гов. *ен ко* букв. ‘божий домик/шалашик’, иж. диал. *ен джадж* ‘божья полка’), перед которой зажигается лампадка. По воспоминаниям информаторов, пуровские ижемцы возили иконы в нарте для одежды и постельных принадлежностей и заносили в чум только по праздникам. Тем не менее, «красный угол» обычно завешен, а полка используется для хранения документов и ценных вещей. Пуровские коми называют это место заимствованным из ненецкого языка словом *синякуй*, хотя, в отличие от ненцев, в это не вкладывают понятия сакрального (по крайней мере, запретного для женщин) места.

У пуровских коми представлен весь набор ижемских нарт, включая ларь (*яшишук*), который у них заимствовали местные ненцы. Во всех бригадах совхоза, включая ненецкие, используется ижемский способ запряжки боковых оленей в упряжке проводом плечевой лямки через ногу (способ, известный среди ненцев других районов ЯНАО как *нгысма подер* ‘ижемская=коми упряжка’, хотя нам пока не удалось выяснить, используют ли этот термин пуровские ненцы).

Совхоз Пуровский неофициально делится на два крыла, которые называются *южным* и *северным*, хотя географически к северному крылу относятся бригады, кочующие по западную сторону Пура, по землям, выделенным совхозу при его основании в 1936–37 годах. К южному крылу относятся земли по восточную сторону Пура, вошедшие в состав совхоза при укрупнении в 1980-х годах. Исторически все коми бригады относились к северному крылу, а бригады южного крыла были ненецкими. Однако в 1980-е годы несколько коми бригад были переведены в южное крыло, что усилило культурное взаимовлияние.

Способы ведения оленеводства между бригадами северного и южного крыла радикально отличались. В северном крыле практиковалось классическое ижемское оленеводство с меридиональным кочеванием (полгода – с юга на север, полгода – с севера на юг), постоянными кочевыми путями (*вõрга*), сменой постоянных сезонных пастбищ. (Этот способ присущ и ненецкому оленеводству уральской тундры, полуострова Ямал и северной части Гыданского полуострова). В южном крыле практикуется кочевание по кругу, без постоянных кочевых путей, без соблюдения меридиональной смены пастбищ. (Такой способ ведения оленеводческого хозяйства близок оленеводству тазовских ненцев в южной части Гыданского полуострова, соседей пуровчан). Таким образом, в совхозе «Пуровский» сосуществуют две системы оленеводства, разделённые рекой Пур: меридиональная, ижемская, и круговая, ненецкая.

В северном крыле практикуются многие технологические приемы, характерные для ижемцев: круглосуточное наблюдение за стадом в бес-снежный и весенний периоды, ежедневный его объезд в зимний период. В отличие от оленеводов печорского бассейна, пуровские коми сохраняют зимнее кочевание со связанным с ним материальным комплексом (зимний чум, раздельный выпас быков и основного стада зимой). Активное использование снегоходов пуровскими оленеводами не привело здесь, в отличие от бассейна Печоры, к переходу оленеводов к зимней оседлости и выпасу оленей из стационарных поселков или стационарных промежуточных баз. В быт пуровских оленеводов активно входят технологические инновации: бензиновые электрогенераторы, мобильные телефоны, видеоманитофоны, телевизоры. Однако их внедрение пока не приводит к разрушению традиционного комплекса кочевого оленеводческого хозяйства.

В 2000-х годах оленеводство перестало быть ведущей отраслью хозяйства для коми. Поголовье оленей в совхозе с 17000 голов в 1997 году сократилось к 2004 году до 13000, что связано с сокращением пастбищ из-за строительства дорог, газопроводов, разработки месторождений и т.п. С двенадцати до девяти уменьшилось и количество оленеводческих бригад. В 2004 году в ОАО «Пуровском» работало 103 оленевода и чумработницы, из которых всего около сорока человек были коми. Снижение численности коми, занятых в оленеводстве, неизбежно сказалось и на количестве носителей языка, поскольку совершенно очевидно, что сохранение исторических форм хозяйствования и традиционных профессиональных приёмов влияет и на сохранность лексики, связанной с кочевым бытом и трудовой деятельностью: терминологии, устойчивых оборотов, связанных с состоянием окружающей среды, с оленеводчеством, с микросредой чума. При этом, заимствование ненцами приёмов ижемского оленеводства (с усвоением определённого пласта ижемской лексики) косвенно указывает на устойчиво доминантное влияние коми, а, следовательно, с этой стороны есть надежда и на сохранение языка пуровских коми, по крайней мере, в ближайшее время.

В представлениях современных пуровских коми, важным фактором сохранения национальной идентичности, наряду с родным языком, выступает традиционный костюм. В посёлках традиционный женский наряд ижемских коми ушёл из повседневной жизни и выполняет скорее «декоративную» функцию, выступая зримым маркером зырянской идентичности, хотя в большинстве семей коми оленеводов передаются из поколения в поколение и регулярно обновляются традиционные женские наряды, надеваемые на различные торжественные мероприятия. По мнению самбургских коми женщин, сохранение родного языка связано с традицией повседнев-

ного ношения национального ижемского наряда если не напрямую, то косвенно, маркируя носителей языка:

«Если не увидишь на улице свою национальную одежду, и не заговоришь ведь ни с кем по-коми, а если встретишь в ижемском сарафане кого-то, то и стараешься заговорить с ним на своём языке» (Родионова А.Ф.).

Изучением и сохранением певческой традиции, занимается Анна Атковна Квачёва, руководитель ансамбля «Самбургские зыряночки». По её мнению, пуровские коми, проживая среди ненцев компактной группой, восьмидесять лет сохраняют особенности родного языка и песенные традиции ижемских коми. В репертуаре ансамбля представлены старинные ижемские песни *«Важен олыс озыр морт»* / «Когда-то жил человек богатый» (записана от А.Н. Айваседо, в девичестве Вокуевой); *«Ныы ветлалэ»* / «Девушка похаживает» и *«Вичко»* / «Церковь» (записаны от И.Я. Пяк, в девичестве Коневой).^{*} Песни самбургских коми, исполняемые на различных фестивалях и конкурсах, вызывают большой интерес у фольклористов и музыковедов, но вопрос состоит в том, нет ли здесь временного ажиотажа? Насколько интересны эти песни для носителей языка, и сохранится ли песенная традиция в народе, тем самым законсервировав образцы живой речи?

Влияние брачных и производственных отношений на языковые процессы

Сходство хозяйственного уклада, общность трудовых и бытовых интересов коми с коренными жителями, развитие двуязычия, а также ограничение потенциальных брачных партнеров рамками общины определили тесное межэтническое взаимодействие в сфере семейно-брачных отношений. Особенно распространенными стали смешанные браки коми и ненцев во время Великой Отечественной войны и послевоенные годы. Более редкими были случаи, когда родители специально ездили свататься в отдаленные населенные пункты, чтобы сноха была коми. Современные жители Самбурга считают, что *«коми между собой здесь все уже родственники, по отцам и матерям»*.

По данным генетико-демографических исследований, коми-зыряне внесли существенный вклад в субпопуляцию лесных ненцев в Самбурге, а с конца 1960-х гг. резко усилилась тенденция к бракам с пришлым населе-

^{*} Текстологическое изучение свода пуровских песен требует отдельной работы, поскольку встречаются как варианты песен коми-ижемского эпического свода (например, *«Важен олыс озыр морт»*), так и более поздние лирические и лиро-эпические тексты, появившиеся уже после отделения пуровцев от основной этнографической группы.

нием (русские, украинцы, мари и др.) как у коми, так и у ненцев (Абанина, 1982: 1891; Посух, Осипова и др., 1996: 825). В 2004 году численность постоянного населения Самбургской сельской администрации составила 1797 человек. Из них: 1327 ненцы (73,8%), 214 русские (11,9%), 117 коми (6,5%), 23 ханты (1,3%), 26 украинцы (1,4%) и прочие (менее 1%), всего на территории сельского поселения проживали представители 22 национальностей (*Отчет о выполнении* 2004: 151-152). По данным похозяйственного учета, только 37,6% коми (14 хозяйств, в которых было прописано 44 человека) проживали в однонациональных хозяйствах. Среди межнациональных хозяйств с участием коми преобладали коми-ненецкие хозяйства – 17 хозяйств, в которых прописано 93 человека, русско-коми (40 человек), также выявлены 4 ненецко-коми хозяйства (22 человека) и немногочисленные другие (*Отчет о выполнении* 2004: 152-158). В 2004 г. в Самбурге было 17 коми-ненецких браков и 3 – ненецко-коми (Волжанина 2010: 268).

Групповые границы между коми и ненцами, выражающиеся в языковом барьере, эндогамии, землячестве и родственных связях, в различии хозяйственных стереотипов и культурных атрибутов, уже в конце 1930 – начале 1940-х гг. начали размываться. В результате, во втором поколении некоторые переселенцы от коми родителей по официальным документам числились ненцами (*Домовая книга* 1968). В конце 2006 г., по данным похозяйственного учета, в Самбурге числилось 113 коми, было заключено 57 браков с участием коми, причём, преимущественно межэтнических. В большинстве коми-ненецких семей выбор этнической номинации был не в пользу коми, упоминались случаи смены «национальности» с *коми* на *ненца* и в начале 2000-х гг. Однако, административные номинации чаще всего расходятся с культурным самоопределением людей ненецко-коми происхождения. Похожие процессы происходят в колвинской контактной зоне коми-ненецкого пограничья, где выходцы из этнически смешанных семей, называясь ненцами, идентифицируют себя с коми-ижемцами. Авторы антропологических исследований 2004 г. среди колвинских ненцев пришли к выводу о важной роли социальных факторов, определяющих выбор этничности индивида: его этническое окружение, национально-административное деление, и особенно, льготный социальный пакет (*Антропология коми* 2005: 147), предусмотренный для малочисленных народов, к которым коми не относятся.

В повседневности те, у которых родители коми и ненцы или у которых ненецкие фамилии, называют себя *изъватас яран* ‘ижемец-ненец’ или ‘ненец коми-ижемского происхождения’: «*Она не ненка, Вануйто тоже там были зыряне; Они как чистые зыряне, но фамилии ненецкие – изъватас яран*» (Зап. Лискевич Н.А. 2009 г.). Более того, коми этноним *яран* ‘ненец’

был заимствован местными ненцами, которые, разговаривая между собой по-ненецки, могут называть себя «*яран хасаво/не*» (вместо *неней хасаво/не* ‘настоящий мужчина/женщина’), а свой язык могут назвать «*яран вада*» (вместо «*неней вада*» ‘настоящая речь’) (Инф. Оковой В.А. Зап. Истомин К.В. в с. Самбург 08. 2016).

Состав оленеводческих бригад в совхозе «Пуровском» изначально был этнически смешанным: коми, тундровые и лесные ненцы работали и жили вместе. Общие профессиональные интересы влияли и на повседневные отношения: «*Коми сначала как чужие были для нас, ненцев, а впоследствии друзьями стали*» (Зап. Лискевич Н.А. 2009 г.). Естественно, среди совхозников, особенно среди ненцев, был распространен билингвизм: «*Все старые люди, все чисто говорили на зырянском, особенно те, кто в колхозе жили*» (Айваседо А.Н.). Также и многие коми хорошо знали ненецкий язык, хотя в языковом плане наблюдалось некоторое доминирование коми над ненецким. Уже второе поколение в самбургских коми-ненецких и ненецко-коми семьях разговаривало по-коми и детей учило родному языку.

Для сравнения: шурышкарские и саранпаульские оленеводы нередко разговаривают с ханты и манси на их родных языках, при этом, в смешанных коми-ханты или коми-манси коллективах до рубежа веков основным языком общения был всё же язык коми.

«*Ме ёстяк кыытэ тōда, но зэй сьōкыд ёстяк кылыд. Мед нин изьва кыынас нья висьтооласныс. Ёстякыслы саран кыыным сетчеджык*» ‘Я язык ханты знаю, но очень сложный язык ханты. Пусть уж они на ижемском говорят. Хантам наш язык *саран* (хант. ‘зырянин, коми’) легче даётся’ (ПМА Восяхово 2001).

«*Манситэ гōгертам, но сыōн кыы оз бергеччы висьтооныс. Зээ сьōкыд. Мед вогильыс изьва кыысэ велэда. Нылэн кыыйыс бергечеджык изьванас висьтооныс*» ‘Манси (язык) понимаем, но на нём язык не поворачивается (не приспособлен) говорить. Очень сложный. Пусть вогулы ижемский язык учат. У них язык лучше поворачивается <приспособленнее> по-ижемски говорить’ (ПМА Полярный Урал 2007).

Один из шурышкарских ханты на хорошем ижемском диалекте, но с использованием некоторых хантыязычных этнонимов, рассказывал о том, как они общались в смешанной коми-ненецко-ханты оленеводческой бригаде:

«*Тōд нин, бригадаанум эти саран, кык эстяк да эти яран вōлмнум. Куимнан кыынанум висьтоолм. Быдсэн пōнимайтлм. Куим кыы тэда, сōмын руц ясанг оз бурас тōд. Нелямын год рōбиті. Ни эти роч из вōб бригадаанум, а саранъёх да урьёх вōлісныс*» ‘Понимаешь, в бригаде нашей один *саран* (хант. ‘коми’), два ханта и один ненец <нас> было. На всех трёх языках разговаривали. Всё понимали. Три языка знаю, только *руц ясанг*

(хант. 'русский язык') хорошо не знаю. Сорок лет работал. Ни одного русского в бригаде не было, а *сараньёх* (хант. 'зыряне') и *урьёх* (хант. 'ненцы') были' (ПМА Овгорт 2004).

Билингвизм с некоторым доминированием коми языка в таких смешанных сообществах, начиная с семидесятых годов двадцатого века, постепенно стал угасать, и в качестве языка межэтнического общения чаще стал использоваться русский. Причины были одни и те же для всего советского Севера: прежде всего, обучение детей на русском языке в школах-интернатах и распространение русского языка по официальным и неофициальным каналам, как единого государственного языка. Закономерный, вследствие этого, переход от бытового двуязычия к общению преимущественно на русском языке, коснулся и пуровских коми и ненцев. В Самбурге открылась школа-интернат, а для неграмотных оленеводов и их детей на летних пастбищах в устье рек Харвута и Сидимютте построили две базы, на которых в 1940-1950-х гг. действовала начальная школа с обучением на русском языке (Вокуюев 2015: 184). С того момента русский язык постепенно стал выдвигаться на роль языка межнационального общения, а позже стал языком бытового общения во многих смешанных коллективах:

«Мы в семье по-зырянски не разговариваем. Можно было, но у старшего сына жена ненка.... И вот в чуме по-русски говорили, а то она ненка, я зырянка. И дети все по-русски» (Айваседа А.Н.).

Современные жители с. Самбург неоднократно отмечали, что в настоящее время они общаются между собой *«на своём, особенном самбургском языке»*, в котором есть и ненецкие, и коми, и русские слова. По словам А.А. Квачёвой, официально по отцу она считает себя ненкой, но подчёркивает своё отношение к коми языку, как родному по матери: *«Язык самбургский очень своеобразный – это и ненецкий, и коми язык одновременно»*. (ПМА 2016). В недавних исследованиях лингвистов о диалектных и ареальных особенностях ижемских говоров ЯНАО (Бирюк, Кашкин, Кузнецова, Усачёва 2010; Кашкин, Кузнецова, Муравьёв 2015: 148-155) отмечаются взаимовлияние и значительные изменения, происходящие в фонетической и лексической системах ненецкого и коми языков в Зауралье.

Пуровский (ямальский) говор: общее и особенное

История образования этноареальной группы пуровских коми представляет собой поэтапное отделение вначале зауральской группы коми-ижмцев от основного этнографического ареала коми-зырян в конце XIX – начале XX вв., затем автономизацию в рамках этнографической группы коми-ижмцев (*изьватас*) мужевских, берёзовских, саранпаульских, лабытнангских, катравошских локальных групп (в начале XX века), и в кон-

це концов – практически полное отделение пуровской группы от других зауральских коми при переселении в 1930-х гг. В формировании локальных культурных особенностей и локального говора пуровской группы, несомненно, важную роль сыграли и проживание в иноэтничном (преимущественно ненцы и ханты) окружении, и развитые межэтнические брачные связи, и обучение на русском языке, по крайней мере, пяти поколений переселенцев. Логично было бы предположить, основываясь на этом, постепенное вымывание языка из сферы общения. Однако те же основания позволяют придти в исследовании языковых процессов к прямо противоположным выводам о консервации языка в закрытой этнолокальной группе. Языковые процессы зависят от взаимоотношения центробежной и центростремительной сил, которые в идеале должны уравнивать друг друга, но на практике реализуются в промежуточных вариантах: от глубокой консервации до полного исчезновения.

Анализируя современное состояние пуровского (ямальского) говора мы должны иметь в виду, во-первых, скудость имеющихся пока у нас на руках записей живой речи, во-вторых, некоторую относительность сравнительного словарного материала. Учитывая то, что пуровские коми – прямые потомки и культурные наследники ижемских коми-зырян, за точку отсчёта нами, естественно, берётся ижемский диалект в его исконном ареале распространения, т.е. в Ижемском, Интинском, Усинском, Воркутинском районах Республики Коми. По ижемскому диалекту есть добротная, но уже изрядно устаревшая монография (Сахарова, Сельков 1976), которая даёт хороший статистический срез на тот момент существования диалекта, но не объясняет современные языковые процессы, поскольку за сорок лет в развитии языка (тем более, такой мобильной этнографической группы) могли произойти радикальные изменения. И тем не менее, мы опираемся на это исследование, как на исходное, осознавая при этом, что ижемский диалект сильно изменился даже в основном ареале (преимущественно, за счёт заимствований из литературного коми языка и обрусения). В то же время, есть основания полагать, что зауральские коми сохранили язык гораздо лучше. По крайней мере, современные мужевские и казым-мысские коми, в сравнении с ижемцами, проживающими в Республике Коми, используют вместо русских заимствований адекватные, сохранившиеся, например, не в современном ижемском, а в удорском, печорском и верхневычегодском диалектах коми-зырянского языка. Например, наряду с **рѳбитні** (< рус. работать) используют слово **уджоо́ні** ‘работать’ (правда, в отличие от других коми, в более узком значении ‘делать какую-либо конкретную работу, мастерить’, например **«пыж уджоо́ні»** букв. ‘лодку работать’, **додь уджоо́ні** букв. ‘напты мастерить’, вместо

иж. **свадьба** (< рус.) устойчиво произносят **кѳілісь**, вместо иж. **кутіліні** в значении ‘обнять’ – **шыгиртні**, вместо повсеместно распространённого **навернэ** (<рус.) до сих пор произносят **тѳд нин** ‘наверное; понимаешь; знаешь ли’ и т.д. Сравнительные примеры подобного рода можно расширить до нескольких десятков слов.

В словаре (Бирюк, Кашкин, Кузнецова, Усачёва 2010) приводятся разные варианты лексических и фонетических изменений, встречающихся в мужевском говоре ижемского диалекта, но этот труд, при всех его достоинствах, обладает одним недостатком – в нём не указываются конкретные микролокальные группы ижемцев, у которых зафиксированы те или иные варианты. То есть, по этим данным можно говорить в целом об изменениях, произошедших в ижемском диалекте, о его нынешнем состоянии, о его развитии в определённом направлении, но невозможно картографировать устойчивые локальные лексические и фонетические особенности, выстраивая историческую хронологию изменений.

Надеемся, что в кратком, неполном, пока предварительном анализе пуровского говора нам удастся не только поставить вопросы, но и восполнить какие-то лакуны с помощью текстов, зафиксированных в ходе наших предыдущих экспедиционных работ в районы проживания коми-ижемцев: в 1992 г. (Интинский р-н: сс. Адзавом, Петрунь), 1995 г. (Интинский р-н: с. Абезь), 2006 г. (Ижемский р-н: сс. Гам, Ижма, Сизябск), 2008 г. (НАО, Нарьян-мар: пос. Красное, дер. Каменка), 1996 и 2000–2007 гг. (Шурышкарский р-н ЯНАО: сс. Восяхово, Горки, Мужи, Казым-мыс, Лопхари, Овгорт, Усть-Войкар, Ямгорт и др.). По крайней мере, для самих авторов статьи становится понятным место пуровского говора в лингвистическом пространстве ижемского диалекта коми-зырянского языка.

В исследовании пуровского говора большим подспорьем оказались и упоминавшиеся выше издания районной общественной организации коми-зырян «Пуровские изъватас» ‘пуровские ижемцы’. Интерес представляет уже то, что, будучи культурно и географически отрезанными от основного этнического ареала, в том числе и от письменности коми (с его специфическими буквами **і, ѳ** и обозначениями аффрикат двойными буквами **дз, дж, тш**), пуровские коми начали автономно (в пределах Пуровского района) использовать кириллицу для передачи собственной устной речи.

Собственно, учитывая изменения, произошедшие в их фонетической системе, пуровские коми в этих особых буквах, важных для коми в целом, уже не нуждаются. Если в ижемском диалекте (во всех его локальных вариантах) **ѳ** меняется на **э** преимущественно в слабой (безударной) позиции, то в пуровском говоре эта фонема в любой позиции меняется на **э**, а в некоторых случаях приобретает характер фонемы, средней между **ѳ** и **э**. В словаре

(Бирюк, Кашкин, Кузнецова, Усачёва 2010), в мужевском говоре этот звук обозначается как редуцированная гласная **э**, а в «*Коми-зырянском словаре (ямальский говор)*» и «*Коми-зырянском разговорнике (ямальский говор)*. *Велэдчам сёрнитны (учимся говорить)*» вместо **ё**, независимо от сильной или слабой позиции, всегда пишется **э**:

литер. **дёрём** ‘рубаха’, иж. диал. **дёрем**, муж. гов. **дэрэм**, пур. гов. **дэрэм**;

литер. **мөдөдчыны** ‘отправиться’, иж. диал. **мөдэччині**, муж. гов. **мэдэччині**, пур. гов. **мэдэтсины**;

литер. **өдзёс** ‘дверь’, иж. диал. **ёбес**, муж. гов. **эбес**, пур. гов. **эбес**.

Буква **і**, которая обозначает в коми орфографии фонему **и** после твёрдых парных согласных **д, з, л, н, с, т**, в пуровской письменности отсутствует, очевидно, ввиду слабой фонетической дифференциации в устной речи **ы / и** (в постпозиции к твёрдым парным согласным). Ср.:

литер. **шонді петіс** ‘солнце взошло’, пур. гов. **шонды петыс** ‘тж’;

литер. **сійё** ‘он, она, оно’, пур. гов. **сийё** ‘тж’.

Замена **і > ы** в некоторых позициях вообще характерна ряду коми-зырянских диалектов: ижемскому, верхневычегодскому, печорскому, удорскому, но тут, пожалуй, можно вести речь о полном замещении **і** после твёрдого парного на **ы**, а в ряде случаев – о смягчении согласного и слиянии **і с и**, например:

литер. **сідз** ‘так’, пур. гов. **сидз**

литер. **зіль** ‘работящий, трудолюбивый’, пур. гов. **зиль** ‘тж’.

В определённых ситуациях происходит обратное замещение **ы > и**: **шид** ‘суп’ вместо литер **шyd**; **шир** ‘мышь’ вместо литер. **шыр**; **шилькнитны** ‘погладить’ вместо **шылькнитны**. Это явление встречается и в других говорах ижемского, и в удорском диалекте (т.е. в северных диалектах коми-зырянского), однако же, учитывая, устойчивую постпозицию к **ш**, тут возможно и влияние русского правописания (небезызвестное «**жи, ши** пиши с **и**»). Этот вопрос пока остаётся открытым.

В остальном же система гласных не сильно отличается от системы ижемского диалекта, если не обращать внимания на неполное удвоение гласных вследствие нуль-эловости в пуровском говоре. В письме долгота гласных никак не обозначается, хотя в разговорной речи ощущается небольшое удлинение:

пур. гов. **сутны** ‘встать’, иж. диал. **суутны**, литер. **сувтны**;

пур. гов. **кызыны** ‘слушать, слушаться’, иж. диал. **кызыні**, литер. **кывзыны**.

Но, в отличие от локальных говоров верхневычегодского диалекта (вишерский, усть-немский), в которых **в** в подобной позиции просто выпадает

(**сутні, кызіні**), здесь можно говорить о полуторной или неполной долготе, именно из-за этого не отражённой в письме.

В системе согласных пуровского говора наблюдается абсолютное упрощение аффрикат, частично встречающееся у коми-ижемцев (особенно интинских), но здесь приобретающее характер закономерного явления, отражённого в пуровской орфографии. Так, **тш** полностью преобразуется в **ч**:

литер. **тшак** > пур. гов. **чак** ‘гриб’;

литер. **тшалак** ‘обрубок дерева, спиленный кусок; деталь оленьей упряжки; деталь ткацкого стана’ > пур. гов. **чалак** ‘деталь оленьей упряжи’;

литер. **кутшӧм** > пур. гов. **кучем** ‘какой’;

литер. **тотшкыны** ‘стукнуть, щёлкнуть’ > пур. гов. **точкыны** ‘ударить, забить (животное)’; ср. инт. гов. **кучем, точкинй**, но **тшак, тшалак**.

При этом аффриката **ч** в пуровском говоре и сама преобразуется, фонетически сближаясь со «смягчённой» **ц** или **ть**:

ижем. **чукича** ‘поперечный парный шест от входа к красному углу чума’, инт. гов. **тюкича**, пур. гов. **тюкитя**;

литер. **гач** ‘штаны’, ижем. **гач**, пур. гов. **гать**;

литер. **тшай**, иж. диал. **тшай** / **чай**, пур. гов. **чай** / **тчай**.

Изменение **ч** из мягкого в полумягкое **ц** орфографически зафиксировано в «Коми-зырянском словаре (ямальский говор)» в слове **чӛлэм** ‘привет’, вместо литер. **чолӧм**. То есть в данном случае **ч** воспринимается как звук, требующий избыточного смягчения. (Хотя, этим единственным примером, вероятно, можно пренебречь до уточнения или подтверждения дополнительных данными).

Характерные для всех диалектов коми аффрикаты **дз, дж** полностью исчезли в пуровском говоре, преобразовавшись в **дъ, д**. Позиционное и локальное явление перехода **дз > дъ**, вообще характерное для северных диалектов коми-зырянского языка (удорского и ижемского), вариативно встречается в интинском говоре ижемского диалекта, у пуровских же коми несёт стабильный характер:

литер. **водз** ‘рано; перед’, инт. гов. **водз** / **водъ**, пур. гов. **водъ**;

литер. **дзоля** ‘маленький’, инт. гов. **дзоля** / **дѣля**, пур. гов. **деля**;

литер. **аддзысьны** ‘увидеться’, инт. гов. **адъдзисьнй** / **аддисьнй**, пур. гов. **аддысьны**.

Учитывая то, что интинские коми включают в себя значительную группу так называемых **колва яран** ‘колвинских ненцев’ или **коми яран** ‘коми ненцы’, частично метисированных, частично культурно ассимилированных ижемцами ненцев, логично предположить усиление перехода **дз > дъ** под влиянием ненецкого языка.

Но если переход **дз > дъ**, можно в некоторых позициях заметить в дру-

гих говорах ижемского диалекта, то переход **дж** > **д**, **дд** в северных диалектах встречается только в позиционном воздействии на аффрикату последующего **д**:

литер. **еджыд** ‘белый’ / **едждыны** ‘побелеть’, удор. диал., иж. диал. **еджыд** / (но) **еддыны**, пур. гов. **едыд** / **еддыны**;

литер. **ыджыд** ‘большой’ / **ыждыны** ‘увеличиться’, удор. диал., иж. диал. **ыджыд** / (но) **ыддыны**, пур. гов. **ыдыд** / **ыддыны**.

В ряде случаев **дж**, как и аффриката **дз**, очевидно, пройдя вначале через неразличение носителями языка твёрдой **дж** и мягкой **дз**, перешло в **дь**:

литер. **джуджыд** ‘глубокий, высокий’, иж. диал. **джуджыд** ‘тж’, пур. гов. **дюдьыд** ‘тж’.

Что касается лексического состава, то, на первый взгляд, пуровский говор отличается от других ижемских говоров, пожалуй, только бóльшим количеством ненецких заимствований. Конечно, и в ижемском диалекте в целом, их немало, особенно в оленеводческой профессиональной отрасли (классификация оленей, названия деталей упряжи, термины, характеризующие местность, названия предметов оленеводческого быта и т.д.). Тем не менее, многим коми словам и терминам, заимствованным ижемцами из русского языка, в пуровском говоре существуют ненецкие адекваты. Так, например, ижемцы повсеместно называют олениху **важенка**, а пуровцы – **якадейка** (<нен. **яхадей** ‘важенка’), оленёнка ижемцы называют заимствованным из русского **теля** / **челя**, а пуровские оленеводы – **сую** (<нен. **сую** ‘оленёнок’), место в чуме, противоположное входу, с полкой для иконы иж. диал. **ен джадж**, пуровцы называют по-ненецки **синякуй**. Точно так же, в речь пуровских женщин, перенимающих в работе с меховыми изделиями элементы ненецкого орнамента или в пуровском говоре **яран мадавы** (<к.-з. **яран** ‘ненец, ненецкий’ + нен. **мадавы** ‘узор, орнамент’), вместе с ними входят и названия отдельных узоров. Более того, ненецкий термин **мадавы** ‘узор, орнамент’ полностью вытеснил из пуровского говора исконно коми **сер** ‘тж’.*

В данной предварительной статье нами проведено лишь самое первичное описание пуровского говора, условий его формирования и особенностей, выделяющих его в системе ижемского диалекта. Изучение же специфики грамматических форм оставляем специалистам, которые, возможно, заинтересуются этим говором.

* Вполне вероятно, что помимо профессионально-бытового влияния ненецкого языка в этой сфере, на укоренение данного конкретного слова повлияло и наличие фонетически близкого коми-ижемского эпитета *мада*, включающего в семантическое поле, наряду с характеристиками ‘милый, обаятельный, любимый, хороший’, ещё и значение ‘красивый’.

Заключение

Коми, поселившиеся в Самбурге, были выходцами из разных территорий (Мужи, Берёзово, Салехард, Воркута), численность их была небольшая. Несмотря на то, что некоторые приехали большими семьями, включающими три поколения, и первое время старались поддерживать отношения со своими родственниками на родине, все-таки в коллективной памяти не осталось представлений об общности с сородичами и преданий «о прародине». Основным мотивом современных семейных историй о появлении коми в Самбурге является тема раскулачивания, принуждения к переезду и к работе в совхозе, которые заменили традиционные эпические или мифические рассказы о героях-первопоселенцах, характерные для других групп коми.

Забвение прошлого стало частью необходимой адаптации к «обретённой родине», наряду с освоением новых пастбищ и привыканием к новым условиям существования. Именно «сжигание мостов» первопоселенцами явилось причиной того, что их потомки в третьем колене уже не могут точно назвать места, откуда пришли деды, не знают генеалогии (что нехарактерно для коми), не идентифицируют себя с родиной предков. В результате этого прошлого, «которое следовало забыть», дети, рождённые в смешанных браках, чаще делали выбор в сторону официального признания себя ненцами, то есть были формально ассимилированы ненецким большинством. Позже, на официальный выбор ненецкой национальности повлияли и социальные послабления, и экономические преференции, предоставляемые ненцам, как представителям «коренного народа».

В то же время, носители «коренного» этнонима неофициально идентифицируют себя коми-зырянами, сохраняют предпочтительное отношение к традиционной культуре и языку коми в повседневной жизни. Таким образом, формальные статистические источники не отражают реальную этническую ситуацию, в которой сохраняются самоидентификация, культура и язык пуровских коми.

Ярким показателем этнического самосохранения, наряду с сохранившимся традиционным образом жизни и кочевыми традициями ижемцев, является язык коми, который в силу многих причин развился в локальный вариант, имеющий полное право называться пуровским говором ижемского диалекта коми-зырянского языка. Естественно, на его формирование оказали сильное влияние длительная консервация (не менее четырёх поколений) и длительный отрыв от оседлой стороны культуры коми-ижемцев. По всем параметрам оставаясь в рамках ижемского диалекта, пуровский говор значительно обогатился за счёт лексических заимствований из ненецкого языка и завершил тенденцию к утрате аффрикат, локально вариативно выражен-

ной уже в говорах ижемского диалекта, находящихся в контактных зонах с ненецкой доминантой. Фонетическое упрощение произошло и в системе гласных, лишившихся фонемы *õ* и *i* (после твёрдых парных согласных).

Невозможно предугадать дальнейший вектор развития пуровского говора и пуровской этнолокальной группы, однако же, не вызывает сомнения одно: данная группа коми-зырян, совсем недавно попавшая в сферу научных интересов, требует дальнейшего комплексного и более детального изучения в этнографическом, фольклорном и лингвистическом плане.

Литература

ГАХМАО Ф. 111 – ГАХМАО. Ф. 111. Березовский районный совет и его исполнительный комитет. Оп. 3. Д. 13. Переписка с сельскими советами Березовского района о наложении твердых заданий на кулаков. 1933 г. 64 л.

Домовая книга – Домовая книга № 1 для прописки граждан, проживающих в доме по Самбургу Пуровского района. Пуровское отделение милиции. 1.09.1968 – 13.09.1968 // Архивный отдел администрации муниципального образования село Самбург.

Отчет о выполнении – Отчет о выполнении научно-исследовательских работ по заказу № 7227: «Проект. Транспорт дестанизованного конденсата Юрхаровского НГКМ на Пуровский ЗПК. Инженерно-экологические изыскания (ИЭИ). Оценка состояния окружающей среды (ОСОС). Историко-культурное и археологическое исследование территории и ее мониторинг» / Отв. исполнитель А.Н. Багашев, исполнители А.А. Ткачев, В.П. Ключева, Н.А. Повод, А.А. Богордаева, О.Е. Пошехонова, А.А. Антонов, Е.А. Волжанина. Рукопись. Тюмень, 2004. 238 с. // Научный архив ИПОС СО РАН.

Коми-зырянский разговорник – Коми-зырянский разговорник (ямальский говор). Велэдчам сёрнитны (учимся говорить) / Районная общественная организация коми-зырян «Пуровские изьватас». Тарко-Сале.

Коми-зырянский словарь – Коми-зырянский словарь (ямальский говор) / Районная общественная организация коми-зырян «Пуровские изьватас». Тарко-Сале.

Хатанзеев – Хатанзеев И.В. Север не сер / сборник художественных произведений. Самбург.

Абанина 1982 – Абанина Т.А. Популяционная структура лесных ненцев, демографические характеристики, структура браков, миграция, анализ смешения (отдельный оттиск) // Генетика. Вып.11. Т. XVIII. М.: Академия наук СССР, 1982. С. 1884-1893.

Авдашкин 2015 – Авдашкин А.А. Феномен диаспоры: методологические основы научного исследования // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №2 (357). С. 131-137.

Адаев 2011 – Адаев В.Н. «А остяки – они же любители одиночеств...»: этническая идентичность и этнические стереотипы у населения реки Демьянка в XX – XXI вв. // Уральски исторический вестник. 2011. №2 (31). С. 63-72.

Агропромышленный комплекс 2008 – Агропромышленный комплекс Ямало-Ненецкого автономного округа / Автор-составитель Ю.А. Морозов – ЗАО «Сибирс-

кий издательский дом». Тюмень: «Сибирский издательский дом», 2008. 176 с.

Андреев 1934 – Андреев В.Н. Освоение кормовой базы ямальского оленеводства // Советский Север. № 3. М., 1934. С. 63-67.

Антропология коми 2005 – Антропология коми / Г.А. Аксянова, Н.А. Долинова, Г.В. Рыкушина и др. Отв. ред. Г.А. Аксянова. М.: ИЭА РАН, 2005, 280 с.

Бараксанов, Рочев, Конаков 1987 – Бараксанов Г.Г., Рочев Ю.Г. Конаков Н.Д. Омские коми. / Сер.препринтов «Науч.докл.» КФАН СССР. Вып. 167. Сыктывкар. 1987. 24 с.

Бирюк, Кашкин, Кузнецова, Усачёва 2010 – Бирюк О.Л., Кашкин Е.В., Кузнецова А.И., Усачёва М.Н. Словарь мужевского говора ижемского диалекта коми-зырянского языка / Под ред. А.И. Кузнецовой. Екатеринбург: Издательство «Баско», 2010. 320 с.

Вокуев 2015 – Вокуев Н.А. Пастбищный фонд. М.: Издательский дом «Сталинград», 2015. 215 с.

Волжанина 2010 – Волжанина Е.А. Этнодемографические процессы среди ненцев Ямала в XX – начале XXI в. Новосибирск: Наука, 2010. 312 с.

Галкина 1989 – Галкина Е.М. Этническая идентификация у выходцев из национально-смешанных семей (этносоциологический и этнопсихологический аспекты) // Этнография, антропология и смежные дисциплины, соотношение предмета и методов. М.: Институт Этнографии АН СССР, 1989. С. 12-19.

Головнев 2009 – Головнев А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. №4 (25), с. 46-55.

Гриценко 2004 – Гриценко В.Н. История Ямальского Севера в очерках и документах: В 2 т. Т. 1. Омск: Кн. изд-во, 2004. 312 с.

Дробижеева 2002 – Дробижеева Л.М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость // Россия реформирующаяся / Под ред. Л.М. Дробижеевой. Academia, 2002. С. 213-244. (Электронный ресурс)

Дудников 2004 – Дудников Н.Ф. Пур – надежда России. М.: Издательство ПЦ «Вертикаль», Пресском, 2004. 240 с.

Жилина, Сахарова, Сорвачёва 1961 – Жилина Т.И., Сахарова М.А., Сорвачёва В.А. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар. 1961. 492 с.

Истомин, Лискевич, Шарапов 2016 – Истомин К.В., Лискевич Н.А., Шарапов В.Э. Самбургские коми: история формирования и этнокультурные процессы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2016. № 4 (35). С. 143-154.

История Ямала 2010 – История Ямала. В 2-х т. / Под общ.ред. В.В. Алексеева. Т. II: Ямал современный. Кн. 1. У истоков модернизации / Под ред. К.И. Зубкова и др. Екатеринбург: Издательство «Баско», 2010. 368 с.

Кашкин, Кузнецова, Муравьёв 2015 – Кашкин Е.В., Кузнецова А.И., Муравьёв Н.А. Ижемские говоры ЯНАО: диалектные и ареальные особенности // Пермистика 15. Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Сб. статей. Ижевск, 2015. С.148-155.

Кантор 1933 – Кантор Е. Хозяйство Ямальского (Ненецкого) национального округа. (Из доклада Е. Кантора Комитету Севера) // Советский Север. 1933. Вып. 6. С. 46-53.

Кельмаков 1998 – Кельмаков В.К. Краткий курс удмуртской диалектологии: Введение. Фонетика. Морфология. Диалектные тексты. Библиография (Учебное пособие для высших учебных заведений). Ижевск: Издат. Удмуртского университета, 1998. 386 с.

Ким, Шабаетов, Истомин 2015 – Ким Х.Ч., Шабаетов Ю.П., Истомин К.В. Локальная группа в поиске идентичности (коми-ижемцы: динамика культурных трансформаций) // Социологические исследования. 2015. №8 (376). С. 85-92.

Конаков, Рочев 1989 – Конаков Н.Д., Рочев Ю.Г. С Вычегды на Иртыш // Родники Пармы. Сыктывкар. 1989.

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

Кошелев 1934 – Кошелев Я. В Ямальных тундрах // Советская Арктика. 1934. Вып.5. С.76-85.

Михалев 2010 – Михалев Н.А. Население Ямала в первой половине XX века (историко-этнографический анализ). Екатеринбург: УрО РАН, 2010. 196 с.

Пивнева 2010 – Пивнева Е.А. Мансийский опыт экосоциальной адаптации // Уральский исторический вестник. 2010. №2 (27). С. 136-142.

Повод 2006 – Повод Н.А. Коми северного Зауралья (XIX – первая четверть XX в.). Новосибирск: Наука. 2006. 272 с.

Посух, Осипова, Крюков, Ивакин 1996 – Посух О.Л., Осипова Л.П., Крюков Ю.А., Ивакин Е.А. Генетико-демографический анализ популяции коренных жителей самбургской тундры // Генетика. Вып.6. Т. 32. Новосибирск: Институт цитологии и генетики СО РАН. 1996. С. 822-829.

Рыжова 2011 – Рыжова С.В. Этническая идентичность в контексте толерантности. М.: Альфа-М, 2011. 280 с.

Сахарова, Сельков 1976 – Сахарова М.А., Сельков Н.И. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1976. 288 с.

Словарь социолнгвистических терминов 2006 – Словарь социолнгвистических терминов / Под ред.: Е.М. Василевич; отв. ред.: д.ф.н. В.Ю. Михальченко; авторы: к.ф.н. В.А. Кожемякина, Н.Г. Колесник, д.ф.н. Т.Б. Крючкова, к.ф.н. О.С. Парфенова, к.ф.н. Ю.В. Трушкова, при участии к.ф.н. А.Н. Биткеевой и к.ф.н. М.А. Горячевой. М., 2006. 312 с.

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

Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

Уляшев 2011 – Уляшев О.И. «День середины лета»: традиции в жизни и жизнь в традиции северных хантов // Этнографическое обозрение. 2011, №4. С.7–14

Чешко 1994 – Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 35-50.

Siikala, Ulyashev 2008 – Siikala Anna-Leena & Ulyashev Oleg. Hantien monet maailmat – paikkalliskulttuurit globaalistuvassa maailmassa // Murros. Suomalais-ugrilaiset kielet ja kulttuurit globalisaation paineissa. (Uralica Helsingiensia 3) / Toimittanut Sirkka Saarinen ja Eeva Herrala. Helsinki-Turku: Suomalainen Tiedekatemia. 2008. pp.149–170.

Ulyashev 2012 – Ulyashev O. Midsummer's day: Tradition in the life and life in the

Список информаторов

- Айваседо Марина Семеновна, коми, 1927 г.р.
Айваседо Анастасия Николаевна, ненка (родители – коми), 1933 г.р.
Айваседо Валерий Гордеевич, ненец, 1971 г.р.
Вануйто Ираида Иовна, 1922 г.р., коми, м.р.
Вокуев Николай Андреевич, коми, 1960 г.р.
Кожевина Мария Александровна, коми, 1911 г.р., урож. с. Ижма. Зап. 24 апреля 1992 г. в с. Адзавом Интинского района Республики Коми.
Конев Валерий Иванович, 1954 г.р., с. Восяхово Шурышкарского р-на ЯНАО. Зап. 03.09.2000.
Квачева Анна Атковна, ненка, 1974 г.р.
Оковой Любовь Мыртьевна, ненка, 1965 г.р.
Оковой Виктор Хаюлович, ненец, 1967 г.р.
Пяк Ирина Яковлевна, коми, 1926 г.р.
Пугурчин Василий Петрович, хант, п. Овгорт Шурышкарского р-на, 1931 г.р. Зап. 14.08.2001 в п. Овгорт.
Родионова Анастасия Федоровна, коми, 1951 г.р.
Рочева Елена Ильинична, коми, 1987 г.р.
Старцева Ирина Артемьевна, коми, 1918 г.р., урож. с. Щельябж Ижемского р-на, зап. с. Абезь Интинского р-на РК
Хатанзеева Нина Николаевна, ненка, 1947 г.р.
Яковлева Надежда Григорьевна, ненка, 1924 г.р.
Янзинов Антоний Иванович, коми, 1932 г.р., с. Адзавом Интинского р-на РК.
Янзинов Пётр Антониевич, коми, 1968 г.р., с. Адзавом Интинского р-на РК

Список сокращений

- ГАХМАО – Государственный архив Ханты-Мансийского автономного округа
НКЗ -Народный комиссариат земледелия
ПМА – полевые материалы авторов
литер. – литературный коми-зырянский язык;
иж. диал. – ижемский диалект коми-зырянского языка;
инт. гов. – интинский говор;
к.-з. – коми-зырянский язык;
муж. гов. – мужевский говор ижемского диалекта коми-зырянского языка;
нен. – ненецкий язык;
пур. гов. – пуровский говор ижемского диалекта коми-зырянского языка;
уд. диал. – удорский диалект коми языка

ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ ЛУЗСКО-ЛЕТСКИХ КОМИ: ЛОКАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА)

Традиционная одежда занимает особое место в культурном наследии каждого народа. Ее изучение актуализируется не только современной социокультурной ситуацией, отличительной особенностью которой является возрастающий интерес к наиболее ярким проявлениям этнической культуры, но и активным вымыванием традиционной историко-культурной среды, уходом из жизни носителей народных традиций, людей старшего и среднего возраста. Традиционный костюм, с присущей ему широкой вариативностью в покрое отдельных предметов, декоративного оформления, представляет собой сложный многоплановый источник, глубокий анализ которого позволяет раскрывать вопросы этнокультурных связей и, в целом, проблемы этногенеза. Особое значение приобретает изучение региональных и локальных особенностей традиционной одежды.

В данной статье рассматривается костюмный комплекс самой южной группы коми-зырян, прилузский, функционировавший в конце XIX – первой половине XX в.

Основными источниками работы послужили полевые материалы, музейные коллекции НМ РК, краеведческого музея Прилузского района, архивные данные, позволяющие не только существенно дополнить, восстановить особенности бытования тех или иных элементов одежды, но и выявить локальную специфику, проследить динамику развития и трансформацию, происходившую в первой половине XX в. Наиболее исчерпывающая информация о традиционной празднично-обрядовой и повседневной одежде конца XIX – начала XX в. содержится в материалах музейных коллекций, описях и отчетах. Описание, фотоиллюстрации и детальные зарисовки основных видов и типов одежды, уникальных образцов вышивки летских коми включает в себя опись предметов, составленная финским исследователем У.Т. Сирелиусом на основе собранных им в ходе академической экспедиции коллекций (более 120 экземпляров одежды, собранных в 1907 году в с. Летка) (*Сирелиус* 1907). Подробные сведения о костюме лузско-летских коми содержат коллекционные описи, отчет М.А. Браун (*Браун* 1961; 1965). Исследовательницей отмечалось наличие специфических черт в одежде южных коми: *«Достаточно ярко они выступают в женских костюмах начала XX в. <...> бытовавшие у населения соседних районов: Прилузья и бассейна р. Летка. При сравнении резко отличаются по покрою основные части этих костюмов – рубаха и сарафан, а также украшения рубах. Особый*

интерес представляет летский костюм» (Отчет 1965). В совместном отчете, подготовленном на основе этнографической экспедиции Л.П. Лашуком, Л.Н. Жеребцовым, впервые подробно были рассмотрены выделенные ими костюмные комплексы лузских и летских коми, существенно дополненные богатым фотоиллюстративным материалом (*Лашук и др.* 1960:88–103).

Характеристика отдельных компонентов одежды и особенностей ее декорирования представлена в этнографических описаниях XIX в., среди которых наибольшую ценность имеют статьи, размещенные на страницах «Вестника Европы», «Волжско-Камского слова» (*Добротворский* 1883; *М.М.* 1882). Рукопись «Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда», посвященная описанию традиционного быта пермяков, содержит сведения по одежде, в том числе касающиеся различий, выявленных М.С. Косаревым в костюмах лузских (с. Ношуль) и летских (с. Летка) коми (*Косарев* 1863:18–19 лл)*.

В опубликованных этнографических исследованиях, посвященных вопросам традиционной одежды коми-зырян, подчеркиваются особенности составных форм костюма и орнаментации южных коми, послужившие основанием для выделения лузско-летского типа женского сарафанного комплекса (*Белицер* 1958; *Жеребцов* 1986; *Шарапов* 2000).

Специфика художественного оформления женского костюма лузско-летских коми особенно подробно исследовалась Г.Н. Климовой (*Климова* 1977; 1984). В частности, ею указывалось, что, не имеющая аналогий в орнаментированном текстиле остальных групп коми, вышивка рубах и сорок летских коми отличается по применяемым швам, колориту и орнаменту и, несмотря на существование в едином костюмном комплексе, представляет собой явления различного порядка и обнаруживает близкие параллели в одежде марийцев (сорока), южных русских (рубаха) (*Климова* 1977:61–62).

Типологические особенности кроя наиболее архаичного сарафанного комплекса (сарафан *китайка* и рубаха с трапециевидными поликами) южных коми рассматривались Т.С. Кольчуриной (*Кольчурина* 1989). И.Ю. Трушкова в контексте изучения одежды Вятского края выделила костюм летских коми, обозначив его термином «Орловский костюмный комплекс», к числу основных специфических черт которого отнесла «убор типа

* Летские коми в силу административного деления, по которому до 1929 г. большая часть населенных пунктов входила в состав Вятской губернии (селения от Прокопьевки до Черемуховки по р. Летка), долгое время были отделены от основной массы коми-зырян и развивались в тесных контактах с русскими и коми-пермяками. Они сохраняли в качестве самоназвания термин «пермяки», а термин «зыряне» использовался ими по отношению к представителям других групп коми. Русские, отмечая языковое и культурное сходство летчан с коми-пермяками, также относили их к пермякам.

«сорока» и «единственную в Вятском регионе рубаху с косыми поликами» (Трушкова 1997; 2005).

Ценный фактический и иллюстративный материал заключен в альбомах и каталогах Национального музея РК. В одном из последних изданий, наряду с отдельными компонентами одежды, были представлены два сарафанных комплекса, мужской костюм, бытовавшие в Прилузском районе (Зыряне – народ даровитый 2015: 20–23).

Накопленный материал позволяет детально рассмотреть прилузский традиционный костюм, уделяя особое внимание выявлению и характеристике локальных черт в одежде лузских и летских коми.

Материалы для изготовления одежды

Основным материалом для изготовления повседневной и праздничной одежды у южных коми в конце XIX – начале XX в. служили льняные (*дбра* ‘холст’; *сера дбра* ‘пестрядь’), полушерстяные, шерстяные ткани (*ной* ‘сукно’). Элементы празднично-обрядового костюма шились также из фабричных тканей, приобретаемых на ярмарках.

Традиционный процесс изготовления тканей был длительным, с небольшими перерывами продолжался круглый год (пряли обычно с осени до конца зимы, а ткали ранней весной до начала весенне-полевых работ). Лён (*шабді*) считался основной прядильной культурой. Льняное волокно, полученное при вычесывании кудели, сортировалось по качеству. Первый начес – самый грубый (*дженьдöс*), второй начес представлял полугрубое волокно (*пачöс*), затем, как правило, получали волокно самого высокого качества, очищенное от сора, тонкое, ровное (*сöдз*): «*Нярйöнö ручнöйöн. Трöпан няръяласны, трепайтöм бöрас сійö зуалöны. Первöй зуалöны дженьдöс, сэсся пачöс, сэсся сöдз. Джендöссьыс да пачöссьыс кыз мыйкö дöрасьыс мыйкöкерöнö вöчöнö. Пачöссьыс да сöдзсьыс юбкаяс да кофта вöчöнö. Ся и пасьтасьыллiм*» (Мяли вручную. Очески мяли, после чего вычесывали. Сначала вычесывают отрепья (дерюга), затем пачес, затем чистое. Из дерюги и пачеси суровый холст изготавливали. Из пачеси и чистого юбки и кофты делают. В это и одевались) (ПМА Потапова).

Конопляный холст (посконь) использовался реже, он гораздо труднее отбеливался, хуже подвергался крашению. В то же время, большинством информантов указывалось на преимущество конопляной пряжи, из которой получали более прочную и теплую ткань.

Женский костюм

Основу традиционного женского костюма, как будничного, так и праздничного составляли рубаха, сарафан, пояс, фартук, головной убор и обувь.



Рис. 1 а. Рубаха с косыми полами

Женские рубахи были составные, шились из двух частей: верхней *дѡрѡм юр* ‘верх рубахи’ и нижней *улдоркѡрѡма, йытѡд* ‘низ рубахи, стан’. Для верхней части рубахи использовали тонкий, отбеленный холст, пестрядь, фабричные ткани. Исходя из особенностей кроя верхней части, выделяются следующие типы рубах: с наплечными вставками (трапециевидными и прямоугольными полами) и на кокетке. Стан шили из неотбеленного грубого холста, его крой состоял из переднего и заднего полотнища и двух клиньев по бокам, либо трех полотнищ и двух клиньев разных по величине.



Рис. 1 б. Вышивка на рубахе (Фонды НМРК КП 6908-3)

В летской традиции распространен был наиболее архаичный тип рубахи *пельпома кёрёма* ‘рубаха с плечами’; *вотём кёрёма дёрём* ‘вышитая с оборочками рубаха’ (рис. 1 а, б), по мнению исследователей генетически связанный с туникообразной рубахой (Чижикова 2011:154), основу кроя которого также составляли полотнища с перегибом на плечах. Одной из характерных особенностей летской рубахи являются вставленные для расширения плечевого пояса косые трапецевидной формы полики, выкроенные из браного холста, позднее кумача. Различаются способы вставки поликов в ткань: в одних рубахах он вшит между двумя полотнищами, в других – один острый угол полика вставлен между полотнищами, а второй в разрезе полотнища.

Вырез горловины оформлялся невысокой стойкой, сверху ворота располагалась застежка в виде металлического крючка и петли, или маленькой круглой пуговицы и нитяной петли. Рукава были прямые, длинные, к краям пришивалась полоска кумача шириной два-три сантиметра, собранная в одностороннюю складку. Под рукавами имелись квадратные вставки-ластовицы *кумлёс*, выполненные из кумача, либо холста.

Основной акцент в украшении рубахи делался на вышивку набором,

тамбурным и двусторонним швом, наносившуюся красными хлопчатобумажными нитками по плечам, вороту, краям рукавов.

Данный тип рубахи не имеет аналогий среди других групп коми-зырян, соседнего русского населения. Выделив особенности летской рубахи, Г.Н. Климова отмечала, что по крою, расположению узоров на рукавах, композиционным особенностям диагонально-геометрических узоров и их цветовому решению она имеет близкие аналогии с рубахами русских Рязанской и Тульской губерний; ведущие узоры на летских рубахах наиболее характерны для сапожковского ткачества (Климова 1984: 65). В целом, ареал распространения рубахи с косыми поликами в виде трапециевидных вставок относится исследователями к южнорусскому региону, с которым связывается и обозначение типа данной рубахи «старорязанский» или «вятический» (Лебедева и др. 1967: 219; Чижикова 2011: 152–153).

Традиционная рубаха лузских коми *пантыша кёрёма* ‘рубаха со складками’ отличалась от летской как по крою, так и по декорированию (рис. 2 а,



Рис. 2 а. Рубаха с прямыми поликами
(Фонды НМРК КП 5882-2)



*Рис. 2 б. рубаха, декорированная браным ткачеством
(Фонды НМРК КП 5882-2)*

б). Полики лужских рубах имели прямоугольную форму и выкраивались из одного с рубахой материала. Длинные и широкие рукава собирались в сборку чуть выше запястья до такого размера, чтобы свободно проходила кисть руки; сборки убирались под узкие или широкие манжеты. Края рукавов оформлялись оборками и самодельным кружевом *прóшиви, плетушки*. Под рукавами вшивались квадратные вставки-ластовицы. Лужские рубахи имели кареобразный вырез горловины, собранный в мелкую складку под обшивку, ширина которой могла варьироваться.

Полики, вырез горловины, грудь и спинка рубах, обшивка рукавов, манжеты и оборки украшались браным и ремизным ткачеством. Позднее рубаха стала декорироваться вышивкой крестом, тамбурным швом по вырезу горловины, поликам, краям рукавов. В вышивке примерно в равном соотношении использовались красный и черный цвета, наиболее часто встречающимся был стилизованный растительный узор.

Рубахи с прямыми поликами были широко распространены в центральных и северных губерниях России (*Чижикова 2011:155*). По крою и способу декорирования рубахи лужских коми ближе всего к рубахам



Рис. 3. Косоклиный сарафан летских коми

соседних этнографических групп коми, коми-пермяков, севернорусского населения.

Новым типом рубахи в сарафанном комплексе, заменившей поликовую, была распространившаяся повсеместно в начале XX в. рубаха на кокетке, связанная с влиянием городской культуры. Ворот рубахи, сшитой как из пестряди, так и покупных хлопчатобумажных тканей, состоял из невысокой стойки с застежкой на пуговицу и воздушную или прорезную петлю, планки, оформляющей прямой разрез по центру груди. Рукава были длинные, присборенные у запястья, декорировались на сборках тесьмой, нашивками из узких полос ткани.

Поверх рубахи надевались сарафаны, сильно различавшиеся в конце XIX – первой половине XX в. по покрою, ткани, названиям. В летской традиции зафиксировано функционирование двух наиболее архаичных типов сарафанов: косоклиный глухой и косоклиный со швом спереди. Глухой сарафан шился из одного перегнутого на плечах полотнища. Сарафан со швом спереди состоял из двух передних полотнищ и одного заднего. Оба типа шились на суровой холщовой подкладке, имели продольные боко-



Рис. 4. Сарафан на узких лямках

вые клинья и подкладники, узкие проймы (*состуй*), круглый ворот *кóлыс* с неглубоким нагрудным разрезом по центру переда (рис. 3). Они были представлены как в празднично-обрядовом, так и в повседневном сарафан-ных комплексах летских коми. Рассмотренные ниже сарафаны, имевшие различные названия в зависимости от используемого материала, отнести только к одному из этих двух типов в настоящее время не представляется возможным.

Праздничными считались сарафаны *китайка*, сшитые из темно-синей шерстяной ткани фабричного изготовления. Спереди от выреза на груди и до кромки подола сарафан украшался самодельной шерстяной тесьмой, выложенной в виде петель, имелись украшения из пряжи в виде декоративных цветков. Сверху вдоль ворота, а также к проймам, обшитым кумачом, и спинке пришивались полоски парчи.

Девичий праздничный (свадебный) сарафан *кумач* или *кумачник* шился из материи красного цвета. Кроме парчовых нашивок, украшением также служили широкие «сарафанные» ленты со светло-коричневым рисунком из цветов-«перьев», располагавшиеся по вырезу и центру всего переднего полотнища. В одной из публикаций, посвященных описанию быта летс-

ких коми в конце XIX в. подчеркивалось: «Самым нарядным костюмом считается кумачник<...>сшитый из кумача, надевается только в самых торжественных случаях» (М.М. 1882).

К повседневным относились сарафаны: *синюка*, *веркник*, выполненный из холста, окрашенного в синий цвет; *шушун* из пестряди; *сургуча-сарапан* из набойной ткани.

В первой трети XX в. у летских коми получил распространение сарафан на узких пришитых лямках *лип сарапан*, *сатин-сарапан*, который выкраивался, как правило, из четырех-шести прямых полотнищ пестряди, пестрых (с мелким растительным узором) фабричных тканей (рис. 4). Верхний край такого сарафана представлял собой широкую обшивку (полосу ткани шириной до пяти см). В передней части оформлялись несколько неглубоких защипов, а на спинке – направленные к центру складки. Лямки обшивались тесьмой либо тканью, подол украшался широкой оборкой со складками; тесьмой или цветными полосками ткани. Данный тип сарафана вместе с рубашкой на кокетке в первой трети XX в. вошли в состав девичьего костюма, в том числе свадебной одежды: «Водзті вёлі... пёрысьяс новлісны синюкаяс. Көрöма вёчисны дöра или ситеч, запон ситечевöй. А томдэжыкъяс бара новлісны сатин-сарапан. Сарапан вёчисны, но вöсниджэк лямкая, тоже сэсья көрöма, тоже запон<...>Китайка был праздничный сарафан. Это молодки носили, замужние уже. Девушки носили простой ситечевöй көрöма и сатин сарапан» (Раньше было пожилые носили синюки. Рубаху шили холстяную или ситцевую, запон ситцевый. А молодые опять же носили сатиновый сарафан. Сарафан шили, но на лямках потоньше, тоже затем рубаха, тоже запон) (ПМА Потапова). Таким образом, перемены в покрое отдельных элементов традиционного костюма, связанные с распространением городских вкусов, в большей степени были свойственны одежде молодых, в то время, как наряд пожилых женщин продолжал сохранять давно сложившиеся черты.

У лузских коми распространенным был тип сарафана на узких лямках, с корсажем (от лямок до талии), собранным в складки (рис. 5). Верхняя часть сарафана *морöс* шилась на подоплеке из пестряди, верхний край лифа и лямки *волыс* обшивались тканью, отличавшейся по фактуре и цвету от основы изделия. Характерной особенностью сарафанов лузских коми являлась деталь *чиби* – фрагмент спинки, часто выкроенной вместе с бретелями из одного куска ткани. Подол длинной юбки сарафана иногда украшался одной-тремя полосками хлопчатобумажного кружева.

Рассматриваемый тип сарафана, сшитый из пестряди в крупную клетку, носил название *шушун*, из набойки или фабричной хлопчатобумажной однотонной ткани желтого, зеленого, розового, бордового цветов, обозна-



Рис. 5. Косоклиный сарафан с корсажем

чался сарапан, вылын морёса сарапан ‘сарафан с высокой грудью’: «В праздничные дни надевали шушуну из пестряди. Рубашки белые с красным узором. Позже уже сарапан носили»; «Дёра шушун – из льна, пестряди; сарапан – из покупной ткани» (ПМА Туголукова; Костылева).

Поверх сарафана по-вязывали пояс на левом боку: у летских коми пояса были длинными до трех метров с характерным геометрическим орнаментом. Таким поясом принято было обвивать талию дважды. Распространены были пояса, выполненные в технике станочного ткачества и на дощечках, с использованием шерстяных и льняных нитей. В конце XIX – начале XX вв. различия между мужскими

и женскими поясами стали стираться, что значительно затрудняет возможность их идентификации.

Для женского костюмного комплекса лузских коми наиболее характерны были шерстяные пояса, связанные из однотонных и меланжевых ниток, имеющих структуру рыболовной сети, на концах крепились большие кисти. Основным элементом орнамента таких поясов является ромб с четырьмя узлами по углам (Коллекция 2012).

Обязательным элементом женского костюма, как будничного, так и праздничного, был передник, сшитый из одной или нескольких полос ткани, присборенных под обшивку (пояс) с длинными завязками, закреплявшимися на талии, который также имел свои особенности у летских и лузских коми. Передник летских коми *запон*, *передник*, *нагрудник* чаще всего был пестрым, его комбинировали из двух или нескольких видов ткани разной расцветки. У лузских коми передник *нагрудник* всегда был светлых



*Рис. 6. Женский традиционный головной убор сорока
(Фонды НМРК КП 12933).*

тонов, украшался по подолу широкой полосой браного ткачества, позднее вышивки, выполненной черными и красными нитками, кружевом.

Головные уборы, в отличие от всех остальных элементов одежды, в большей степени соответствовали возрасту и семейному положению женщины. В селениях летских коми был распространен девичий убор *головедец*, представлявший собой венчик на берестяной основе, обтянутый красным сукном и вышитый разноцветным бисером. По воспоминаниям современных информантов, *головедец* являлся, прежде всего, необходимым

атрибутом просватанной девушки. Исследователями также отмечалось, что: «раньше *головедец* носили все девушки, причем имели один для повседневной носки и другой более яркий для праздников; теперь же *головедец* надевает только невеста за несколько дней до свадьбы» (*Лашук и др.* 1960:102). В лужских селениях традиционного девичьего головного убора зафиксировано не было. В праздничные дни девушки обычно вплетали в косу разноцветные ленты, покрывали голову платком.

Среди традиционных женских головных уборов наибольшей спецификой отличались повседневные и праздничные *сороки*, представлявшие собой вышитую холщовую повязку, состоящую из четырех деталей: очелья, двух завязок, затылочной части (рис. 6). Рассматриваемый убор был многосоставным и включал в себя *самшуру* (*шамшуру*) – приспособление для создания прически в виде плотного обруча (11–13 см в диаметре), сшитого из нескольких слоев пестрядинной ткани, оканчивающегося на затылке пришивными клинышками, к нижним концам которых привязывалась петля из льняных нитей для укрепления убора на голове. Частью сороки был сшитый из ткани или связанный чепец *повой*, *сетка*, полностью закрывавший волосы и фиксирующий прическу. Информанты, еще заставшие период, когда сорока находилась в употреблении, хорошо помнят последовательность надевания этого сложного головного убора: «*Кор шмактё вбѣднѣ, кругсѣ сьясны, <...> потом тоже сѣя как сетка вѣчасны, эта сеткасѣ и сорокасѣ кѣртасны, сѣсся чышьян*» (Когда пучок делают, круг засунут, потом тоже эту как сетку сделают, эту сетку-то и сороку завяжут, затем платок) (*ЛМА* Потапова). Повсеместно замужние женщины укладывали волосы на темени в пучок (шмак) *водзын шмак* ‘шмак спереди’, *куколь*.

Отдельные компоненты многосоставного головного убора могли надеваться самостоятельно или в разных сочетаниях. Так, молодые женщины носили преимущественно самшуру и повой, сверху платок, надевая сороку только по праздникам.

Сведения о сороке содержатся в публикациях конца XIX в.: «Головной убор пермячек <летских коми> составляет предмет их гордости и постоянных забот. У замужней женщины он состоит из сороки: это кичка из грубого толстого холста с широкой лопастью, закрывающей весь затылок. Спереди она старательно расшита разноцветными бумажными, а иногда и шерстяными нитками<...>Снизу сороки надевается повой – сетка из суровых посконных ниток, сплетенная на манер рыболовных сетей. Под повоем лежит шамшура<...>Каждая девушка должна приготовить себе к свадьбе непременно две сороки, три повои и две шамшуры. Поверх сороки надевается обыкновенно платок (чишьян), пестрядинный или ситцевый, смотря по состоянию» (*Добротворский* 1883:247).

Г.Н. Климова ограничила ареал распространения сороки в конце XIX – начале XX вв. бассейнами Летки и верховьев Лузы (район Верхолузье), поскольку данный головной убор не был зафиксирован на территории Средней Лузы (Климова 1977:50). Современные полевые материалы также подтверждают данный вывод.

Сорока, внешне отличавшаяся формой, конструктивными особенностями, цветом, декором, манерой ношения, относилась к старинным головным уборам, распространенным как среди русских, так и большинства финно-угорских народов (Лебедева и др. 1967: 228–230; Кислуха 2012). Исследователи сходятся во мнении, что покрой и декоративное оформление летской *сороки*, цветовая гамма, техника вышивки имеют наиболее близкие параллели с марийской сорокой (Белицер 1958; Климова 1977: 59–62).

На Лузе в качестве повседневного и праздничного головного убора женщины в прошлом носили *сборник*, однако к началу XX в. наиболее широко распространен был “русский платок” *русска чышьян*, *русска*, представлявший собой кумачную косынку. Косынкой, скрученной в виде ленты, плотно обхватывали голову, надвигали на лоб, концы завязывали на затылке. Сверху покрывали голову платком, концы скрепляли узлом под подбородком: «*гöрд плат наперво, а сэсся любой чышьян*» (красный платок сначала, а затем любой другой платок <поверх>) (ПМА Костылева). При этом верхнему платку придавали определенную форму: среднюю линию платка, которая располагалась надо лбом, запрессовывали, так чтобы она была приподнята вверх, образуя острый угол. Головной убор, состоящий из двух платков: первого меньшего размера, второго большего, был известен у русских Архангельской, Вологодской, Вятской губерний (Тазихина 1971).

Русска, являясь женским головным убором, тем не менее, не сразу входила в состав традиционного костюмного комплекса замужней женщины. По воспоминаниям информантов, молодухи до рождения первого ребенка либо в течение трех лет замужества носили в качестве головного убора платок, *русску* же надевали исключительно по праздникам.

Этнографические описания подтверждают существовавшие между лузскими и летскими коми различия в традиции ношения головных уборов: «В праздничное время богатая ношулка <лузские коми с. Ношуль> надевает<...>парчовый юр-дбра или сборник, род повойника, обшитый по краям красной лентой, завязываемой сзади, причем концы этой ленты украшаются разноцветными кистями стекляруса; большой платок шелковый или шерстяной, но всегда красный полосатый, повязывается сверх сборника<...>Сборник вышивается иногда золотом, бисером и шелками. Пермьчки Орловские <летские коми>, не столько достаточные, одева-

ются бедно. У них шелковые материи и платки заменяются бумажными и шерстяными. Обыкновенный же головной убор каждой пермячки “сорока”. Это род чепчика из домашнего тонкого холста, у которого налобник вышивается разноцветными шерстями и шелком<...>Этот убор служит большею частью и праздничным и ценится от 3-х до 5 рублей серебром<...>Девушки ношульские<...>покрывают голову платком и выпускают косу, в которую вплетаются узкие и широкие разноцветные ленты. Орловские же пермячские девушки не покрывают головы платком в праздничное время, а надевают особенный убор, называемый “головедец”» (Косарев).

В первой половине XX в. традиционные сарафанные комплексы стали вытесняться новыми формами одежды, преимущество которых заключалось в их большем удобстве и практичности. Сами информанты отмечают: «Сэсся сарапаннад съёкыдджык видз вылõ мунны или поле вылõ мунны, колõ вручную ытшкыны да мый да. Мõдисны кокниджык юбка вõчны и копта, просто. Оз вышивайчыны» (Потом в сарафанах сложнее на луг идти или на поле идти, нужно вручную косить да что-да. Стали легче юбку изготавливать и кофту, просто. Не вышивали) (ПМА Костылева). В качестве головных уборов повсеместно наиболее предпочтительными становились хлопчатобумажные, шерстяные, ситцевые платки, полушалки, шали. На Летке, по воспоминаниям информантов, «сороку старухи надевали, а молодые – красные платки», идентичные лузской русске, именовавшиеся у летчан сорока пыдди чышъян ‘вместо сороки платок’, гõрдыд сорока ‘красная сорока’.

Мужской костюм

Сравнительным единством у лузско-летских коми отличался традиционный комплекс мужской одежды, состоящий из рубахи, штанов, позднее брюк, пояса, обуви, головного убора.

Рубахи йõрнõс, сшитые из белого домотканого холста, пестряди в мелкую клетку, фабричных тканей, имели туникообразный крой, при котором перед и спинку рубахи образовывало перегнутое на плечах полотнище ткани. К центральной части с обеих сторон пришивались более короткие полотнища прямые или слегка скошенные кверху, образующие бока. Рукава были двух типов: с вшитыми клиньями и цельнокроеный с ластовицами. Рубаха имела невысокую стойку-воротник с застежкой на одну-три пуговицы и прорезными петлями. Наиболее распространены были рубахи с разрезом, расположенным на правой стороне груди, рассматриваемые исследователями как локальный вариант мужского костюма, чаще встречавшегося в восточных губерниях (Поволжье, Прикамье, Приуралье), и как результат культурных связей с народами Волго-Камья (Лебедева и др. 1967: 238).

В коллекции одежды летских коми выделяется длинная туникообразная рубаша из тонкого отбеленного холста, декорированная вышивкой, выполненной преимущественно в технике двустороннего шва, по вороту, грудному разрезу, краям рукавов. На грудной части и на спинке рубаша вышивался, распространенный в узорном ткачестве, орнаментальный мотив *перна* ‘нательный крестик’, представляющий собой крестообразный узор, составленный из пяти ромбов. У.Т. Сирелиусом зафиксировано обозначение данной празднично-обрядовой рубаша *сийёса йёрдёс* ‘хомутовая рубаша’ (Сирелиус 1907). К сожалению, в настоящее время сведения по данному типу рубаш не фиксируются.

Рубаша носили навыпуск, подпоясывая узким поясом *мужичкёй вонь, йыкёс*, завязывая узел на правом боку, позднее обхватывая кожаным ремнем. В комплекте с брюками рубаша заправлялась.

Штаны *гач* шились из двух полос грубого холста и двух клиньев, с треугольной вставкой спереди. Распространены были штаны из пестряди синего цвета в белую полоску, на узком кушаке с застежкой спереди (слева направо на пуговицу). Зимний вариант штанов изготавливался из домотканного или фабричного сукна.

Традиционными головными уборами мужчин до первой четверти XX в. оставались суконные и меховые шапки различной формы, были распространены картузы, позднее фуражки.

Верхняя одежда и обувь

Верхняя одежда включала в себя различные виды, за редким исключением была одинаковой для мужчин и женщин.

В летнее время повсеместно носили легкую распашную одежду из белого льняного холста – *шабур*, прямого покроя, приталенный, с боковыми клиньями, длинными рукавами, застегивающийся при помощи крючка и петли, расширяющийся от талии книзу. Из рабочей верхней одежды, сшитой из грубого холста, известны *дёра малича, взркнича, бугай*, по крою напоминающие короткие и длинные (ниже колен) туникообразные рубаша.

Распространены были различные кафтаны, с глубоким запахом, отрезной спинкой, с клиньями и сборками. В межсезонье носили холщовый кафтан *бекеш*. Одежду зимнего периода представляли суконные кафтаны *ной дукёс, кык тулья дукёс, тулья дукёс* (в полы их вставлялись по два-три клина), *лёз дукёс* ‘синий кафтан’. У летских коми фиксируется название кафтана *чапан, тулья чапан*, известное также среди русских Вятского региона. Цвет кафтанов и другой шерстяной одежды чаще всего был естественный – черный, коричневый, серый.

Кафтанообразный покррой имели также овчинные шубы и более короткие полушубки, нагольные *дублѣн пась* ‘шуба дубленая из овчины’ или покрытые сверху тканью *китайчатой пась* ‘шуба, покрытая китайкой’.

Имел распространение и другой вид традиционной суконной одежды, длинный прямоспинный, расширяющийся книзу *азям*. Из овечьих шкур шились такие же тулупы. Как правило, они не имели застежки, лишь глубоко запахивались, подпоясывались. В зимнее время данный вид одежды служил в качестве дополнительной, надеваемой поверх полушубка, кафтана.

Праздничная верхняя одежда, как правило, была более добротной, украшалась аппликацией из цветных тканей.

Повсеместно распространена была сшитая в домашних условиях кожаная обувь. В зимний период популярностью пользовались короткие валенки из натуральной шерсти.

Основной традиционной обувью летских коми являлись лапти из липового лыка *шуль, кѡм, нинкѡм* косого плетения, соответствовавшие так называемым «московскому» и «вятскому» типам (*Лебедева и др.* 1967: 253–254). Данная плетеная обувь использовалась круглый год в качестве повседневной, а также входила в состав празднично-обрядовой одежды. Лапти с оборами в виде крученой веревки (привязками) *кѡмгез* и соломенными стельками носили с холщовыми, в зимнее время суконными портянками или онучами (их наматывали поверх холщовых) *нямѡд*; в праздники – с вязаными узорными чулками.

Исключительно в качестве рабочей в летний период лузско-летскими коми использовалась плетеная берестяная обувь, не имеющая завязок, – *бѡсик, ступни*, носившаяся на босую ногу.

Рассмотренный комплекс основных компонентов одежды самой южной группы коми-зырян показал, что, при наличии общих черт, в нем фиксируются существенные различия, особенно ярко выраженные в традиционном женском костюме. Локальные особенности техники кроя, способов декорирования, терминологии составных частей сарафанных комплексов свидетельствуют о продолжительном обособленном существовании разных традиций, территориально локализованных в бассейнах рек Луза и Летка: лузской и летской.

Традиционная женская одежда лузских коми представлена сарафанным комплексом севернорусского типа, включающим рубаху с прямыми поликами, декорированную браным ткачеством, позднее вышивкой крестом, сарафан с корсажем, головные уборы *сборник, русску*, имеющими близкое сходство с костюмами сысольских и вычегодских коми, соседнего русского населения.

Женский костюмный комплекс летских коми включал в себя рубаху с трапециевидными поликами, глухой туникообразный и со швом спереди косоклинные сарафаны, головные уборы *головедец*, *сороку*. В качестве основного вида декорирования тканей представлена вышивка, не имеющая аналогий в орнаментированном текстиле остальных групп коми-зырян, однако характерная для костюмов поволжских финнов и русских. В целом, наиболее близкие параллели одежда летских коми обнаруживает в костюмных комплексах поволжских финнов, коми-пермяков, включает в себя признаки как северного, так и южнорусского костюмов. В первой половине XX в. женский костюм летских коми представлял собой сложную динамическую систему, в котором одновременно сосуществовало два сарафанных комплекса, сложившихся в разное время, более поздний комплекс выступал исключительно в качестве девичьего и свадебного.

К концу первой половины прошлого столетия костюм южных коми подвергся сильной трансформации, выразившейся в изменении покроя, упрощении отделки тканей, зарождении совершенно новых «городских» форм одежды. Основные компоненты традиционного костюма продолжали применяться в обрядовой сфере: выступали в качестве необходимого атрибута престольных праздников, использовались в свадебной и погребальной обрядности.

В настоящее время, вышедшая из повседневного употребления, традиционная одежда сохраняется в краеведческих музеях, у старожилов, надевается во время праздничных мероприятий, активно воспроизводится в том или ином виде в сценических костюмах участников художественной самодеятельности. Поскольку традиция изготовления костюма оборвалась, распространенной практикой стало донашивание сохранившихся элементов одежды, поэтому вещи соединяются произвольно, исходя, прежде всего, из степени их сохранности, а не соблюдения прежней комплектности, что подчас приводит к причудливым сочетаниям. При недостатке каких-либо компонентов традиционного костюма их по возможности копируют, изготавливая новые вещи. Наряду с отдельными видами прикладного искусства, фиксируются примеры ревитализации технологии изготовления традиционных тканых изделий: народными мастерами осуществляется восстановление разнообразных видов ткачества, обучение рукоделию детей и всех желающих, разрабатываются специальные методические пособия (Смолева 2007). В целом, к особенностям современного периода относится возрастающий интерес к традиционному костюму, выступающему в качестве одного из источников сохранения исторической памяти, символа групповой и локальной идентичности.

Литература

Белицер 1958 – *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX в. // Труды института этнографии. Т. 45. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 257–268.

Браун 1961; 1965 – *Браун М.А.* Костюм женский начала XX в., 1961 г.; Прилузский район, 1965 г. // Коллекционные описи фондов Поволжья и Приуралья РЭМ Книга № 2. Ф. IV Т, Коллекция № 7366; 7578.

Добровотворский 1883 – *Добровотворский Н.* Пермь. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. Том II. 1883. Кн. 3.

Жеребцов 1986 – *Жеребцов Л.Н.* Этнокультурная специфика прилузских коми // Крестьянство Коми края (досоветский период). Сыктывкар, 1986. С. 97–107. (Тр. / ИЯЛИ КНЦ УрО АН СССР, вып. 38).

Кислуха 2012 – *Кислуха Л.Ф.* Народный костюм Русского Севера XIX – начала XX века в собрании Архангельского музея изобразительных искусств. М.: Северный паломник, 2012. С. 41.

Климова 1977 – *Климова Г.Н.* Вышивка летских коми // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л.: Наука, 1977. С. 49–62.

Климова 1984 – *Климова Г.Н.* Текстильный орнамент коми. Сыктывкар, 1984. – 144 с.

Коллекция 2012 – Коллекция поясов в собрании Национального музея Республики Коми. Каталог / Коровина Е.К. Сыктывкар, 2012. С. 9.

Кольчурина 1989 – *Кольчурина Т.С.* Традиционная летняя женская одежда коми конца XIX – начала XX вв. // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Сыктывкар, 1989. С. 90–102. (Тр. / ИЯЛИ КНЦ УрО АН СССР, вып. 43).

Косарев – *Косарев М.С.* Пермь Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда // Государственный архив Кировской области. Ф. 170, оп. 1, д. 130. 74 лл. 18–19 лл.

Лашук 1960 – *Лашук Л.П., Жеребцов Л.Н.* Отчет Прилузской этнографической экспедиции в 1959 г. // Архив Коми Научного центра УрО РАН Ф.1, оп. 13, д. 48. Сыктывкар, 1960 г.

Лебедева 1967 – *Лебедева Н.И., Маслова Г.С.* Русская крестьянская одежда XIX – начала XX века // Русские: Историко-этнографический атлас. М.: Наука, 1967. С. 193–267.

М.М. 1882 – *М.М.* Среди пермяков // Волжско-Камское слово. Политическо-общественная газета. 1882 г. № 187.

Отчет 1965 – Отчет о научной командировке старшего научного сотрудника ГМЭ Браун М.А. в Коми АССР и Коми-Пермяцкий национальный округ в июле-августе 1965 года // Архив РЭМ, ф.2, д. 1549, л. 9.

ПМА – Полевые материалы экспедиции Бойко Ю.И. в Прилузский р-н Республики Коми в 2010–2016 гг. (информанты В.И. Костылева, 1926 г.р.; В.Е. Костылева, 1925 г.р.; Т.Е. Потапова, 1925 г.р.; М.Е. Туголукова, 1931 г.р.)

Сирелиус 1907 – *Сирелиус У.Т.* Рукописная опись предметов: Sirelius U.T. Permalainen, 1907 // Kulttuurien museo / Suomen Kansallismuseo: Suomalais-ugrilainen. Permalaiskokoelma SU 4815: 117.

Смолева 2007 – Смолева Г.Н. Ткачество: от азбуки до творчества: Методическое пособие /

Тазихина 1971 – Тазихина Л.В. Север европейской части РСФСР (Олонецкая, Архангельская, Вологодская, Пермская, Вятская, Петербургская губернии) // Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX – начало XX в.). Определитель. М., 1971. С. 151.

Трушкова 1997 – Трушкова И.Ю. Традиционные костюмные комплексы Вятского края: проблемы формирования, взаимовлияния, современного состояния. Автореферат дис. на соиск. уч. степ. к.и. н. Ижевск, 1997. С.17.

Трушкова 2005 – Трушкова И.Ю. История и культура Вятского края. М., 2005.

Чижикова 2011 – Чижикова Л.Н. Женская одежда // Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки / Липинская В.А. М., 2011.

Шарапов 2000 – Шарапов В.Э. Одежда и обувь // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. С. 91–107.

ЭХО МУЗЕЙНЫХ ЗАЛОВ

Начало собраниям Национального музея Финляндии было положено исследователями еще в середине XIX века, но большая часть хранящихся вещей была привезена ими из экспедиционных поездок 1898–1927 годов. Более трех десятилетий назад экспонаты коллекций были зафиксированы на цветные слайды. Сами артефакты хранятся в особом здании за пределами Хельсинки, построенном специально в качестве запасников, где поддерживается стабильный режим влажности и температуры. С 2008 г. Национальный музей ведет оцифровку материалов, постепенно выкладывая в свободный сетевой доступ фотографии экспонатов финно-угорских коллекций (SUK). На ресурсе Музейного ведомства (Finna) представлены фото и аннотации к 6 300 единицам хранения. Фотографии вышитых сорок, рубах, передников и полотенец, вязаных носков, инструмента для обработки кожи, меха, дерева сопровождаются подробными описаниями обрядового и повседневного использования, размеров, материала, техники изготовления и снабжены списком литературы по теме. На данный момент зарегистрировано около 2, 7 млн. обращений на сайт Национального музея по теме финно-угорских коллекций (пользователи из разных стран).

В ноябре 2016 г. «Обществом Калевалы» и Национальным музеем был организован семинар «Духи мифов, повседневность мифов: прежние и современные точки зрения» (Myyttien henget 2016), где рассматривались перспективы актуализации в современной культуре финно-угорского наследия и, в частности, коллекций музея, насчитывающих на сегодняшний день 13 700 единиц хранения. Оживленные дискуссии и оптимистичные отчеты безмолствуют о сущности музейной мифологии. Виртуализация традиционного наследия оттеняет противоречивость процессов, происходящих на уровне переформатирования (более чем адекватное в данном контексте определение) музейной и, в целом, – внутрикультурной аудитории (Лотман 1977), претерпевающей характерные изменения на протяжении всей истории музейного дела.

С обретением Финляндией независимости и закрытием прежних экспедиционных маршрутов основной задачей исследователей стало фиксирование сведений о народной духовной и материальной культуре самих финляндцев. Традиционный патриархальный быт оставался в прошлом; учёные и деятели культуры обратились к народной традиции, стараясь наиболее полно охватить «уходящую натуру». Крестьянство олицетворяло исконность финской нации. Особый романтический ореол крестьянству придавало его участие в гражданской войне, в основном, на стороне

белофиннов. Независимый торпарь представлялся героем независимой Финляндии (Lehtonen 2005, 18). Интерпретации нашли отражение в выставке Национального музея 1923 г., где коллекции традиционной одежды акцентировали сине-белую гамму цветов финляндского флага, тогда как особенно яркие цветовые решения и элементы, не соответствовавшие представлениям о «чистой» национальной культуре и ассоциировавшиеся с инаковостью, буквально и символически удалялись за пределы визуального ряда (Lehtinen 2003).

Игра в «несуществующие» тексты (см.: Лотман 1992) нашла более практичное применение в военный период. Полевой работой в т.н. Восточной Карелии, последующей верификацией материала, публиковавшимися статьями и книгами исследователи обосновывали культурную близость «родственного» населения оккупированных территорий, соответственно, не имевшего ничего общего с русскими. «Восточнокарельские» материалы значительно дополнили коллекции Национального музея и стали основой для фондов других финляндских музеев (Сурво В. 2014, 34–36).

Послевоенная финно-угорская экспозиция Национального музея 1950–1968 годов была по-прежнему оформлена в сине-белой цветовой гамме. Позднее интерес к традициям был связан с культивировавшимся в Финляндии фольклоризмом, обретшим популярность в 1960–1970-е годы в качестве «карельского ренессанса» (Heikkinen 1989). В 1960-х гг. в Турку был запущен проект по изучению городского населения, различных профессиональных сообществ, предприятий и их истории, в целом, городской культуры. Наряду с этим направлением популярными стали экологические темы исследований, в рамках которых рассматривались взаимоотношения человека с окружающей средой, традиционные виды природопользования, современное состояние традиционных промыслов (оленоводство, рыболовство). Также продолжилось изучение сельского населения, однако интерес учёных переключился на изменения в традиционном образе жизни. Особенно результативными стали комплексные исследования, объединившие этнографов, историков, культурологов, географов, фольклористов, религиоведов и социологов (Muuttuva kylä 1980; Yhteiskunta kylässä 1984; Kyläläiset 1996).

Со стороны широкой читательской аудитории 1960–70-х гг. существовал культурный запрос на фольклорно-этнографические труды определённого плана. Первое поколение горожан спальных районов испытывало ностальгию по сельскому прошлому, и научные штудии отвечали этим настроениям (Lehtonen 2005, 19). Ученые, занимавшиеся традициями карел и вепсов, по-прежнему, на первое место ставили этнический аспект, были заняты поиском родственных черт, тогда как, например, социальные

и экономические стороны жизни не привлекали особого внимания, поскольку в них интерпретаторы видели лишь отражение русского влияния (Хейккинен 2003, 165).

Финно-угорская выставка 1972–1997 гг. практически не обновлялась. Глобализационные процессы и вступление Финляндии в Евросоюз изменили значение финно-угорских традиций для современной финляндской культуры. В 1999 г. финно-угорские коллекции были перемещены из Национального музея Финляндии в Музей культур, где они соседствовали с экспонатами из Индии, Африки и Азии. Родственно-языковой аспект национального мифа лишился доминирующего значения, финляндцы настолько далеки от музеефицированного ими прошлого, что сегодняшнее поколение исследователей лучше понимает в переводе на английский, чем в оригинале, полевой материал, записанный в Карелии и Ингерманландии (Lehtipuro 2006, 275). «(Пра)финское» наследие, долгое время усердно формировавшееся финляндскими учеными, деятелями культуры и идеологами, сменилось постэтнической мультикультурностью, в парадигме которой финно-угорским традициям отведена роль провинциальной экзотики глобального масштаба.

Финно-угорская экспозиция Национального музея, прежде всего, связана с именем У.Т. Сирелиуса (1872–1929), известного специалиста в области сравнительного изучения материальной культуры финно-угорских народов. У.Т. Сирелиус возглавлял кафедру финно-угорской этнографии Хельсинкского университета, занимал должность заведующего этнографическим отделом музея, который мечтал превратить в научно-исследовательский центр. Зыряне и пермяки представлены в запасниках музея вещами, приобретенными Ю. Вихманом, А.О. Хейкелем, А. Каннисто, но наиболее полно – в коллекциях У.Т. Сирелиуса.

Особое внимание У.Т. Сирелиус уделял орнаментике финно-угров, орнаментированные вещи составили основу его собраний и послужили материалом для исследований. Так, результатом поездки к обским уграм (1898 и 1899 гг.) стал обширный труд «Берестяные и кожаные украшения у остяков и вогулов», снабженный таблицами с образцами орнаментов (Sirelius 1904). По своей структуре исследование близко работе В. Стасова (Стасов 1872): указаны предметы, на которых встречается вышивка, описана техника исполнения, наиболее характерные сюжеты и мотивы, дана классификация. У.Т. Сирелиус также разбил орнаменты на типы, расположив в одной таблице наиболее похожие. В целом, работа по орнаменту обских угров не выявила новых подходов в изучении орнамента, ее структура традиционно включала введение, объяснения местных названий узоров, прорисовки некоторых основных композиций с наименованиями и в

заклучении – таблицы-иллюстрации орнаментов, структурированных по типам (зооморфный, фитоморфный, идеоморфный) (Lehtonen 1972, 147). Считая, что обские угры сохранили первозданный, близкий к природе образ жизни, У.Т. Сирелиус уделил особое внимание местным названиям узоров, в которых должно было находить выражение исконное значение орнаментальных мотивов.

В 1907 г. У.Т. Сирелиус отправился изучать пермские народы (Сирелиус 1998–2002; Загребин, Шарапов 2008). Основной причиной для поездки стала необходимость заполнить лакуны финно-угорской коллекции музея, в которых зырянская традиция была представлена случайными артефактами, а вотяцкая – лишь несколькими десятками вещей. Например, мордва и марийцы были изучены гораздо лучше, коллекции по этим народам являлись более многочисленными и систематизированными, благодаря научной и собирательской деятельности А.О. Хейкеля (Lehtonen 1972, 69). Из пермской экспедиции У.Т. Сирелиус привез три многоплановых коллекции из 553 предметов, среди которых насчитывалось более 400 зырянских артефактов. Значительная часть коллекций представлена традиционным текстилем – деталями традиционного костюма, головными уборами, украшенными вышивкой и тканым декором, полотенцами (SUK 4815, 1–126; 4816). Пермская поездка также обогатила фотоархив Национального музея фотографиями строений, общих видов деревень, портретами зырян в традиционной одежде, охотников, крестьян (Lehtonen 1972, 74).

По результатам экспедиции У.Т. Сирелиус писал: «До сих пор у пермских народов – зырян, пермяков и вотяков – довольно мало производился сбор этнографического материала, что, в том числе, мешало проведению сравнительных исследований в области финно-угорской этнографии. Дабы исправить положение хотя бы в некотором отношении, я решил на прошлое лето отправиться в пермяцкие земли» (Sirelius 1908, 15). Желание исследователей представить творческий потенциал народов и народного искусства подчинялось догмам национального романтизма, что избавляло от необходимости вникать в реалии межэтнических взаимоотношений, не ограничивающихся внутриплеменными контактами (Сурво А. 2015).

Зырянские предметы пермской экспедиции У.Т. Сирелиус разделил в музейной описи на пермяцкие (из приходской деревни Летки Вятского уезда) и собственно зырянские (с реки Вычегды и из деревни Вильгорт, тогда относившаяся к Вологодской губернии). Коллекции У.Т. Сирелиуса почти не становились предметом специального изучения. Фотографии лишь некоторых вещей были опубликованы, в частности, в статье Т. Вахтер «Декоративные рукоделия пермских женщин» (Vahter 1949), в которой наиболее полно рассматривается сирелиусский материал по вышивке и тка-

честву. Т. Вахтер дается подробный анализ декоративных швов, мотивов вышивки, приводятся параллели с головными уборами карел Приладожья и «финских» народов Поволжья, отмечаются отличия в орнаментации, но тут же идут отсылки к египетским текстилям тысячелетней давности, вышивальным техникам мусульманского населения Египта XII-XIII веков, возведение орнамента на вороте мужской рубахи в виде православного креста на нитке (с оговоркой: «что, конечно, является русским влиянием, как и косой ворот») к персидско-индийской форме покроя. В стиле изложения звучит голос экскурсовода, ведущего читателя к конечной цели: в рукодельном мастерстве пермских женщин, наконец, обнаруживается нечто исконное, нерусское. Более нет необходимости оправдывать русское влияние энергетикой авторитетных артефактов: «Все дары, которая невеста передавала [во время свадебной церемонии], она должна была перевязывать такими узкими лентами; если так не делалось, то это считалось оскорбительным. Разумеется, тканье лент является древним зырянским умением, раз уж оно так тесно связано со свадебной обрядностью; также мордва изготавливала пояса, искусно вытканые на досках. О русском тканье лент мне неизвестно» (Vahter 1949, 316).

Внутрикультурные перекодировки связаны с попытками интерпретаторов найти равновесие между *этническим*, *общественным* (*гражданским*) и *государственным* аспектами *национального* (см.: Бромлей 1983, 58–59, 72–73, 384; Сурво В., Сурво А. 2013). В 1975 г. появился обобщающий труд Т. Вуорела «Финская народная культура» (Vuorela 1975), но уже несколькими годами позже вышла «Народная культура Финляндии: основные исторические линии» И. Талвэ, где сельская культура получила более разностороннее освещение, отдельные главы повествовали о культуре городского населения и промышленных районов (Talve 1979). Академическое сообщество стало задумываться о написании истории общеевропейской культуры, что должно, наконец, разрешить онтологическую проблему: Европейский Союз есть, а истории – нет. Для полномасштабной ревизии школьных учебников на предмет отсутствия политкорректности финляндский «Союз прав человека» опубликовал рекомендацию «Меньшинства в учебниках – инаковости, описываемые издалека? О внимании, уделяемом этническим и национальным меньшинствам, а также аборигенным народам в учебниках родного языка и литературы, истории, географии, религии и мировоззрения для 5, 6 и 7 классов в 2000-х годах» (Lampinen 2013). В школьном учебнике истории не совсем политкорректно говорится о «финском населении» доисторической Суоми, которая «освободилась из-под льда 10000 лет назад» (Varis *um.* 2006, 33–34). Будут ли при ревизии прошлого учтены права кроманьонцев,

претендующих на универсальный статус и аборигенов, и носителей инаковости? И как быть с неандертальцами?

В «Загадке дара» М. Годелье переносит внимание «с вещей, которые дарят, на вещи, которые хранят». Последние играют роль «посредников», с одной стороны, между людьми и сверхъестественными силами, с другой – между вступающими в родство социумами: «Общество, идентичность не могут пройти сквозь время и служить фундаментом как индивидам, так и группам, которые составляют общество, если не существует фиксированных точек, реальностей, изъятых (временно, но основательно) из обменов дарами и товарных обменов» (Годелье 2007, 15, 235). Музейное пространство призвано быть одним из основных хранителей «неотчуждаемой части» культуры, происходящее и не происходящее в нем отражает суть трансформаций, переживаемых обществом. В 2008 г. Музей культур презентовал экспозицию «Rajantakaista Karjalaa» («Карелия по ту сторону границы»), которая затем сменилась выставкой «Kaukaa haettua» («Взятое издалека»), посвященной финляндским исследователям экзотических культур (КМ 2010). Название выставки отсылает к одноименному антропологическому сборнику статей конца 1990-х годов (Kaukaa haettua 1997). Идиомой *kaukaa haettua* иронично оценивается аргументация, «взятая с потолка», *примышленное* (см. *примышлять* в словаре В. Даля: 'придумывать, вымышлять, изыскивать способ и средства' – Толковый словарь 1882, 427). Наследие финно-угорских традиций последовательно переводилось в разряд откровенно экзотических, а затем и несуществующих текстов; речь идет об *умышленном* в перекодировке культуры. В 2013 г. Музей культур был закрыт, финно-угорские коллекции перекочевали в запасники. Акцентированность национального строительства на отрицании русского присутствия в культурах финно-угорских «соплеменников» приводит к заполнению смысловых пробелов более далекими инокультурными элементами, которым в мультикультурной парадигме уготована та же участь небытия. Пустота музейных залов отдается эхом неолиберального мейнстрима.

В конце 2009 года карельский язык получил в Финляндии статус языка меньшинства. Активистами финляндского «Общества карельского языка» отмечается значительное развитие «изначального языка калевальских рун» в течение последних полутора десятилетий, что произошло благодаря специалистам Петрозаводского государственного университета. На карельском языке имеется множество книг, газет, сетевых ресурсов, постоянно выпускаются учебные пособия и грамматические справочники. Жизнеспособность карельского языка также подчёркивается тем, что в России проживает 160 000 карелоязычных. Сегодня в Суоми всего 5000 говорящих по-карельски и ещё около двадцати тысяч жителей понимают этот язык (KKS), что сви-



*Фрагмент выставки Музея культур «Взятое издалека».
В структурировании пространства читалась идиома kaukaa haettuа.
Фото В. Сурво, 2010 г.*

детельствует об эффективности процессов ассимиляции. Сохраняет перманентную актуальность вывод М. Хаавио периода великофинляндских мечтаний: «древняя поэзия лучше всего сохранилась по ту сторону государственной границы» (Haavio 1943, 4).

В 2016 г. в Тарту открылся крупнейший музей Прибалтики, где представлена интерактивная финно-угорская экспозиция «Эхо Урала». Проблематика *национального* не остается без локализации.

Литература

Бромлей 1983 – *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. – 412 с.
Годелье 2007 – *Годелье М.* Загадка дара [1996] / Пер., авт. примеч., авт. указ. А.Б. Щербакова. М.: Восточная литература, 2007. – 293 с. – (Серия «Этнографическая библиотека»). – С. 15, 235.

Загребин, Шарапов 2008 – *Загребин А. Е., Шарапов В. Э.* К истории пермской экспедиции У. Т. Сирелиуса // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 1. – С. 110–117.

Лотман 1992 – *Лотман Ю. М.* Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х томах. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. – С. 200–202.

Лотман 1977 – *Лотман Ю. М.* Текст и структура аудитории // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 422. Тарту: Тартуский госуниверситет, 1977. – (Труды по знаковым системам. [Т.] 9). – С. 55–61.

Сирелиус 1998–2002 – *Сирелиус У. Т.* Из путешествия по северо-востоку России. I–III [1907] / Пер. с финск. А. Сурво // Журнал «Арт» («Лад»). – Сыктывкар. – 1998, № 1: с. 118–125; 1998, № 3: с. 172–177; 2002, № 1: с. 82–94. В сети Интернет: «Полевые финно-угорские исследования». URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/2.asp>. Дата обращения: 31.12.2016.

Стасов 1872 – *Стасов В. В.* Русский народный орнамент. СПб.: Типография Товарищества Общественная Польза, 1872. – Вып. 1.: Шитье, ткани, кружева. – XX, 26 с.

Сурво А. 2015 – *Сурво А.* Семиотические режимы финляндских дискурсивных практик: о национальном романтизме без романтики // Ежегодник финно-угорских исследований = Yearbook of Finno-Ugric Studies. – Вып. № 4, 2015. – С. 124–138. URL: <http://finno-ugry.ru/files/1303170455.pdf>. Дата обращения: 31.12.2016.

Сурво В. 2014 – *Сурво В. В.* Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии. Helsinki: Helsingin yliopisto, 2014. – 238, LXVI с.; 165 фот. – (Kansatieteellisiä tutkimuksia Helsingin yliopistossa, 18). – С. 34–36. URL: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/42529/survo_dissertation.pdf?sequence=1. Дата обращения: 31.12.2016.

Сурво В., Сурво А. 2013 – *Сурво В., Сурво А.* «Национальность» традиционного наследия (о смыслах карельского пограничья) // Историческое произведение как феномен культуры: Материалы VIII Международной научной конференции. Сыктывкар, 19 октября 2013 г. / Отв. ред. А. Ю. Котылев, А. А. Павлов. Сыктывкар: Коми пединститут, 2013. – 244 с. – Вып. 8. – С. 105–115.

Толковый словарь 1882 – Толковый словарь Живаго Великорусского языка. Владимира Даля. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Томъ третій: П. С.-Петербургъ – Москва: Изданіе книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1882. – 555 с. – (Къ 25-лѣтію издательской деятельности Маврикія Осиповича Вольфа). – [Репринт: М.: «Русский язык», 1990].

Хейккинен 2003 – *Хейккинен К.* Использование этнографических материалов в исследованиях семьи // *Väestö ja perhe Karjalassa* [Население Карелии и карельская семья]: Joensuun yliopistossa 24.–26.9.2003 pidetyn seminaarin esitelmät / Toim. Y. Shikalov, T. Hämynen, J. Partanen. Joensuu: Joensuun yliopisto, 2003. – 204 s. – (Historian tutkimuksia, 23). – С. 158–169. – С. 165.

Finna: Suomen museoiden kokoelmat (Finna) [Коллекции музеев Финляндии]. URL: <<https://museot.finna.fi/>>. Дата обращения: 31.12.2016.

Haavio 1943: *Haavio M.* Viimeiset runonlaulajat [Последние рунопев(и)цы]. Porvoo: WSOY, 1943. – 362 s.

Heikkinen 1989 – Heikkinen K. Karjalaisuus ja etninen itsetajunta: Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus. Joensuu: Joensuun yliopisto, 1989. – 402 s. – (Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja, 9).

Kaukaa haettua 1997 – *Kaukaa haettua*: kirjoituksia antropologisesta kenttätöystä [Взятое издалека: статьи об антропологической полевой работе] / Toim. Anna Maria Viljanen ja Minna Lahti. Helsinki: Suomen antropologinen seura, 1997. – 317 s.: kuv., kartt.

KKS: Karjalan kielen seuran verkkosivut [Сайт общества карельского языка]. URL: <<http://www.karjal.fi/>>. Дата обращения: 31.12.2016.

КМ 2010: Kulttuurien museo: vekkonäyttely Kaukaa haettua [Сетевая выставка Музея культур «Взятое издалека»]. URL: <<http://www.kaukaahaettua.fi/>>. Дата обращения: 31.12.2016.

Kyläläiset 1996 – *Kyläläiset, kansalaiset: tulkintoja Sivakasta ja Rasimäestä* [Сельчане, граждане: интерпретации [повседневности] Сивакка и Расимяки] / Tutkijaryhmä: S. Knuuttila ym. Joensuu: Joensuun yliopisto, Karjalan tutkimuskeskus, 1996. – 258 s. – (Joensuun yliopisto / Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja, 114).

Lampinen 2013 – *Lampinen J.* Vähemmistöt oppikirjoissa – erilaisuutta etäältä tarkasteltuna? Etnisten ja kansallisten vähemmistöjen sekä alkuperäiskansojen huomioiminen peruskoulun 5., 6. ja 7. luokan äidinkielen ja kirjallisuuden, historian, maantiedon, uskonnon ja elämäntutkimustiedon oppikirjoissa 2000-luvulla // Ihmisoikeusliiton selvitys. – 1/2013 – 37 s. URL: <https://ihmisoikeusliitto.fi/wp-content/uploads/2014/10/Oppikirjaselvitys_Ihmisoikeusliitto_2013.pdf>. Дата обращения: 31.12.2016.

Lehtinen 2003 – *Lehtinen I.* Kahdenlainen totuus – marit museossa ja kentällä [Двокая правда – марийцы в музее и в экспедиционной реальности] // Tutkijat kentällä [Исследователи в поле] / Toim. P. Laaksonen, S. Knuuttila, U. Piela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2003. – 400 s. – (Kalevalaseuran vuosikirja, 82). – С. 149–150.

Lehtipuro 2006 – *Lehtipuro O.* Folkloristiikan maku. Tieteenalan olemusta etsimässä [Вкус фольклористики. В поисках сущности научной дисциплины] // Välimatkoilla. Kirjoituksia etnisyydestä, kulttuurista ja sukupuolesta [На дистанции. Статьи об этнич-

ности, культуре и поле] / Toim. Tarja Kupiainen ja Sinikka Vakimo. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 2006. – 320. – (Kultaneito, VII). – S. 261–278.

Lehtonen 1972 – *Lehtonen J. U. E. U. T. Sirelius ja kansatiede* [У. Т. Сирелиус и этнография]. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys, 1972. – 303 s. – (Kansatieteellinen arkisto, 23).

Lehtonen 2005 – *Lehtonen J. U. E. Kansatieteen tutkimushistoria* [История этнографических исследований] // *Polkuja etnologian menetelmiin* [Тропы к методам этнологии] / Toim. P. Korkiakangas, P. Olsson, H. Ruotsala. Helsinki: Ethnos, 2005. – 300 s. – (Ethnos-toimite, 11).

Muuttuva kylä 1980 – *Muuttuva kylä: Turun yliopiston kylätutkimusryhmän loppuraportti* [Меняющаяся деревня: окончательный рапорт исследовательской группы Туркуского университета] / Toim. P. Tommila, I. Heervä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1980. – 293 s. – (Tietolipas, 84).

Myyttien henget 2016 – *Myyttien henget, myyttien arjet. Entisiä ja nykyisiä näkökulmia* / Kalevalaseuran seminaari Kansallismuseossa, Helsingissä 3.11.2016. URL: <<http://www.kalevalaistennaistenliitto.fi/kulttuuritoiminta/ajankohtaiset-tapahtumat/tapahtumat/myyttien-henget-myyttien-arjet-entisia-ja-nykyisia-nakokulmia.-juontajana-ildiko-lehtinen.html>>. Дата обращения: 31.12.2016.

Sirelius 1904 – *Sirelius U. T. Ostjakkien ja wogulien tuohi – ja nahkakoristeita = Ornamente auf Birkenrinde und Fell bei den Ostjaken und Wogulen*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1904. – XVI s., 49 kuvaa. – (Kansatieteellisiä julkaisuja, 2).

Sirelius 1908 – *Sirelius U. T. Matkakertomus kansatieteelliseltä matkalta permalaiskansain keskuuteen kesällä 1907* [Заметки об этнографической экспедиции к пермяцким народам летом 1907 г.] // *Suomalais-Ugrialaisen Seuran Aikakauskirja = Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXV. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjapainon osakeyhtiö, 1908. – 208 s. – S. 15–17.

SUK: Suomalais-ugrilaiset kokoelmat, Kansallismuseo [Финно-угорские коллекции Национального музея].

Talve 1979 – *Talve I. Suomen kansankulttuuri. Historiallisia päälinjoja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1979. – 403 s. – (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 355).

Vahter 1949 – *Vahter T. Permalaisnaisten korukäsitoitä* [Декоративные рукоделия пермяцких женщин] // *Kalevalaseuran vuosikirja*, 29: Uuden Kalevalan satavuotismuistolle omistettu. Helsinki–Porvoo: WSOY, 1949. – S. 296–317.

Varis ym. 2006 – *Varis S., Hurme N., Alenius J. Historia kertoo, V: Ihmisen historiaa esihistorialliselta ajalta keskiaikaan*. [История рассказывает, V: История человека с доисторических времен до Средневековья.] – Helsinki: Tammi, 2006. – 214 s.

Vuorela 1975 – *Vuorela T. Suomalainen kansankulttuuri*. Porvoo: WSOY, 1975. – 775 s.

Yhteiskunta kylässä 1984 – *Yhteiskunta kylässä: tutkimuksia Sivakasta ja Rasimäestä* [(Со)общество в деревне: исследования в Сивакка и Расимяки] / Tutkijaryhmä: P. Rannikko ym. Joensuu: Joensuun yliopisto, 1984. – 175 s. – (Karjalan Tutkimuslaitoksen julkaisuja, 61; Joensuun yliopisto).

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
----------------	---

СИМВОЛИКА ПРОСТРАНСТВА И ИЗМЕНЕНИЯ В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ

Ю.П. Шабает, И.Л. Жеребцов

Символический и культурный ландшафт Европейского Севера России: конструирование, деконструкция и реконструкция культурных образов и идентичностей.....	6
--	---

К.В. Истомин, А.А. Попов, Ким Хе Чжин

Снегоходная революция и рыночная реставрация: изменения в образе жизни и кочевой мобильности коми-ижемских оленеводов севера республики коми в первом десятилетии 21 века и их влияние на связь группы с окружающим социумом и природной средой	70
--	----

МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ И КУЛЬТУРНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

В.В. Власова

Изменение религиозной ситуации в сельских районах Республики Коми в XX веке (советский и постсоветский периоды) ..	96
---	----

Т.И. Дронова

Локальное самосознание усть-цилемских староверов: формирование и трансформации	118
---	-----

А.А. Чувьуров

Этнолокальные группы коми и русских в бассейне средней Печоры: импульсы и маркеры конструирования этнической идентичности ..	133
---	-----

А.Б. Долицкий

Культурные традиции старообрядцев на Аляске и в Сибири на рубеже XX–XXI вв.	143
---	-----

КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ЯВЛЕНИЯ В ЛОКАЛЬНЫХ ГРУППАХ

К.В. Истомин, Н.А. Лискевич, В.Э. Шарапов

Этнолокальная группа пуровских коми: история формирования и современная идентичность	158
---	-----

К.В. Истомин, Н.А. Лискевич, О.И. Уляшев

Особенности языковых процессов в среде пуровских коми в конце 1930 года – начале XXI века	172
--	-----

Ю.И. Бойко	
Традиционный костюм лузско-летских коми: локальные черты (конец XIX – первая половина XX века).....	198
А. Сурво, В. Сурво	
Эхо музейных залов	218

УДК 39: 304 (470.1/.2)

Шабасев Ю.П., Жеребцов И.Л. СИМВОЛИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ, ДЕКОНСТРУКЦИЯ И РЕКОНСТРУКЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ ОБРАЗОВ И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 6–69. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

В статье анализируется эволюция культурного ландшафта Европейского Севера России и изменения в формах его культурного маркирования. Показано, что это маркирование тесно связано с этничностью, а изменения его форм определяется не столько культурными явлениями и процессами, сколько политическими мотивами. Представлена динамика демографических и социальных изменений на Европейском Севере и анализируются попытки использования этничности как ресурса для отстаивания интересов локальных сообществ.

Ключевые слова: Европейский Север России, этничность, идентичность, этническая группа, локальное сообщество, историко-культурная провинция

The article analyzes the evolution of the cultural landscape of the European north of Russia and changes in the forms of its cultural marking. It is shown that this labeling is closely related to ethnicity, and changes in its forms are determined not so much by cultural phenomena and processes as by political motives. Dynamics of demographic and social changes in the European North is presented and attempts are made to use ethnicity as a resource for upholding the interests of local communities.

Key words: European North of Russia, ethnicity, identity, ethnic group, local community, historical and cultural province

УДК 39: 636.294 (=511.132) (470.13–17)

Истомин К.В., Попов А.А., Ким Хе Чжин. СНЕГОХОДНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И РЫНОЧНАЯ РЕСТАВРАЦИЯ: ИЗМЕНЕНИЯ В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ И КОЧЕВОЙ МОБИЛЬНОСТИ КОМИ-ИЖЕМСКИХ ОЛЕНЕВОДОВ СЕВЕРА РЕСПУБЛИКИ КОМИ В ПЕРВОМ ДЕСЯТИЛЕТИИ 21 ВЕКА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА СВЯЗЬ ГРУППЫ С ОКРУЖАЮЩИМ СОЦИУМОМ И ПРИРОДНОЙ СРЕДОЙ // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи /

Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 70–95. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

Подобно всем другим локальным группам, проживающим на Российском Севере, оленеводам-кочевникам пришлось пройти через сложный процесс адаптации к социально-экономическим изменениям начала 90-х гг. прошлого века. В работе на базе этнографических материалов анализируются изменения в экономике и образе жизни коми-ижемских оленеводов, произошедшие в конце прошлого – в первом десятилетии нынешнего века. Показано, что коми-ижемские оленеводы сумели успешно восстановить некоторые черты рыночно-ориентированного ижемского оленеводства конца 19-го – начала 20-го в., но это привело к существенному изменению их системы мобильности: переходу к сезонной оседлости в зимнее время и значительному увеличению микромобильности в процессе выпаса, что оказалось возможным благодаря распространению снегоходов и их превращению в основной инструмент зимнего выпаса. Эти изменения в целом понизили экологическую устойчивость коми-ижемского оленеводства.

Ключевые слова: локальная группа, оленеводы-кочевники, мобильность

Like all other local groups living in Russia, nomadic reindeer herders of the Russian north had to adapt to the social and economic changes of the 1990s. This paper draws on data from fieldwork among the Izhma Komi reindeer herders to analyze the changes in their economy and way of life that occurred in the last decade of the former and the first decade of the current century. Izhma Komi reindeer herders have more or less successfully re-established the market-oriented reindeer herding they had in the late 19th–early 20th centuries. However, this changed their pattern of winter mobility: their macromobility decreased (seasonal sedentarism), while their micromobility increased considerably. The latter has been made possible by the introduction of snowmobiles as a new herding tool. Despite being necessary for the development of market-oriented reindeer herding, this change of mobility rendered Komi reindeer herding less sustainable from the ecological point of view.

Key words: local group, nomadic reindeer, mobility

УДК 39:281.9

Власова В.В. ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В СЕЛЬСКИХ РАЙОНАХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ В XX ВЕКЕ (СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ) // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред.

О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 96–117. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

В статье на основе историко-этнографических материалов дана общая характеристика развития религиозной ситуации в сельских районах Республики Коми в XX в. Анализируются внутренние и внешние факторы, определявшие специфику религиозной жизни коми села, выделены основные этапы изменений в религиозной сфере. Используемые в статье этнографические материалы 1960 – начала 2000-х гг. представляют собой ценный источник сведений о религиозных практиках в советский и постсоветский периоды.

Ключевые слова: религиозная ситуация, Русская Православная Церковь, коми-зыряне, религиозные практики

The article gives a general description of the development of the religious situation in rural areas of the Komi Republic in the 20th century. The article is based on the archive and ethnographic materials. Ethnographic materials used in the article of 1960 – early 2000's. represent a valuable source of information about religious practices in the Soviet and post-Soviet periods. The internal and external factors which had determined the specificity of the religious life of the Komi village are analyzed, the main stages of the changes in the religious sphere are outlined.

Key words: religious situation, Russian Orthodox Church, Komi-Zyryans, religious practices

УДК 39: 271.2: 159.923.2(=161.1) (470.13–17)

Дронова Т.И. ЛОКАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ УСТЬ-ЦИЛЕМСКИХ СТАРОВЕРОВ: ФОРМИРОВАНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 118–132. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

В статье рассматривается трехчастная иерархия усть-цилемской старообрядческой общины, представленная в названиях «истые», «поперечные» и «мирские». Сплочение староверов, переселившихся из разных мест на Нижнюю Печору, предопределило создание новых механизмов самосохранения конфессиональной целостности и единства, формирования самобытных черт, имевших локальные различия внутри одного толка. Полевые исследования позволили проследить истоки создавшегося разделения на группы и охарактеризовать каждую из них с точки зрения религиозного

и обыденного стереотипов поведения, общения с окружающим населением, как официально-православными русскими, так и иноэтничными коми-ижемцами и ненцами.

Ключевые слова: староверы-беспоповцы, устьцилёмь, русские, обряд, религиозный канон

The article considers the three-part hierarchy of the Ust-Tsilem Old Believer community, represented in the names “true”, “transverse” and “secular”. The cohesion of the Old Believers who moved from different places to the Lower Pechora, predetermined the creation of new mechanisms for self-preservation of the confessional integrity and unity, the formation of distinctive features that had local differences within one sense. Field research made it possible to trace the origins of the created division into groups and characterize each of them in terms of religious and everyday stereotypes of behavior, communication with the surrounding population, both official Russian Orthodox and ethnic ethnic Komi-Izhemtsi and Nenets.

Key words: Old Believers-bezpopovtsy, Ust-tsylemy, Russian, rite, religious canon

УДК 39(=511.132) (=161.1) (282.247.11.043)

Чувьюров А.А. ЭТНОЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ КОМИ И РУССКИХ В БАССЕЙНЕ СРЕДНЕЙ ПЕЧОРЫ: ИМПУЛЬСЫ И МАРКЕРЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 133–142. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

В статье на основе многолетних этнографических исследований автора, а также изучения литературы, анализируются некоторые особенности современных этнокультурных процессов в бассейне реки Верхней и Средней Печоры, в частности, у проживающих в данном регионе этнографических групп коми-зырян, а также русского населения Верхней Печоры. В последние десятилетия, как показывают материалы полевых исследований, среди данных этнографических и этноареальных группах коми и русского населения, наблюдается интенсификация этнокультурных процессов, – процессы реидентификации, актуализации и конструирования локальной и групповой самоидентификации. Важную роль в качестве ретрансляторов этнокультурной памяти играют организованные местным активом и поддержанные районной администрацией праздники.

Ключевые слова: этнолокальные группы, коми-зыряне, старообрядцы, реидентификация, идентичность

The article analyzes several features of modern ethnocultural processes in the upper and middle Pechora river basin, in particular, ethnographic groups of the Komi-Zyryans living in the region, as well as the Russian population of the Upper Pechora, on the basis of the author's many years of ethnographic research and literature studies. In recent decades, as shown by field research materials, among ethnographic and ethno-real groups of the Komi and the Russian population, there is an intensification of ethno-cultural processes, the processes of reidentification, actualization and construction of local and group self-identification. An important role in the role of repeaters of ethnocultural memory is played by local holidays organized by the local asset and supported by the district administration.

Key words: ethnolocal groups, Komi-Zyryans, Old Believers, reidentification, identity

УДК 39: 304: 271.2(739.8+571.1/.5)

Долицкий А.Б. (Президент Исследовательского Центра Аляска–Сибирь. Джуно, Аляска, США). КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ НА АЛЯСКЕ И В СИБИРИ НА РУБЕЖЕ XX–XIX вв. // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 143–157. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

Статья посвящена короткому этноисторическому описанию людей, которые стали религиозными беженцами, и в течение трёхсот пятидесяти лет боролись за соблюдение и сохранение своих культурных традиций и религиозных ценностей. Эта работа описывает существующий образ жизни русских старообрядцев на Аляске. Статья построена с использованием уникальных материалов, полученных автором в ходе полевых экспедиций на Аляске и в архивах США.

The article is devoted to a brief ethno-historic survey of the people who became religious refugees and who have struggled for the past 350 years to maintain and protect their traditional and religious values. My research describes Russian Old Believers' present way of life in Alaska. The article is based on unique materials gained in special expeditions in Alaska and archival research in various libraries in the United States.

Key words: Russian Old Believers, Alaska, religious practices

УДК 39(=511.132)(571.121)

Истомин К.В., Лискевич Н.А., Шарапов В.Э. ЭТНОЛОКАЛЬНАЯ ГРУППА ПУРОВСКИХ КОМИ: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 158–171. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

Освещается история формирования самбургских коми, проживающих в с. Самбург Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного округа, характеризуются этнокультурные процессы в их среде, выявляются локальные особенности сохранения, воспроизводства и трансформации этнической идентичности. Основными источниками послужили материалы полевых исследований авторов, проводившихся в 2004, 2009 и 2016 гг. Приток коми населения в Самбург связан с образованием в 1937 г. оленеводческого совхоза «Пуровский» на базе Кутюпьюганского совхоза, размещавшегося на территории Надымского района ЯНАО. Прибывшие в Пуровский совхоз пастухи были потомственные оленеводы, уроженцы разных населенных пунктов – центров компактного расселения коми на территории бывшей Тобольской губернии. Многие оленеводы на прежнем месте жительства были раскулачены и подвергались репрессиям. В Самбурге коми переселенцы не смогли восстановить комплекс оседлой материальной культуры и хозяйства, почти утратили связанные с ним аспекты духовной культуры. В то же время традиционный комплекс кочевой оленеводческой культуры сохранился, некоторые его элементы были заимствованы ненецкими оленеводами. В конце 1930-х гг. началось брачное и языковое взаимодействие самбургских коми и коренных жителей – тундровых и лесных ненцев, что привело к метисации населения и преобладанию выбора национальности детей в пользу этнонима «ненец». При этом носители «коренного» этнонима зачастую идентифицируют себя как коми (зыряне) и сохраняют предпочтительное отношение к традиционной культуре коми, в том числе языку, т.е. особенностью модели ассимиляции пуровских коми в среде ненецкого большинства является сохранение исходной этничности и ее доминирование в неофициальной обстановке.

Ключевые слова: локальная группа, оленеводы-кочевники, ненцы, самбургские коми оленеводы

The paper reconstructs the history of the Samburg group of Komi, which lives in Samburg, Pur ovsky rion of the Yamal Nenets Autonomous Area. Ethic and cultural processes currently going on inside this group are analyzed and the

local ways to preserve, re-produce and modernize ethnic culture are described. The paper is based on fieldwork materials collected by the authors in 2004, 2009 and 2016. Komi population came to Samburg in 1937, when the new sovkhos “Purovsky” was organized on the basis of Kutopyugansky sovkhos of Nadym tundra. The reindeer herders, who came to Samburg to work for the new enterprise originated from various Komi settlements of the former Tobolsk governorship. Many of them were repressed “kulaks”. In Samburg, Komi settlers failed to reconstruct their traditional complex of settled material culture and economy as well as the complex of spiritual culture related to the settled way of life. On the other hand, the traditional nomadic cultural complex is well preserved and some its elements have been adopted by the local Nenets. Marriages between Komi and the local population, forest and tundra Nenets, became common since late 1930s. They have led to a certain metisization of the group, while children in mixed families often choose Nenets identity as “official”. At the same time, many people with this “official” identity refer to themselves as Komi/Zyryans in informal settings, keep their ties to Komi culture and speak Komi. In other words, an important peculiarity of the assimilation process, which is going on among Samburg komi nowadays, is their keeping Komi identity in informal settings while rejecting it in formal ones.

Key words: local group, nomadic reindeer, Nenets, Samburg komi nowadays

УДК 39:81:282(=511.132)(571.121)

Истомин К.В., Лискевич Н.А., Уляшев О.И. ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКОВЫХ ПРОЦЕССОВ В СРЕДЕ ПУРОВСКИХ КОМИ В КОНЦЕ 1930 ГОДА – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 172–197. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

Статья посвящена анализу одного из говоров ижемского диалекта коми-зырянского языка, носителями которого являются представители пуровской локальной группы коми. Исследуется специфика говора, генезис, условия консервации и современные языковые процессы. Интерес представляет, прежде всего, то, что пуровская этнолокальная группа – наиболее северо-восточная и наименее изученная на настоящий момент группа коми.

Ключевые слова: говор, диалект, пуровские коми, самбургские коми, ижемцы

The article is devoted to the analysis of one of the dialects of the Izhma dialect of the Komi-Zyryan language, the bearers of which are the representatives of the

Purov local Komi group. The specificity of the dialect, genesis, conservation conditions and modern language processes are studied. Of particular interest is the fact that the Purov ethnolocal group is the most northeastern and least studied at the moment Komi group.

Key words: dialect, dialect, Purovsky Komi, Samburg Komi, Izhemtsi

УДК 39:391 (=511.132)(470.13–13) "189/495"

Бойко Ю.И. ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ ЛУЗСКО-ЛЕТСКИХ КОМИ: ЛОКАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА) // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 198–217. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

В статье на основе музейных коллекций, архивных данных, материалов полевых исследований рассматривается традиционный костюм лузско-летских коми, функционировавший в конце XIX – начале XX в. Особое внимание уделяется выявлению специфических черт в комплексе повседневной и обрядовой одежды, установлению ее территориальной локализации.

Ключевые слова: лузские и летские коми, традиционный костюм, локальные особенности

In the article, based on museum collections, archival data, field research materials, the traditional costume of the Luzsko-Komi Komi, which functioned at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, is considered. Particular attention is paid to the identification of specific features in the complex of everyday and ceremonial clothing, the establishment of its territorial location.

Key words: Luz and summer Komi, traditional costume, local features

УДК 39:0699.013:39(=511.1) (480)

Сурво В.В. (Научный сотрудник Тартуского университета, Тарту, Эстония), Сурво А.А. (Научный сотрудник Тартуского университета, Тарту, Эстония). ЭХО МУЗЕЙНЫХ ЗАЛОВ // Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2018. С. 218–227. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 76).

Основу коллекций Национального музея Финляндии составляют финно-угорские материалы, собирание которых началось исследователями в середине XIX в. Характер и степень представленности этих материалов

в исследовательских интерпретациях и на музейных выставках разных исторических периодов, как и, в итоге, их перемещение в запасники в результате закрытия постоянной финно-угорской экспозиции, свидетельствует о перекодировках категории *национального* в финляндской культуре.

Ключевые слова: Национальный музей Финляндии, категория *национального*, антикультурный глобализм

The basis of the collections of the National Museum of Finland is Finno-Ugric materials, the collection of which began by researchers in the middle of the XIX century. The nature and degree of representation of these materials in research interpretations and at museum exhibitions of different historical periods, and, as a result, their transfer to the storerooms as a result of the closure of the permanent Finno-Ugric exposition, indicates the recoding of the national category in Finnish culture.

Key words: National Museum of Finland, category of national, anti-cultural globalism

ISBN 978-5-906394-48-4



Научное издание

**ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ В СУБАРКТИЧЕСКОЙ ЗОНЕ
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:
КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ, СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ,
СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ**

Труды Института языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН. Выпуск 76

Оригинал-макет – О.Н. Низовцев
Макет обложки – П. Микушев

Компьютерный набор. Формат 60 x 90 $\frac{1}{16}$. Подписано в печать 14.12.2018.
Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 300. Заказ № 128.

Информационно-издательский отдел Института языка, литературы
и истории Коми НЦ УрО Российской АН.
167982, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 26.

