

УДК 908(470.1/2) + 39(=511.1)

Н. Б. Граматчикова

**ФИННО-УГОРСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ СЕВЕРА РОССИИ:  
ВЗГЛЯД РУССКОГО ЭТНОГРАФА  
(по материалам очерков С. В. Максимова «Год на Севере»)\***

В середине XIX в. этнографическая очеркистика России, ставшая «массовой», выработала новый язык, соединяющий научность описания с занимательностью изложения. В книге очерков «Год на Севере» С. В. Максимов дает образы коренных народов Севера России (самоедов, лопарей, карел и коми-зырян), обнаруживая пристрастие к колониальному дискурсу и выстраивая «эволюционную лестницу» народов. Акцентированными ступенями «лестницы» становятся первая и последняя, принадлежащие самоедам и зырянам. В статье доказывается, что художественность текста не искажает этнографический дискурс, но обогащает его, служа «противовесом» авторской концепции.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** этнография; финно-угры; очерк; С. В. Максимов; самоеды; лопари; карелы; зыряне; поморы; колониальный дискурс.

XIX столетие внесло важный вклад в развитие этнографического дискурса. Со времен Геродота этнография и литература в текстах об «иных» народах и землях существовали в неразрывном единстве. В литературно-этнографических очерках XIX в. был поэтапно осуществлен переход от элитарности научных описаний и спорадических травелогов XVIII в. к массовости публикаций сотен респондентов конца XIX столетия<sup>1</sup>. «Массовая» этнография неизбежно выработывала новый язык, соединявший научно-описательную добросовестность и занимательность изложения, обращенного к широкому читателю. В результате, выполненные в новой, просветительски-художественной стилистике этнографические очерки и обзоры того времени на десятилетия вперед определили «стандарты описания» этносов и территорий, став своеобразными прецедентными текстами. К числу подобных текстов можно отнести и сборник очерков С. В. Максимова «Год на Севере» (1859), который был написан по результатам его путешествия по Северу России в 1856 г. и принес автору малую золотую медаль Русского географического общества за полноту этнографического и культурологического описания огромной территории России: побережья Белого моря и северных рек (Онеги, Печоры, Пинеги, Двины).

Традиционный ракурс рассмотрения этнографических очерков С. Максимова размещает их в русле развития очерково-беллетристической литературы [Фокеев; Созина, 2012; 2014], обращается к особенностям поэтики [Кошелева, 2013; 2014; Граматчикова, 2012а; 2012б; 2013], а также апеллирует к текстам Максимова как к значимому явлению в формировании образа отдельных этносов

\* Статья подготовлена в рамках программы фундаментальных исследований УрО РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», проект № 15-13-6-1 «Формирование национальных художественных систем пермских литератур в социокультурном ландшафте России конца XIX – первой половины XX в.».

<sup>1</sup> О поэтапных изменениях жанра этнографических описаний с 1860-х по 1880-е гг. см. [Чеботарева]. О становлении жанра этнографической беллетристики см. [Созина, 2014].

[Созина, 2010; Бодрова] и регионов России [Пантелеева, Лявданский, с. 39]. Задача данной статьи заключается в том, чтобы показать, как известный текст С. В. Максимова, рассмотренный в аспекте описания финно-угорских народов севера России, обнаруживает некоторые новые стороны авторской рецепции образов северных «инородцев».

Будучи помещены в современную научную парадигму, тексты этнографов и фольклористов XIX столетия обнаруживают несколько свойств: способность внятным языком изложить факты и их интерпретацию, не умолчав о собственных чувствах, эпическую смелость тематического горизонта, обаятельную в своей наивности решимость судить о «характере народа» в целом. Однако яркий колониальный дискурс в описании «малых народов» Севера и Сибири, а также пафос эволюционизма кажутся этнографам рубежа XX–XXI вв., призывающим к «деколонизации сознания» и отказу от «русскоцентричного» подхода, почти провокативными<sup>2</sup>. Очерки С. В. Максимова неоспоримо доказывают, что фольклорист и этнограф не есть «белый лист», заполняемый по мере накопления личного опыта; скорее наоборот, проза Максимова в некоторых случаях являет ярчайшие примеры когнитивной ригидности, когда реальность не в силах изменить авторские установки, но может лишь обнаружить себя через настойчиво повторяющийся контрапункт.

Композиция книги Максимова последовательно воспроизводит этапы его пути, оставляя «за кадром» трехмесячную подготовку к «полевой работе»<sup>3</sup>. Прямая хронология композиции облегчает читательское восприятие, однако затеняет заданность авторских оценок и сам факт уже готовой, сформированной авторской концепции «эволюционной лестницы» финно-угорских народов Севера России. Очевидно пиететное отношение автора к поморам, сумевшим адаптироваться к условиям мира северного, «чужого»: они находятся наверху цивилизационной «лестницы», воплощая сильные и привлекательные стороны русского характера. Наряду с поморами очерки Максимова содержат описания быта и характера самоедов, лопарей (саамов), карел, зырян-ижемцев; упоминаются также чудь, карачеи и «каинские немцы» (норвежцы<sup>4</sup>). Эти этносы

<sup>2</sup> Этот процесс на материале истории Сибири описывает Д. А. Ананьев: «В последние десятилетия в работах, посвященных истории Сибири, в центре внимания вновь оказались субъективные факторы исторического процесса, одновременно переосмыслению подвергается роль самого исследователя. Вопросы общественно-политического и культурного развития региона анализируются... в контексте “интеграции” или “инкорпорации” Сибири в общеимперское пространство, в том числе рассматривается “ментальное”, “символическое” измерение процесса... Успешность такой интеграции ставится под сомнение в работах, посвященных истории русско-аборигенных отношений и призывающих к “деколонизации сознания”. А это предполагает отказ от “русскоцентричного” подхода и рассмотрение истории коренного населения Сибири с позиции самих аборигенных этносов» [Ананьев, с. 238].

<sup>3</sup> Известно, что в архивах Архангельска С. Максимов просматривал «Губернские ведомости» за двадцать лет, изучал записки И. И. Лепехина, Н. Я. Озерецковского, А. И. Фомина, А. И. Шренка, В. В. Верещагина [Плеханов, с. 12–13].

<sup>4</sup> В данной статье мы, по преимуществу, пользуемся названиями народов, принятыми в XIX в., чтобы не создавать разноречия с цитатами из текста очерков. Солидаризируясь с позицией исследователей, склонных видеть в этих этнонимах одно из проявлений колониального дискурса, отметим все же, что они были общеприняты, как минимум, до 1920-х гг. В этнографии рассматриваемого периода их использование было обусловлено прежде всего русской научной традицией.

появляются в книге Максимова в том порядке, в каком они располагаются, по его мнению, на «цивилизационной лестнице»: низшую ступень занимают самоеды, затем лопари, карелы и, наконец, зыряне-ижемцы. Становясь буквально «глазами и ушами» читателя, С. Максимов сам являет общерусский тип носителя этнических и культурных стереотипов, проявляющих себя то в прорыве в открытую публицистичность, то в специфике внутренней организации художественного пространства очерков. Акцентированными позициями закономерно оказываются нижняя (самоеды) и верхняя (зыряне-ижемцы) ступени «лестницы». Изображение каждого этноса у С. В. Максимова обнаруживает свою *художественную* доминанту и сложную «слоистую» структуру, где сочетаются информация из письменных источников, суждения местных жителей разного социального статуса и личные впечатления автора от встреч с «иногородцами».

### «Совсем ведь они глупый народ!»

Самоеды (самодийцы) составляют максимальный контраст с поморами, в описании которых доминируют сила, красота, умение сопротивляться неблагоприятным обстоятельствами и адаптироваться к новым условиям. Здоровые, «решительные красавцы» мезенцы [Максимов, с. 30]<sup>5</sup> и пьяные «разбойники»-самоеды: приземистые, «с реденькой, крайне реденькой бородкой, с необыкновенно смуглыми, хохлатыми волосами. Узенькие глаза его неприятно выглядели из-под жиденьких ресниц; широкий, неправильный нос как-то удивительно не шел к его скуластому, смуглому лицу» (с. 385). Их телесная природа истощена, как и сама их среда обитания, даже борода у них не растет: «...Восстает теперь в моем воображении жалкая фигура приземистого, низенького самоедина с лицом, обезображенным оспою и украшенным снизу реденькой бородачкой, плохо выросшей» (с. 425). Они слабы, чаще лежат, чем стоят; не могут выстоять службу в церкви, не выносят домашнего, жилого тепла (с. 384–387). Фиксируемая способность самоедов в любые морозы ходить с непокрытой головой отсылает нас к образам персонажей родственных мифологических систем, например, к богатырю-медведю Кудым-Ошу из коми-пермяцкой мифологии [Конаков]. Поморы сообразительны — самоеды заторможенны, в силу чего им, по С. В. Максиму, доступен такой «безгранично утомительный» промысел, как стрельна, где они «иногда по целым суткам флегматически-сосредоточенно лежат в своих карбасах», выжидая голову нерпы, тевяка или морского зайца.

Покажется один из этих зверей, самоед не замедлит выстрелить в него из заряженного уже ружья, прямо в морду, и не промахнется ни в каком случае... Но такое терпение — выжидать целыми сутками зверя на поверхности воды — может достаться только на долю полудиотов из самоедского племени (с. 40).

Замечательная меткость самоедов, их способность мгновенно перейти от многочасового бдения к единственному верному выстрелу для С. В. Максимова

<sup>5</sup> Далее все ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием страниц в круглых скобках.

обусловлена не приспособленностью к терпеливому перенесению житейских невзгод, но демонстрирует неразвитость воображения.

Самоеды — этнос, находящийся вне исторического времени, течение которого имеет для них иной смысл, чем для «цивилизованных» народов: «Совсем ведь они глупый народ! — Чем же особенно? — Спроси ты, сколько ему лет, любого спроси — не знает...» (с. 387). В этом Максимов также склонен видеть не иную модель жизненной стратегии, а ментальную дрему, младенческий кокон сознания, который уже давно и необратимо покинули русские поморы. Неразличимость возрастная и гендерная доходит здесь до предела, настолько же авторски-субъективного, насколько и архаического: при радикальной разнице внутрисемейных ролей мужчины для С. В. Максимова внешне почти не отличимы от женщин:

При свете довольно сильно разгоревшихся дров видишь изумленные, недоумевающие лица: одно, сколько можно судить по ребенку на груди, принадлежит иньке, может быть, жене хозяина чума, другое — ему самому, потому что все остальные моложавы, хотя уже с поразительными задатками на то, что через пять-шесть лет и они решительно, капля в каплю, будут походить на отца или, все равно, на мать (с. 428).

Впрочем, неразличимость взаимна: приехавший с ясаком самоед обращается к каждому русскому как к начальнику, демонстрируя то же отождествление этносоциальных и личных характеристик.

Негативизм С. В. Максимова в трактовке иных отношений самоедов с окружающим миром выражен гораздо определеннее, чем у местных поморов, привыкших к особенностям соседей. Раздражением маркируются, прежде всего, одежда и пища. Малица и совик — традиционная одежда самоедов — кажутся Максиму уродливыми и тяжелыми, хотя только эта одежда и позволяет странствовать по северу страны (с. 397). Текст А. Мошковского «Малица», написанный век спустя после очерков С. В. Максимова, демонстрирует нам радикальную смену идеологии, определенную романтизацией Севера: теперь уже «дети тундры» с лукавым интересом наблюдают за безуспешными попытками героя облачиться в малицу, в результате ему приходится учиться делать это вдали от любопытных глаз, поскольку в плаще его пребывание в тундре решительно невозможно. Вывод А. Мошковского прямо противоположен суждению С. Максимова: «В малице было тепло, уютно, удобно, и я до сих пор уверен, что никакая городская одежда никогда не заменит этой удивительно мудрой и простой одежды тундры — малицы» [Мошковский].

У Максимова отсутствуют зооморфные метафоры самоедов, обычные для того времени, однако по отношению к своим постоянным спутникам — оленям и собакам — самоеды занимают едва ли не подчиненное положение. Одеты в малицы из оленьих шкур, смиренные и покорные, пока трезвы, самоеды следуют за своими «олешками»: «Олешка мох съел... велит дальше!..» (с. 429). Пищевой рацион самоедов лежит вне интересов других насельников Севера: они потребляют те виды птиц и зверей, которые более не ест никто, например, гагар

и песцов<sup>6</sup>. Образ дополняется безъязыкостью самоедов: не владея русским, они предпочитают объясняться жестами: «Спросишь: крестивой, мол, ты? “Крестивой!” — скажет, а божок в кармане... Какую ты веру от них захотел, когда вон они песцов едят?» (с. 426).

Художественная привлекательность самодийского мира обнаруживает себя в тексте Максимова путем пунктирных изменений авторской поэтики. Как этнограф, он разделяет оценку кочевых народов как более отсталых по сравнению с оседлыми, однако именно при описании кочевков по тундре, на фоне обычного для Максимова почти тотального отсутствия цветов в описании (свойство, контрастное по отношению к его удивительной слуховой чуткости) появляются, как знак вторжения «инога» зрения, яркие цвета мха: белый, красный, черный. «Чужое» слово рисует поэтичную картину родной земли:

Озера — глубоки: спускали на дно веревку в 100 сажен, а дна не достали. Озера — все рыбные: одним неводом вытащишь не на один день, и еще половину бросишь — соли нет. Годом родится морошка, — ее весело собирать и запасть. Птица всякая есть, какая только бывает на свете (с. 430).

Однако принципиально иной уклад жизни самоедов («без пиров и гостей бы что же и за жизнь?» (с. 431)), расходящийся с библейским заветом «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Бытие, 3:19), остается глубоко чужд автору очерков.

При этом основные пороки — крайняя бедность и пьянство — лишь незначительно выделяют самоедов на фоне общей бедности Севера [см.: Граматчикова, 2012a]. «Бестолковые загулы» поморов на Онеге известны<sup>7</sup>, но если у пьющего помора выживание «полунагой семьи» находится в руках «толковой, храброй и сильной жены», то для самоедов ведущей художественной деталью остается в памяти Максимова картина *иньки* (жены), волочащей по морозу саночки с детьми и просящей подаяние втайне от пропойцы-мужа (с. 445–446). Впрочем, сами северяне отчетливо видят разницу в пьянстве, актуализирующую профессиональные различия: «Самоед гуляет. Им ведь, нехристям, все равно, не разбирают; пост ли, праздник ли... У них и ребятенки вместо молока вино пьют, и иньки (жонки) пьют, все пьют...» (с. 384). В логике изложения Максимова, самоедов на Севере терпят как опустившихся родственников, прежде всего потому, что на ниши, занимаемые ими, более никто не претендует; будущего же, кроме ассимиляции с зырянами, у самоедов нет.

<sup>6</sup> Ни щедрость, ни гостеприимство, отмечаемые Максимовым у самоедов, не могут отменить последний аргумент поморов в спорах: они «едят песцов» (с. 456). Впрочем, едят они, при случае, и сигары. Это наблюдение находится вполне в русле тех выводов, к которым приходит П. Ф. Лимеров, интерпретируя прозвище «векшееды» как маркер приверженности до- и нехристианским нормам жизни [Лимеров].

<sup>7</sup> «Вот почему дома безобразно покривились на бок, деревянные мостки погнили и обвалились, улицы заросли травой, три городских кабака новенькие, каменная церковь недостроена, деревянная, кладбищенская, полуразрушилась. Весь заработок онежане успевают пропить в эти два загульные дня...» (с. 82).

### «Некоторое подобие самоеда...»

Лопари (саамы), встреченные этнографом на Коле и Терском берегу, живущие рыболовным промыслом и охотой, описаны в очерках Максимова весьма кратко. По его мнению, они занимают промежуточное положение между самоедами и русскими, что проявляется уже в описании внешности «низенького лопаря»: «Лопарь... составляет как бы переход от инородческого племени к русскому, хотя бы, например, от того же самоеда к печорцу» (с. 222). Весь лопарский мир на шаг ближе русским: они реже кочуют, «давно уже христиане» (Там же), охотно женятся на русских девушках. «Недостаток сообразительности»<sup>8</sup> компенсируется их замечательной смелостью<sup>9</sup>, верностью землякам и щедростью угощений, доверчивостью и честностью (с. 224). В лопарском быту все уже узнаваемо и потому оценивается снисходительно, а «неразвитость» определяется приверженностью к старине, хранящей «патриархальную чистоту нравов». Вот характеристика лопарки, живущей нуждами семьи, обшивающей домашних и приготовляющей им бедную, невкусную пищу (лепешки (рески), линду (уху) и, как лакомство, черный хлеб):

Целомудренность лопарских женщин, их трудолюбие и домовитость, которые немало способствуют тому, что и дети воспитываются в некоторой патриархальной чистоте нравов: мальчик лопарь до совершеннолетия живет большею частью дома и не отпускается на трудные мурманские промыслы (с. 223).

Лопарки «такие же мастерицы шить платья, как и самоедки, но так же неопрятны, так же неразборчивы в пище, подчас так же упрямые, как и мужья их» (Там же). Будущее лопарей Максимов отдает в неопределенные «спасающие благодетельные руки» (с. 224).

Именно в данном контексте Максимов формулирует наиболее провокационный для современной этнопарадигмы тезис о трансформации оппозиции «хозяева — гости (пришельцы)» применительно к северным землям. Русские, успешно заселив эти территории, адаптировавшись к природе и климату, стали фактическими хозяевами этих земель. «Заплатив» Северу шестью-семью столетиями своей истории, русские теперь, по Максимова, имеют право воспринимать аборигенов как гостей, нежеланных и ненужных:

Забравшись в селение, встречаешь те же чистые избы, тех же приветливых и словоохотливых русских мужичков... с их бытом, сложившимся под иными условиями, при иной обстановке, чем во всяком другом месте великой России. <...> Умение освоиться с чужой местностью в течение этих шести-семи веков, как с родною, дает почти прямое право считать русское племя за аборигенов побережьев Белого моря, а настоящих аборигенов — финское племя лопарей — как пришлецов, как гостей на чужом пиру и притом гостей почти лишних и ненужных (с. 221).

<sup>8</sup> См. байку о незадачливом лопаре, не сумевшем надежно спрятать краденое из часовни (с. 222–223).

<sup>9</sup> См. эпизод с застрявшими в морской губе китами: «Сбежались лопари, да и изрубили топорами сало-то их... Словно горы, слышь, ледяные-то бугры стояли над зверьями: нам-де страшно было, храбрые лопари, небось, не испужались» (с. 188).



**«Карельский верстень — поезжай целый день»**

Карелы, подробно описанные Максимовым в VI части очерков, удобно укладываются в несколько близких культурных «ниш»: они мастера и культрегеры с чертами трикстеров. Карелы рыжие, искусны в кузнечном ремесле, мастерски изготавливают оружие<sup>10</sup> и корабли, — список, вполне достаточный для мифологизации этноса, где роли колдунов и плутов буквально «напрашиваются», неслучайно сам Максимов многократно сравнивает их с цыганами. В славянской традиции этническая «маска» цыган — воплощение inferнального в межкультурных контактах [см.: Белова], однако карелы-«цыгане» Максимова, с одной стороны, типологически близки цыганам-культуртрегерам (таковы, например, цыгане Г. Маркеса в Макондо), с другой стороны, глубоко укоренены в прошлом через карельский топонимический субстрат Кеми.

Максимов не ощущает никакой опасности от карел: в эпизодах встреч они раскрываются как сильные, простые, бесхитростные люди. Их специфические черты абсолютно понятны русскому этнографу: относительность мер<sup>11</sup>; неравномерность половин пути, способность строить без чертежей, наследуя дописьменную традицию кораблестроения и руководствуясь «каким-то архитектурным чутьем» (с. 280) — все это качества и русского национального характера: «Во всех этих плаваниях поморы ходят по вере по старым приметам, замеченным или самими, или переданным от отцов или бывалых людей» (с. 283). Роднит карел с поморами и излюбленная их еда — каша и хлеб: «по своей бедности, карелы не едят хлеб по-поморски, а свой хлеб “выдумали”: мешают три части сосновой заболони с частью ржаной муки, получая “решку”, которую и собака есть не станет (с. 176); «Любимая всеми северянами каша» (пшенная, «яшная») служит ритуальной пищей на общих работах, при крещении ребенка, в свадебном обряде (с. 299).

Все это создает благоприятный фон для изображения карел. Писатель-этнограф, чуткий к теме народных талантов, дает развернутую драматизированную сцену сговора мастера-корабельщика и заказчика на праздник Спаса Преображения, завершающуюся совместной молитвой. Разделяемое обеими сторонами отношение к молитве как к подтверждению честности намерений вписывает поморов и карел в один символический круг. Тот же смысловой ряд поддерживает и сцена спуска лодьи на воду, с присущей публичностью и даже театральностью этого действия, сопоставимая в контексте всей книги очерков с эффектным окончанием работ по строительству Преображенской церкви.

Сходное символическое пространство и заметное место в северном «разделении труда» позволяют Максиму позиционировать карел как ближайших соседей. Хотя к корабельным и ружейным мастерам относится, естественно, весьма небольшое число карельского населения, но «остальные кареляки, особенно

<sup>10</sup> «Не имея правильно организованных заводов, кареляки на домашних кузницах обрабатывают добытую руду и тут же приготавливают: и пищали, и винтовки, и ножи, и горбуши (род серпа, заменяющего в здешних местах косы), и топоры» (с. 178).

<sup>11</sup> «Карельский верстень — поезжай целый день»; «наши-то версты какие: мерила их баба клюкокой» (с. 341); «Задняя половина больше, передняя половина “горазд поменьше”» (с. 259).

дальние, живущие в глуши болот, дальше от морского берега... отличаются замечательным простосердечием, гостеприимством и хлебосольством» (с. 177).

В русле колониального дискурса Максимов предрекает карельскому племени «лучшую судьбу, чем та, которую несет уже самоедское племя», ориентируясь на их скорое обучение русскому языку, «ненасилованное» свывкание с русскими обычаями, любовь к русской песне, но более всего находя подтверждение своим умозаключениям в том, что «они любят жить оседло, не в лопарских вежах или самоедских чумах, а в просторных, теплых и, по возможности, чистых избах. К тому же почти все карелы давно уже христиане...» (с. 179).

### **«Смотри, не поддавайся же этим зырянам: плут-народ!»**

Карелы у Максимова занимают наиболее комфортную для него позицию «младшего брата», не претендующего на главенство, но толково поддерживающего старшего. Предубеждение, с которым Максимов отправляется к зырянам-ижемцам, открыто заявлено в тексте очерков. Пустозерцы, честности и простоте нрава которых автор доверяет, настраивают его следующим образом (обратим внимание на вторжение сказового слова персонажей в этнографический авторский дискурс): «Поедешь ты в Ижму — увидишь там храмы Божии каменные и во всем благолепии угощать тебя будут по-купецки; станут тебе сказывать, что в Бога веруют, не слушай: врут! Тундра у них грехом на совести давно лежит. Смотри, не поддавайся же этим зырянам: плут-народ!» (с. 413). Таким образом, поездка в Ижму может интерпретироваться как своеобразное испытание автора-этнографа, оказавшегося в ситуации сказочного героя. И хотя «действительность уверяла в противном»<sup>12</sup>, настороженность и недоверие не покидают Максимова. Опасения автора в первую очередь вызваны богатством, а не этническими характеристиками, ибо при встрече с зырянским же бедняком-кушником общий контекст бедности и немоты, безъязыкости, как ни парадоксально, создает ощущение безопасности и доверия словам ямщика: «Добрые, больно добрые, что дети: ни тебя они обругают когда, ни на твою брань огрызнутся: порато добрые...» (с. 343).

Таким образом, бедность населения мыслится как ситуация менее угрожающая путешественнику: ее опасности легко предсказуемы, тогда как угроза, исходящая от «богатых», неясна, и потому занимает мысли путника, держа его в напряжении: бытовое поведение ижемцев-зырян, переглядки за столом, спонтанные переходы на родной язык все более убеждают автора: «Нет, что-нибудь да не так!» (с. 416). Избегая соблазна расширительного толкования в этом ключе

<sup>12</sup> «...Поразительными казались огромные каменные церкви с громким звоном, с громким, согласным пением на два клироса... с иконостасами, изукрашенными сверху донизу образами в серебряных, позолоченных ризах, щедро облитых богатым светом, и с духовенством в глазетовых облачениях. <...> Ижемские церкви все до одной вплотную были набиты народом, молившимся не старым крестом», тогда как «в большей половине архангельских сел и даже городов духовенство исправляет службы в пустых, холодных, со сквозным ветром церквях, едва не на ржаных просфорах, в полунистлевших ризах, при свете четырех-пяти желтых восковых свеч на всю церковь, при разбитом голосе дьячка, звучащем еще печальнее при такой печальной обстановке» (с. 413–414).



особенностей русского национального самосознания, заметим, что по остальным моментам «ижемца» обнаруживают большое сходство с поморами, вплоть до пищевых предпочтений<sup>13</sup>; они гостеприимны<sup>14</sup> и верны слову<sup>15</sup>.

Максимов постоянно колеблется, равным образом опасаясь впасть в грех несправедливого осуждения зырян и поддаться возможности быть обманутым ими. В итоге «поползновение к обману» предъявляется им как главный упрек ижемцам, не сумевшим «до конца устоять в этом все-таки замечательном проявлении развитого человека, а не полудикаря-полуоседлого зырянина, каковы проявления хитрости» (с. 419). Тезис противоречивый, учитывая, что, по словам самого Максимова, именно добросовестность в торговле, предприимчивость и «поразительная честность» обеспечивают их лидирующее положение на рынке труда (с. 420). Отражением внутренних сомнений Максимова звучит его эмоционально амбивалентное в данном контексте замечание о многодетности ижемцев: «Зыряне, как известно, плодятся изумительно» (с. 421), риторически возвращающее нас к отмеченной выше бесплодности самоедов и выдающее авторскую тревогу. В целом, те сочетания деловых и душевных качеств, которые Максимов хотел бы видеть в зырянах, кажутся малореальными, а его обращение к новому поколению имеет заклинательный характер, закрепленный рефреном «пусть будет»: «...Пусть оно будет так же стойко в данном на честь слове», но «изворотливо в коммерческих предприятиях и не гнушается мелочными из них сначала», «пусть будет так же патриархально, единодушно и взаимно помогать друг другу» и чтобы «меньше обижали они этих самоедов, то есть совсем перестали выезжать с бочками хлебного вина в тундру» (с. 423–424).

### «Прирожденное право всех народов»

Быть может, наиболее очевидным образом отношение С. В. Максимова к финно-угорским народам Севера России открывается в его восприятии языка «инородцев». Среди поморов автор очерков выступает как чуткий собиратель слов русского языка, вслушивающийся в диалектное разнообразие говоров России. Для финно-угров действует та же русскоцентричная логика: место этноса на эволюционной «лестнице» и пророчество о будущем народа у С. В. Максимова оказываются напрямую связаны с уровнем владения русским языком.

Напомним, самоеды почти немые: понимая обращенный к ним вопрос, предпочитают отвечать на языке жестов (показывают нательный крест в ответ на вопрос «крестивой ты?»). То же безмолвие хранят они между собой в ритуальных ситуациях, например, при сватовстве:

<sup>13</sup> «Народное присловье, обозвавшее их “борщеедами”, насмешкою этой не отделяет от устьцилемов...» (с. 416).

<sup>14</sup> «Не зная, чем чествовать, ставят на стол осетрину — диковинку своего края, вывозимую из дальней Сибири, с Оби, вареные олени языки, олени губы, удивительно вкусные, редкие свои блюда, и квас, как лакомство, заменяющее здесь неведомое пиво. Семгой, как дешевой рыбой, они даже и не угощают...» (с. 414–415).

<sup>15</sup> «Давши слово, зырянин верен ему до гробовой доски. Этот общий слух основан на множестве повсеместных фактов» (с. 422).

...оба [сват и отец невесты] соблюдают... возможно глубокое молчание, стараясь объясняться одними знаками. Отец невесты кивает головой на предложение свата, который тотчас же передает ему бирку для того, чтобы тот нарезал на ней то число зарубок, сколько хочет он взять за дочь свою животнох. Сват срезывает из них, сколько покажется ему лишних (с. 431).

Их язык, по Максиму, «неприятный», однако владение русским делает даже самоеда «почти своим», особенно для местных поморов: «У нас ведь тоже ихний переводчик живет, дьячок. ...Этого ты от нас и не распознаешь: говорит спорко и из себя бел, скуловат разве да глаза узенькие» (с. 386). У карел, по выражению поморов, «наша речь круто же живет» (с. 175), хотя С. В. Максимов отмечает у карел и зырян «цыганский акцент»: «...Приговаривают зыряне при этом бойким русским говорком, хотя и с неверным выговором слов и с неверными ударениями на них, делающими речь ижемцев похожую на цыганский говор дальней России» (с. 415). Впрочем, и карельский, и зырянский языки кажутся Максиму неблагозвучными: «Самый язык зырянский, более, впрочем, приятный в устах женщин, чем мужчин, бьет ухо богатством неприятно-гортанных и шипящих звуков» (Там же). Декларируя «страсть к родному языку» как «прирожденное право всех народов» (Там же), С. В. Максимов никак не проблематизирует, даже в рамках этнографического исследования, необходимость изучения языков малых народов Севера России, оценивая лишь их успехи на пути овладения языком титульной нации. В этом случае имперский дискурс целиком подчиняет себе одно из ведущих качеств Максимова-фольклориста и этнографа — его внимание и любовь к звучащему слову.

### «Битье кудес»

Однако есть одна тема, где собственно художественные средства вступают в противоречие с идеологическими установками. Везде в очерках, где речь идет об инородцах, присутствует тема колдовства и заговоров, что, впрочем, вполне закономерно, ибо область народной демонологии максимально открыта для этнокультурных контактов. Данные О. Беловой и В. Петрухина свидетельствуют, что «фольклорные демонологические представления сохраняют характер актуальных верований, демонстрируя не только устойчивость архаических моделей в народном сознании, но и достаточно активный обмен персонажами и верованиями в полиэтнических регионах» [Белова, Петрухин, с. 197].

С. В. Максимов фиксирует характерную уверенность северян в том, что традиции волхования и чародейства восходят еще к чудскому племени (с. 176), от которого и перешли к лопарям и карелам, напускающим хвори на соседей-поморов<sup>16</sup>. Уподобление русским в некоторых отношениях не затрагивает,

<sup>16</sup>Тема «наказания болезнью», впрочем, вполне обратима. См. рассуждения Максимова о причинах распространения сифилиса в беседе с зырянником-старовером (с. 363–364), а также материалы В. Трепавлова [Трепавлов].

по С. В. Максиму, саму суть религиозности лопарей, их склонность к суевериям при соблюдении внешних церковных ритуалов:

У лопарей в округе Аккульском водятся такие опытные колдуны, к которым приходят гадать чухны из Саволакса и других мест Финляндии. Здешние кудесники не употребляют однако ни причитаний, ни заговоров, ограничиваясь некоторыми механическими приемами, передаваемыми из рода в род. <...> Новорожденный ребенок иногда целые годы остается у них без крещения; редкий из взрослых знает какую-либо молитву: большая часть ограничивается крестными осенениями и частыми поклонами перед иконами в часовнях, при своих погостах, при свете свечей, которые держат обыкновенно в руках; лопари носят крест, как украшение, поверх одежды (с. 224)<sup>17</sup>.

Карелы также являются носителями традиции заговоров, своеобразно осознавая ее конфликтность христианству:

Она говорила бойко и речисто о том, что она умеет руду (кровь) заговаривать божественными и мирскими заговорами, но что не употребляет божественных оттого, что это грех, и что эти заговоры пускают только староверы федосеевского, а не даниловского толка (с. 175).

Впрочем, остатки языческих верований С. В. Максимов замечает у всех крещеных жителей Севера России. Так, и зыряне на Богоявление катаются на лошадях и оленях кругом селения, прогоняя злых духов (с. 421).

Функциональность «колдунов» амбивалентна: поморы винят «инородцев» в порче, но охотно зовут «колдуна-карела (или, лучше, самого плутоватого из этого вообще неразвитого, но доброго племени) на свадьбу для отпуска, на погребенье покойника, скоропостижно умершего, или иногда и просто погибшего на промысле» (с. 177). Здесь карелы вновь уподобляются цыганам, оказываясь в общей с ними роли плутов: «Карелы... заменяют для поморов ту роль, которую поддерживают еще до сих пор плуты-цыгане в дальних от Архангельской губерниях России» (Там же).

Парадоксальным образом именно в этом ракурсе художественная привлекательность самодийской культуры оказывается наивысшей. Впервые самоед попадает в поле зрения С. В. Максимова как развлечение «кучи праздного и праздничного народа», вызывая незлобивый смех толпы. В дальнейшем, несмотря на тенденциозность текста С. В. Максимова, элемент театральности, развлекательной притягательности в подаче самоедов нарастает. Кульминацией становятся наблюдения над деятельностью табидеев (кудесников-шаманов), в способность которых «умилостивлять всю злую воздушную силу» верят самоеды — «рабы старины» (с. 435). Для Максимова табидеи — обманщики, самые плутоватые и толковые старики и старухи, зарабатывающие на выпивку. Однако он добросовестно описывает обряд «битья кудес» (самбадавы), свидетелем которого оказался. Один из зрителей останавливает табидея, увидев в его

<sup>17</sup>О сказочно-мифологических стереотипах восприятия саамской культуры см. работу О. А. Бодровой [Бодрова].

руках нож. И делает это не из соображений безопасности и не для того, чтобы уличить кудесника в обмане, а, скорее, из опасения глубокого впечатления и ответственности: в состоянии аффекта табидаи наносили себе увечья, лицемерия которых и пытался избежать этот активный зритель, фактически подтверждая таким образом сам факт реальности измененного состояния сознания: «Не пужай ты меня. Боюсь я их, ваше благородье! — обратился он ко мне, как бы с оправданием. — Знаете: пугают. Ножом-то своим вот так и тычут около сердца. В один бок его в брюхо всунет, из другого вытащит. Вставай, брат самоедушко, вставай»; «Один экой-то пырнул себе в брюхо, да и с места не встал. Знаем уж мы то! В свидетели потом придется идти; ты же в ответе пуще других будешь. Скажут, зачем не остановил» (с. 437–438). Композиционно глава «Самоеды» находится во второй половине книги, когда первые встречи с ними позади и их место среди других северных народов уже определено. Но напряжение текста нарастает, поскольку у автора, очевидно, так и не складываются до конца те роли, в которые бы «уложились» все впечатления от самоедов. Определив вымирание половины самоедского населения тундры вследствие их суеверной приверженности к помощи табидеев «поучительными преобразованиями», Максимов видит благополучный исход для самоедов только в ассимиляции с зырянами, овладении русским языком и в обращении в христианство, т. е., по сути, предрекает неизбежную скорую смерть этноса (с. 433). Однако все это не отменяет живого впечатления и от самого артиста-плута-табидея, и «от его неприветливого и действительно странного взгляда», обнаруживая, в свою очередь, неукротимую тягу русских к иррациональному, чудесному и темному, к смеси потехи и ужаса: «Смерть боюсь кудес этих, а глядеть люблю! Жилы все тебе тянет, кровь носом просится, а не ушел бы из чума-то до утра, все бы глядел да пугался...» (с. 438).

Таким образом, очерки С. В. Максимова, рассмотренные под определенным углом зрения, обнаруживают несомненную тенденциозность, ярко характеризующую данный период развития этнографического дискурса. В ловушку колониального дискурса попадают, казалось бы, неуничтожимые свойства исследовательской одаренности С. В. Максимова (например, его любовь к звучащему слову). Идеологические установки С. В. Максимова-этнографа относительно северных народов часто одерживают верх над свойственными путешественнику качествами (дотошностью, любопытством, открытостью), обнаруживая борьбу ценностей через места напряжения текста. При этом мы можем констатировать, что художественность, свойственная текстам подобной беллетристической направленности, не обедняет научный дискурс, а чаще всего обогащает его, корректируя жесткость идеологической схемы и служа в ряде случаев «противовесом» рациональным авторским «теориям» и пророчествам.

---

*Ананьев Д. А.* История Сибири конца XVI–XIX вв. в англо- и германоязычной историографии. Новосибирск, 2012. [Anan'ev D. A. Istorija Sibiri konca XVI–XIX vv. v anglo- i germanojazyčnoj istoriografii. Novosibirsk, 2012.]

Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. [Belova O. V. Jetnokul'turnye stereotipy v slavjanskoj narodnoj tradicii. M., 2005.]

Белова О., Петрухин В. «Курица не птица...»: Демонологическая орнитология в кросскультурном пространстве [Электронный ресурс] // Studia Mythologica Slavica. X-2007. С. 197–206. URL: [http://sms.zrc-sazu.si/pdf/10/SMS\\_10\\_Belova.pdf](http://sms.zrc-sazu.si/pdf/10/SMS_10_Belova.pdf) (дата обращения: 30.03.2015). [Belova O., Petruhin V. «Kurica ne ptica...»: Demonologičeskaja ornitologija v krosskul'turnom prostranstve [Electronic resource] // Studia Mythologica Slavica. X-2007. S. 197–206. URL: [http://sms.zrc-sazu.si/pdf/10/SMS\\_10\\_Belova.pdf](http://sms.zrc-sazu.si/pdf/10/SMS_10_Belova.pdf) (accessed: 30.03.2015).]

Бодрова О. А. Саамы в русской этнографической литературе второй половины XIX — начала XX веков : автореф. ... канд. ист. наук / Центр гум. проблем Баренц. региона Учрежд. РАН Кольского НИЦ РАН. Апатиты, 2009. [Bodrova O. A. Saamy v russkoj jetnograficheskoj literature vtoroj poloviny XIX — nachala XX vekov : avtoref. ... kand. ist. nauk / Centr gum. problem Barenč. regiona Uchrezhd. RAN Kol'skogo NC RAN. Apatity, 2009.]

Граматчикова Н. Б. «Изобилие» и «бедность» в этнографических очерках С. В. Максимова «Лесная глушь» и «Год на Севере» // Урал. ист. вестн. 2012. № 1 (34). С. 103–108. [Gramatchikova N. B. «Izobilie» i «bednost'» v jetnograficheskikh ocherkah S. V. Maksimova «Lesnaja glush'» i «God na Severe» // Ural. ist. vestn. 2012. № 1 (34). S. 103–108.]

Граматчикова Н. Б. Северный край России в этнографических очерках С. В. Максимова // Дергачевские чтения — 2011. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности : материалы X Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 2012б. Т. 3. С. 43–51. [Gramatchikova N. B. Severnyj kraj Rossii v jetnograficheskikh ocherkah S. V. Maksimova // Dergachevskie chtenija — 2011. Russkaja literatura: nacional'noe razvitie i regional'nye osobennosti : materialy X Vseros. nauch. konf. Ekaterinburg, 2012. T. 3. S. 43–51.]

Граматчикова Н. Б. Мир иной: чудеса и смерть в этнографических очерках С. В. Максимова «Год на Севере» // Литература Урала: история и современность : сб. ст. Вып. 7 : Литература и история — грани единого (к проблеме междисциплинарных связей) : в 2 т. Т. 2. Екатеринбург, 2013. С. 261–268. [Gramatchikova N. B. Mir inoj: chudesa i smert' v jetnograficheskikh ocherkah S. V. Maksimova «God na Severe» // Literatura Urals: istorija i sovremennost' : sb. st. Vyp. 7 : Literatura i istorija — grani edinogo (k probleme mezhdisciplinarnyh svjazej) : v 2 t. T. 2. Ekaterinburg, 2013. S. 261–268.]

Конаков Н. Д. Кудым-Ош [Электронный ресурс] // Энциклопедия уральских мифологий. Мифология коми. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/mifolog/myth/234.htm> (дата обращения: 30.03.2015). [Konakov N. D. Kudym-Osh [Electronic resource] // Jenciklopedija ural'skih mifologij. Mifologija komi. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/mifolog/myth/234.htm> (accessed: 30.03.2015).]

Кошелева И. Г. Особенности отображения «инога» в книге С. В. Максимова «Год на Севере» // Северный текст русской литературы : сб. Вып. 3 : Северный текст как локальный сверхтекст / сост. Е. Ш. Галимова. Архангельск, 2013. С. 43–47. [Kosheleva I. G. Osobennosti otobrazhenija «inogo» v knige S. V. Maksimova «God na Severe» // Severnyj tekst russkoj literatury : sb. Vyp. 3 : Severnyj tekst kak lokal'nyj sverhtekst / sost. E. Sh. Galimova. Arhangel'sk, 2013. S. 43–47.]

Кошелева И. Г. Религиозный аспект ценностно-смысловой оппозиции «свой/чужой» в книге С. В. Максимова «Год на Севере» // Северный и Сибирский тексты русской литературы как сверхтексты: типологическое и уникальное / сост., отв. ред. Е. Ш. Галимова, А. Г. Лошаков. Архангельск, 2014. С. 226–233. [Kosheleva I. G. Religioznyj aspekt cennostno-smyslovoj oppozicii «svoj/chuzhoj» v knige S. V. Maksimova «God na Severe» // Severnyj i Sibirskij teksty russkoj literatury kak sverhteksty: tipologicheskoe i unikal'noe / sost., otv. red. E. Sh. Galimova, A. G. Loshakov. Arhangel'sk, 2014. S. 226–233.]

Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008. [Limerov P. F. Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoj tradicii i v fol'klоре naroda komi. M., 2008.]

Максимов С. В. Год на Севере / [вступ. ст., подгот. текста и примеч. С. Плеханова]. Архангельск, 1984. [Maksimov S. V. God na Severe / [vstup. st., podgot. teksta i primech. S. Plehanova]. Arhangel'sk, 1984.]

*Мошковский А. И.* Малица [Электронный ресурс] // Мошковский А. Твоя Антарктида. М., 1974. URL: <http://www.litmir.net/br/?b=111142&p=51> (дата обращения: 30.03.2015). [Moshkovskij A. I. Malica [Electronic resource] // Moshkovskij A. Tvoja Antarktida. M., 1974. URL: <http://www.litmir.net/br/?b=111142&p=51> (accessed: 30.03.2015).]

*Паптелеева Л. Т., Лявданский Э. К.* Храни огонь родного очага. Мурманск, 1994. [Panteleeva L. T., Ljavidanskij Je. K. Hрани ogon' rodного ochaga. Murmansk, 1994.]

*Плеханов С.* Литературная экспедиция // Максимов С. В. Год на Севере / [вступ. ст., подгот. текста и примеч. С. Плеханова]. Архангельск, 1984. С. 5–19. [Plehanov S. Literaturnaja jekspedicija // Maksimov S. V. God na Severe / [vstup. st., podgot. teksta i primech. S. Plehanova]. Arhangel'sk, 1984. S. 5–19.]

*Созина Е. К.* Национальные лица России. Зырянский мир в русской литературе XIX века // Литература Урала: история и современность. Вып. 5 : Национальные образы мира в региональной проекции / отв. ред. Е. К. Созина. Екатеринбург, 2010. С. 7–27. [Sozina E. K. Nacional'nye lica Rossii. Zyrjanskij mir v russkoj literature XIX veka // Literatura Urala: istorija i sovremennost'. Вып. 5 : Nacional'nye obrazy mira v regional'noj proekcii / отв. red. E. K. Sozina. Ekaterinburg, 2010. S. 7–27.]

*Созина Е. К.* Культурный ландшафт / геоконцепт Север в русских travelogah второй половины XIX века // Универсалии русской культуры : сб. ст. Вып. 4. Воронеж, 2012. С. 410–426. [Sozina E. K. Kul'turnyj landshaft / geokoncept Sever v russkikh travelogah vtoroj poloviny XIX veka // Universalii russkoj kul'tury : sb. st. Вып. 4. Voronezh, 2012. S. 410–426.]

*Созина Е. К.* «Целый новый для меня мир»: этнографическая беллетристика К. Д. Носилова в русской литературе рубежа XIX–XX вв. // Quaestio Rossica. 2014. № 2. С. 193–211. [Sozina E. K. «Celyj novyj dlja menja mir»: jetnograficheskaja belletristika K. D. Nosilova v russkoj literature rubezha XIX–XX vv. // Quaestio Rossica. 2014. № 2. S. 193–211.]

*Трепавлов В. В.* Образ русских в представлениях народов России XVII–XVIII вв. [Электронный ресурс] // Этнографическое обозрение. 2005. № 1. С. 102–119. URL: [http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005\\_1\\_Trepavlov.pdf](http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005_1_Trepavlov.pdf) (дата обращения: 30.03.2015). [Trepavlov V. V. Obraz russkikh v predstavlenijah narodov Rossii XVII–XVIII vv. [Electronic resource] // Jetnograficheskoe obozrenie. 2005. № 1. S. 102–119. URL: [http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005\\_1\\_Trepavlov.pdf](http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005_1_Trepavlov.pdf) (accessed: 30.03.2015).]

*Фокеев А. Л.* Этнографическое направление в русском литературном процессе XIX века: Истоки, тип творчества, история развития : автореф. ... д-ра филол. наук / Моск. гос. обл. ун-т. М., 2004. [Fokeev A. L. Jetnograficheskoe napravlenie v russkom literaturnom processe XIX veka: Istoki, tip tvorчества, istorija razvitija : avtoref. ... d-ra filol. nauk / Mosk. gos. obl. un-t. M., 2004.]

*Чеботарева Е. Г.* Народническая беллетристика в литературном процессе 70–80-х гг. XIX века: генезис, типология : автореф. ... канд. филол. наук / Пед. ин-т Саратов. гос. ун-та им. Н. Г. Чернышевского. Саратов, 2009. [Chebotareva E. G. Narodnicheskaja belletristika v literaturnom processe 70–80-h gg. XIX veka: genezis, tipologija : avtoref. ... kand. filol. nauk / Ped. in-t Saratov. gos. un-ta im. N. G. Chernyshevskogo. Saratov, 2009.]

*Статья поступила в редакцию 23.06.2015 г.*