

«Не было у них никакого постоянства»:
мезенские ненцы глазами поморов
(по материалам экспедиций 2006–2018 гг.)

Наталья Г. Комелина

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, komlng@mail.ru*

Арина Б. Бильдюг

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия,
arina.bildyug@gmail.com*

Аннотация. Статья основана на полевой работе авторов в Мезенском районе Архангельской области и на Канинском полуострове Ненецкого автономного округа в 2006–2018 гг. среди поморов. Авторы не ставили своей целью расспросить собеседников об отношении к соседям, эта тема возникала спонтанно, когда поморы рассказывали о своей жизни. В статье преимущественно описан взгляд поморов на ненцев.

Несмотря на стремительные изменения, происходящие в последние десятилетия в образе жизни оленеводов и поморов, противопоставление тундры/села, оседлого/кочевого образа жизни по-прежнему остается одним из главных на изучаемой территории. Такое разделение способствовало формированию стереотипных представлений о «другом», которые оказываются актуальными до сих пор. «Природность» ненцев наделяет их в представлении поморов особыми знаниями, используемыми как на пользу, так и во вред. Фольклорные сюжеты остаются традиционными, они повторяются и актуализируются в новых условиях более тесного общения русских и ненцев.

Объединяющим началом для поморов и ненцев становится закон тундры и севера – неписанный свод правил, регулирующий поведение и объединяющий людей не только внутри одной этнической группы, но и иноэтнических соседей, находящихся в одном ландшафте.

Ключевые слова: поморы, ненцы, фольклор, стереотипы, святые места

Для цитирования: Комелина Н.Г., Бильдюг А.Б. «Не было у них никакого постоянства»: мезенские ненцы глазами поморов (по материалам экспедиций 2006–2018 гг.) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4. № 4. С. 40–90. DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-40-90

“They didn’t have any permanency”:
the Pomors’ view on the Mezen Nenets
(based on the field-work materials, 2006–2018)

Natalya G. Komelina

*Institute of Russian Literature (Pushkin House) RAS, St. Petersburg,
Russia, komlng@mail.ru*

Arina B. Bilyug

*Institute of Russian Literature (Pushkin House) RAS, St. Petersburg,
Russia, arina.bilyug@gmail.com*

Abstract. This article is based on the field-work of the authors and their colleagues in the Mezen region of the Arkhangelsk Oblast and on the Kanin peninsula of the Nenets Autonomous Okrug, 2006–2018. Interviewing and discussion on Pomor-Nenets neighbourhood was not an original goal of the research, but the topic still arised frequently in the interviews with the informants, and, therefore, became an unobvious result of the Pomors’ telling about themselves. The article mainly describes the view of the Pomors on the Nenets.

In spite of the rapid changes in the way of life of reindeer herders and Pomors in recent decades, the opposition between the tundra/village and the sedentary/nomadic lifestyles remains one of the most prominent in this region. The opposition contributes to the forming of stereotypical ideas about the “other”, which are still relevant. From the point of view of the Pomors, the affinity of the Nenets to nature endows them with special knowledge, used both for good and for harm. Folklore plots remain the same, they are repeated and become actual in the new conditions of closer ties between Russians and Nenets.

The principle, unifying the Pomors and the Nenets, is the code of the tundra and the North – an unwritten set of norms of behaviour which binds people within the same ethnic group and neighbours of different ethnicities, living in the same landscape, as well.

Keywords: Pomors, Nenets, folklore, stereotypes, sacred places

For citation: Komelina, N.G. and Bilyug, A.B. (2021), “ ‘They didn’t have any permanency’: the Pomors’ view on the Mezen Nenets (based on the field-work materials, 2006–2018)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 4, no. 4, pp. 40–90, DOI: 10.28995/2658-5294-2021-4-4-40-90

На Канинском полуострове и в северной части современных Мезенского и Приморского районов Архангельской области столетиями бок о бок проживали кочевники-оленоводы (ненцы, коми-ижемцы) и поморы, занятые преимущественно морским промыслом. Ненцы появились здесь на рубеже I–II тысячелетий н. э., коми – в XIX в. Поморские деревни и села на Зимнем берегу Белого моря возникли в XVI–XVIII вв. [Бернштам 1978, с. 41], село Канинского полуострова Несь – в XVIII в., а Шойна – в XX в. как промысловый поселок.

История этого края отразилась в значительном числе самых разных по характеру и объему работ: краткие заметки и подробные исследования оставили путешественники, краеведы, миссионеры, географы, натуралисты, фольклористы, этнографы, специалисты по истории старообрядчества и рукописной книжности¹.

Многие авторы в той или иной степени уделяют внимание взаимосвязям ненецкого и русского населения в быту, экономических отношениях, языке, но в основном, за некоторым исключением²,

¹ Собираанием русского фольклора здесь занимались А.В. Марков, В.П. Чужимов, А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.Н. Рождественская и др. Этнографии поморов посвящены работы Т.А. Бернштам. Среди современных исследователей проблемами фольклора и этнографии поморов, в том числе этих мест, занимаются М.Н. Власова, А.Н. Власов, Н.В. Дранникова, Т.Г. Иванова, Ю.И. Марченко, Т.Н. Морозова, П.А. Филин и др. Что же касается изучения этнографии и фольклора мезенских ненцев, то появление части работ о быте, общем положении ненцев края в XIX в. было связано с государственной политикой в отношении коренных народов Севера и попытками христианизации, другая часть – с географическими и натуралистическими изысканиями на Севере. В советский период в основополагающей работе по этнографии ненцев Л.В. Хомич также рассматривается история канинских ненцев [Хомич 1966], отдельная статья посвящена одежде [Хомич 1970а] этой группы ненцев в исследовательской литературе представлен мало. В 2016 г. вышел сборник «Тропами предков» [Тропами предков 2016], ставший результатом работы комплексной экспедиции «Этнокультурного центра Ненецкого автономного округа». В рецензии на работу М.Я. Бармич отметила, что данная публикация восполняет брешь в изучении фольклора Канинских ненцев [Бармич 2016]. Устным рассказам ненцев о Великой Отечественной войне посвящена статья Ш. Дудека [Dudeck 2018].

² В отдельных работах предметом исследования стало непосредственное взаимодействие ненцев и русских в разных сферах (см.: Бармич М.Я. Ненецко-русские языковые связи // Контактологический энциклопедический словарь-справочник / РАН. М., 1994. Вып. 1: Северный регион.

изучение взаимоотношений между ними в этой части Поморья не было целью исследований. Традиции поморов и оленеводов-кочевников рассматриваются в научной литературе в большей степени изолированно.

В нескольких работах последнего времени, посвященных северу Мезенского района и Канинскому полуострову, межэтнические взаимодействия оказываются в центре внимания. В диссертации С.Б. Киселева речь идет в том числе об экономических связях между поморами и оленеводами рассматриваемых территорий в первой трети XX и начале XXI в. [Киселев 2018]. В работе Н.В. Дранниковой отмечены современные отношения ненцев и русских в с. Койда Зимнего берега Белого моря [Дранникова 2013, с. 45–46]. Повседневным отношениям русских, ненцев и коми с. Несь Канинского полуострова посвящена статья Н.В. Ушакова [Ушаков 2015]. Работа О.В. Соколовой и О.А. Субаревой касается проблем адаптации оленеводческого населения Канинской тундры при переходе от кочевой жизни к оседлой (по материалам полевых исследований в с. Несь в 2006 г.) [Соколова, Субарева 2008].

В основу настоящей статьи легли материалы полевой работы Пушкинского Дома, проходившей в 2006–2018 гг. на Зимнем берегу Белого моря и на р. Кулой: в деревнях Верхняя и Нижняя Зимние Золотицы, Ручьи, Мегра, Койда, Майда и Долгощелье. Кроме того, были привлечены материалы, собранные на Канинском полуострове Ненецкого автономного округа в с. Несь и Шойна в 2006–2007 гг. в рамках совместного проекта Абердинского университета и кафедры этнографии и антропологии Исторического факультета СПбГУ.

Экспедиции Пушкинского Дома были в первую очередь фольклорными и следовали традиции поездок «по следам» предшественников. Зимний берег был известен как центр эпического сказительства, поэтому главной темой была запись воспоминаний об исполнении былин и о советской сказительнице М.С. Крюковой.

Однако стремление записать собственно фольклорный текст постепенно сменялось желанием выяснить контекст, и интервью стали в большей степени антропологическими, нежели фольклористическими. Поэтому в сферу интересов исследователей вошли: личные нарративы, рассказы о жизни, о поморскости, о соседях и политике, о рыбалке и промысле и пр. В основном мы записывали интервью с русскими информантами преимущественно старшего возраста, за исключением нескольких семей оседлых ненцев в с. Койда, Ручьи, Несь и двух собеседников из семей коми-ижемцев в Неси.

Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в контактах с русским языком. С. 141–151; см. также: [Хомич 1980; Хомич 1970b] и др.).

Появление в интервью темы соседства с ненцами стало неочевидным результатом рассказывания поморов о себе. В продолжение исследований ряда авторов, рассматривающих сообщество русских и ненцев этой части Поморья как единое целое, в этой статье мы хотели бы представить соседство поморов и оленеводов через восприятие одной из сторон: как выражаются взаимодействия между ненцами³ и поморами в рассказах поморов о прошлом и современности, практиках повседневных взаимодействий и заимствованных обрядовых практиках. Наша статья опирается главным образом не на включенное полевое наблюдение, а на нарративы о ненцах, записанные от русских собеседников в ходе интервьюирования⁴. В значительном числе нарративов об иноэтнических соседях рассказчики обращаются к традиционным фольклорным сюжетам и мотивам.

Говоря о межэтнических и межконфессиональных отношениях в свете фольклора, нужно отметить, что фольклор не толерантен: над «чужаками» подшучивают, рассказывают анекдоты или легенды, обвиняют в ритуальном убийстве и колдовстве [Дандес 2003а; Дандес 2003б; Богданов 2013]. В работах этнографов XIX в. ненцы, как и другие народности Севера, носят черты «естественного человека» Ж.-Ж. Руссо [Leete 1999].

Соседство поморских и ненецких семей с давних пор лежало в основе традиционных экономических отношений, важной составляющей которых был обмен товарами в деревнях и селах

³ В данной статье мы не рассматриваем соседские отношения поморов и коми-ижемцев. Надо отметить, что определить, говорят ли поморы о ненцах или коми, употребляя слова оленеводы, «тундровики», не всегда возможно. В некоторых случаях речь идет обо всех оленеводах, но чаще – именно о ненцах. Коми-ижемцы воспринимаются как «почти русские» (ТПЗ 2006, с. 17, русская, 1910-х гг. р.).

⁴ Надеемся, что специалисты-североведы смогут дополнить исследование зеркальным материалом, посвященным восприятию поморов мезенскими ненцами. На примере сообщества Ямала подобный материал можно найти в работе Е.В. Лярской. Автор приводит описание того, как воспринимают учебу в интернате и русских учительниц ненецкие дети, впервые приехавшие сюда [Лярская 2006, с. 249]. Что же касается темы восприятия ненцев глазами русских, то можно отметить некоторые типологически близкие исследования: вновь статья Е.В. Лярской, в которой представлен образ ненецких детей глазами учителей интернатов [Лярская 2006], исследования А. Леэте о восприятии ненцев в работах русских этнографов и путешественников: [Leete 1999; Леэте 2019].

[Киселев 2018]⁵. Еще в конце 1920-х гг. подавляющее число ненцев Ненецкого национального округа вели традиционный кочевой образ жизни [Хомич 1980, с. 52]. В дальнейшей судьбе традиционной ненецкой культуры значительную роль сыграл советский период. Попытки разработать для кочевых народов Севера свой особый путь развития закончились неудачей [Atnashev, Leete et al. 2021, pp. 1–2]. Как пишет А. Леэте: «Учреждение культбаз и школ-интернатов, коллективизация и насильственное переселение основательно поменяли жизнь коренных сообществ и создали для них такую социальную реальность, которую мы можем наблюдать и в постсоветский период»⁶ [Atnashev, Leete et al. 2021, pp. 2]. В советский период оленеводов переводили на оседлость, вводили сменный выпас оленей, коми и ненцев включали в работу не только оленеводческих, но и животноводческих колхозов, ненецкие женщины работали в мастерских по пошиву одежды в деревнях и поселках. В 1950-х гг. на Канинском полуострове рядом с с. Несь началось строительство колхозного поселка для ненцев и коми в связи с последующим укрупнением и объединением оленеводческих колхозов с остальными и переходом части оленеводов на оседлость [Хомич 1980, с. 53–54, 60].

В последнее время в условиях жизни коренных народов Севера происходят еще более существенные изменения. В научной литературе наряду с проблемами адаптации оленеводов к экономическим трансформациям, гендерным сдвигом в тундре, ролью поселков и деревень в идентичности кочевников рассматривается и активный процесс оседания кочевого населения [Головнев, Куканова, Перевалова 2018; Stammmler 2005; Лярская 2001; Лярская 2010, с. 3–38 и др.].

Однако, несмотря на процессы, которые в значительной степени размыли границу оленевод/помор, кочевой/оседлый на Канинском полуострове и в Мезенском районе Архангельской области, поморы, говоря о своих соседях-кочевниках и границах деревни и тундры, не относят территорию русских поселений к тундре: «Они на Руси-то ведь не жили, они в чумах все жили-то» (МПЕ, русская, 1927 г. р.).

Кроме противопоставления тундры (где живут ненцы) и села (где живут поморы), существует и противопоставление по виду основного занятия: поморы – рыбаки, а ненцы – оленеводы. Можно сказать, что насколько саморепрезентация поморов может быть сконцентрирована во фразе «морé – наше поле», настолько

⁵ О роли поселений см. также: [Stammmler 2005, pp. 80–83; Лярская 2001, с. 36–55].

⁶ Здесь и далее перевод А. Бильдюг.

же и тундра для русского населения связана, в первую очередь, с кочевым народом: «для них тундра – дом родной», «оленоводом невозможно стать – им можно только родиться» [Ушаков 2015, с. 16].

Примерно так же отвечают поморы на вопрос, кто же такой помор. Очень обобщенно можно сказать, что это человек, который живет на море и знает особенности морского и рыболовного промысла, знает ветра, может поставить сети, он тоже должен родиться в этом месте⁷. «Сейчас поморов хотят сделать малым народом, но это не подходит. Помор – это тот, кто жил у моря» (ТПЗ 2006, с. 21; русский, 1940-х гг. р.). Включение в определение этничности «типа хозяйственной деятельности» (ненец – оленевод, помор – рыбак), видимо, отражает некоторые особенности советской этнографии. В полевом дневнике Т.А. Бернштам отвечает на вопрос местных жителей-поморов о том, кто основал село Койда: «Задали мне вопрос, откуда Койда? Не келейные ли ее основали? Я начала объяснять, что вряд ли, так как «келейные» – это раскольники, старообрядцы, которые бежали в отдаленные места после раскола церкви, не согласившись с новым учением. А коренные поморы – это прирожденные мореплаватели, рыбаки, зверобои, неутомимые путешественники. Между ними, по существу, мало общего» (Архив МАЭ. К-1. Оп. 2. Колл. 871–888).

Повседневные отношения

Образ кочевников-оленоводов формируется в воспоминаниях и рассказах поморов о повседневных практиках в прошлом и настоящем. Сначала мы представим рассказы, связанные с прошлым, потом – с современным состоянием взаимоотношений поморов и ненцев. Говоря о современности (а записи экспедиций относятся к 2006–2018 гг.), мы понимаем ее довольно широко и подразумеваем события, которые рассказчики относят к 1990-м – 2018 гг. Не всегда точно можно установить, в какое время происходили события прошлого, фигурирующие в повествованиях. Наши собеседники – люди старшего поколения – говорили о детстве и молодости. Возраст рассказчиков, приведенный после цитат, поможет с некоторой условностью датировать события. В традиционной системе экономического взаимодействия оленеводов и поморов «населенные пункты региона выполняли роль экономических центров, где оленеводы покупали и сбывали товары, что обуславливало определенную степень тяготения оленеводов

⁷ О поморской идентичности см.: [Shaw, Wahnsiedler 2019].

к русским деревням» [Киселев 2018, с. 27]. По словам одного из наших собеседников из с. Несь (коми, с детства живущего в деревне), ненцы в определенный период сезонных перекочевков «жили у кого-то на квартире», иногда по 3–4 месяца (ТПЗ 2006, с. 6, коми, муж., 1940-х гг. р.). Возможно, эти отношения берут свое начало в XIX в., когда поморы имели собственные олени стада и нанимали в качестве пастухов ненцев.

Пожилая жительница с. Несь из поморской семьи так вспоминала о появлении оленеводов в деревне: «Когда проходили олениводы мимо деревни, то чум рядом ставил пастух, приходил чай пить. Приходили всей семьей – 12 детей». Поморская семья тоже ходила в гости в чум пить чай. «Айбурдали⁸». У отца нашей рассказчицы был «большущий амбар», в нем олениводы весной «оставляли на саянах» малицы, пимы, постели. Осенью, возвращаясь с Канина, оставляли мясо (ТПЗ 2006, с. 17, русская, 1910-х гг. р.).

Известно, что у ненцев русские покупали одежду, малицы⁹, или брали выкройки и шили самостоятельно «по ненецкому образцу из оленьих шкур» [Дмитриева 1988, с. 167]. Наши собеседники помнят, что русские могли дать в обмен на малицу (или продать) рыбу, творог, изделия из металла (ТПЗ 2006, с. 6, коми, муж., 1940-х гг. р.)¹⁰. Как пишет Т.А. Бернштам: «На разных поморских берегах был свои специфические комплексы зимней промысловой одежды. На Зимнем берегу такой комплекс составляли меховая малица с капюшоном или меховой пыжиковой шапкой, совик и бахилы – сапоги из кож и морского зверя, тюленя или нерпы» [Бернштам 1983, с. 61].

Пожилой рыбак в с. Мегра рассказывал, что малицы брали в море на промысел. «Малица», «малка» не промокала, пото-

⁸ Айбурдать – «*айбурдать* “есть сырое мясо, сырую рыбу”, <нен.> *нгайбарць* “съесть в сыром виде мясо или рыбу”. Слова *авка* и *айбурдать* не встретились в использованных нами русских словарях. Может быть, заимствование данных слов произошло из канинского или малоземельского говоров ненецкого языка, где наблюдается утрата заднеязычного звука “нг” в начале слова» [Пантелеева 1969, с. 46]. Неясно, идет ли здесь речь только об оленеводах или также о русских гостях.

⁹ Малица – «мужская верхняя, не разрезная, надеваемая через голову одежда из шкуры неблюя, шерстью вниз» (Словарь областного Архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собрал на месте и составил Александр Подвысоцкий. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1885. С. 87).

¹⁰ Ср.: «Ненцы же получали у русских орудия охоты, металлическую и фаянсовую посуду, сукно, украшения, молочные продукты» [Хомич 1980, с. 62].

му что была покрыта «маличной рубахой». Он использует глагол «малить» – носить малицу: «Малку одеть что ли... малить ту малку». Сейчас, по словам наших собеседников, в домах поморов есть малицы и пимы (полупимки), но теперь они практически не используются. Пимы и полупимки покупали женщины: «У бабки где-то есть, она так и не надела» (КИК, русский, 1932 г. р.).

Женщина-почтальон как-то раз надела малицу, когда возила почту. Она рассуждает, что малицу раньше брали мужики в дальний путь и на промысел для тепла, использовали как спальник: «У меня была у мамы малица-то. С такой шумкой¹¹ была. <...> Дак, я почту взяла, да, один раз одела, да, меня затошнило, да, я сдернула, да, больше не ношу его никогда. <...> Не то, что пахнет, а это. Укачало. <...> Вот, на коне ездила когда. Почту возила когда». Малицу надевали, когда «ездили куда-то в это. Ну, в дорогу. Раньше сено возили, да мох возили там. <...> Мужики-то куда-то в путину-то, тогда ходили, дак, может, и <...> Если, вот в лодках, то они ходили, когда в море-то, вот, доставали зверя-то. Дак, они брали, наверное, эти малицы, потому что зимой спать-то ведь холодно» (ТАМ, русская, 1940-е г. р.).

Обмен товарами между ненцами и поморами существует и сейчас. Так, у одного из наших собеседников из с. Шойна (запись была сделана в 2007 г.) останавливаются оленеводы. Весной они заказывают ему те продукты, которые заберут потом. Обычно происходит обмен «мясо–камбала» (ТПЗ 2007, с. 6, русский, 1940–1950-х гг. р.). «Оленину покупают у оленеводов. Иногда не покупают, а меняют: картошка – мясо» (ТПЗ 2006, с. 24, два собеседника, русские, ок. 1940-х гг. р.). Обмен товарами между оленеводами и поморами происходил и на ярмарках. Воспоминания о том, что в дореволюционное время проходили ярмарки, сохранились до сих пор¹². Как рассказывают жители Канина, самая крупная ярмарка была в свое время в Пинеге, а в с. Несь ярмарки проходили в 1900-е гг., вплоть до Первой мировой войны (ТПЗ 2006, с. 6, коми, муж., 1940-х гг. р.).

В селе Койда функции ярмарки брал на себя праздник Святин, отмечаемый 6 февраля, в день, когда была освящена старооб-

¹¹ Щумка, см.: «Сюма – употребляемая при малице шапка из оленьей шкуры с наушниками. Мез.» (Словарь областного Архангельского наречия... С. 170).

¹² С.И. Дмитриева говорит о существовании в прошлом на Мезени ярмарок, на которые приезжали купцы и приобретали охотничьи и оленеводческие товары: «Например, на ярмарки в Лампожню, расположенную в низовьях Мезени, регулярно приезжали самоеды (ненцы) <...> обменивать на русские товары пушнину и оленьи шкуры» [Дмитриева 1988, с. 9].

рядческая церковь белокрыницкого согласия¹³, построенная здесь в начале XX в.:

Сейчас по-честному скажу. В Койде нет праздников. Койдяне – в людях гости. Во всех деревнях, кто какой праздник – кто Петров день, кто Иван-день, кто Тихонов день, кто какой. А в Койде праздника не было съезжего. Один праздник съезжий был, знаете какой? Он так-то праздник-то не считается, это как открытие церкви было – святина. Дак, туда приезжали, знаете кто? Приезжали ненцы. Олений-то ведь раньше держали много, дак, вот ненцы из тундры приезжали, гулянье делали. Вот только. А такого общего праздника, съезжего, не было. В деревнях ведь все на праздник на какой-то съезжий едут. А у нас не было этого. У нас потому, что деревня-то стоит – в одну сторону 60 км, в другую – 30, а дороги-то нету; тут болото, тут тоже болото. Вот так. <...> Зимой вот ненцы-ти и приезжали сюда, на съезжий-то праздник. <...> Гуляли на оленях. Знаешь, как зимой гуляли на оленях! <...> О, как ездят! С таким шиком ездят. <...> Туда, до Каменного озера ездили по тундре <...> на оленях-то. Олени разнаряжены, ненцы приедут – у баб паницы шикарные такие, красивые, расшиты всякие шапки, вон такие круглые. <...> А сани тоже, все это <...> нарядны сделают. И вот катали. Это у нас <...> это праздник Святина называется в честь открытия церкви. <...> Старообрядческая церковь была, дак, в честь открытия этой церкви был <...> назывался праздник. И он был как съезжий. Съезжались только вот в округе ненцы. Ведь они пасли наших хозяйских-то оленей-то; дак, вот чьих оленей пасут, дак, к тем они и приезжают. Вот так. Дак, они праздновать приедут на оленях. Если они моих оленей пасут, дак, они приедут тут, гулянье начнется, все. Ездят, а потом опять к хозяину идут, угощаются (МПЕ, русская, 1927 г. р.).

Существование единственного деревенского праздника, где центральным событием является приезд ненцев, информантом оценивается двойственно: с одной стороны, и праздник ненастоящий, и живут койдяне изолированно, с другой – нарядные упряжки

¹³ В 1910-е гг. староверами-поповцами австрийского согласия в Койде была построена Никольская церковь. Еще до этого на Зимнем берегу Белого моря существовали скиты, в которых жили старообрядцы поповского и беспоповского согласий. Недалеко от д. Ручьи был Игнатьевский скит. Первые упоминания об Ануфриевском ските, располагавшемся в верховьях р. Койда и по берегам Койдозера, относятся к началу XVIII в. О скитах на Зимнем берегу Белого моря см., например: [Леонтьев 1999, с. 439–464; Хрушкая 2003; Окладников 2012, с. 185–192; Сироткин 2007; Бильдюг, Васкул, Комелина 2021 и др.].

и празднично одетые ненцы, которые катали желающих по деревне «с шиком», отпечатались в памяти информантов как интересное и важное событие. Другая информантка вспоминает о том, что на «святинѹ» «наряжали и оленей», голову украшали «цветными лоскутками» и колокольчиками, «олени-то едут в упряжке, дак, звон только стоит». Она описывает праздничную упряжь «из кости делали такие узоры, делали да очень такие костяшки-те эти были красочны». Украшали сани и оленей выбирали белых: «У них белый олень праздничный, нарядный» (МКМ, русская, 1933 г. р.). Она также отмечает, что приезжали из тундры в гости к хозяевам, зажиточным поморам, чьих оленей они пасли¹⁴.

По сей день сохраняются некоторые отношения между помо-рами и оленеводами, сложившиеся до революции и во время раскулачивания. Воспоминания о репрессиях были запретной темой в семьях, где родственники пострадали и были сосланы [Комелина 2020]. Русская женщина из Ручьев рассказывает историю, как одна семья оленеводов спасла ее родственников, а другая, наоборот, провожала чекистов к тому месту, где скрывались беглецы. Неартикулированные воспоминания и прошлые отношения переносятся на современные:

И поэтому здесь старались про старину вообще ничего не говорить. <...> Одних ненцев на порог не пускают, других – из самовара чаем угощают. И тоже, мы даже не спрашивали, что. Ну вот, так принято, и все. А потом выяснилось, что они родню спасали. <...> Да, с X.¹⁵ не здороваются, те комиссию возили, которая должна была арестовать (ХНВ, русская, 1931 г. р.).

В детстве она наблюдала, как привечают одних ненцев и не здороваются с другими. Объяснение этому она получила лишь спустя много лет, узнав о репрессиях. Приведем более подробный рассказ о том, как ненцы спасли от гонений тетку информантки с мужем:

Вот их ненцы-то и увезли в лес. Спасали в лесу. [Это которых ваша родня потом за стол сажала, привечала которых?] Угу, они им туда хлеб возили, ну, около года, наверное, они там были. А потом другие ненцы, наверное, по следам или как-то определили, что ездят туда,

¹⁴ А.В. Тудорский сделал несколько докладов, в которых шла речь о празднике Святинѹ, это был съезжий праздник в Вождьгорѹ Мезенского района, приходящемся на последнее воскресенье января.

¹⁵ Семейство X. – коми, как подсказал нам Ш. Дудек. Однако информантка выше говорит о «ненцах». Видимо, в ее картине мира смешались ненцы и коми. И в данном случае можно говорить шире про оленеводов.

и когда тройка приехала. <...> Они повезли эту тройку. Ну, а кто с ними был, те вперед еще уехали, и увезли еще дальше там, в общем, Мегра идет в сторону Архангельска, поближе уже к городу. Увезли, а потом весной они вышли в Архангельск (ХНВ, русская, 1931 г. р.).

Возможно, информантка описывает отношения, сложившиеся до революционных событий, и помощь ненцев – это дань уважения к семье, с которой были ранее сформировавшиеся экономические связи. Эту историю, наверное, сложно назвать проявлением дружбы, скорее – взаимопомощи.

Переходя от рассказов поморов о прошлом к современности, отметим, что «практика выпаса оленей, принадлежащих русскому оседлому населению, в составе стад кочевников исчезла» [Киселев 2018, с. 89]. Судя по приведенным выше воспоминаниям, именно она в определенной степени формировала соседские отношения между родами поморов и ненцев на протяжении длительного времени. Отношения между тундрой и деревней теперь во многом формируются не за счет связей русского и ненецкого населения, а за счет взаимодействия тундровиков и оседлых ненцев [Киселев 2018, с. 89; Stammler 2005, pp. 80–83]. Как сообщили наши собеседники, раньше в их доме останавливалась семья оленеводов Л., но сейчас у них есть родственники в деревне: «Сейчас большинство оленеводов останавливаются у родных» (ТПЗ 2006, с. 24, два собеседника, русские, ок. 1940-х гг. р.).

Однако отношения между поморами и ненцами стали еще более тесными и многосторонними из-за активного процесса оседания оленеводов в деревнях и селах. Традиционные области взаимодействия в повседневных практиках дополнились новыми (например, в области огородничества и пр.) [Соколова, Субарева 2008]. Жизнь в поселке подразумевает общий досуг (концерты, художественная самодеятельность, хор, выставки поделок, дискотеки), а межэтнические браки теперь уже не редкость.

Истории соседских отношений и дружбы с ненцами связаны с пространством не только деревни, но и тундры. Здесь люди объединены общими промыслами, сходными трудностями. Оленеводы в тундре рыбачат, занимаются сбором грибов и ягод. Кочевники, перешедшие на оседлый образ жизни, тоже ездят на рыбалку в тундру (ТПЗ 2006, с. 30, коми, муж., 1930-х гг. р.). Русские рыбаки из с. Шойна, который расположен ближе других населенных пунктов к маршрутам кочевания некоторых бригад оленеводов, уезжая в рыбацьи избы, ходят в гости к своим соседям. Рыбачьими избами могут пользоваться как поморы, так и оленеводы (полевые наблюдения А. Б., 2007 г.).

В верховьях Койды на выселках в охотничьей избушке жил охотник, потомок старообрядцев, он близко общался с ненцами, кочующими неподалеку. История крепкой дружбы кочующего ненца и последнего жителя бывшего Ануфриевского скита, жившего на выселке Онуфриевском, недалеко от с. Койда, русского охотника и рыболова М. К. стала возможной благодаря тому, что оба приятеля вели сходный образ жизни. Для М. К. жизнь в тундре была наполнена большим смыслом, чем его поездки в село. Возвращаясь в свою охотничью избушку после посещения с. Койда, М. К. на страницах своего дневника, который он вел почти 50 лет, описывал свои поездки как напрасную трату времени. Дочь М. К. вспоминает об отце и его друге: «Петр Иванович, Петрован да Петруша его звали, помню, такой маленький, с бородкой. И вот они с дедушкой М. как не разлей вода, они, это, в палатках, а дедушка М. в Кельях, как бы, семьями, родней. <...> и они вместе постоянно между собой – то они в гости, то они <...>. Как бы, и они как родня, ну хоть не по крови, а по это... по общению просто» (МОН, русская, 1980-х гг. р.). Дружбу заядлого русского охотника, жившего в охотничьей избушке и редко навещавшего село, с ненцами, пасшими оленей недалеко от его жилища, его дочь описывает в терминах родства.

В то же время тесное повседневное взаимодействие, особенно в пространстве деревни, приводит к напряженным ситуациям. Подробнее (и несколько с другого ракурса) рассказы о конфликтных ситуациях в повседневных отношениях будут рассмотрены в части, посвященной стереотипным представлениям поморов о ненцах. В целом же собеседники утверждают, что между людьми, постоянно живущими в поселке, конфликтов из-за разной этнической принадлежности немного: деление «по личности», а не по национальному признаку (ТПЗ 2006, с. 8, коми, муж., 1940-х гг. р.), причины ссор возводятся к простым бытовым разногласиям и дурному нраву отдельных людей [ТПЗ 2006, с. 19, коми, муж., 1940-х гг. р.]. Некоторые рассказчики все же отмечали конфликты на национальной почве: «Ну, сами понимаете, национальные всякие...», – в дальнейшем пояснив, что основные конфликты возникают между постоянными жителями поселка и кочующими «тундровиками» (ТПЗ 2006, с. 13–14, русский, 1970-х гг. р.).

Многие из конфликтов, которые носят отчетливо межэтнический характер, в значительной степени спровоцированы сложностями в правовом положении людей разной этнической принадлежности, но живущих в одинаковых условиях Севера. Непростые ситуации, связанные с претензиями на территории пастбищ, полей, охотничьих угодий, правилами рыбной ловли,

существовали с давних пор¹⁶. Один из таких конфликтов между поморами и оленеводами возник в конце XIX в. на Зимнем берегу Белого моря. 8 мая 1890 г. сельский сход крестьян Койды обсуждал, что

местные <...> оленеводы, <...> имеющие значительное количество оленей, пасут их в пределах нашего общества, в местах, где мы производим морские звериные промыслы <...>, но их олени кочуя в течение весны и лета в этих местах уничтожают мох, опустошая землю; кочующие оленеводы <...> в летнее время оленями уничтожают <...> ягоду морожку <...> кроме того, кочуя вблизи пожен их олени отаптывают их (ГААО. Ф. 153. Оп. 1. № 185. Л. 6).

Крестьяне установили границы своего общества и решили «воспретить всем вообще оленеводам переходить сказанные выше границы на пределах нашего общества, а тех оленеводов, которые уже на вред обществу перешли сказанные границы, ныне же <...> выгнать из пределов общества» (ГААО. Ф. 153. Оп. 1. № 185. Л. 6 об.). Наибольшие претензии койденские крестьяне выражали ижемцам, которых не хотели пускать на свою территорию ни в какое время года. Ненцы же занимались в качестве пастухов собственным оленним стадам в Ручьях и Койде, но и они не должны были пересекать означенные границы с апреля по ноябрь.

Спустя более чем 60 лет этнограф Л.В. Хомич писала, что необходимо «выделить под летние пастбища» канинским «колхозам район южного берега Мезенской губы в низовьях р. Койда. По мнению оленеводов, пастбища в этом районе удовлетворяют всем требованиям, к тому же в настоящее время никак не используются» [Хомич 2004, с. 245]. В заметке Хомич речь идет об этих же территориях. История дружбы лесного охотника, жившего в бывшем Ануфриевском скиту с ненцами в 1960–1980-е гг., говорит о том, что верховья р. Койды все же использовались оленеводами в качестве пастбищ. И несмотря на дружбу, М. К. писал в дневнике, что оленеводы вблизи своего кочевья выбрали дичь.

Канинские поморы следующим образом рассказывают о сложившихся сейчас непростых отношениях между оленеводами и поморами: «Не давали ловить мезенцам на море камбалу, поэтому мезенцы не пускают оленеводов в леса, выстреливают оленей из стада. Говорят, что Мезень – не НАО» (ТПЗ 2007, с. 15, несколько собеседников, русские, муж., 1970-х гг. и 1940–1950-х гг. р.)».

¹⁶ Подробнее о сложностях в правовом положении поморов и коренных малочисленных народов Севера см., например: [Shabaev J., Sharapov 2011; Atnashev V., Leete A et al. 2021].

«С русскими у ненцев тоже началась вражда. Раньше русские все время ездили рыбачить на Баренцево, теперь там жгут рыбачьи избы» (ТПЗ 2007, с. 6, русский, 1940–1950-х гг. р.).

*Стереотипные представления поморов о ненцах.
Магия и колдовство*

Межэтнические взаимодействия и конфликты находят отражение в фольклоре¹⁷ и стереотипных представлениях о «чужой» культуре. Этнические стереотипы выражаются в первую очередь в представлениях о нечистоте [ср.: Дуглас 2000]. Беллетрист середины XIX в. Ф. Федоров в заметке «Мезенские самоеды» делится такими наблюдениями:

А неряшество и неопрятность? Страшно подумать, до какой степени существует нечистота в самоедских чумах. Коренной Самоед никогда не ходит в баню, даже редко моется: иногда разве случится, что он сунет мочалку в снег или воду и ею утрет себе лицо и руки. Самоеды, с детства находящиеся работниками у Русских, живут более оседло и потому значительно чище, нежели кочующие их собратья¹⁸.

В приведенной ниже цитате объединяются представления о «неприятном запахе» и «природности»/«дикости» ненцев:

Что вот идут, за ними свора собак, шкуры пахнут, вот собаки бегут, обгавкивают. <...> Сейчас они в деревнях живут, так они, может, в проулке около дома, хозяйская собака, может, даже две, и обе молча. Даже отворачиваются, когда он идет. Или что-то знает, или как-то так. В общем, собаки их пропускают. Они, как говорится, ближе к природе, больше знают, чего надо делать <...> Просто малицы уже не носят, звериной не пахнет, соответственно, и собаки молчат. Пахнет, как от всех (ХНВ, русская, 1931 г. р.).

Информанты приводят рациональное объяснение: малица пахнет «зверем» и собаки лают. Осевшие ненцы носят современную одежду (пуховики) и пахнут как все, поэтому собаки молчат, когда ненец идет по проулку. Но рассказчики упоминают и другое нерациональное толкование: магическое знание позволяет ненцам пройти по улице и не быть облаянными хозяйскими собаками.

¹⁷ См.: [Белова 2004; Власова 2013].

¹⁸ Федоров Ф. Картины Русского Севера // Русский иллюстрированный альманах. СПб., 1858. С. 28.

Одежда является маркером этничности как в воображении этнографов, так и в представлениях местных жителей. Е.В. Лярская в статье «Культурная ассимиляция или два варианта культуры» пишет о том, что ненцы продолжают носить в тундре традиционную одежду, а приезжая в поселок, переодеваются в европейскую: «Национальная одежда стала символизировать принадлежность именно к тундровой ненецкой культуре, и, надевая европейскую, ненец как бы манифестирует, что сейчас его следует рассматривать как поселкового» [Лярская 2001, с. 47]. Когда в Койде колхоз построил дом для ненецкой семьи, приезжал фотограф, и для снимка попросил женщин переодеться в ненецкую одежду. Сестры В. вспоминают, комментируя фотографию: «Вот дом. Как раз на крыльце. Дом сделали, и тоже фотограф какой-то приехал: “Давай, выйдете, выйдете, одевайте ненецкую одежду!” Мама в зимнем, а я в летнем – суконное, видишь?» (ВМВ, ненка, 1925 г. р., ВКВ, ненка, 1934 г. р.). Переодевание «для снимка» в традиционную одежду необходимо советскому журналисту, по-видимому, для представления этничности и колониальности новости. С точки зрения сестер В., это событие было некоторым курьезом: женщины нарядились для снимка в несоответствующую сезону и случаю одежду: дочь – в летнюю, мать – в зимнюю одежду.

Отдельную группу нарративов о конфликтных ситуациях в отношениях с ненцами составляют рассказы о любви ненцев к алкоголю¹⁹. Поморы на Канине говорили, что «оленеводам в тундре нужна только водка, все остальное их интересует мало»; «после двух стопок “тундровики” начинают буяннить» (ТПЗ 2006, с. 11, 14, русский, примерно 1950–1970-х гг. р.). Однако надо отметить, что, с точки зрения наших собеседников, граница конфликта пролегает в большей степени между постоянными жителями поселка и «тундровиками» – ненцами, сохранившими кочевой образ жизни, чем между ненцами и поморами. «Раньше здорово пили. Сейчас олениводы в поселке нарядные, красивые, в деревне пить воздерживаются» (ТПЗ 2006, с. 17, русский, 1910-х гг. р.).

В Мегре нам рассказали о своеобразном эвфемизме. Приехавшие из тундры ненцы просили напоить их «чаем», причем «покрепче», подразумевая алкоголь. Не очень понятно, является ли это этикетной формулой ненцев или, наоборот, русской шуткой о том, что нужно догадываться об истинном смысле слов:

Едут сюда вот уж, чайку хочу, чайку бы хочу попить (смеется). Кружечку покрепче бы, чайку хочу-хочу (смеется). [Хочу чайку? (смеется)] Да, чайку бы, чайку из самоварчика бы. Посидит-посидит,

¹⁹ О таких стереотипах см.: [Leete 2005, Dudeck 2015].

да покрепче бы...(смеется). Покрепче бы... [Чаю покрепче или чего другого покрепче?] Да. [Понятно...] Покрепче сам догадываешься (смеется). Покрепче мне хочется (смеется) [КИК, русский, 1932 г. р.].

Приведенный текст несколько напоминает анекдотический сюжет. В этнических анекдотах герой (чукча, эстонец и др.) – наивный «простак», которого легко обмануть. Ф. Федоров в заметке «Мезенские самоеды» пишет о том, что ненца легко обмануть и обсчитать: «Деньги редко достаются самоеду в руки: обыкновенно хозяин умеет так искусно подвести расчет, что работнику или вовсе не приходится получить денег, или получить только самую незначительную часть их. Вообще надо сказать правду, что русские и зыряне обращаются с несчастными самоедами без всякого сострадания: несправедливость к ним доходит до грабежа! Обобщать, обидеть самоеда не вменяется в грех»²⁰. В одном из интервью, перечисляя межэтнические браки, кто за кого вышел замуж или женился, пожилая информантка, говоря о русском парне со сниженным интеллектом, сравнила его с ненцем²¹.

Русские отмечали, что ненцы замкнутый народ. Жительница Койды говорила о знакомой: «Девчонка хорошая, замечательная. Хотя и неночка, они так-то закрытый народ, ненцы-то. А она была такая веселящая» (ПАА, русская, 1947 г. р.). В полевом дневнике экспедиции на Канин А.Б. Бильдюг отмечала: «По словам собеседницы, ненцы злопамятный, злой народ. Раньше их нельзя было и ненцами называть: оленеводами только или “тундровиками”»²² (ТПЗ–2006: 17, русская, 1910-х гг. р.).

²⁰ Федоров Ф. Указ. соч. С. 30.

²¹ Инф.: Ирина за русским. Ирина за русским, за Василием. Шура тоже за русским за белозерцевым. Вторая Шура тоже за русским... за... как его... Как там фамилия в Архангельске... За русских, за русских... Наташка за ненцем была, Анна за ненцем, Светка, Светка за русским была, но он тоже такой был, подобно ненцам.

Соб. 3: В смысле?

Соб. 2: Это как?

Соб. 1: А чем похож был на ненца?

Инф.: Я не знаю...

Соб. 3: Тоже оленей пас, что ли?

Инф.: Нет, такой был покойничек, помянут уже, год... ушел. Он был немножко дебильный (МКЗ, русская, 1933 г. р.).

²² В Койде, Майде и Ручьях прозвища общеизвестны: русские называли ненцев «лопатами», а ненцы русских «валенками» или «русаками»: «И, кстати, ненцев только при советской власти стали ненцами называть, а так звали “лопатами”. <...> Лопаты. Вон, лопата идет. <Это обидное прозвище для них?> Сейчас да, а раньше, возможно, что нет» (ХНВ, русская, 1931 г. р.). Подробнее о прозвищах см.: [Дранникова 2013].

Несмотря на то что образ ненца связан с типом «простака», которого легко обмануть (Ф. Федоров), обсчитать в магазине (Е. Лярская), многие информанты отмечают «хитрость» ненцев, связанную с определенным знанием – заботой об оленях. В этой области, с точки зрения поморов, им нет равных. Приведем фрагмент из дневника 2007 г. экспедиции в с. Несь: «На Канине раньше <...> оленеводы пользовались хитрыми приемами. Получалось так, что болеют только колхозные олени, а собственные не болеют. Как так? Оленеводы меняли оленей, отдавая в колхоз своих заболевших. Меняют клеймо, а русские в клеймах мало что понимают. Раньше учет оленей происходил так: прогоняли их через учетчиков, считали. Многие два раза прогоняли одно и то же стадо для отчетности» (ТПЗ 2007: 17 русский, 1940–1950-х гг. р.).

Ненцы в представлениях русских обладают такими стереотипными свойствами: они «грязные» и плохо пахнут, любят выпить, они «простак» и их легко обмануть, при этом отмечается их скрытность и хитрость.

Традиционным способом рассказывания о «чужом» и «другом» народе служат обвинения в колдовстве. О.Б. Христофорова в монографии «Колдуны и жертвы» делает наблюдение: «В современной российской деревне представления о колдовстве <...> являются способом символического описания <...> социального пространства, его иерархии и границ» [Христофорова 2010, с. 205]. С.И. Дмитриева пишет, что «многочисленный этнографический материал свидетельствует о том, что колдунами, которым обычно приписывалось насылание болезней, как правило, считали людей другого племени» [Дмитриева 1988, с. 92]. В пограничных с Поморьем территориях это карелы, саамы, ненцы, зыряне и др. Такие представления встречаются еще на страницах древних памятников: «Саамы и ненцы издавна были известны своими чародеями. Древнерусские книжники не раз упоминают лопарей и самоедь, к которым обращались с просьбой “полечить и погадать”» [Дмитриева 1988, с. 220].

Многие исследователи (Т.А. Бернштам, А.Б. Мороз и др.) отмечают, что отношение к пастуху (а также мельнику, плотнику, пасечнику) как к колдуну свойственно для Русского Севера. Особенно «в контактных районах» «высоко ценились пастухи карелы, зыряне, саамы» [Бернштам 2009, с. 185]. Т.А. Бернштам утверждает, что шаман сообщал пастуху магическое знание, а пастух «учил» хозяев оленей (поморов). Она пишет: «Поморы Терского берега, доверявшие пастьбу своих оленьих стад пастухам-фильманам (западная ветвь Кольских саамов), считали их, так же как и саамы, колдунами, общающимися с духами природы через шаманов: шаман сообщал пастуху все, что надо делать со скотом, а тот

уже передавал хозяевам оленей» [Бернштам 2009, с. 186]. В Каргопольском районе зафиксировано употребление слова «шаманить/подшаманить» в значении колдовать: «Мужики-те приехали не наши, тоже свадьбу-то сделали, а их не пригласили на свадьбу-ту. А мужик-от и говорит: «Давай я помаленьку подшаманю, схожу в байню-то». — «Чего подшаманишь-то?» — «Вот, давай, немножко» [Знатки 2020, с. 208].

Образ ненца-колдуна связан и с шаманскими обрядами, на которых могли присутствовать поморы. С.В. Максимов в книге «Год на Севере» делает красочную зарисовку впечатлений помора от присутствия на камлании в чуме шамана: «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», — сообщает Максиму «бойкий рассыльный», когда они выходят из чума шамана, совершающего обряд «битья кудес»²³. Ненцы, по его словам, «знаются» с нечистой силой «пуще колдунов» поморских: «Самоеды вон и нечистую-то силу эту видят: белые-де такие, что снег белые, и все-то, слышь, в палец, а пугают: языками дразнятся»²⁴. Любопытный помор описывает свои эмоции страха и интереса, вероятно, эти же эмоции вызывает процесс рассказывания и слушания о колдунах, ведьмах, домовых и пр. Так об этом вспоминают в Зимней Золотице:

Приходили вот старики и рассказывали <...> А потом придут вот все эти старики-то собираются, вот когда чего говорят, сидишь с керосинником, ноги на лавку так, чтобы не утащил кто под лавку <...> Так мы небольшие были, боялись. А еще есть — под задницу ноги и сидишь на лавке. <...> Вот рассказывают, так боимся. Вот про колдунов-то когда че [БЛИ, русская, 1920-е г. р.].

Вообще на Зимнем берегу, как, наверное, и повсеместно, большинство рассказов про магию связано с лечебной магией: о лечении детских болезней (сглаза, ураза, прикоса, щетинки, испуга) или скотоводческом обряде (как ставили скотину, обряжали, лечили и пр.). Об этом рассказывают охотно, многие были такими пациентами, многие перенимали простые приемы у бабушек и активно ими пользуются и сейчас. Такие бабушки зачастую могли быть ритуальными специалистами широкого профиля: они пели панихиды по покойным, проводили пасхальные службы, крестили детей. Поэтому «свои» знающие слова бабушки не воспринимались как угроза и не назывались колдунами, а их действия не назы-

²³ Максимов С.В. Год на Севере. СПб.: С.В. Звонарев, 1871. С. 507.

²⁴ Там же.

валось «колдовать»: «<Одна и та же, может, кто отсушивает, та и лечит?> Нет, это разное. Колдунья может, конечно, и лечить, но которая только лечит, она не колдует» (ХНВ, русская, 1931 г. р.).

В Зимней Золотице считалось, что колдуют «приезжие». На вопрос о колдунах А. П. сказала: «Раньше-то были, конечно. Как не было, были. Раньше были наезжи, которы, вот даже и мужики знали, которые вот там приезжали, дома строили, да все. Вот бабушка все рассказывала, мужики знали много» (ПАА-2, русская, 1920-е г. р.). Там же рассказывали, что «ваган» (приезжий с Ваги) попросил на дорогу кулебяку из палтуса, а испекли ему из более дешевой рыбы зубатки. Прощаясь, он сказал, что «эта кулебяка заходит на ногах». И только судно отошло, то хозяйку затрясло – ваган наслал на нее икоту (БЛИ, русская, 1920-е г. р.). Приглашенный пастух, тоже «ваган», мог «заставить» скотину: коровы не шли домой, терялись» (БЛИ, русская, 1920-е г. р.). Но «знание» пастухи могли использовать и на пользу. Есть предание, что ненка в Зимней Золотице отвела медведя, до 2010 г. он не будет трогать скот и людей. Информантка ссылается на слова самой ненки:

Пастух знающий должен быть. Все должен пастух уметь, вот что и ненцы. Вот у нас ненки, ненцы жили здесь Авдеевы, дак, вот Кира все говорила «По десятый год, говорит, не бойтесь, медведи скота не будут бить». <...> Баба Кира была ненка. Они тоже пасли скот колхозный. Вот я работала. Выганивали мы на пастбище в Тову. <...> Они отвели по этот год медведя [БЛИ, русская, 1920-е г. р.].

Аналогичный сюжет о том, что зверь не трогает скотину, в Койде рассказывается в качестве одного из чудес «святых старцев» – основателей старообрядческого Ануфриевского скита и подтверждает «святость» этого места: «Скота много держали разного. И сколько скота держали, даже и при нашем, как мы-то жили, и как дедушка, отец рассказывали, никогда ни одна животино, ну, зверь не давил. <...> территория была очищена» (МОН, русская, 1980-е г. р.)²⁵.

М.Б. Едемский в своей небольшой заметке отмечает: «Русские приписывают им (ненцам. – *Авт.*) большие знахарские способности, благодаря которым они умеют охранять и себя и свои стада от

²⁵ В данном случае рассказчик использует две объяснительные модели: рациональную и магическую: «Скотина была у них нетронута волками <...>, потому что они знали какой-то заговор, и ни одна корова в лесу не терялась, сама, говорит, приходила, они даже не переживали. Какой-то заговор у них там был, я спрашивала у дедушки М., он не говорит какой» (МОН, русская, 1980-е г. р.).

всяких неприятностей и врагов, особенно от зверя. Медведя умеют так заговорить, что он будет ходить рядом с оленьим стадом и не коснется ни одного оленя» [Едемский 1930, с. 34]. Таким образом, представление о том, что ненцы знают заговор, защищающий стада от хищников, довольно устойчиво и сохраняется на протяжении XX–XXI вв. Ненцы в первую очередь пастухи, и их магические практики направлены на сохранение стада.

Одним из таких общеизвестных и общераспространенных магических правил – является запрет на счет. В нашем случае это запрет на счет оленей у ненцев, и подсчет улова у поморов. В Койде и Ручьях в разговорах с оленеводами ненцы обычно уклоняются от ответа на вопрос, сколько сейчас в стаде оленей:

<А много оленей сейчас у вас в семье?.. > (БМВ): Не считаем да сколько у нас есть-то, сколько дадут да продадим, да живем с этого. <То есть не считаете, сколько оленей>. (БМВ): Да. У нее дети пасут, да чего ей считать? <...> (ВКВ): Не, у нас дочь считает, считает. Колхозных сосчитает. У них-то личные, они не касаются никуда, частники. (БМВ): У их частники, дак оно ведь не считает, чего, сколько надо забиваем и все. <То есть без счета?> (ВКВ): Без счета. (БМВ): Да. (БМВ, ненка, 1925 г. р.; ВКВ, ненка, 1934 г. р.)

Информанты указывают, что считаются только колхозные олени, «личные» нет. Запрет на счет оленей, видимо, довольно устойчивый. В Ручьях наш диалог выглядел таким образом:

<Ну, сколько примерно считается, считалось, что вот семья зажиточная, если сколько у нее оленей?> (БНВ): Ну, я даже... я даже не знаю. <А у вас сколько было?> (БНВ): Я как-то даже не в курсе, сколько у нас оленей было, мы как-то ведь особо там и не жили. Туда приедем, там немножко поживем и уедем, а постоянно-то уже только вот родители жили и вот ребята у нас жили, а мы же так это просто, как гости (БНВ, ненка, 1970-е г. р.).

В последнем примере свое незнание информантка объясняет тем, что приезжает в палатку только погостить и не вникает в тонкости ремесла.

М.Б. Едемский описывал запрет на счет оленей у самоедов в первые годы советской власти. Связывал он это, с одной стороны, с общим запретом на занятие оленеводством с целью избежать налогов, с другой стороны, «из предрассудка, что не следует указывать точное число оленей, во избежание убылей от падежа, зверя и т. д.». Он пишет: «предрассудок этот прочно держится особенно в самоедской среде. Самоед никогда не скажет даже приблизительно-

ного числа своих оленей, всегда сильно его преуменьшая. Спрошенный о числе своих оленей, самоед очень часто отвечает так: “двадцать-то будет, а сотни-то не будет”. Это и в том случае, когда у него имеется, положим, штук 60–70 и даже около ста» [Едемский 1930, с. 36].

Запрет на счет существует и у рыбаков-поморов в отношении выловленной рыбы. Являясь элементом промысловой магии, запрет на счет вписывался в реалии колхозного планирования советской эпохи. Эту практику наблюдала этнограф Р.С. Липец, работая в Койде в 1930-е гг. Она оставила такие заметки:

Когда обсуждают вопросы соцсоревнования у рыбаков и люди говорят, что «возьмем (так! – *Авт.*) такое то количество», то бывает такое отношение среди некоторых рыбаков: «Хвастливое слово всегда гнило: Сначала вылови, а потом возьми». В отношении обсуждения плана легче. [Побережья Белого моря]

Преуменьшение количества улова на ледоколах, когда дают сводки: указывают 13–15 т. г., а привозят 20–25 т. г., «Чтобы счастья не отогнать». Одновременно это является своего рода страховкой на случай неудачного промысла, т. е. зверь, набитый в первые дни, выдается за набитого после. То же и на береговом промысле. Аналогичные факты имеют место и в траловом флоте, при радиосводках. [Побережья Белого моря] (РГАЛИ. Ф. 1477: Липец Р.С. Оп. 1. Ед. хр. 42).

Ненцы на вопрос про «лечение» оленей в условиях тундры говорили об обращении к ветеринарам, и лишь когда тот не помогал, к собственным навыкам, а если тут усилия оказывались тщетными, то оленя забивали: «<А лечили оленей? Их можно было, знаете знание такое, было вот? У отца, может быть...> (БНВ): Они, они делали, ну, как делали: в колхоз приезжал, с ветеринаром прививки делали, а, ну, отец у нас и то тоже так вот, сам, сам лекарь. Сам лекарь. Где что увидит – так вот, так и вылечил, что-то лечит, что не лечится – все уже и все» (БНВ, ненка, 1970-е г. р.).

В одном из интервью русская женщина говорит, что она выпрашивала у своей подруги ненки о колдовстве: «Ну, вот я их не знаю, кто. Потому что они ведь не проскажут. Даже Нину я пыталась иногда выпросить. Она говорит, я такая же бестолковая, как и ты. Я говорит, ничего не понимаю в этом деле. Выросла в интернате все эти годы, потом вот тут в деревне жизнь прошла. Она в тундре не жила. Говорит, я не знаю» (ПАА, русская, 1947 г. р.). То есть знания магические коррелируются с знанием ненецких традиций, опытом жизни в чуме и в тундре. Выросшая в советском интернате женщина – «бестолковая».

В рассказе пожилой жительницы села Зимняя Золотица говорится о поморке, которая переняла колдовские знания у ненцев, и поэтому тяжело умирала.

<А не говорили, что колдуны тяжело умирают?> (ПАА-2): Не знаю! Не было таких у нас, чтобы так тяжело... была баба Дуня, та много знала. Та от ненца знала. Ненцы были, она жила на Маяке там на Инецком, там прислуга. Там, говорит, ненцы были. Она много знала, ну вот, говорят, что... я не была тогда, в лесу была. Говорят, умирала тяжело, так сетки ложили под голову. <Под голову? Не покрывали сверху, под голову ложили? А зачем?> (ПАА-2): Не знаю, стары-то знали уж раньше. <А как ее звали, бабу Дуню-то, полное имя как у нее было?> (ПАА-2): Авдотья Филипповна была, Авдотья Трофимовна была. <А от ненцев-то она чему училась?> (ПАА-2): Да разное, вот заговоры там, да много она кое-чего знала, она ведь не рассказывала нам (ПАА-2, русская, 1920-е гг. р.)²⁶.

Традиционным в рассказах о колдунах является сюжет о порче свадьбы и способах защиты. Т.А. Бернштам отмечает особую роль колдуна на свадьбах: «На некоторых берегах (Поморском, Карельском) считалось, что ни одну свадьбу нельзя совершать без приглашения колдуна, которому поручалось охранять ее от козней нечистой силы и порчи другого колдуна, выполнявшего волю враждебно настроенных односельчан, чаще всего семьи получившего отказ жениха или обойденной невесты [Бернштам 2009, с. 192]. Тогда свадьба превращалась в своего рода битву колдунов, одного – стремившегося испортить и другого – обезопасить свадьбу.

В Койде записан сюжет о порче свадьбы колдуном-ненцем, которого не пригласили на свадьбу, но он пришел сам без приглашения, и к тому же ему вместо водки предложили воду. Молодая жена вскоре сбежала от мужа. Несостоявшийся муж просил ненца исправить ситуацию, тот дал ему порошок и сказал насыпать в сапожки и дать молодой, однако сапоги примерила мать и побежала искать себе любовника, а колдун умер, так и не сняв проклятья.

²⁶ В Зимней Золотице говорили, что в случае тяжелой смерти колдуна «сеткой закрывают. <...> И березово полено под голову кладут. <...> На пол ложат». Только благодаря сетке, колдун успокаивается, потому что его перестают мучить дьявола, которые требуют работы. Другим способом избавиться от навязчивых демонов попросить сделать их то, что сделать невозможно: Старики говорили, «как дьяволам из песка дом строить, да пером крышу крыть» (БЛИ, русская, 1920-е гг. р.).

Инф.: Но тут-то приехали. Говорят, еще на свадьбу же раньше приходили, как эти, смотрящие.

Соб. 2: Ага.

Инф.: Что, вот никого, вот нельзя было ни прогнать, наоборот, угостить, напоить. И, и пришел пьяный ненец. Вот ненцы-то.

Соб. 2: К ним на свадьбу?

Инф.: Да. С. его звали.

Соб. 2: Ага.

Инф.: С. Ф. Вот, он был отец, те мужчины, которые сейчас в Ручьях. В., вот, который умер, и Ф. С., вот их отец С. Он пришел на свадьбу поздравить молодых. А вот М.-то Л. тогда была, видимо, недалеко ума. Он попросил, ну, дай выпить за здоровье-то молодых. Она видит, что он пьяный. Взяла ему в стакан-то воды холодной налила и подала.

Соб. 2: Ага.

Инф.: Он выпил все это. «Ну, ладно, — говорит, — узнаешь, что будет». И ушел. Вот через три дня невестка и сбежала.

Соб. 2: А то есть может он как бы.

Инф.: Может, из-за этого. Да.

Соб. 2: Попортил?

Инф.: Да-да-да. А потом он еще сам же этот П. И. к тому же С. ходил и прощенья просил, и вина принес, и все, что вот так получилось, что это мать, а не я. Меня-то за что наказываешь? Ну, вот, он ему какой-то порошок дал. Сказал, говорит, насыпь в сапоги и отнеси жене-то, что, ну, новые сапожки все чего. А он пока этот порошок насыпал, да, куда-то ушел. А мать-то, М. Л. прибежала. О, сапожки стоят. Сапожки-то она на, на... Надела эти сапожки. Так она потом не знала куда деться. Ей нужен был мужчина. Дак она. Воинская часть на Воронове была. Бегала туда!

Соб. 2: О, Господи.

Инф.: К ребятам к молодым.

Соб. 2: Взрослая женщина?

Соб. 1: Вот это история!

Инф.: Такого еще не слышали, да?

Соб. 2: Вот такой сапог наденешь и думаешь: «Что со мной?»

Соб. 1: Да, с сапогами.

Инф.: Чужие, чужой. А не зря говорят, чужую обувь одевать не надо.

Соб. 2: Ой-ой-ой. А бедный мужчина он. Так и не женился он?

Инф.: Да. А потом где-то этот. Вот, С.-то, он ведь утонул сразу, и вот это проклятье-то, да, как бы уже было не снятое. И он так всю жизнь один и прожил, и К. М. всю жизнь одна прожила.

Соб. 2: Ой, как к нем...

Соб. 1: Слушайте, какая история!

Инф.: Вот, вот мы и говорим, что шаманов нет. Есть они. Куда они делись? [ПАА, русская, 1947 г. р.]²⁷

Сюжет о порче свадеб является широко распространенным: «В Полесье, как и в других славянских ареалах, одним из видов порчи было воздействие на сексуальную сферу человека, особенно часто применявшееся по отношению к молодоженам и семейным парам, – насылание бесплодия, полового бессилия, всевозможных сексуальных расстройств, нервных припадков, физического отвращения молодых друг к другу и пр. Чаще всего подобная порча насылалась на молодоженов во время свадьбы и была мстью колдуна, не приглашенного на свадьбу» [Народная демонология Полесья 2016, с.160].

В сюжете о порче свадьбы актуализируются представления, что ненецкий колдун является специалистом в любовной магии. В Ручьях нами был записан сюжет о том, как ненец сделал так, что обидевшая его русская женщина с помраченным сознанием бежала за ним, испытывая любовное желание, по берегу Белого моря из одной деревни в другую. В Койде этот сюжет относится к цыганам и кочующему табору.

Соб. 1: Вот нам рассказывали в Ручьях, что оттуда какую-то женщину ненец приворожил. Она ушла прям пешком. Такое не слышали, такие истории?

Инф.: Ну, я-то слышала, что не ненец, а цыган. Цыгане шли по берегу. Соб. 1: А что, что, что говорили? Как у вас, история-то ваша?

Инф.: Что цыганский табор шел. И вот они в Койде как будто останавливались. И вот эта девчонка-то молодая, красивая. Ему понравилась. И вот она потом. Они уже ушли, наверное, до Майды. Она по берегу за ними бежала. И никто остановить не мог. И так в цыганский табор и ушла.

Соб. 2: Ну это когда было?

Инф.: Это пятидесятые годы (ПАА русская, 1947 г. р.).

²⁷ Ср.: в каргопольской традиции существовал любовный заговор, который читался над солью, которую сыпали в сапоги: «СТВ показала записанный в тетрадке любовный заговор. ... Поясняя текст, СТВ сказала, что это заговор на соль, которую потом надо класть в пищу или в сапог»: Текст заговора: Так не может жить рыба без воды также может человек без платья и так не мог бы раб... [имярек] без рабы... [имярек] не сном засыпать не едой заедать не работой зарабатывать и показалось бы раба (такая то) рабу такому то краснее красного солнышка светлее светлого месяца любия отца и матери всего роду племени (во веке веков аминь). Записано в Ступино, 2007, СТВ [Знатки 2020, с. 170–171].

Видимо, этот же случай рассказан другой жительницей Ручьев, в процессе интервью она рассуждала про «присушивание»: «Говорили женщины, что ненец присушил, а потом увез. В общем, и родня за ней приехала, что, мол, давай, поедem обратно, ты же не хотела. До середины пути довели, она сказала: “Нет, везите обратно, откуда привезли. Не могу”. То есть как к месту привязана, уйти не может» (ХНВ, русская, 1931 г. р.). Деталью этого рассказа было то, что девушка бежала «задрав подол», подняв юбку, оголившись. Это неприличное и неадекватное поведение девушки также является маркером магического действия. Л.И. Виноградова и Е.Е. Левкиевская пишут: «С помощью порчи на человека можно наслать странное, неадекватное поведение, имитирующее поведение животных» [Народная демонология Полесья 2016, с. 160]. В книге, посвященной каргопольским «знаткам», о порче свадьбы говорится: «колдун может разрезать на две половинки какой-либо овощ, и когда он соединяет половинки, то молодые сходятся, а когда разделяет — они расходятся по разным углам, или невеста произвольно задирает подол, а жених снимает штаны» [Знатки 2020, с. 169–170].

С 1990-х гг. в Койде стали распространены межэтническое браки²⁸. Пожилые женщины говорят об этом как о нарушении традиционных норм.

<А сейчас поменялись что ли?> Дак как не поменяешься, если ты русская, у тебя мужик ненец – дак будет уже... твоe чадо-то будет уже совершенно другое.

<Т. е. раньше нельзя было смешиваться, да?> Почему нельзя? Можно было. Только в чум-то кто пойдет? В чуму-то жить кто будет? <МПЕ, русская, 1920-е гг. р.>

Как правило, поморы берут в жены неночек: «Девки-то ненки очень хотели за русских-то ребят, не хотели они за ненцев-то. <...> Вот уже... если у них еще какая-то кровка была перемешана где-то

²⁸ См.: Л.В. Хомич описывает ситуацию низовой Печоры: «Что касается брачных связей, то достаточно характерны сведения А. Куроптева: “Самоедки (ненки. – Л. Х.) почти исключительно выходят замуж за самоедов, и почти никогда не встретите, чтобы кочевой зырянин женился на самоедке или чтобы самоедка вышла замуж за полукочевого русского”. Очень редко мы встретим браки самоедов-мужчин с русскими женщинами... развитие межэтнических связей шло медленными темпами. Причинами этого были деление населения на кочевое и оседлое, различавшееся бытовым укладом, различие в культурном уровне населения, религиозных взглядах и ряд других» [Хомич 1980, с. 51].

вот у предков-то. Те, те девушки не хотели за ненцев выходить» (МКМ, русская, 1933 г. р.).

Рыбак А. из Койды рассказывает, как полюбил неночку. Отношения их очень непростые, рыбак ее ревнует, так как она сильно моложе. Он рассказывает, как они познакомились: «Просто. Ну как просто. Мне сказали, что есть тут. Я приехал. Посидел. Под этим приехал. Выпивший. Пришел посидел. Ну покурил там. Поговорили. Вышел. Ничего не говорят. Дверь открыл: “Выходи за меня замуж” и дверь закрыл. Эти отношения не одобряла мать, потому что у избранницы есть сын и она воспитывалась в детдоме. Анатолий на это ответил ей: “Мне тоже жить-то надо. Полюбил, ну вот и все”» (МА, русский 1970-е г. р.).

С порчей связывают внезапную необъяснимую смерть русских мужей, погубивших своих ненецких жен. Вот два варианта этого сюжета:

Она родила пятерых детей. А потом начали пить вместе. Пить, пить, пить. И не знаю, с чего? Или он тут помог, или она сама? Она просто молодая умерла. Тридцати не было еще. Она умерла. Ну, и сестра старшая ее, С., сказала: «И ты долго не проживешь». Ровно через полгода Ж. умирает, точно так же. Никто не знает, от чего — здоровый, молодой парень.

И потом еще получилось у них, также у ненцев. <...> У него пять дочерей. Старшая девочка вышла замуж в Каменку. Но он наполовину русский, наполовину ненец, так. И трое ребятшек родила, и сама-то хорошая. <...> Она сама хорошенькая, характер золотой, все. Но муж, наверное, попивал и погуливал, по всей вероятности. Трех детей, вот, родила летом. Вот, наверное, года три уже будет. Отправила детей сюда к отцу с матерью. Говорит, я буду дома делать ремонт. Повесилась. В комнате. И никто причину не знал — чего, как. Через полгода муж на «Буране» разбивается. Вот так. Кто тут скажет или это худшая примета (ПАА, русская, 1947 г. р.).

В первом тексте содержится угроза сестры погибшей девушки («И ты долго не проживешь»), она представляет собой как бы свернутую формулу рассказа про колдовство и показывает сложность и напряженность отношений смешанных русских и ненецких браков.

В некоторых нарративах образ ненцев не только связывался с магическими знаниями, но и наделялся чертами демонологических персонажей. Подобный рассказ, записанный Севернорусской этнографической экспедицией МГУ им. М.В. Ломоносова в Мезенском районе в 2013 г., связан с Зажегиным ручьем,

притоком р. Пезы. Место около ручья описывается как опасное, здесь можно пропасть: «Я там когда рыбачил – всегда неприятно было, и бабушки говорили: “Не ходи туда, самоедка покажется, плясать начнет, заманит куда-то”» [Петров 2015, с. 146].

В приведенном рассказе хозяйкой страшного места становится «самоедка». Образ «самоедки» схож с образом лешего, уводящего с пути, лешачихи или болотной бабы. М.Н. Власова отмечает сходство лешачихи и болотной бабы с «вольной старухой – “хозяйкой” тундры северных поверий»²⁹. Т.А. Бернштам предполагает, что «болотная баба», живущая «где-либо у опушки леса в болоте» [Цейтлин 1912]³⁰, отражает «верования аборигенного населения Крайнего Севера» [Бернштам 2009, с. 187].

По мнению Н.В. Дранниковой и И.А. Разумовой, также влиянием ненецкой мифологии на поморский фольклор можно объяснить появление необычных мифологических персонажей в двух рассказах, записанных на Зимнем берегу Белого моря: высокого человека в белой малице или же со звериными чертами лица. Исследователи пишут, что «хозяин тундры» в данной традиции «представляет аналог лешего» [Мифологические рассказы 2009]. При этом в поморской традиции обычно не говорят «леший», а «хозяин» (если нужно переночевать в лесу под деревом, то обычно говорят: «Хозяин с хозяйшкой, пустите переночевать»).

«Чужие» святые места

Сведения о заимствовании мезенскими поморами персонажей ненецкой мифологии скудны и спорны. В обрядовой практике сложилась другая ситуация. Священные для оленеводов места оказались особым образом значимы и для поморов. Часто, по мнению исследователей, они воспринимались русским населением как нечистые, попадая в один ряд со значительным количеством иноэтничных локусов Русского Севера, во многих случаях ассоциируемых с «чудью» [Бернштам 1992; Штырков 2012; Петров 2015, с. 200–202].

²⁹ Власова 1995 – Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: иллюстрир. словарь. СПб., 1995. С. 61, 202.

³⁰ Автор называет «болотную бабу» «царицей тундры». Упоминание о ней появляется в конце заговора от укуса бешеной собаки: «Да пусть сохранит тебя ангел-хранитель, помощник денной, одеждник теплый, всюду да везде: и в крутых горах, и во темных лесах, и от ведьмы еретицы, и от лешаго, водяного, болотной бабы, домового, буйнаго дерева да нечистаго духа. Аминь» [Цейтлин 1912, с. 164].

Как отмечает Л.В. Хомич, небольшие жертвенные места были разбросаны по всей Канинской тундре и почитались группами ненцев, принадлежащих к одному роду. Обычно они располагались возле камня особой формы, на вершине сопки. Позже некоторые из них становились не только родовыми, но и общими [Хомич 1966, с. 200–201].

Одно из таких святилищ *Сядэй* "седа", носящее в русском переводе название Болванская сопка, находится на Канинском полуострове. Названия многих священных для оленеводов мест в русском варианте включают слова с корнем «болван». Е.Л. Березович пишет, что группа тополекем со значением «объект языческого культа» (включающие в себя и лексемы идол, болван), «имеет коннотации, свидетельствующие о восприятии соответствующих топообъектов как нечистых», однако, что важно, группа эта оказывается на периферии в структуре поля «нечистое место» [Березович 2010, с. 107–108].

Рассказы поморов о Болванской сопке мы не записали. Она находится вдали от путей передвижения поморов. Ненецкие рассказчики и авторы описывают это место как священное и внушающее страх³¹. Пожилая женщина, некоторое время назад перешедшая на оседлость в с. Несь, сообщила о Болванской сопке следующее. На сопке «дань платили, головы оставляли оленьи. Есть столбик – только лицо вырезано. Грешно жечь его. <...> На сопке были камни, одетые деревянные болваны. Одна из девушек, приезжих, хотела увезти, но ей сказали, что нельзя³². <...> Из камней были выложены аргиши. Маленькие камни были сложены в виде саней, ларя. Говорят, росли эти камни» (ТПЗ 2006, с. 37, ненка, 1930-х гг. р.).

Другое хорошо известное и значимое ненецкое святилище – Харв Пад, в русском варианте – Козьмин перелесок. Перелесок находится на зимнем пути, ведущем из Мезени к поселениям Канинского полуострова, и поэтому посещается как ненцами, так

³¹ Статья, опубликованная И. Ханзеровой в газете Наръяна Вындер в 2018 г., посвящена, в том числе, этому святилищу. См.: Ханзерова И. Красная книга святилищ – дань памяти предкам // Наръяна Вындер. Вып. 107. 02.10.2018. URL: <http://nvinder.ru/article/vypusk-no-107-20738-ot-2-oktyabrya-2018-g/33417-krasnaya-kniga-svyatilishch-dan-pamyati> (дата обращения 20.06.2021).

³² Ср. с сюжетом об «идолах» в урочище Чупрово на р. Пинега, связываемом исследователями с оленеводческой культурой. Собеседник высказал собирателям мнение о том, что один из людей, посещавший Чупрово, «немного и пожил» потому, что забрал часть «идолов» из этого запретного места» [Петров 2015, с. 144].

и поморами. В работах исследователей он сопоставляется с другими «чужими» культовыми местами, в том числе связываемыми с оленеводческой культурой – например, с урочищем Чупрово на р. Пинега [Петров 2013, с. 200–202] и Бабушкиным пнем около д. Вожгора в Лешуконском районе [Петров, Титорский 2015, с. 157–161].

Перелесок являлся культовым местом для канинских, тиманских, большеземельских и зауральских ненцев [Окладников, Матафанов 2008, с. 43 и др.]. В 1826 г. святилище было разорено миссией арх. Вениамина. По описанию арх. Вениамина здесь находилось «сто деревянных идолов», вокруг которых «висело на березках около двух тысяч разных привесок: разноцветных суконных лоскутов, звериных шкур, пуговиц и других медных бляшек». Здесь шаманы брали дерево для изготовления бубна, сюда же приносили голову оленя после совершения обрядов [Гейденрейх 1930, с. 21]. При проезде через это священное место необходимо было оставить жертву. В работе Л.В. Хомич обряду жертвоприношения у ненцев дается следующее объяснение, «сядэй... оставляли на священных местах и изредка, когда проезжали мимо них, угощали кровью оленя... Кто бы ни проезжал мимо этих мест, обязательно должен был что-нибудь оставить, иначе, как считалось, может случиться несчастье» [Хомич 1966, с. 219]. Кроме того, жертва могла быть «кормлением духа, который взамен мог послать удачу в охоте или выздоровление больного» [Хомич 1966, с. 219].

Л. Гейденрейх записал рассказ «самоеда Бобрикова (Лаптея)» о том, как он хотел проехать через перелесок, не принеся жертвы: «Вдруг, – рассказывает старик, – передовой мой лег и не пошел вперед, как я с ним ни бился». Сначала старик «привесил к главному сядэю» кусок сукна от малицы, но это не помогло. «Вижу – <...> оленьей крови хотя сядэй». После того, как один из оленей был принесен в жертву, передовой олень встал, и путь был продолжен [Гейденрейх 1930, с. 17]. Русское название перелеска связывается с подобными же событиями и отражает историю долгих соседских отношений между поморами и оленеводами и включения ненецкого священного места в поле поморской культуры. По преданию, русские рыбаки во главе с Козьмой стали насмехаться над идолами и украшениями в святилище. Их лошади вдруг встали и не шли, пока «рыбаки не дали обета уважать жертвенные места ненцев». «Козьма первым повесил на березу свой цветной кушак в знак примирения» [Окладников, Матафанов 2008, с. 42].

В настоящее время поморы, проезжая через Козьмин перелесок, по-прежнему оставляют какие-либо предметы: небольшую деталь снегохода, сигареты, игрушки и пр. В противном случае им, как и ватаге Козьмы, грозит застрять в этом месте. Один из помо-

ров с. Несь сообщил, что попытался проехать перелесок, не соблюдая эту традицию, но «на склон выехать не смог», «пришлось оставлять» (полевые наблюдения, А. Б., 2006).

Поморская легенда о появлении русского названия «чужого» святилища и рассказ о застрявшем в перелеске снегоходе включают представление о месте, которое не пускает. Рассказ о месте, имеющем подобные свойства, был записан нами на Зимнем берегу Белого моря. По словам рассказчиков, к бывшему Ануфриевскому скиту, имеющему некоторые признаки святого места³³, может проехать не всякий: «...он всегда говорил, что плохих людей обычно не пускает. Там то техника ломается, например, мотор, буран, не знаю...» (МОН, русская, 1980-е г. г.).

Одна из наших собеседниц описывает случай, произошедший при поездке к «святым», свидетелем которому была она сама. Сначала «...там все пускало, река пустила, все нормально, не было заторов, ничего, нормально все, приехали». А потом у одной из женщин «сразу при въезде видеокамера сломалась, ну, просто не показывает, и все». Камера заработала, лишь когда «от святых вышли». При этом рассказчица замечает, что у нее самой фотоаппарат работал, и все снимки получились хорошо: «я этому удивляюсь, что она как бы келийная [в детстве жила в этих местах, в Кельях. – *Авт.*], а не пустило» (МОН, русская, 1980-е г. г.). В рассказе мотив места, которое не пускает, связывается опять же поломкой техники.

Необходимость приношений по обету в Козьмине перелеске связана не только с представлениями о месте, которое не пускает, но и с представлениями о хорошем и плохом пути. В исследовании А.В. Турского и Д.Д. Петрова приводятся небольшие рассказы поморов о том, почему нельзя пренебрегать заведенным обычаем: «а то дороги не будет», если ничего не оставляли в перелеске, то «...пути не получалось, ломались, не доезжали» [Петров, Турской 2015, с. 160–161].³⁴

³³ См.: [Бильдюг, Васкул, Комелина 2021].

³⁴ Ср. объяснения поморов, переданные корреспонденткой РИА Новости В. Костамо, побывавшей в этих краях: «По негласным правилам нужно притормозить, оставить духам подарок. Чем богат, чего не жаль – ленточку, монетку. Иначе беда: заблудишься, сломаешь технику, потеряешь драгоценное на зимнике время». Здесь же проводится диалог местных жителей, хорошо иллюстрирующий представление о возможных последствиях нарушения традиции: «На льду стоит сломанный “Буран”. Водитель озадаченно вглядывается во внутренности снегохода. «– А ты на Козьмине что-нибудь оставил? <...> Водитель отвлекается от разбросанных на снегу запчастей. – Да в гробу я видел – не оставлять! Даже тесемочки вот в кармане вожу». См.: *Костамо В.* Мимодумье по-ненецки.

В какой-то степени обрядовая практика поморов в Козьмине перелеске может быть сопоставлена с почитанием придорожных деревьев и роц³⁵, отмечающих «границы “своей” территории». Они могли располагаться «за околицей селения, у первой развилки за селением или перекрестка дорог». Например, у дорожной сосны прохожие молились на крест, который находился в дупле, оставляли в дупле монеты или тряпочки, либо развешивали «куски материи на ветвях» [Щепанская 2003, с. 275]³⁶. Деревья могли служить и ориентиром в пути, являлись средством «разметки дорожного пространства» [Щепанская 2003, с. 279]. Осторожно можно предположить, что Козьмин перелесок, находящийся на зимнике, ведущем из «России/Руси» в тундру и обратно, может восприниматься поморами как ориентир в ландшафте тундры, а также размечать близость своего пространства. Н.М. Теребихин считает, что такую роль выполнял перелесок для ненцев: он был «рубежным культовым объектом, отмечавшим, с одной стороны, родовую (этническую) территорию ненцев, а с другой – являвшимся местом проведения календарных (весенне-летних и осенне-зимних) обрядов, фиксировавших наиболее значимые переходные моменты сезонных миграций оленеводов» [Теребихин 2004, с. 245–246].

Перед въездом в Козьмин перелесок стоит табличка с названиями места на русском и ненецком языках: «Священная земля Козьмин перелесок. МО «Мезенское» / Хэбидя я Харв Пад МО “Мезенской”». В следующем небольшом тексте поясняется значение этого места. В последнее время возросло внимание

Как живут кочевники XXI века. URL: <https://ria.ru/20180326/1517019909.html> (дата обращения 20.06.2021).

³⁵ Почитание роц и деревьев мало распространено в русской традиции и связывается исследователями с «сакральными комплексами». Даже после разрушения христианской святыни комплексы продолжают «восприниматься местным сообществом как святые места» [Иванова, Калущков, Фадеева 2009, с. 27]. Святость может переходить с утраченного сакрального предмета на окружающие его природные объекты. Например, пиринемцы носят обеты к соснам, рядом с которыми раньше стоял крест [Иванова, Калущков, Фадеева 2009, с. 27]. Заповедные роцы могут находиться на месте разрушенных церквей [Щепанская 2003, с. 283]. Ср. также [Панченко 1998, с. 80–81].

³⁶ В месте, которое разграничивает «пространство деревни от остального – внешнего мира», часто может находиться крест. Так, в устье р. Шуи находится крест, у которого мужчины совершают ритуальные действия перед уходом на промысел в море, а женщины провожали их до этого креста [Самойлова 2017, с. 33]. Ср.: о крестах в местах, считавшихся вехами в маршрутах поморов [Филин, Фризин 2001, с. 171].

к Козьмину перелеску как объекту наследия края. Это связано с общей тенденцией появления интереса к своей истории, попыткой сохранения памяти о прошлом. Ассоциация ненецкого народа «Ясавэй» работает над созданием реестра памятников ненецкой культуры³⁷. Как пишет автор статьи «“Красивому месту” – заботу» Марина Потрохова (2017 г.), каждый год жители села Несь (иногда и Мезени) в конце зимы собираются на уборку святилища. Жители уносят из перелеска то, что «не соответствует идее места или <...> обветшало, пришло в негодность и не может служить украшению». К таким предметам автор публикации относит «мягкие игрушки, золотые украшения, патроны³⁸, огромное количество монет³⁹ и бумажных купюр», «сломанные детали от машин», которые «нарушают и экологию, и элементарный порядок перелеска»⁴⁰.

Представление о том, как должен выглядеть перелесок, основано на стремлении к максимальному сохранению традиции в понимании авторов статьи и связано, видимо, с восприятием святилища как объекта культурного наследия: «Самое оптимальное, что можно сделать в перелеске, – пишут авторы материала об уборке святилища, – это подвязать на дерево красивую, яркую и опрятную ленточку или кусок материала, как это делают ненецкие женщины»⁴¹.

Попытки христианизации ненцев предпринимались с XVI в. Позже, в XIX в., вопросами обращения ненцев в христианство занималась духовная миссия, руководимая арх. Вениамином. В этот период были разорены ненецкие святилища на о. Вайгач, в Козьмине перелеске⁴². Как отмечали миссионеры и этнографы, христианизация происходила медленно.

³⁷ См., например: Ханзерова И. Указ. раб.; Ледкова Ю. История и культура неразделимы // Наръяна Вындер, вып. № 120, 26.10.2013. URL: <http://nvinder.ru/article/vypusk-no-120-20032-ot-26-oktyabrya-2013-g/1655-istoriya-i-kultura-nerazdelimy> (дата обращения 20.06.2021).

³⁸ Ср. с патронами, которые оставляют у Бабушкиного пня [Петров, Титорский 2015, с. 159].

³⁹ О votivных предметах ненецких святилищ и монетах в качестве приношений см., например: [Головнев 2000, с. 222–223].

⁴⁰ Ср.: «Многие информанты высказали мысль о том, что “Козьмин перелесок сейчас больше похож на помойку» [Петров, Титорский 2015, с. 161].

⁴¹ Потрохова М. Красивому месту заботу. URL: <https://grandkid.ru/krasivomu-mestu-zabotu/> (дата обращения 20.06.2021).

⁴² О христианизации ненцев см.: [Леэте 2019, с. 12–30; Окладников, Матафанов 2008; Vallikivi 2003, pp. 109–130].

При этом заимствования из религиозной практики поморов в обрядовую практику ненцев существовали задолго до попыток обращения кочевников в христианство в XIX в. и не были связаны с миссионерской деятельностью. Так, например, гораздо раньше распространилось среди оленеводов почитание св. Николая [Леэте 2019, с. 18]⁴³. Святой почитался кочевниками наряду со их духами, а ненцы европейской тундры связывали отсутствие почитания Николая Чудотворца со своим экономическим упадком [Леэте 2019, с. 18–19]. Причина такого внимания к святому была, вероятно, связана с особым отношением поморов к Николе Угоднику.

В результате деятельности духовной миссии в с. Несь на Канинском полуострове была возведена церковь. В тундре на путях кочевых маршрутов ненцев строились часовни⁴⁴. Наши собеседники и сейчас вспоминают о том, что некоторые часовни в тундре были построены оленеводами (ТПЗ 2006, с. 30, коми, муж., 1930-х гг. р.). От старшего поколения коми-ижемцев были записаны рассказы о крещении детей в чуме: «Крестили в чуме, в переднем углу, купали в тазике», «священников не было, крестили старшие люди; крестили иконой; может, и крестики были» (ТПЗ 2006, с. 30 коми, муж., 1930-х гг. р.). Другие же вспоминают, что были крещены не в тундре, а в церкви с. Несь: «...Потом выезжать-то стали, дак последний поп был как раз, говорили, меня окрестили, успели, вот, тебя. А после того-то вообще не было» (ВМВ, ненка, 1925 г. р.; ВКВ, ненка, 1934 г. р.).

Сейчас в церковь с. Несь «народу ходит мало», но приходят русские, ненцы и коми (ТПЗ 2006, с. 16, русская, 1910-х гг. р.). Похоронный обряд ненцев связан с христианской традицией. Жители с. Несь рассказывают, что если человек умирает в тундре зимой и в этот момент оленеводческая бригада стоит недалеко от села, то человека привозят хоронить в село. Ненцы при этом соблюдают все православные обычаи (ТПЗ 2006, с. 11, русская, 1970-х гг. р.)⁴⁵.

⁴³ Подробнее о культе св. Николая у ненцев см., например, в работе L. Vallikivi, где этому вопросу посвящена глава «Saint Nicholas as the own "stranger"» [Vallikivi 2003, pp. 120–123].

⁴⁴ Подробнее о часовнях Канинской тундры см.: [Окладников, Матафанов 2008, с. 220–223].

⁴⁵ Л.В. Хомич описывает ненецкие кладбища в тундре, которые в прошлом имели родовой характер. Они расположены в местах летних кочевий [Хомич 1966, с. 222]. В Койде сейчас, по словам поморов, три кладбища: старообрядческое, поморское и ненецкое. Место для захоронения ненцев было указано пожилой женщиной, когда умерла пятилетняя ненецкая девочка. Вот как об этом говорят мать и тетя этой девочки:

В Койде до сих пор существует община старообрядцев, многие из наших информантов – активные прихожане местной часовни, одна из них бывшая наставница. Пожилые ненки прожили всю жизнь бок о бок со староверками и тоже посещают часовню. Передавая слова наставницы, Т.А. Бернштам пишет о том, что она будет отпевать тех, кого крестила, «своих», пусть даже они комсомольцы. Про ненцев в цитате Т.А. Бернштам не говорилось, но можно предположить, что койдинские ненцы стали членами старообрядческой общины и участниками религиозной жизни села: они посещают часовню, святые места, обетные кресты.

Ненцы, кочевавшие в верховьях Койды и дружившие с последним жителем Ануфриевского скита М. К., взяли на себя заботу о часовне, кресте, могилах старцев скита:

Л. Р. говорит, что сейчас там вообще ничего нет, все растаскано.

А что таскать-то? Я помню даже сама кулончик был, такой дешевый, купила в Архангельске и это самое... И все, даже это забрали. Зачем забирать? Ну это... говорит, что крест, который мы подняли, когда мы вот ездили... облокотили там... там фотография должна быть где-то. Это самое... об сосну. Они этот крест потом поставили в землю типа... и привязали как-то к дереву (МОН, русская, 1980-е гг. р.).

По просьбе дочери М. К. они привезли ей земли из родного дома отца в Верхних Кельях и с могилы старцев.

О включенности и взаимопроникновении двух культур говорит почитание как ненцами, так и поморами «красного креста». Он выделяется в рассказах койдян особо – говорится, что он «ненецкий». Только у него есть цвет, этот крест выкрашен красной краской. Никакие другие обетные кресты краской не красят. Он наиболее посещаемый, так как находится на зимней дороге от Койды до Долгощелья. Со слов некоторых информантов, он обозначает место смерти:

<А вот здесь еще крест какой-то называется «красный»?> Да, отсюда там до Долгощелья дорога идет, зимняя дорога, там по зимней дороге на холмике стоит. Мимо его ездили на болоте. Отсюда девять километров. А кто-то едет, ничего нет, там папиросинку положит,

«Бабушка была старенька, “вот тут, вот места много. У вас народу много. Вас, говорит, очень много, все жить не будете, потихоньку будете умирать. И вот в угол идите и туда” <...> Она умерла, наша девочка умерла, ей тут, вот, сказали: “Ваша, дак, тогда уж так и будете”. Вот мы так и заняли все тут. Потом старые, мало ли, кто помрут, так вот цепочкой идут, идет» (ВМВ, ненка, 1925 г. р., ВКВ, ненка, 1934 г. р.).

а когда-то в давности-то человек помер на том месте. <...> Он шел то ли с Мезенской стороны, то ли с деревён, то ли с Мезени. Он шел и тут умер. Вот его этот крест и поставили. Того-то мы и не знаем, так наша бабка-то все рассказывала. А теперь все – едешь-едешь, к кресту приедешь, остановишься. Ходишь тут немножко, не валились ничего. Кто-то и копейки кладет, потом ведь эти копейки в церковь принесут. <...> Совсем коробку-то (с приношением, деньгами. – *Авт.*) оторвали кто-то, пьяницы (ВМВ, ненка, 1925 г. р.).

Наиболее подробный рассказ записан от пожилой ненки, именно она передает тот факт, что крест поставлен на месте смерти. Л.В. Хомич говорит о такой практике в традиции ненцев: «Священными места признавались по указанию шаманов. Бывало, что на этом месте кто-нибудь испугался, провалился под лед, утонул, видел видение и т. д. Тогда шаман указывал, что это место должно почитаться и что здесь нужно какой-либо предмет поместить или считать в качестве хэхэ – «хозяина» данного священного места» [Хомич 1966, с. 201].

Только к «красному кресту» в Койде делают приношения, сборы с которых тратят на нужды старообрядческой часовни.

Красный крест называется. Я не знаю, в честь чего поставлен. Врать не буду. Но так тоже, скорее всего, что зверобой ходили, обещали так. Кто-то умер был. Обещали. Стоял да. Давно уже я не бывал, много лет. Мы на похороны брата ехали, стояли рядом. И все еще стоял крест. К нему в настоящий момент складывали, баночка стояла и пожертвования складывали (МНК, русский, 1942 г. р.).

Во всех интервью говорилось, что недавно эту коробочку с приношением украл местный пьяница и, по-видимому, это воспринималось как кощунство и святотатство.

Оставление денег объяснялось и традиционно в духе общепоморского почитания обетных крестов: «Это наверно обет давали, чтобы когда погода была хорошая или все было благополучно в пути. Это для пути, для пути» (МКМ, русская, 1933 г. р.). Несоблюдение правила/предписания – завернуть к кресту, подойти и оставить деньги – приводило к несчастьям и опасностям в дороге. Так как крест находится на зимнике, по которому чаще ездят мужчины, то и знают о почитании креста они больше, так как именно они и практикуют его:

Ну да, там мужики даже больше знают, потому что кто вот едет по зимнику, они всегда, как его, останавливаются, монетку подложат, чего-нибудь там тоже ложат. И про него тоже про него говорят, что

он необычный столб-то, это самое, тут-то был даже, это самое, кто-то деньги забрал, ну там небольшая сумма, но все равно кто-то взял и так кто-то из Койденских. <...> это обсуждалось долго так, такая тема была, что как это он мог взять сам деньги, кто-то из Койденских, я даже не помню кто. И, это самое, если не положат, то там случалось что-то плохое, например. <...> Бензин закончится – забыл залить, это ну или что-то глохнет (МОН, русская, 1980-е г. р.).

* * *

Несмотря на стремительные изменения, происходящие в последние десятилетия в образе жизни как оленеводов, так и поморов, противопоставление тундры/села, оседлого/кочевого образа жизни по-прежнему остается одним из главных на изучаемой территории. Ненцы в представлении поморов «тундровые люди»: «Не было у них никакого постоянства» (МКМ, русская, 1933 г. р.). Также и для ненцев, кочующих с самого рождения, деревенская действительность может представляться унылой. Одна из пожилых ненок рассказала нам, что жила в селе, но решила вернуться обратно в тундру, так как ей было очень скучно: в окно видишь все время одно и то же.

Такое разделение способствует формированию стереотипных представлений о «другом», которые оказываются актуальными до сих пор. «Природность» ненцев наделяет их в представлении поморов особыми знаниями, используемыми как на пользу, так и во вред.

Несмотря на то что в настоящее время происходит активная ассимиляция: ненцы строят дома в поморских селах, русские мужчины берут в жены ненок и пр., мы до сих пор записываем фольклорные тексты, в которых ненец – «знающий» пастух или колдун на русской свадьбе. То есть фольклорные сюжеты остаются прежними, они повторяются и актуализируются в новых условиях более тесного общения поморов и ненцев⁴⁶.

Кроме обобщенного, отстраненного восприятия ненцев, которое выражается зачастую при помощи языка фольклора, в рассказах поморов появляется и близкий для рассказчика «другой», наделенный индивидуальными чертами.

⁴⁶ М.Н. Власова в статье «К проблеме русско-лопарских взаимосвязей в прозаическом фольклоре русского севера (Терский берег Белого моря)» говорит о том, что «прозаический фольклор Терского берега... малопроницаем для иноэтнических влияний» [Власова 2013, с. 142], ссылаясь на опыт Д.М. Балашова в собирании сказок. Однако «образ лопаря... у русских появляется в жанрах с подвижной проницаемой структурой... точнее в быличках» [Власова 2013, с. 143].

Таким образом, в зависимости от ситуации высказывания, сосед/«чужой» предстает в разных ролях: «тундровой» человек, имеющий особую связь с природой; «тундровик», пристрастившийся к алкоголю; оленевод, появляющийся на празднике в деревне и вырывающий ее из размеренного быта «разнаряженными» оленями и «шикарной» одеждой; сосед, которому нужно помочь в огороде; колдун, портящий свадьбы; конкурент в промысловых делах; друг, приравненный к «родне», «хоть не по крови, а по <...> общению».

Объединяющим началом для поморов и ненцев становится закон тундры и севера. В работах североведов понятие «закон тундры» рассматривается как неписанный свод правил, соблюдаемый ненцами. В статье А.Н. Терехиной и А.И. Волковицкого так говорится о выражении «в тундре это не терпит»: «Другое назначение этого оборота – определять правила и границы поведения в рамках тундровой ненецкой культуры» [Терехина, Волковицкий, 2018, с. 197]. Ф. Штаммлер посвящает размышлениям о «законе тундры» отдельную главу и формулирует свое понимание таким образом: «Я стал рассматривать это как способ, неявным образом организующий отношение людей к тундре, не просто как к территории, но как целостному пространству, охватывающему все его создания»⁴⁷ [Stammmler 2005, p. 84].

Нам представляется, что подобный неписанный закон, «неявным» образом регулирующий поведение в «целостном» пространстве тундры, может объединять людей не только в рамках одной этнической группы, но и иноэтничных соседей, находящихся в одном ландшафте, в одних природных условиях. Соседи его знают и соблюдают. С представлением, отраженным в ненецкой фразе «в тундре это не терпит», можно сопоставить выражение поморов «все соблюдать». Особенности употребления этой формулы иллюстрируются, например, рассказами наших собеседников о «святых отцах», основателях Ануфриевского скита около Койды: «Они столько уважали, все соблюдали, дак так уж называли их “святые отцы”»; «Святыми стали. А так жили отдельно все, и там все соблюдали. Все как надо. Лишнего не брали, как всем помогали чего-то» [Бильдюг, Васкул, Комелина 2021, с. 218].

Границы свой/чужой могут проходить как раз по признаку знания/незнания, следования/не следования этому закону. То, что незыблемо для местных жителей, может нарушаться приезжими. Так, например, на тонях и в охотничьих избах оставляют запасы еды для тех, кто попадет в трудную ситуацию. Однако в последнее время туристы не восполняют в промысловых избах запас продук-

⁴⁷ Перевод А. Бильдюг.

тов, а новые владельцы запирают их и вешают замки, что противоречит неписаным правилам поведения на этой территории⁴⁸.

Потом {нрзб.}, <...> когда я тоже ездила в кельи в последний раз-то, там, мы приехали в кельи, ой, уже домой, это самое, в Койду, у нас хлеб закончился, а там тоже Вася был у Л. Р. муж, он оставил хлеба, это самое, и мы этим хлебом, это самое, питались, потом в Койде откупили просто. Потом тоже дедушка М. оставляет, допустим, сухари, мужики знают, что вот в потаенке у дедушки М. есть сухари, если что можно взять, это самое, взаимовыручка такая. Так же с одеждой, там, сахар, песок, чай, то, что мыши не скушают. <Это в избушках оставляется?> Да-да. А эти... начали новые русские-то... и они вот... все картинки начали исчезать, иконы вот, продукты вот моментально все исчезают, но они при этом исчезают, но свое ничего не оставляют, новые русские-то, и это уже не то вообще... Надо хотя бы мало-мальски как-то соблюдать, что ли (МОМ, русская, 1980-е гг. р.).

Приведем еще одну цитату из рассуждения Ф. Штаммлера о «законе тундры»:

«Многие практики являются частью “кодекса поведения”, основанного, по сути, на здравом подходе к жизни и, конечно, выживанию в тундре. Закон тундры неявно руководит людьми в их взаимоотношениях с природным и сверхъестественным, защищает их в повседневной жизни, и создает основу для структурирования домашнего мира и распределения ролей»⁴⁹ [Stammler 2005, p. 84]. Нам представляется, что встречные заимствования в обрядовых практиках соседей тоже могут быть связаны с соблюдением общего закона тундры, взаимодействием со «сверхъестественным», в едином для ненцев и поморов ландшафте, связаны с необходимостью выживания в суровых условиях тундры.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда, № 17-78-20194.

Авторы благодарят за внимательное прочтение работы и важные замечания к ней североведов Д. Арзютова, Ш. Дудека и рецензента статьи. Также мы признательны нашим собеседникам и коллегам, участвовавшим в записи интервью.

⁴⁸ Ср. про «закон тундры» и взаимопомощь у ямальских ненцев: «Давать другим людям, когда они в этом нуждаются, является одним из самых важных правил закона тундры. Эта общая взаимность подразумевает, что дающие не знают, получают ли они что-то взамен» [Stammler 2005, p. 90]. Перевод А. Бильдюг.

⁴⁹ Перевод А. Бильдюг.

Acknowledgements

The work was supported by the Russian Science Foundation (grant 17-78-20194).

The authors are very grateful to anthropologists D. Arzyutov, S. Dudeck and the reviewer of the article for a careful reading of this work and important comments on it. We are also grateful to our informants and colleagues who participated in the recording of the interviews.

Сокращения

ТПЗ 2006 – Архив кафедры этнографии и антропологии, Институт истории, Санкт-Петербургский государственный университет. Северная экспедиция – 2006, тетрадь полевых записей, А.Б. Бильдюг.

ТПЗ 2007 – Архив кафедры этнографии и антропологии, Институт истории, Санкт-Петербургский государственный университет. Северная экспедиция – 2007, тетрадь полевых записей, А.Б. Бильдюг.

Список информантов

БНВ – женщина, около 40 лет, зап. в д. Ручьи Мезенского района Архангельской области 16 июля 2013 г., соб.: Н.Г. Комелина.

БЛИ – женщина, 1928 г. р., зап. в д. Нижняя Зимняя Золотица в июле 2010 г., соб.: А.И. Васкул, Н.Г. Комелина.

ВМВ, ВКВ – женщина, 1925 г. р., женщина, 1934 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области 16 июля 2014 г., соб.: Н.Г. Комелина, Е.Л. Капустина.

КИК – мужчина, 1932 г. р., зап. в д. Мегра Приморского района Архангельской области 23 июля 2013 г., соб.: Н.Г. Комелина.

МОМ – женщина, 1984 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области в мае 2018 г., соб.: Н.Г. Комелина, Е. Захарова.

МПЕ – женщина, 1927 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области 22 июля 2014 г., соб.: А.И. Васкул, Г.Н. Мехнецова.

МКМ – женщина, 1933 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области, 23 июля 2014 г., соб.: А.Ю. Балакин, Г.Н. Мехнецова.

МНК – Малыгин Николай Клавдиевич, мужчина, 1942 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области в июле 2014 г., соб.: Е.Л. Капустина, Н.Г. Комелина.

ПАА-2 – Пахолова Анна Афанасьевна, 1923 г. р., зап. в д. Нижняя Зимняя Золотица Приморского района Архангельской области в июле 2010 г., соб.: Д.В. Агафонова, А.И. Васкул, Н.Г. Комелина, Я.В. Нагорная.

ПАА – женщина, 1957 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области 17 июля 2014 г., соб.: Е.Л. Капустина, Н.Г. Комелина.

- ТАМ – женщина, 1940 г. р., зап. в д. Майда Мезенского района Архангельской области 19 июля 2014 г., соб.: Е.Л. Капустина, Н.Г. Комелина.
- ХНВ – женщина, 1931 г. р., зап. в Ручьи Мезенского района Архангельской области 18, 20 июля 2013 г., соб.: Н.Г. Комелина, Я.В. Нагорная.

Архивы

- ГАО – Государственный архив Архангельской области. Ф. 153: Койденское волостное правление. Оп. 1. № 185: Об ограждении крестьян Койденской волости от вторжения на их земли ижемцев и крестьян Ручьевского общества со стадами оленей и о нанесении ими вреда. 26 марта 1890 – 5 июля 1891 г.
- Архив МАЭ – Архив Института антропологии и этнографии (Кунсткамера). РАН. К-1. Оп. 2. Колл. 871–888.
- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1477: Р.С. Липец. Оп. 1. Ед. хр. 42. Конверт № 2. Обрядовый фольклор № 36: Запись Р. Липец от А.А. Сопочкина в г. Архангельске Северная обл. 27/VIII 37 г. Маш. 46 л.

Литература

- Бармич 2016 – *Бармич М.Я.* Рецензия на сборник материалов комплексной экспедиции к канинским ненцам // Тропами предков: Сборник материалов комплексной экспедиции к канинским ненцам. Нарьян-Мар, 2016. С. 95–97.
- Белова 2004 – *Белова О.В.* «Мы жили по соседству...»: Этнокультурные стереотипы и живая традиция // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 230–237.
- Березович 2010 – *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М.: КомКнига, 2010. 318 с.
- Бернштам 1978 – *Бернштам Т.А.* Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Л.: Наука, 1978. 176 с.
- Бернштам 1992 – *Бернштам Т.А.* Урочище Чупрово: (Природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб.: Наука, 1992. С. 165–194.
- Бернштам 1983 – *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. Л.: Наука, 1983. 233 с.
- Бернштам 2009 – *Бернштам Т.А.* Народная культура Поморья. М.: ОГИ, 2009. 427 с.
- Бильдюг, Васкул, Комелина 2021 – *Бильдюг А.Б., Васкул А.И., Комелина Н.Г.* «Память места»: фольклорные сюжеты и мотивы в рассказах

- об Ануфриевском ските на Зимнем берегу Белого моря // Русская литература. 2021. № 1. С. 213–224.
- Богданов 2013 – *Богданов К.А.* Чудак, чувак и чукча: Историко-филологический комментарий к одному анекдоту // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое издательство, 2013. С. 116–126.
- Власова 2013 – *Власова М.Н.* К проблеме русско-лопарских взаимовлияний в прозаическом фольклоре Русского Севера (Терский берег Белого моря) // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб., 2013. С. 137–146.
- Гейденрейх 1930 – *Гейденрейх Л.* Канинская тундра. Архангельск: Государственное изд-во Северное краевое отделение, 1930. 83 с.
- Головнев, Куканова, Перевалова 2018 – *Головнев А.В., Куканова Д.А., Перевалова Е.В.* Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН, 2018. 350 с.
- Головнев 2000 – *Головнев А.В.* Путь к семи чумам // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард, 2000. Вып. 1. С. 208–236.
- Дандес 2003а – *Дандес А., Эбрахамс Р.* О словофантазиях и слоноциде // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сборник статей. М.: Восточная литература, 2003. С. 119–136.
- Дандес 2003б – *Дандес А.* Об этнических стереотипах: евреи и поляки в Соединенных Штатах // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сборник статей. М.: Восточная литература, 2003. С. 137–162.
- Дмитриева 1988 – *Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. 240 с.
- Дранникова 2013 – *Дранникова Н.В.* Роль фольклорно-речевых материалов в изучении локальной идентичности жителей Зимнего берега // Традиционная культура. 2013. № 2. С. 40–46.
- Дуглас 2000 – *Дуглас М.* Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс, 2000. 285 с.
- Едемский 1930 – *Едемский М.Б.* Самоеды и оленеводы в Кулойском крае Архангельского округа (из дорожных заметок 1927 г.) // Известия Государственного Русского географического общества. 1930. Т. 62, вып. 1. С. 33–36.
- Знатки 2020 – Знатки, ведуны и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А.Б. Мороза, Н.В. Петрова. М.: Форум, Неолит, 2020. 592 с.
- Иванова, Калущков, Фадеева 2009 – *Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья: (материалы и комментарии). М.: ОГИ, 2009. 512 с.
- Киселев 2018 – *Киселев С.Б.* Традиционная экономика кочевого населения полуострова Канин в первой трети XX века и в начале XXI века: Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2018. 27 с.

- Комелина 2020 – *Комелина Н.Г.* Рассказы о репрессиях и донощиках на Белом море // *Фольклор и антропология города*. 2020. Т. 3. № 1–2. С. 306–313.
- Леонтьев 1999 – *Леонтьев А.И.* Зимняя сторона. Архангельск: Правда Севера, 1999. 574 с.
- Леэте 2019 – *Леэте А.* Христианство и Север в восприятии ученых и путешественников XVIII – начала XX в. // *Фольклор: структура, типология, семиотика*. 2019. Т. 2. № 3. С. 12–30.
- Лярская 2001 – *Лярская Е.В.* Культурная ассимиляция или два варианта культуры? (на примере ненцев Ямала) // *Антропология. Фольклористика. Лингвистика*. СПб., 2001. Вып. 1. С. 36–55.
- Лярская 2006 – *Лярская Е.В.* «У них же все не как у людей...»: Некоторые стереотипные представления педагогов Ямало-Ненецкого округа о тундровиках // *Антропологический форум*. 2006. № 5. С. 242–258.
- Лярская 2010 – *Лярская Е.В.* Женщины и тундра: Гендерный сдвиг на Ямале? // *Антропологический форум*. 2010. № 13. С. 3–38.
- Мифологические рассказы 2009 – *Мифологические рассказы Архангельской области* / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М.: ОГИ, 2009. 304 с.
- Народная демонология Полесья 2016 – *Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записи 80–90-х гг. XX в.* / Сост. Л.Е. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М.: Издат. дом ЯСК, 2016. 833 с.
- Окладников, Матафанов 2008 – *Окладников Н.А., Матафанов Н.Н.* Тернистый путь к православию. Архангельск: ОАО «ИПП «Правда Севера», 2008. 447 с.
- Окладников 2012 – *Окладников Н.А.* Поборники древнего благочестия. Архангельск: ОАО «ИПП «Правда Севера», 2012. 229 с.
- Пантелеева 1969 – *Пантелеева А.А.* Ненецкие заимствования в севернорусских говорах // *Ученые записки Уральского государственного университета: Взаимодействие языков*. Свердловск, 1969. № 80. С. 45–57.
- Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетей, 1998. 322 с.
- Петров 2013 – *Петров Д.Д.* Элементы язычества и взаимодействие народных традиций: (по материалам Лешуконского и Пинежского районов Архангельской обл. и Удорского р-на Республики Коми) // *Этнографическое обозрение-online*. 2013. № 1. С. 193–204. URL: https://eo.iea.ras.ru/online/2013/2013_1_193_204_Petrov.pdf (дата обращения 20 июня 2021).
- Петров 2015 – *Петров Д.Д.* «Нечистые места» в сакральном ландшафте Русского Севера: (по материалам Лешуконского, Мезенского и Пинежского районов Архангельской области) // *Вестник*

- археологии, антропологии и этнографии [Тюмень]. 2015. № 2 (29). С. 141–150.
- Петров, Титорский 2015 – *Петров Д.Д., Титорский А.В.* Почитание обетных крестов на Русском Севере как локальная традиция в этноконтактной зоне // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2015. Вып. 17. С. 150–162.
- Самойлова 2017 – *Самойлова Е.В.* Группы обетных крестов Белого моря: прогностические и темпоральные аспекты обрядовых практик в с. Шуерецкое Беломорского р-на республики Карелия // Традиционная культура. 2017. № 1 (65). С. 23–37.
- Сироткин 2007 – *Сироткин С.В.* Старообрядческие скиты «что на Зимних горах Белого моря» в 30–40-е гг. XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2007. Т. 1. С. 74–83.
- Соколова, Субарева 2008 – *Соколова О.В., Субарева О.А.* Проблемы адаптации кочевого населения в поселке: на примере оленеводческих групп Канинской тундры: (по материалам полевых исследований в п. Несь Ненецкого автономного округа Архангельской области в 2006 г.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2008. Вып. 8. С. 24–38.
- Теребихин 2004 – *Теребихин Н.М.* Метафизика Севера. Архангельск: Поморский университет, 2004. 272 с.
- Терехина, Волковицкий 2018 – *Терехина А.Н., Волковицкий А.И.* «В тундре это не терпит»: заметки о репрезентации «своей» культуры ненцами Ямала // Кунсткамера. 2018. № 2. С. 193–200.
- Тропами предков 2016 – «Тропами предков»: Сборник материалов комплексной экспедиции к канинским ненцам. Нарьян-Мар: [Б. и.], 2016. 100 с.
- Ушаков 2015 – *Ушаков Н.В.* Русские, коми-ижемцы, русские поселка Несь // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2015. Вып. 15. С. 6–22.
- Филин, Фризин 2001 – *Филин П.А., Фризин Н.Н.* Крест в промысловой культуре поморов Русского Севера // Ставрографический сборник. М., 2001. Кн. 1. С. 166–198.
- Хомич 1966 – *Хомич Л.В.* Ненцы: Историко-этнографический очерк. М.; Л.: Наука, 1966. 329 с.
- Хомич 1970а – *Хомич Л.В.* Одежда канинских ненцев // Одежда народов Сибири. Л.: Наука, 1970. С. 100–121.
- Хомич 1970б – *Хомич Л.В.* Современные этнические процессы на Севере европейской части СССР и Западной Сибири // Преобразования в хозяйстве, культуре и этнические процессы у народов Севера. М.: Наука, 1970. С. 28–61.
- Хомич 1980 – *Хомич Л.В.* Развитие межэтнических связей в Ненецком автономном округе // Этнографические аспекты изучения современности. Л.: Наука, 1980. С. 48–63.

- Хомич 2004 – *Хомич Л.В.* О положении ненецкого населения Канино-Тиманского района Ненецкого национального округа, 1957 г. // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России: 1956–1958 гг. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 244–251.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2010. 432 с.
- Хрушкая 2003 – *Хрушкая Л.Н.* История старообрядческих скитов на Зимнем берегу Белого моря в XVII–XVIII вв. // Русский Север и архиепископ Афанасий: Материалы научных чтений, посвященных 320-летию Архангельской и Холмогорской епархии. Архангельск: [Б. и], 2003. С. 102–115.
- Цейтлин 1912 – *Цейтлин Г.* Знахарства и поверья в Поморье: (Очерк из быта поморов) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. № 4. С. 156–165.
- Штырков 2012 – *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта: (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
- Щепанская 2003 – *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.
- Atnashev, Leete et al. 2021 – *Atnashev V., Leete A., Komelina N., Bilydyug A., Eltc E.* Language rights and education of the small numbered indigenous peoples of the European North of Russia: from the Soviet period to modern time // SHS Web of Conferences. 2021. Vol. 112. P. 1–6.
- Dudeck 2015 – *Dudeck S.* “Do you respect me?” Drinking as a social catalyst in the Reindeer Herding Communities of European Russia and Western Siberia // *Folklore*. 2015. Vol. 61 (August). P. 89–116. DOI:10.7592/FEJF2015.61.dudeck
- Dudeck 2018 – *Dudeck S.* Reindeer returning from combat: war stories among the Nenets of European Russia // *Arctic Anthropology*. 2018. Vol. 55. No. 1. P. 73–90.
- Leete 2005 – *Leete A.* Accounts of cannibalism, human sacrifice, alcohol-addiction and filthiness among Northern peoples // *Acta Ethnographica Hungarica*. 2005. Vol. 50. No. 1–3. P. 241–258.
- Leete 1999 – *Leete A.* Ways of describing Nenets and Khanty “character” in 19th century Russian ethnographic literature // *Folklore*. 1999. No. 12 (December). P. 38–52. DOI:10.7592/FEJF1999.12.charactr
- Shabaev, Sharapov 2011 – *Shabaev J., Sharapov V.* Izhma Komis and Pomors: two models of cultural transformation // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2011. Vol. 5. No. 1. P. 97–122.
- Shaw, Wahnsiedler 2019 – *Shaw M., Wahnsiedler N.* “The sea is our field”: Pomor identity in Russian ethnography // *Life histories of etnos theory in Russia and beyond* / Ed. by D.G. Anderson, D.V. Arzyutov, S.S. Alymov. Cambridge, 2019. P. 349–387.

- Stammler 2005 – *Stammler F.* Reindeer Nomads meet the market: culture, property and globalisation at the end of the land. Muenster: Litverlag (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia), 2005. Vol. 6. 320 p.
- Vallikivi 2003 – *Vallikivi L.* Minority and mission: Christianization of the European Nenets // *Multiethnic communities in the past and present* / Ed. by P. Runnel et al. Tartu: Eesti Rahva Muuseum. 2003. P. 109–130. (Pro ethnologia: publications of Estonian National Museum; 15)

References

- Barmich, M.Ja. (2016), “A review of the materials collected by the expedition to the Kanin Nenets”, *Tropami predkov: Sbornik materialov kompleksnoj jekspedicii k kaninskim nencam* [The path of the ancestors: materials collected by the expedition to the Kanin Nenets], Nar’jan-Mar, Russia, pp. 95–97.
- Belova, O.V. (2004), “‘We were neighbours...’: ethno-cultural stereotypes and the living tradition”, *Antropologicheskij forum*, no. 1, pp. 230–237.
- Berezovich, E.L. (2010), *Russkaja toponimija v jetnolingvističeskom aspekte: Mifopojetičeskij obraz prostranstva* [Russian toponymics in its ethnolinguistic aspect: a mythopoetic image of space], KomKniga, Moscow, Russia.
- Bernshtam, T.A. (1978), *Pomory: formirovanie grupy i sistema hozjajstva* [The Pomory: formation of the group and the system of its economy], Nauka, Leningrad, USSR.
- Bernshtam, T.A. (1992), “Chuprovo area (a natural and cultural landmark in Pinega district)”, *Russkij sever: arealy i kul’turnye tradicii* [Russian North: areas and cultural traditions], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 165–194.
- Bernshtam, T.A. (1983), *Russkaya narodnaya kul’tura Pomor’ya v XIX – nachale XX v.* [Russian folk culture of Pomorye in late 19th – early 20th centuries], Nauka, Leningrad, USSR.
- Bernshtam, T.A. (2009), *Narodnaya kul’tura Pomor’ya* [Folk culture of Pomorye], OGI, Moscow, Russia.
- Bil’djug, A.B., Vaskul, A.I. and Komelina, N.G. (2021), “‘Pamjat’ mesta’: fol’klornye syuzhety i motivy v rasskazah ob Anufrievskom skite na Zimmem beregu Belogo moray” [“Memory of the place”: folklore plots and motifs in narratives of Anufriyev skit (recluse) in the White Sea Zimny Bereg (the Winter Coast)], *Russkaja literature*, no. 1, pp. 213–224.
- Bogdanov, K.A. (2013), “Chudak, chuvak and chukchi: a historical and philological comment to one joke”, in *Russkij političeskij fol’klor: issledovaniya i publikacii* [Russian political folklore: studies and publications], Novoe izdatel’svo, Moscow, Russia, pp. 116–126.

- Vlasova, M.N. (2013), "Concerning the question of Russian-Saami mutual influence in the prose folklore of the Russian North (the White Sea Tersky Bereg)", in *Mezhetnicheskie i mezhkonfessional'nye svyazi v russkoi literature i fol'klore* [Inter-ethnic and inter-confessional connections in Russian literature and folklore], Saint Petersburg, Russia, pp. 137–146.
- Gejdenrejh, L. (1930), *Kaninskaya tundra* [The Kanin tundra], Gosudarstvennoe izdatel'stvo Severnoe kraevoe otdelenie, Arhangel'sk, USSR.
- Golovnev, A.V., Kukanova, D.A. and Perevalova, E.V. (2018), *Arktika: atlas kochevyh tehnologii* [The Arctic: an atlas of Nomadic technologies], MAE RAN, Saint Petersburg, Russia.
- Golovnev, A.V. (2000), "The way to seven raw-hide tents (chums)", in *Drevnosti Jamala* [The antiquities of Yamal], Ekaterinburg, Salehard, Russia, issue 1, pp. 208–236.
- Dandes, A. and Abrahams, R. (2003), "On elephantasy and elephanticide", in Dandes, A. *Fol'klor: semiotika i/ili psihoanaliz. Sbornik statej* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis. A collection of essays], Vostochnaja literatura, Moscow, Russia, pp. 119–136.
- Dandes, A. (2003), "A study of ethnic slurs: the Jew and the Polack in the United States", in Dandes A. *Fol'klor: semiotika i/ili psihoanaliz. Sbornik statej* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis. A collection of essays], Vostochnaja literatura, Moscow, Russia, pp. 137–162.
- Dmitrieva, S.I. (1988), *Fol'klor i narodnoe iskusstvo russkikh Evropejskogo Severa* [Folklore and popular art of the Russians of the European North], Nauka, Moscow, USSR.
- Drannikova, N.V. (2013), "The role of folklore and linguistic material in the study of local identity of the people of the Zimny Bereg", *Tradicionnaja kul'tura*, no. 2, pp. 40–46.
- Drannikova, N.V. and Razumova I.A. (comp.) (2009), *Mifologicheskie rasskazy Arhangel'skoj oblasti* [Mythological narratives of Arkhangelsk district], OGI, Moscow, Russia.
- Duglas, M. (2000), *Chistota i opasnost': analiz predstavlenij ob oskvernenii i tabu* [Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo], Kanon-Press, Moscow, Russia.
- Edemskii, M.B. (1930), "The Samoyed and the Deer Herders of the Arkhangelsk district (from the road notes of 1927)", in *Izvestija Gosudarstvennogo Russkogo Geograficheskogo Obshhestva* [The proceedings of the State Russian Geographical Society], vol. 62, no. 1, pp. 33–36.
- Ivanova, A.A., Kaluckov, V.N. and Fadeeva, L.V. (2009), *Svjatye mesta v kul'turnom landshafte Pinezh'ja (materialy i kommentarii)* [Holy places in the cultural landscape of the Pinega Region (materials and commentaries)], OGI, Moscow, Russia.

- Kiselev, S.B. (2018), *Tradicionnaja jekonomika kochevogo naselenija poluostrova Kanin v pervoj treti XX veka i v nachale XXI veka* [Traditional economy of the Nomadic population of the Kanin Peninsula in the early 20th and early 21st centuries], Ph.D. Thesis, History, Saint Petersburg, Russia.
- Komelina, N.G. (2020), "Narratives of repressions and denouncers in the White Sea region", *Fol'klor i antropologija goroda*, vol. 3, no. 1–2, pp. 306–313.
- Leont'ev, A.I. (1999), *Zimnyaya storona* [The Winter Side], Arhangel'sk, Russia.
- Lejete, A. (2019), "Christianity and the North Perceived by scholars and travelers in late 18th – early 20th centuries", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 12–30.
- Lyarskaya, E.V. (2001), "Cultural assimilation or the two variants of one culture? (the case of Yamal Nenets)", in *Antropologija. Fol'kloristika. Lingvistika* [Anthropology. Folklore Studies. Linguistics], Saint Petersburg, Russia, issue 1, pp. 36–55.
- Lyarskaya, E.V. (2006), " 'They just don't have it the way normal people do...': some stereotypes among the teachers of the Yamal-Nenets region regarding the Tundra Dwellers", *Antropologicheskii forum*, no. 5, pp. 242–258.
- Lyarskaya, E.V. (2010), "Women and tundra. A gender shift in Yamal?", *Antropologicheskij forum*, no. 13 pp. 3–38.
- Moroz, A.B. and Petrov, N.V., (eds.) (2020), *Znatki, veduny i chernoknizhniki. Koldovstvo i bytovaya magiya na Russkom Severe* [The Cunning People (Znatki), the Wizards (Veduny) and the Sorcerers (Chernoknizhniki). Sorcery and household magic in the Russian North], Forum, Neolit, Moscow, Russia.
- Okladnikov, N.A. and Matafanov, N.N. (2008), *Ternistyj put' k pravoslaviyu* [A thorny path to Orthodox Christianity], OAO "PP 'Pravda Severa' ", Arhangel'sk, Russia.
- Okladnikov, N.A. (2012), *Poborniki drevlego blagochestiya* [The protagonists of the ancient piety], OAO "IPP 'Pravda Severa' ", Arhangel'sk, Russia.
- Panchenko, A.A. (1998), *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyini Severo-Zapada Rossii* [Studies of popular Orthodox Christianity. Village Holy Sites of Russia's North-West], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Petrov, D.D. (2013), "Elements of Paganism and interaction of popular traditions (on the material of Leshikon and Pinega regions of Arkhangelsk district and Udorsky region of Komi Republic)", *Jetnograficheskoe obozrenie-online* [Ethnographic review-online], no. 1, pp. 193–204, available at: https://eo.iea.ras.ru/online/2013/2013_1_193_204_Petrov.pdf (Accessed 20 June 2021).

- Petrov, D.D. (2015), “‘Unholy places’ in the sacred landscape of the Russian North (on the material of Leshukon, Mezen’ and Pinega regions of Arkhangelsk district)”, *Vestnik arheologii, antropologii i jetnografii* [Tyumen’], vol. 29, no. 2, pp. 141–150.
- Petrov, D.D. and Tutorskii, A.V. (2015), “Worship of votive crosses in the Russian North as a local tradition in the zone of ethnic contact”, in *Slavyanskaya tradicionnaya kul’tura i sovremennyi mir* [Slavic traditional culture and the modern world], Moscow, Russia, issue 17, pp. 150–162.
- Panteleeva, A.A. (1969), “Nenets borrowings in Northern Russian Dialects”, in *Uchenye zapiski Ural’skogo gosudarstvennogo universiteta. Vzaimodeistvie jazykov* [Transactions of Ural State University. Interaction of languages], no. 80, Sverdlovsk, Russia, pp. 45–57.
- Samoilova, E.V. (2017), “Groups of votive crosses of the White Sea: prognostic and temporal aspects of ritual practices in the village Shuyeretskoye of Belomorsk region of the Republic of Karelia”, *Tradicionnaya kul’tura*, vol. 65, no. 1, pp. 23–37.
- Sirotkin, S.V. (2007), “Old Believer monasteries ‘that are in the Winter mountains of the White Sea’”, in *Starobryjadchestvo: istoriya, kul’tura, sovremennost’: materialy* [Materials on Old Belief: history, culture, modernity], Moscow, Russia, vol. 1, pp. 74–83.
- Sokolova, O.V. and Subareva, O.A. (2008), “Problems of adaptation of the Nomadic population in the village: on the example of deer-herders of Kanin tundra groups (on the materials of the fieldwork in the village Nes’ of Nenets Autonomour Region of Arkhangelsk district in 2006)”, in *Materialy polevyh issledovaniy MAJe RAN* [Materials of fieldwork of Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Science], MAJe RAN, Saint Petersburg, Russia, issue 8, pp. 24–38.
- Terebihin, N.M. (2004), *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North], Pomorskii Universitet, Arhangel’sk, Russia.
- Terehina, A.N. and Volkovickii, A.I. (2018), “‘It can’t be tolerated in tundra’: notes on the representation of ‘one’s own’ culture by the Nenets of Yamal”, *Kunstkamera*, no. 2, pp. 193–200.
- “Tropami predkov”: *Sbornik materialov kompleksnoi ekspedicii k kaninskim nentsam* [“Along the paths of the ancestors”: a collection of materials of the complex expedition to the Kanin Nenets] (2016), Nar’yan-Mar, Russia.
- Ushakov, N.V. (2015), “Russians, the Komi-Izhemtsi, Russians of the village of Nes’”, *Materialy polevyh issledovaniy MAJe RAN*, MAJe RAN, Saint Petersburg, issue 15, pp. 6–22.
- Filin, P.A. and Frizin, N.N. (2001), “The cross in the economic culture of the Pomory of the Russian North”, in *Stavrograficheskii sbornik* [A Staugrographical collection], Moscow, Russia, book 1, pp. 166–198.
- Homich, L.V. (1966), *Nency. Istoriko-etnograficheskii ocherk* [The Nenets: a historic-ethnographic essay], Nauka, Moscow, Leningrad, Russia.

- Homich, L.V. (1970), "Clothing of the Kanin Nenets", in *Odezhda narodov Sibiri* [Apparel of the peoples of Siberia], Nauka, Leningrad, Russia, pp. 100–121.
- Homich, L.V. (1980), "Development of interethnic ties in Nenets Autonomous Region", in *Etnograficheskie aspekty izucheniya sovremennosti* [Ethnographic aspects of modern times], Nauka, Russia, pp. 48–63.
- Homich, L.V. (2004), "On the present state of the Nenets population of Kanin-Timan district of Nenets National Region, 1957", in *Etnologicheskaja ekspertiza. Narody Severa Rossii, 1956–1958 gody* [Ethnological Assessment. Peoples of the North of Russia, 1956–1958], IAE RAN, Moscow, Russia, pp. 244–251.
- Homich, L.V. (1970), "Modern ethnic processes in the North of the European part of the USSR and Western Siberia", in *Preobrazovaniya v hozyaistve, kul'ture i etnicheskie processy u narodov Severa* [Transformations of economy, culture and ethnic processes among the peoples of the North], Nauka, Moscow, Russia, pp. 28–61.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy. Antropologiya koldovstva v sovremennoj Rossii* [Sorcerers and their victims. Anthropology of magic in modern Russia], OGI, Moscow, Russia.
- Hrushkaya, L.N. (2003), "A history of the Old Believers monasteries in the White Sea Zimny Bereg in 17th – 18th centuries", in *Russkii Sever i arhiyeopiskop Afanasii* [Russian North and archbishop Afanasy], Arhangel'sk, Russia, pp. 102–115.
- Ceitlin, G. (1912), "Healing and superstition in Pomorye (an essay of the life of the Pomory)", *Izvestiya Arhangel'skogo obshchestva izucheniya Russkogo Severa*, no. 4, pp. 156–165.
- Shtyrkov, S.A. (2012), *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialah Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [Stories of the foreign invasion: peasant narrative and the mythology of landscape (on the material of North-East Novgorod region)], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Shchepanskaya, T.B. (2003), *Kul'tura dorogi v russkoj miforitual'noj tradicii XIX–XX vv.* [Road culture in Russian mythic and ritual tradition of the 19th – 20th centuries], Indrik, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.E. and Levkievskaja, E.E. (comp.), (2016), *Narodnaja demonologiya Poles'ya. Publikacija tekstov v zapisi 80–90-h gg. XX veka, t. 3: Mifologizaciya prirodnyh yavlenii i chelovecheskih sostoyanii* [Folk demonology of Polesye. Publication of texts recorded 1980s – 1990s, vol. 3. Mythologization of natural phenomena and human conditions], Izdatel'skii dom JaSK, Moscow, Russia.

Информация об авторах

Наталья Г. Комелина, кандидат филологических наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия; Россия, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4, *komlng@mail.ru*

Арина Б. Бильдюг, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия; Россия, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4, *arina.bildyug@gmail.com*

Information about the authors

Natalya G. Komelina, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Russian Literature (Pushkin House) RAS, Saint Petersburg, Russia; bld. 4, Makarov Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *komlng@mail.ru*

Arina B. Bildyug, Institute of Russian Literature (Pushkin House) RAS, Saint Petersburg, Russia; bld. 4, Makarov Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *arina.bildyug@gmail.com*