

Карху 1993 – Карху Э. Г. «Калевала» – памятник мировой культуры. Петрозаводск, 1993.

Кастрен 1860 – Кастрен М. А. Путешествие в Лапландию 1838 г. // Собрание старых и новых путешествий. Ч. 2. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М., 1860.

Максимов 1890 – Максимов С. В. Год на Севере. М., 1890.

Немирович-Данченко 1903 (а) – Немирович-Данченко В. И. Страна холода. Кн. 1. СПб., 1903.

Немирович-Данченко 1903 (б) – Немирович-Данченко В. И. Страна холода. Кн. 2. СПб., 1903.

Пришвин 1956 – Пришвин М. М. За волшебным колобком. Из записок на Крайнем Севере России и Норвегии // Собрание сочинений. В 6-ти т. Путешествия. Т. 2. М., 1956. С. 163–392.

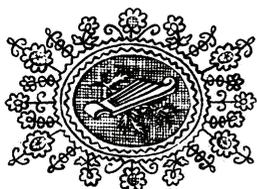
Садохин 2004 – Садохин А. П. Межкультурная коммуникация. М., 2004.

Тадтаев 2001 – Тадтаев Х. Б. Этнос. Нация. Раса. Национально-культурные особенности детерминации процесса познания. Саратов, 2001.

Харузин 1890 – Харузин Н. Н. Русские лопари. М., 1890.

Харузина 1890 – Харузина В. Н. На севере. Путевые воспоминания. М., 1890.

Харузина 1902 – Харузина В. Н. Лопари // Читальня народной школы. Журнал с картинками. Вып. 11. Ноябрь 1902. СПб., 1902. С. 1–38.



О. В. Змеева, И. А. Разумова

*Апатиты*

**Фольклорно-этнографические реалии  
в системе локальной символики  
(на материале северных «исторических» городов)<sup>1</sup>**

Нет необходимости доказывать, что образ Карелии как края народнопоэтического и, в первую очередь, эпического творчества сложился в значительной степени под влиянием «Калевалы» и деятель-

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта «Региональная история в письменных и устных репрезентациях: формирование традиции и взаимодействие культурных кодов», который осуществляется при поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

ности Э. Леннрота — фольклориста и автора. Это известное обстоятельство при его более глубоком осмыслении, по нашему мнению, позволяет вернуться к вопросу о том, как вообще складывается образ того или иного места в культуре. Речь может идти о достаточно большом ареале («крае», «регионе»), таком, как, например, Карелия или даже Русский Север, о территориях компактного проживания этнографических групп (Заонежье, Терский берег Белого моря и т. п.), об отдельном городе или селе.

Воспользуемся концепцией и терминологическим аппаратом исторической этнологии (или «культурно-исторической школы») для рассмотрения специфики в данном случае не этнических, а локальных культур. В первую очередь, идеей о том, что «каждая культура имеет свою неповторимую конфигурацию, и ее составные части объединяются вокруг основной темы — этоса культуры, который определяет не только, каким образом они соотносятся друг с другом, но и само их содержание» [Лурье 1994: 9]. Сделаем некоторые уточнения применительно к нашему предмету. Прежде всего, понятие «этос культуры», которое включает мировоззренческий, этический, поведенческий и другие компоненты, представляется слишком широким, поскольку речь идет о более конкретных вещах — презентации и самопрезентации локальной культуры через ее специфические характеристики. Понятие «культурной доминанты», которое использует в качестве синонима «этоса» С. В. Лурье, кажется нам более приемлемым в силу большей операциональной гибкости. Доминанта — это и «лейтмотив», и «основная тема» культуры; оба эти понятия можно использовать при анализе конкретных культурных манифестаций, в первую очередь, текстовых.

Применительно к локальным культурам мы исходим из того, что каждая из них представляет собой социокультурное пространство с более или менее четко очерченными границами. Есть такие края, города и т. п., само имя которых сразу вызывает определенный круг ассоциаций, их лейтмотивы хорошо выражены и сформулированы. У других такие ассоциации размыты или имеют более унифицирующее, чем индивидуализирующее, значение. Разумеется, важно, с чьей точки зрения осуществляется идентификация того или иного культурного ареала и какое обозначение при этом используется. В этой связи представляется, что Олонецкая губ. и Карелия обнаруживают значительную преемственность культурных доминант, а, например, Мурманская обл. и Кольский Север, хотя

и относятся к одному географическому, административно-территориальному и социальному пространству (в синхронии), напротив, обнаруживают сильное расхождение. В то же время оба эти ареала, как бы их ни обозначать, находятся в разных отношениях с Русским Севером – вплоть до возможного «исключения» из него не только Мурманской обл., но и Кольского Севера, поскольку эта территория достаточно поздно оказалась в сфере русской культуры и явно на ее периферии.

Любой социальный и культурный объект конституируется исходя из своей позиции внутри целого, и дифференциация его от других есть функция вовлеченности во взаимодействие с другими участниками социального процесса [Ingold 1993]. Это означает, что определение доминант любой локальной культуры опосредовано многими переменными и в высшей степени зависит от субъекта (от индивида до общества как культурной целостности). Такой социокультурный подход позволяет прояснить вопрос, связанный с культурной доминантой, который не был решен в рамках концепции школы «Культура и личность»: «остается неясным, чем она является сама по себе, и откуда берется» [Лурье 1994: 10]. Культурная доминанта создается репрезентирующими и воспринимающими культуру субъектами, и ее выявление может состоять не только в «угадывании значений» (К. Гирц), но и в анализе ее текстов с применением различных методов. Типологию текстовых источников для такого рода анализа еще предстоит разработать. В настоящее время исследователи «локальных культур» и «локальных текстов» эмпирическим путем, исходя из своих предпочтений, выявляют соответствующие лейтмотивы, прежде всего, на материале профессиональной и непрофессиональной художественной литературы, а также устных и визуальных источников.

Проиллюстрируем некоторые из этих положений на примерах, которые относятся к культурным «микроареалам», поскольку представляют поселенческие единицы. Это так называемые «исторические» города. «Историчность» является у них культурной доминантой (или одной из доминант). Данный статус может быть формальным и неформальным. В первом случае он официально присваивается, как, например, Пудожу, который в 1991 г. в качестве северного провинциального города, сохранившего историко-культурную среду, был включен в перечень исторических городов Российской Федерации. Во втором случае можно говорить о культурной репутации

города, которая основывается на его возрасте, наличии «памятников старины» и на известных сюжетах об «историческом прошлом». Это означает, что город должен иметь свой исторический текст и исторический образ, связанные, как минимум, с доиндустриальным периодом, а предпочтительнее — с эпохой Средневековья. Они дают основания городскому сообществу «бороться» за соответствующий официальный статус, что мы наблюдали, в частности, в случае Каргополя. При этом собственно урбанистические признаки не являются важными для исторического города, он заслужил свое право именоваться «большой деревней» и быть заподозренным в том, что это «не совсем город». Этим лишь подчеркивается «патриархальность» его культурного ландшафта. В Мурманской обл., например, на «историчность» могут претендовать только два города — Кола и Кандалакша. При этом Кола имеет литературный исторический образ, но не сохранилась как реальность (ныне это полуразрушенный рабочий пригород Мурманска).

В историческом образе города особую роль играет фольклорно-этнографическая символика. Она создает впечатление «старинности», «традиционности», «провинциальности» — неотъемлемых свойств малого исторического города. Эти признаки выступают в сочетании с объективными характеристиками городской среды, например «исторической» архитектурой, и с содержанием исторических знаний о месте. Фольклорно-этнографическая символика может составлять основу локального текста, может «вплетаться» в различные сюжеты, а может существовать почти независимо от них. Последний вариант наблюдается, например, в случае Кандалакши, которая, по нашему мнению, вообще не имеет цельного образа. Это субъективное мнение основывается на анализе презентативных текстов: историко-краеведческих, художественно-поэтических, экскурсионных, информационных — и устных источников. Мозаика образа этого города (заметим, что как «город» Кандалакша достаточно молода) складывается из нескольких элементов, или сюжетов. Один можно назвать «историко-этимологическим», он связан с поисками «истоков», поскольку история Кандалакши возводится к «первобытным стоянкам» и не имеет определенной точки отсчета. Состояние источников таково, что предположения о времени появления поселения на месте нынешней Кандалакши варьируют в диапазоне от XI до XVI в., аборигенными жителями признаются саами или карелы, а название поселения постоянно является предметом обсуждения

[Кузьмин, Разин 1968: 22; Разин 1991: 12] и, несмотря на авторитетные концепции лингвистов, продолжает порождать различные версии, в том числе фольклорные:

Кандалакшу основали два брата-кузнеца Кан да Лакша, в честь них и назван город (*М, 1954 г. р., 1999*).

По нашим наблюдениям, Кандалакша относится к числу немногих городов, где фольклорная традиция обнаруживает свою продуктивность. Так, известная и давно отвергнутая специалистами наивно-этимологическая интерпретация названия от слова «кандалы» находит подкрепление в современном варианте предания:

<...> такая версия, что у нас было очень много заключенных в послевоенные годы, проживало в городе Кандалакша, они там трудились на различных производственных объектах, там строили канал, вот, и поскольку заключенные носят кандалы, то, соответственно, была такая версия, что Кандалакша – кандалы, вот (*Ж, 1985 г. р., 2001*).

Кандалакша, безусловно, имеет свой этнографический профиль. Ключевым понятием здесь, естественно, является определитель «поморский» (-ая): быт, культура, мир и т. п. Доминантными предметными реалиями, символизирующими поморскую культуру, выступают «поморский дом» и «поморский крест». Лейтмотивная тема связана с основным видом (видами) деятельности – мореходством и рыболовством.

Исторические тексты о городе подчеркнута этнографичны:

Море кормило людей. И не случайно тех, кто некогда поселился на пустынных берегах Белого моря, называли поморами. Они слыли опытными мореходами и пускались в плаванье, сверяясь преимущественно с рукописными тетрадами, где указаны были румбы и расстояния между приметными местами с описанием этих мест <...>. Такие лоции обычно хранились в секрете и передавались от отца к сыну, из рода в род [*Разин 1991: 24*].

Приметы поморского быта являются константой «исторической» и современной Кандалакши, такими же, как лабиринт рядом с первобытной стоянкой близ города или остатки монастыря. Сравним два высказывания, одно – из этнографического описания 1911 г., второе – устное, записанное в 2008 г.:

Теперь здесь тихое селение, а в нем – вечные труженики-рыбаки <...>, суровые каменные утесы, обрывающиеся в море, хранят на себе следы таинственных писем, – в земле, если покопаешь

ее, находишь кусочки слюды — остатки давным-давно исчезнувшего монастыря [*Дурьлин 1913: 43–44*];

Водили мы их <гостей — соб.> и в канал, вот к этому, в который вода Нивская выходила в залив. Там очень много рыбаков всегда ловили сельдь. И это им было очень интересно, что вот так селедку ловили на многое количество крючков. И, конечно, это самое красивое место — это берега нашего залива, наши острова, наш лабиринт. <...>. И сохранился фундамент монастыря за речкой, он сложен из крупных таких камней, и вот прошло не один век, но фундамент до сих пор сохранился (*Ж, 1931 г. р.*).

Ничто не указывает на знакомство информанта с малодоступным текстом известного лишь специалистам автора, но ряд создается одинаковый. Безусловно, между этнографами конца XIX — начала XX в. и жителями современной Кандалакши (и какого бы то ни было подобного места) дистанция немалого размера. Тем не менее можно утверждать, что за этнографический образ места «отвечают», прежде всего, профессионалы, рефлексия которых и деятельность по созданию «культурного продукта» порождают соответствующую локальную символику. Именно поэтому одна локальная культура оказывается ярко выраженной, символически «нагруженной» и прославленной, а другая, мало чем от нее отличающаяся, остается неявленной (даже для ее носителей). Думается, при этом нет необходимости уточнять, что у разных категорий людей (реципиентов) степень знакомства с тем или иным образом значительно варьирует; диапазон вариаций и факторы, влияющие на различия, несложно установить социологическими методами.

Можно сказать, что одним местностям «повезло» больше, другим — меньше в зависимости от того, имели они авторитетных бытописателей или нет. Неоднократные поездки П. Н. Рыбникова в Пудожский уезд [*Рыбников 1989: 23–25*], многочисленные его, а затем А. Ф. Гильфердинга и тех, кому они указали путь, записи русских былин, этнографические работы Н. Н. Харузина [*Харузин 1889*] и его последователей принесли известность отдаленному Пудожскому краю, а благодаря этому и «историческому» городу Пудожу, поскольку города такого типа, как Пудож (и Кандалакша), в культурном отношении неотделимы от прилегающей к ним местности. На сегодняшний день это предоставляет для Пудожа определенные возможности. Многие территории и малые города России оказались в ситуации, когда сохранение их (не говоря о развитии)

нередко зависит только от того, что модно называть «брендами» и что привлекает туристов. Например, человек впервые собирается посетить Пудож, и источниками информации для него будут, скорее всего, не этнографические сочинения, а путеводители, Интернет-публикации, рекламные и туристические сайты, официальный сайт города и др. А там, среди прочего, можно прочесть, что Пудож – это «край непуганых птиц, нехоженых лесов» (цитата-клише настолько известна, что ссылки не требуется), «вызывающих ощущение сказки», «живописная глушь», «от названия веет какой-то былинной древностью» [Штепа 2004] и т. п. Если суммировать информационные материалы, станет очевидно, что едва ли главный «пудожский бренд» связан с акцентированием фольклорно-мифологического и религиозного сюжетов. В истории Пудожский край и сам город прославлены, главным образом, как центр старообрядчества. Современность же ассоциирована с «мистическим» началом, обилием колдунов и т. п. Судя по имеющимся текстам, последним доминантным мотивом Пудож во многом обязан К.К. Логинову и его сподвижникам, изучающим этнографию Карелии. Это еще одно подтверждение культуротворческой миссии этнографической науки.

## Литература

Дурылин 1913 – Дурылин С. За полуночным солнцем по Лапландии пешком и на лодке. М., 1913.

Кузьмин, Разин 1968 – Кузьмин Г. Г., Разин Е. Ф. Кандалакша. Мурманск, 1968. (Города и районы Мурманской области.)

Лурье 1994 – Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.

Разин 1991 – Разин Е. Ф. Кандалакша. Мурманск, 1991. (Города и районы Мурманской области.)

Рыбников 1989 – Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 3-е / Под общ. ред. Б. Н. Путилова. Т. 1. Петрозаводск, 1989.

Харузин 1889 – Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. М., 1889.

Штепа 2004 – Штепа В. Далеко ли отсюда этот ваш Пудож? // Невское время. 30.07. 2004. – Доступно на: <http://kitezh.onego.ru/pudozh.html>.

Ingold 1993 – Ingold T. The Art of Translation in a Continuous World // Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse. Oxford, 1993. P. 210–233.