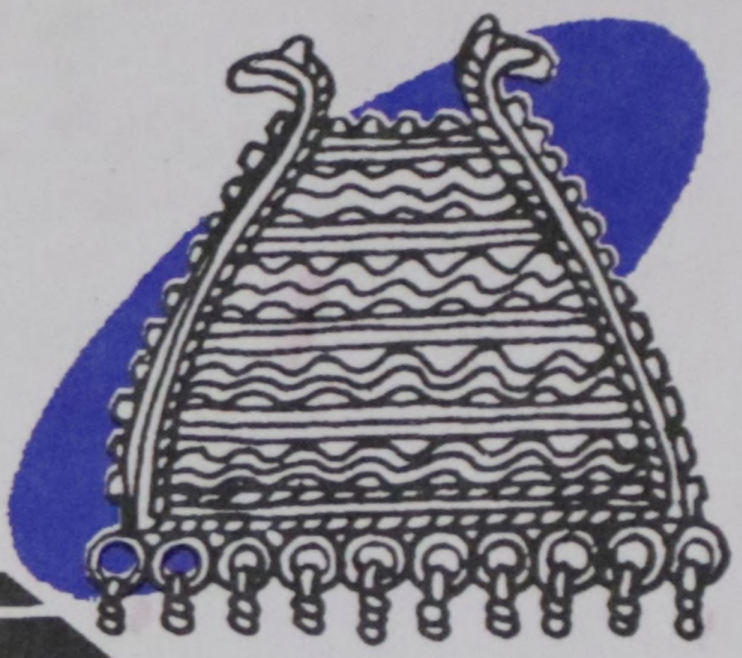
ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ

1.2001



ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2001, № 1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.
Выходит 2 раза в год

Редакционная коллегия:

К. Н. САНУКОВ (главный редактор)
Ю. В. Андуганов (зам. главного редактора)
В. Е. Владыкин
Ю. А. Зеленеев (отв. секретарь)
А. Г. Иванов
М. Г. Иванова
А. Д. Каксин
В. К. Кельмаков
Г. М. Керт
Н. Д. Конаков
В. Г. Кудрявцев
Т. Л. Молотова
В. В. Напольских
Т. Б. Никитина
А. Н. Ракин
В. В. Седов
В. С. Соловьев
Д. В. Цыганкин

Мнения, высказываемые в материалах журнала, не обязательно совпадают с точкой зрения редакции

© НАУЧНЫЙ ЦЕНТР ФИННО-УГРОВЕДЕНИЯ, г. Йошкар-Ола

СОДЕРЖАНИЕ

Санукова К., Фраер П. От редакторов..... 5
Sanukov K., Fryer P. Note from the editors..... 7
Витухновская М. Карелы и Карелия в контексте имперской политики России..... 9
Илюха О. Школьная политика и проблемы народного образования в Олонецкой и Архангельской Карелии в 1860-1930 гг..... 21
Килин Ю. Гражданская война в России и рождение Карельской автономии..... 30
Коньшин А. Коми-пермяцкая постсоветская деревня: проблемы деэтатизации..... 40
Кудрявцев В. Финно-угорский мир России между исламом, христианством и язычеством..... 45
Куликов К. Финно-угорские народы России в условиях реформ 1990-х годов..... 54
Lallukka S. Ural mari settlement patterns in the pre-revolutionary period..... 66
Нестерова Н. Государственная национальная политика в Республике Коми в конце XX века: от кризиса к подъему..... 77
Павлова А. Развитие космологических представлений финно-угров Поволжья и Приуралья..... 86
Патрушев В. Истоки религии финно-угорских народов..... 92
Патрушева Т. Истоки традиционного хозяйства финно-угров европейской России..... 101
Попов Н. Современное язычество финно-угорских народов России..... 109
Pöllä M. The peasant family in Vuokkiniemi, Eastern Karelia, 1679-1910..... 117
Санукова К. Финно-угорские народы России: проблемы национального идентитета..... 128
Сарв Х. Финно-угорские народы в системе европейской цивилизации..... 142
Fryer P. "Who are we?": Observations on finno-ugrian diaspora identities in Russia 146
Чагин Г. Русские на Урале: формирование и взаимодействие с другими этносами в XVI-XIX вв..... 154
Шабаев Ю. Модернизация и этничность: пример народов коми..... 163
Юзыкайн Э. Религиозное сознание современных мари..... 167
Сведения об авторах..... 176

ИНСТИТУТ РОССИИ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ
(Хельсинки)

МАТЕРИАЛЫ VI МИРОВОГО КОНГРЕССА ПО ИЗУЧЕНИЮ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

(Тампере, 2000)

Редакторы: **К. Сануков, П.Фраер**

Выпуск издан при финансовой поддержке
Министерства просвещения Финляндии
в рамках Программы поддержки финно-угорских народов

Редколлегия журнала выражает благодарность
доктору философии Сеппо Луллукке за помощь
в подготовке данного выпуска

"Финно-угроведение". 2001, № 1.

Ксенофонт Сануков, Пол Фраер
Йошкар-Ола,Йоэнсуу

ОТ РЕДАКТОРОВ

Настоящий номер журнала "Финно-угроведение" необычен. В нем публикуются материалы по финно-угорской тематике VI Мирового конгресса по изучению Центральной и Восточной Европы, состоявшегося в июле-августе 2000 года в городе Тампере (Финляндия).

Изучение России и вообще Восточной Европы представителями различных научных дисциплин имеет длительные традиции. Кроме представителей науки самих этих стран, исследованиями занимались и ученые других стран. В конце XIX века в Германии утвердилось научное направление "Ostforschung" или "Osteuropakunde". Подобными изысканиями стали заниматься также исследователи из Англии, Франции и т.д. Что касается финно-угорских и других малочисленных нерусских народов России, сведения о них, об их языках, культуре, истории лишь эпизодически появлялись в таких исследованиях.

После второй мировой войны изучение Советского Союза и других социалистических стран стало вестись особенно широко, появились крупные исследовательские центры и ассоциации русистов, славистов, советологов. Они стали испытывать потребность обмена информацией и опытом исследований.

В сентябре 1974 года американские, британские и канадские ассоциации славистов и университетских сообществ по изучению Советского Союза и Восточной Европы организовали в городе Банфф (Канада) первый Мировой конгресс по данной проблематике. Там был основан Международный комитет по изучению Советского Союза и Восточной Европы (ICSEES). Второй подобный конгресс состоялся в городе Гармиш-Партенкирхен (ФРГ) в октябре 1980 года, третий – в Вашингтоне (США) в октябре-ноябре 1985 года.

В июле 1990 года был проведен в городе Харрогейт (Англия) четвертый Мировой конгресс, на котором сказались новые исторические условия: участвовала значительная делегация из Советского Союза. Это было важным научным событием, имея в виду, что в СССР предыдущие конгрессы или замалчивались или характеризовались как сборища антисоветчиков, антикоммунистов, буржуазных фальсификаторов. Интересно также то, что на этом конгрессе активное участие приняли финские ученые, которые перед этим организовали Финляндское общество по изучению России и Восточной Европы и теперь вступили в Международное сообщество, которое вскоре изменило свое название, стало называться – Международный Совет по изучению Центральной и Восточной Европы (ICCEES).

О наличии в программах первых четырех конгрессов финно-угорской тематики сведений не имеется.

В августе 1995 года в Варшаве состоялся пятый Мировой конгресс по изучению Центральной и Восточной Европы. В число 308 тематических панелей в программу было включено обсуждение проблемы "Финно-угорские народы России в XX столетии". Организатором и руководителем этой панели явился Сеппо Лаллукка (Хельсинки), а участниками – Ксенофонт Сануков (Йошкар-Ола), Юрий Шабаев и Игорь Жеребцов (Сыктывкар).

Финляндская Ассоциация по изучению России и Восточной Европы и Финляндский Институт России и Восточной Европы проявили инициативу по проведению Шестого Мирового Конгресса ICCEES в Финляндии, в городе Тампере. Он был там проведен 29 июля – 3 августа 2000 года. Наверное, самим фактом проведения в Финляндии такого научного форума было обусловлено наличие в его программе большого количества докладов по финно-угорской тематике. Широко были представлены не только ученые Финляндии, Венгрии, Эстонии, но и финно-угорских регионов России. По проблемам истории, культуры, религии, современной общественной жизни российских финно-угров выступали представители самих этих народов. Они показали высокий уровень развития у них социально-гуманитарных наук, достойный для включенности в мировую научную мысль.

По решению Оргкомитета Конгресса доклады по финно-угорской тематике публикуются в виде специального выпуска журнала "Финно-угроведение" с соответствующей финансовой поддержкой. При этом в настоящее издание вошли не все финно-угорские материалы. Статьи о саамах, хантах и манси, северных коми-зырянах публикуются в сборнике, посвященном народам Севера. Отдельным томом издаются материалы об ингерманландских финнах.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Xenophont Sanukov, Paul Fryer
Yoshkar-Ola, Joensuu

NOTE FROM THE EDITORS

This current number of *Finno-ugrovedeniie* is unusual, as it contains materials with Finno-Ugrian themes from the VI World Congress for Central and East European Studies, which took place in July and August in the Finnish city of Tampere. The study of Russia and Eastern Europe more broadly, involving several differing disciplines, has a long tradition. Not only have academics from these very countries been involved, but also from abroad, as *Ostforschung* and *Osteuropakunde* already existed in Germany as a field of research from the late XIX century. Research of the Finno-Ugrian and other minority non-Russian peoples, their languages, cultures, and histories, was included within the larger field.

After the Second World War, the study of the Soviet Union and other socialist countries came to be especially wide-spread, as important centres of academic research and associations of Russianists, Slavists, and Sovietologists were established. These institutions and organisations came to facilitate the exchange of information and research experience between East and West.

In September 1974, national American, British, and Canadian Associations of Slavists and other organisations for the study of Soviet and East European studies gathered in the Canadian city of Banff at what became the First World Congress. At this meeting, an International Committee for Soviet and East European Studies (ICSEES) was founded. The second congress was held in 1980 in Garmisch-Pertenkirchen, West Germany, and the third in Washington, D.C., in 1985.

In July 1990 at the IV World Congress in Harrogate, UK, a significant breakthrough was made with the participation of a sizeable delegation from the Soviet Union – only possible in light of the period of wide-sweeping reform initiated by Gorbachev. This was an important step, as up until this time such

gatherings had not been reported within the Soviet Union, or had been denounced as «anti-Soviet,» «anti-Communist,» or «bourgeois.» Also of note at Harrogate was the active participation of Finnish scholars, who just prior to the congress had organised a Finnish Association for Russian and East European Studies (FAREES), thus joining the international academic community. After the dramatic events of 1991, ICSEES would become the International Council for Central and East European Studies, or ICCEES.

At the first four congresses, specific Finno-Ugrian questions did not figure in the proceedings. However, at the V World Congress in Warsaw in 1995, the panel «Finno-Ugrian peoples of Russia in the twentieth century» was organised by Seppo Lallukka of Helsinki. Participants in the panel also included Ksenofont Sanukov (Ioshkar-Ola), Iurii Shabaev, and Igor' Zherebtsov (Syktyvkar).

Upon the initiative of FAREES, the VI World Congress for Central and East European Studies was held on 29 July – 3 August 2000 in Tampere. Unlike at past congresses, a great number of papers were delivered on Finno-Ugrian themes, a result, most likely, of the very fact that this scholarly forum was in Finland. Not only were these scholars from Finland, Hungary, and Estonia, but also they included representatives from the Finno-Ugrian regions of Russia, who addressed such issues as the history, culture, religion, and contemporary social life of their peoples. The inclusion of these Finno-Ugrian scholars at such a large academic gathering demonstrated the high level of research in the humanities and social sciences in their respective regions, a welcome addition to the global body of scholarly knowledge.

The Congress Organising Committee took the decision to finance the publishing of a selection of papers with a Finno-Ugrian theme in this special issue of *Finno-ugrovedeniie*. Some Finno-Ugrian materials will be published in other volumes, such as a special collection of papers on the Russian North. In Finland will be also published a separate issue, devoted to the materials on the Ingrian Finns.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Марина Витухновская
Хельсинки

КАРЕЛЫ И КАРЕЛИЯ В КОНТЕКСТЕ ИМПЕРСКОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ

Этнонациональная картина России XIX – начала XX вв. отличалась чрезвычайной пестротой и многообразием. Народы, населявшие страну, говорили на более чем 130 языках, относились к различным конфессиям, принципиально различались их хозяйственные уклады, культурные традиции и социальные структуры. Дополнительную сложность в эту картину вносило сосуществование т.н. "великих", или "старых", и "малых" или "молодых" наций. По мнению специалистов, к "старым" нациям относились те, которые обладали собственной элитой и прочными традициями государственности, общей высокой, в том числе и языковой, культурой. К их числу А. Каппелер относит русских, поляков, грузин, крымских татар и, с некоторыми ограничениями – мусульман Азии. "Молодые" или "малые" нации, в противоположность "старым", не обладали собственными элитами, имели несовершенную социальную структуру, не имели традиции средневековой государственности, у них не было ни литературного языка, ни высокоразвитой профессиональной культуры. Это были «"крестьянские народы", над которыми господствовали иные этнические элиты». К числу "молодых" наций обычно относят большинство этнических групп на Западе (украинцев, белорусов, литовцев, эстонцев, финнов, латышей), на Севере и на Востоке России.

Понятие "малые народы" необходимо, на наш взгляд, рассматривать в динамике, в историческом развитии. В XIX веке, когда в многонациональных государствах Европы возникли и стали активно развиваться национальные движения, аналогичные процессы начались и в России. Пройдя через несколько стадий национальной эволюции, "малые" народы России с большим или меньшим успехом формировали собственные элиты, литера-

турный язык и культуру, тем самым вырываясь из категории "малых", сначала занимая некое промежуточное положение в описанной нами шкале, а в конечном счёте, раньше или позже, переходя в разряд "старых". Наиболее ярким примером в этом смысле были финны, которые проделали за столетие – с начала XIX по начало XX вв. - путь от крестьянского "малого" народа к политической нации. К тому периоду, о котором мы ведём речь (начало XX века), существовали и финский литературный язык, и финская профессиональная культура, и – в рамках очень широкой автономии – собственное политическое устройство и экономика. Тем же путём, но с некоторым отставанием, двигались в описанный период эстонцы и латыши.

Процессы формирования национального самосознания, движения к "национальному самоопределению" заразительны, они имеют свойство распространяться, как цепная реакция. Неудивительно поэтому, что всё новые и новые народы России оказывались в той или иной мере захвачены "вихрем" национализма. Крепнущие "малые" и "старые" нации увлекали за собой соседние народы, особенно если те были близки им в культурном или языковом отношении. Подобные процессы происходили в начале XX века во многих регионах России, например – в Поволжье, украинских и белорусских землях, Российской Карелии. Нередко оказывалось, что в результате "малый" народ становился объектом двух или нескольких разнонаправленных национально-культурных и конфессиональных влияний: с одной стороны - русификационной политики Империи, а с другой – националистических устремлений соседних, более развитых народов. Показательной в этом смысле является ситуация, сложившаяся к началу XX века в регионе, заселённом карелами и занимавшем пограничное положение между чисто русскими землями и Финляндской автономией.

По переписи 1897 г. численность российских карел составляла 78517 человек (в Финляндии насчитывалось около 37 тысяч карел), из которых 19236 проживало в Архангельской губернии и 59281 – в Олонецкой. Основным занятием населения здесь было мелкое земледелие, однако суровый климат и незнание современной агрономии приводили к тому, что своего хлеба хватало только на несколько месяцев в году. На помощь приходили промыслы, и, прежде всего, – отхожие, на долю которых приходилось 70-80% валового денежного дохода населения. Основополагающими отхожими промыслами были разносная коробейная торговля в Финляндии и лесозаготовки. Коробейничество стало одним из важнейших экономических, а впоследствии и культурных "мостиков" между российскими карелами и финнами. Карельское население в основе своей было православным ещё с 12–13 веков, однако со времён раскола значительная часть карел держалась старой веры.

Традиционно на протяжении веков в отношении российских карел государством проводилась политика, которую условно можно было бы назвать пассивной русификацией. Никаких целенаправленно русификационных мероприятий не осуществлялось, однако не было ни школьного преподавания, ни церковных служб, ни литературы на карельском языке (впрочем, и карельского литературного языка тоже не существовало). Редкие и несистематические попытки перевода церковных книг на карельский язык не давали почти никаких ощутимых результатов. При этом, в условиях патриархального быта и языковой и культурной изоляции от метрополии, сохранялась почти в полной нетронутости народная культура карел. И именно это обстоятельство сыграло решающую роль в обострении интереса финнов к "Восточной Карелии". Ибо для финнов XIX – начала XX вв., занятых поиском своей национальной идентичности, народные традиции карел и особенно эпос "Калевала" стали пониматься как краеугольный камень, древнейшие основы финской национальной культуры. К концу XIX века сформировалось явление, получившее название "карелианизм", – интерес финских национальных романтиков к культуре Карелии.

Профессор Ханнес Сихво, досконально изучивший историю карелианизма, предлагает выделять две его формы – культурный карелианизм и национально-идеологический карелианизм, развившийся в политическую доктрину «Великой Финляндии». Идея Великой Финляндии близка подобным же национально-экспансионистским доктринам (например, панславизму) и сводилась к объединению – сначала культурному, а потом и политическому – финно-угорских народов. Так земли, населённые карелами, оказались объектом финляндских притязаний, – что не замедлило вызвать ответную реакцию со стороны имперских властей.

В 1906 г. карельские купцы, проживавшие в Финляндии, и представители финской интеллигенции основали «Союз беломорских карел», в задачи которого входило усиление финского культурно-экономического влияния в карельских землях. В комплекс мероприятий Союза входило создание здесь финских школ и библиотек, издание газеты о Карелии и литературы на карельском и финском языках, постоянная агитация среди карельского населения (поэтому весь комплекс финских мероприятий и получил название «панфинская пропаганда»). Тогда получила новое дыхание и лютеранская карельская миссия, толчком к чему послужило провозглашение в России веротерпимости.

Эти конкретные действия финской стороны вызвали ответные меры российских властей. Противостояние начало развиваться по нескольким направлениям (экономическое, политическое, церковное и культурное), и на

двух уровнях – региональном и центральном. Обозначим основные «узлы» этого многосоставного процесса и его тенденции.

Первой в конфликт включилась русская православная церковь. Уже в 1906 г. представители Финляндской православной епархии архиепископ Сергий и иеромонах Киприан, поддержанные впоследствии Архангельским и Олонецким епископами, организовали несколько совещаний и съездов духовенства, на которых горячо обсуждался «лютеранский поход в Карелию». На съездах был выработан ряд мер по борьбе с «панфиннизмом», включая усиление миссионерской и катехизической работы, улучшение материального положения священников, организацию Карельского православного братства. На съездах было обнаружено, что наиболее сложным и болезненным является вопрос о языке. Первоначальные решения были такие: в Беломорской Карелии, тесно связанной с Финляндией экономически, вводить постепенно «карельско-финское» богослужение и преподавание в школах, а в Олонецкой Карелии, как более обрусевшей, сохранить в основном церковно-славянский язык службы, хотя в северных приходах временно служить на финском. Мы покажем далее, как эти благие намерения трансформировались при соприкосновении с жизненными реалиями.

В конце 1907 и начале 1908 гг. возникли два карельских православных братства – Георгиевское, действовавшее в Олонецкой губернии и Финляндии, и Михайловское, предназначенное для Архангельской губернии. Именно братствам предстояло развернуть весь комплекс мероприятий, разработанных съездами духовенства. Однако в начале своей деятельности оба братства решили выяснить, в какой степени карелы, «объект» их деятельности, подвержены влиянию «панфинской пропаганды», и сколь глубока их православная вера. Результаты оказались обескураживающими: финское религиозное и культурное влияние в среде карельского крестьянства, как правило, не выглядело значительным, однако и близость карел к «метрополии» была минимальной. Население Карелии (особенно отдалённых районов) оказалось в результате географической удалённости, языковой и культурной отрешённости, приверженности старообрядчеству и тесной экономической связи с Финляндией некой чуждой замкнутой средой, недоступной во многом пониманию и воздействию русских деятелей. Православие карел было поверхностным. Хоть они и были крещены много веков назад, но не понимали ни сути учения, ни даже основных молитв и служебных текстов.

Очевидно, именно это, а не степень воздействия «панфинства», должно было вызывать сильнейшие опасения апологетов «русскости» и православия. Чуждое по духу, почти ничем не связанное с «метрополией» население казалось ненадёжным, способным переметнуться на любую «враже-

скую» сторону. Поэтому острие усилий братств должно было быть направлено не столько на борьбу с «панфинством», сколько на то, чтобы «повернуть» карел лицом к России и «русской вере».

Здесь и выступили на первый план вопросы языка. Было ясно, что стать сознательными православными карелы смогут только усвоив суть учения, осознанно следя за ходом церковной службы. Неоднократно в епархиальной прессе отмечалось, как восторженно реагировали карелы на службу на карельском или финском языке. Когда во время Ухтинского съезда духовенства (1906 г.) в церкви была совершена литургия по-фински, после её окончания прихожане подходили к священникам и благодарили так: «Сегодня мы слышали голос самого Бога…», «Сегодня Он Сам обращался к нам с неба…» Таким образом, перед епархиальным начальством и братствами стояла задача начать говорить с паствой на понятном ей языке.

Однако именно по вопросу о выборе языка братства раздирали противоречия. Если первый, ухтинский съезд духовенства выступил за богослужение на «карельско-финском языке», то прошедший позже в Кеми съезд русских деятелей почти единодушно выступил за карельский язык в противовес финскому из-за опасений, что финский язык «не только получит одинаковое значение с русским, но и может явиться проводником панфинских идей…». Между тем, литературного карельского языка в тот период просто не существовало, и его нужно было создавать «на ходу»; при этом северные (беломорские) карелы говорили на языке, являвшемся по сути дела диалектом финского. Тем не менее, боязнь финского языка приводила к различным инцидентам, некоторые из которых носили вполне курьёзный характер.

Так, например, председатель Георгиевского братства иеромонах Киприан, активнейший борец с «панфиннизмом», в декабре 1908 г. служил в церкви деревни Кондока в Беломорской Карелии на финском языке, после чего местный священник написал на него донос, обвиняя его в содействии «панфиннизму». «Между прочим, – писал священник, – И. Киприан продавал молитвенники и др. книги на финском языке, что даёт готовую почву революционерам». В том же 1908 г., весной, в селе Ухта произошёл более печальный по последствиям инцидент – местный учитель Пётр Лежев стал инициатором составления приговора крестьян о необходимости совершения богослужений на финском языке. Местный священник написал на него донос, после чего Лежев вынужден был оставить школу и переехать в Финляндию. После этих инцидентов местные священники, даже знавшие карельский и финский языки, опасались использовать их во время службы. Один из авторов, описывая литургию в Кестеньгском храме, свидетельствует: «Приходский священник на понятном народу наречии пропел в алтаре

символ веры и молитву Господню. Было заметно, как возрастало внимание немногих богомольцев к этим церковным песнопениям. Священник хорошо знает местное наречие, говорит понятные народу поучения на родном языке, но от дальнейшего употребления языка, кажется, на время отказался, «страха ради иудейска», заслышав о тех печальных последствиях, которыми сопровождалось новаторство в области богослужебного языка в Ухтинском приходе.» Автор этих строк отмечает, что в вопросе языка нужно выбрать одну линию и держаться её: либо по-прежнему держаться установки на полное обрусение карел, либо, «если совершать богослужение по-карельски, то необходимо, волей-неволей, допустить и финский язык, и литературу на нём, и в школах знакомить с этим языком, а употребляющих язык и защищающих его употребление не преследовать».

Однако церковные, да и светские власти пытались в вопросах языка «усидеть на двух стульях». Яркий пример того – попытки переводить тексты священного писания на карельский язык. Переводчики основывались на карельском бытовом языке (другого не было), и, естественно, встали перед задачей – как включить в переводы абстрактные понятия, церковно-богословские термины. Перед аналогичной проблемой в разное время оказывались переводчики-миссионеры в разных регионах России, например, в Поволжье, где Н. Ильминский решил при переводе на татарский язык восполнить пробелы из русского словаря. Один из переводчиков на карельский о. Василий Изюмов решил прибегнуть к финскому литературному языку, заимствуя из него те слова, которых не было в бытовом карельском. Рецензент отозвался о работе Изюмова положительно, подчёркивая, что «карелу гораздо легче понять финское слово или выражение, взятые из родственного языка, чем чуждое русское слово», однако именно это насторожило деятелей Михайловского братства. Переводы Изюмова были признаны «непригодными для печатания, как составленные на финском языке».

Решение языкового вопроса в Карелии зашло в тупик. С одной стороны, следовало сделать духовные тексты понятными для паствы, а с другой – боязнь мало-мальски значительного финского влияния сводила усилия переводчиков и пастырей почти к нулю. Подобных же незначительных результатов достигли и создатели карельского алфавита, т.к. для передачи звуков карельского языка ими использовалась мало подходившая русская графика. Неудачными были признаны и другие переводы религиозных книг, авторы которых избегали пользоваться финским словарём – «ввиду бедности слов и выражений карельского языка".

Подобные же сложности стояли и на пути школьных деятелей Карелии. Для карел, особенно проживавших в приграничных районах, важную роль играли финские школы, куда нередко отправлялись учиться дети ме-

стных крестьян, т.к. там обучали важному для них финскому языку и столь же насущно необходимым ремесленным специальностям. С 1906 г. финские активисты организовали даже ряд передвижных школ в Беломорской Карелии, и только за 1906-1907 гг. в них прошло обучение около 200 карельских детей. И хотя с 1907 г. нелегальные передвижные школы были закрыты, практика отправления детей на выучку в Финляндию не прекратилась. В 1912 г. генерал-губернатор Финляндии Ф.А. Зейн писал министру просвещения Л.А. Кассо: «В Финляндской Карелии раскинута целая сеть народных финских школ, причём значительное их число расположено на самых границах Олонецкой и Архангельской губерний. Последнее обстоятельство ведёт … нередко к тому, что проживающие в пределах Империи карелы за отсутствием в близости их местожительства русских низших училищ, отдают своих детей за пограничную черту Финляндии в указанные финские школы. … Наилучшим противовесом этому прискорбному явлению могло бы служить, по моему мнению, возможно широкое развитие русского школьного дела в приграничных с Финляндией местностях помянутых губерний».

Угроза «панфинской пропаганды» дала сильный толчок к развитию сети школ в Карелии. В Олонецкой губернии, где и без того уже к 1905 г. был принят к осуществлению план всеобщего начального обучения, земство ежегодно открывало новые школы. При этом с появлением угрозы «панфиннизма» создание в Олонецкой Карелии новых школ пошло буквально семимильными шагами, – только в 1907 г. земством было открыто в карельских уездах 58 новых школ.

В Архангельской губернии не было земства, поэтому там создание школ не могло идти в том же темпе. Из намеченных к открытию в 1907 г. 38 новых школ было открыто лишь четыре. Михайловское братство в первые два года существования смогло открыть только две школы и два общежития.

Интенсивный рост числа школ сопровождался робкими попытками введения в преподавание карельского языка. Однако, если в других «инородческих» районах – центральном и южном Поволжье, на Кавказе, в Западной Сибири – родной язык провозглашался «орудием первоначального обучения для инородцев», а преподавать Закон Божий следовало только на родном языке, то в Карелии ситуация была другой. По указанию директора народных училищ Олонецкой губернии Попова, «ни в коем случае» не должно было быть допускаемо преподавание на карельском языке. Максимум дозволенного в школах Олонецкой губернии – чтение молитв и проведение бесед на народных чтениях на карельском. В Архангельской губернии, на первый взгляд, пошли дальше – там финский был признан практи-

чески значимым в качестве «необязательного предмета для карельских детей по окончании ими курса начальной школы на дополнительном пятом курсе». Однако всем было известно, что даже четыре основных класса могли закончить лишь немногие из учеников, так что эта установка была изначально не чем иным, как отпиской.

Тормозилась борьба с «панфиннизмом» на «школьном фронте» и острым недостатком средств. Подавляющая часть учеников «отсеивалась» из-за бедности. Не всегда удавалось на местах наладить обучение ремёслам, столь привлекательное для карел. Отправлять же своих детей в далёкий Архангельск, как им предлагало братство, карелы, за редким исключением, не хотели.

Таким образом, и в школьном деле, как и в вопросах языка, церковные и светские власти в целом демонстрировали негибкость, боязнь малейших перемен, а прежде всего – стремление «железным занавесом» отгородиться от культурного влияния Финляндии и финского языка. Всё это плюс недостаток средств и экономическое отставание приводило к тому, что «массированного удара» против «панфиннизма» не получалось. Церковь и школа отдавали себе отчёт, что своими силами им не удастся коренным образом переломить ситуацию. Совет Михайловского братства констатировал, что «панфинское и протестантское влияние питается за счёт низкого уровня Карелии в экономическом, бытовом, образовательном и др. отношениях», а потому без принципиальных перемен в этих сферах жизни борьба с «панфиннизмом» невозможна. Поэтому братство решило обратиться в Совет Министров с просьбой как можно скорее осуществить мероприятия по экономическому улучшению ситуации в крае. Впрочем, в этом оно было не одиноко: власти Олонецкой и Архангельской губерний, постоянно апеллируя к «панфинской угрозе», просто бомбардировали правительство призывами об экономической помощи.

Местные власти прекрасно понимали, что главным «нервом» всей проблемы является экономическое влияние Финляндии на карельские районы, а, кроме того, – низкий уровень материального благосостояния карельского населения. Для российских карел недосягаемым образцом и предметом зависти было материальное и бытовое благополучие (сравнительно с ними) карел Финляндии. Образцом для приграничного населения Карелии была даже антиалкогольная политика, проводившаяся в Финляндии. Женщины села Реболы в своём приговоре против винной лавки писали: «Спасите Реболы от лавки, «нравственной смерти». Ведь в Финляндии это сделано и мы, женщины, гордимся своими товарками – финками». Олонецкий губернатор, препровождая это прошение в Департамент полиции, отмечал, что это «один из примеров того влияния на этот отдалённый

край, которое на него оказывает близлежащая Финляндия. ... Характерна ссылка на товарок-финок; из этого можно заключить, что карелы с интересом следят за ходом общественной жизни финнов и стараются им подражать».

С одной стороны, следовало улучшать материальное благосостояние карел, а, с другой – следовало это делать так, чтобы русское влияние в крае преобладало, а финское было бы нейтрализовано. Совместить эти две задачи было непросто, т.к. географически более близкая и экономически более развитая Финляндия распространяла своё влияние на восток очень быстро. Ведущую роль в хозяйственной жизни приграничной Ребольской волости играли организованные финскими фирмами промышленные лесозаготовки. Плата рабочим у финских лесопромышленных фирм была в 2 раза выше, чем у русских, действовавших в основной части Карелии. Развивалась и торговля с Финляндией.

Ядром борьбы «на экономическом фронте» стало строительство в крае железной дороги, поскольку бездорожье было главным бичом Карелии, и приводило к неразвитости экономики и крайней дороговизне продуктов. Финляндия к 1910 г. провела железнодорожную ветку до с. Пиелисьярви (Лиекса), расположенного всего в 40 верстах от русской границы. Это облегчило снабжение Ребольской волости хлебом и упростило сбыт продукции местных промыслов. В ответ на это с 1907 г. земство Олонецкой губернии и лично губернатор Н.В. Протасьев начали разрабатывать план железной дороги, которая связала бы Петербург и Карелию. В качестве главного обоснования этого проекта звучала мысль о борьбе с панфинской пропагандой. Ответ правительства поначалу был отрицательным: необходимо было развивать Сибирскую железную дорогу, и ни на что другое в стране не было денег. Только в 1911 г. было получено разрешение на строительство железной дороги Петербург–Петрозаводск, которое началось лишь в мае 1914 г. Как почти всегда, реакция российских властей на финскую «экспансию» запаздывала.

Интересно отметить несколько существенных моментов, связанных с борьбой с «панфиннизмом» на экономическом, культурном и церковном направлениях. Первое: угроза «панфинства», явно преувеличенная, использовалась губернскими светскими и церковными властями как инструмент для «запугивания» Совета Министров и Синода с целью получения дополнительных средств и помощи. Раздувание «панфинской» опасности было весьма выгодно власть предержащим на местах и помогало им решать свои проблемы. Поэтому нередко в публикациях и записках о «панфинской» угрозе повторялись и варьировались одни и те же, причём часто устаревшие, сведения, сами факты раздувались и им придавалось гораздо более угрожающее звучание. Следует учитывать, что уже с 1908 г. реальная «панфин-

ская пропаганда» в карельских районах практически прекратилась, т.к. каждый «пропагандист» и даже доставщик или получатель газет из Финляндии преследовался полицией вплоть до ареста. Так что в качестве «панфинской пропаганды» рассматривались в основном публикации в финских изданиях, носившие в то время, действительно, достаточно агрессивный антирусский характер.

Второй важный момент, на который стоило бы обратить внимание, – крайняя противоречивость и непоследовательность национальной политики в Карелии. Интересы интеграции и модернизации хозяйства, экономическое развитие края настоятельно требовали соединения экономических, транспортных и т.д. структур России и Финляндии, однако боязнь финской экспансии сводила все усилия в этой области на нет. В результате замедлялся ход экономического развития, не улучшался уровень жизни местного населения, что, естественно, продолжало толкать его «в объятия» Финляндии. Подобный же «заколдованный круг» получался и с развитием школьного и переводческого дела, в церковной политике: финский язык был необходим для того, чтобы «достучаться» до карел, сделать их сознательными православными, привлечь их детей в школы; однако боязнь финского языка как проводника «панфиннизма» заставляла избегать его даже в качестве вспомогательного при переводах. Школы оставались русскими, службы в церквах шли на русском языке – и это, в конечном итоге, подвигало карел обращаться к финской церковной литературе и к финской школе.

Пожалуй, единственными эффективно действующими методами в борьбе с «панфиннизмом» были методы полицейские. По просьбе олонецкого губернатора был увеличен штат полиции в приграничных районах (аналогичную просьбу архангельского губернатора, правда, не удовлетворили). Было установлено наблюдение практически за каждым финляндцем, приезжавшим в российскую Карелию, причём подозрительные сразу высылались в Финляндию или арестовывались. Осведомителями полиции нередко выступали местные священники.

Благодаря таким энергичным мерам действия финнов на российской территории крайне затруднились, однако влияние финской экономики и притягательность финских школ продолжали воздействовать на умы и души карел.

Все описанные процессы происходили «на местах», в Олонецкой и Архангельской губерниях, и выплёскивались «вовне», главным образом в форме записок и просьб о помощи, адресованных центральным органам власти. Несмотря на активность и разнообразие просителей (губернаторы, земства, епархиальные власти, дирекции народных училищ и т.д.), их глобальные инициативы почти не имели успеха: на фоне общероссийских

сложностей карельские проблемы казались незначительными. Насколько нам известно, угроза «панфиннизма» не обсуждалась всерьёз «на высшем уровне», не было создано никакой комиссии или комитета по этому вопросу. Однако, если «власть предержащие» (Совет Министров, Департамент полиции и т.д.) не проявляли активности, то «четвёртая власть» – пресса – с лихвой восполнила это упущение. Русские правые газеты того времени весьма активно муссировали на своих страницах тему «панфинской угрозы». Причиной этого был не подлинный интерес к судьбам «русских карел», а вновь возобновлённая после революции 1905-1907 гг. антифинская кампания, которая получила позже в финской историографии название «второй период угнетения». Шумиха вокруг «карельского вопроса» стала, таким образом, одним из инструментов в широкой русско-националистической кампании, направленной против растущих национальных движений внутри Империи. Финляндия, шедшая «в авангарде» этого процесса, и Польша стали главными объектами политической травли.

Итак, «карельский вопрос» в предреволюционной России был теснейшим образом связан с решением финляндского вопроса, являлся козырем в борьбе с финской автономией, и в этом смысле имел большое политическое значение. Однако при попытке его решения на экономическом, культурном и церковном уровнях борцы с «панфиннизмом» неизменно наталкивались на неразрешимое противоречие между, с одной стороны, необходимостью интеграции с Финляндией и использования финского языка, а с другой – боязнью усиления финского влияния. Результатом этого противоречия и стало отсутствие системы в «карельской» политике, топтание на месте, а в конечном итоге – опора, прежде всего, на силовые методы в борьбе с «панфиннизмом».

Marina Vitukhnovskaya

KARELIANS AND KARELIA IN THE CONTEXT OF EMPIRE POLICY OF RUSSIA

Territories occupied by Karelians for several centuries were located on the border of two peoples, two cultures and beliefs.

Formation of the Finnish national identity and State system in the middle of the 19 century resulted in growth of interest in the Karelian people both on the part of Finland and Russia.

The origin of the idea of great Finland has caused aspiration to turn Karelians into Finns and in the long term to annex their territories to the future Finnish state. The Russian authorities and national movements on their part counteracted it. In 1906 the Karelian merchants and the representatives of the Finnish intelligentsia formed "The Union of the White Sea Karelians", the purpose of which was to bring Karelians closer to the Finnish people and Finland. The Evangelical Society mission was supposed to propagate Lutheranism among the orthodox Karelians. These active actions on the Finnish part caused retaliatory measures of the Russian authorities, both of economic and political as well as of religious and cultural character. Let's name some of the basic measures. Both competing sides aspired to attach Karelians economically. The main point of struggle was forming a railway road on the territory. Finland planned to form branch-line approaching directly Olonetskaya province, the province authorities on their part offered the plan of the railway road, which would connect Petersburg and Karelia. The authorization to construct the Petersburg-Petrozavodsk branch was given only in 1911, however it was not constructed. Much attention by both contradictory sides was paid to national education. Finns organized mobile schools on the territory of Russian Karelia, and afterwards when the schools were banned they drew Karelian children in Finnish schools, purposely settled along the border. In response, in Olonetskaya province the number of schools was increased in the regions bordering on Finland. By 1909 here the system of schools of all-embracing education was organized. In Karelian regions of Arkhangelskaya province, where there was no Zemstvo, the number of schools and their educational level fell behind. However, the main problem of teaching in Karelian or Finnish (in the northern regions) wasn't solved, so all the actions turned to be insufficient.

In 1907-1908 the Karelian Orthodox Society was organized, aimed at struggle against "pan-Finnism" both in Finnish and Russian Karelia. The Society came across fundamental problems of faith, language and Russian features and couldn't keep one policy. At the beginning of its activity the Society joined the liberal wing of the church in its "non-Russian" policy and was guided by the so called "Ilyinsky's system". Later under the influence of general strengthening of nationalistic and anti-Finnish policy it went rude Russification way.

The most productive were police actions directed to "physical" elimination of Finnish schools and propagandists on the territory of Russian Karelia. By 1908-1909 the task was practically fulfilled.

The absence of a system and sequence in the struggle of authorities with "pan-Finnism" and Karelian nationalism reflected the position of the central authorities, powerless to keep any single way in the national policy. Obviously, it was the reason of disintegration of the Empire.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Ольга Илюха
Петрозаводск

ШКОЛЬНАЯ ПОЛИТИКА И ПРОБЛЕМЫ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ОЛОНЕЦКОЙ И АРХАНГЕЛЬСКОЙ КАРЕЛИИ В 1860–1930 гг.

Ход развития школьного образования на окраинах России не укладывается в единую схему. Серьезное влияние на этот процесс наряду с дифференцированной политикой государства в различных регионах оказывали соседние страны. Даже в пределах Российской Карелии (в этой статье мы обратимся к Олонецкой и Архангельской (Беломорской) ее частям) ситуация значительно отличалась.

Реформы 1860–х гг. дали импульс развитию народной школы в России. С созданием земства в Олонецкой губернии началась решительная работа в сфере образования, в том числе в карельских уездах. Проблема языка была центральной в "инородческой" школе. В 1860–70-е гг. заметное влияние на школу в Карелии оказала система, разработанная профессором Казанского университета Н.И. Ильминским. Он видел задачу школы, во-первых, в защите мелких народов от поглощения их более крупными, во-вторых, в приближении их к русской культуре через православие. Лучшим средством для этого Н.И. Ильминский считал проповедь на родном языке и обучение грамоте первоначально на родном языке, но по книгам, напечатанным кириллицей, а лучшими духовными руководителями и учителями народа – священников и учителей, вышедших из этого народа.

По инициативе Министерства народного просвещения в октябре 1868 г. в селе Ильинское Олонецкой губернии было открыто двухклассное училище для первоначальной подготовки карельских детей к учительскому образованию (1). В начале 1870–х гг. было введено преподавание карельского языка в Вытегорской учительской семинарии, ему обучали также в Олонецкой и в Архангельской духовных семинариях. Школьная работа определя-

лась министерскими "Правилами о мерах к образованию населяющих Россию инородцев", разработанными под влиянием взглядов Ильминского и утвержденными в 1870 г. При том, что первоначальное обучение всех "инородцев", живущих в пределах Российского государства, должно было осуществляться на родном языке, правила определяли конечную цель образования, как "обрусение и слияние с русским народом" (2, с. 14-15).

Под влиянием идей Ильминского некоторые священники взялись за разработку азбуки карельского языка, составление русско–карельских словарей, были сделаны десятки рукописных переводов на карельский язык молитв и нравоучительных статей. Также Санкт–Петербургским комитетом грамотности разрабатывалась азбука для карелов. В ходе этой большой подвижнической работы стали очевидны непреодолимые диалектные различия внутри карельского языка, поэтому делались отдельные переводы для жителей северной, центральной и южной Карелии. Церковно-приходские школы тоже стали использовать в своей работе принципы Ильминского. Для священников карельский язык становится эффективным оружием в деле борьбы с широко распространенным в регионе старообрядчеством.

Постепенно право пользования карельским языком как языком первоначального обучения в школах ограничивается различными распоряжениями и разъяснениями местного и центрального уровня. Общественные настроения сказываются и на мнении русских учителей: они все активнее начинают возражать против требования специально изучать карельский язык до поступления на учительские должности, ссылаясь на отсутствие литературы на карельском языке и на возможность быстро освоить его на бытовом уровне (3, с. 3-5). В 1880-х – начале 1890-х гг. преподавание карельского языка прекращается во всех вышеупомянутых учебных заведениях.

В 1890-х гг. в учебном ведомстве начинают преобладать русификаторские стремления. Употребление родного языка в учебных заведениях сводится к минимуму. Съезд народных учителей Олонецкой губернии в 1892 г. принимает решение "Смотреть на карельский язык как на такое знание, от которого школа детей должна отучать". Аналогичные установки дает учителям Архангельской Карелии местный училищный совет. Теперь перед школой ставится задача научить детей владеть русским настолько, чтобы он стал разговорным языком. Вводится так называемый естественный или натуральный метод, когда обучение русскому языку осуществляется без употребления родного языка (4, с. 117-118).

Население Олонецкой Карелии, связанное прочными экономическими узами с русскими районами, сочувственно относилось к русскоязычной школе. С середины 1890-х гг. Олонецкое земство в сотрудничестве с епархией приступило к разработке и осуществлению планов всеобщего началь-

ного обучения в губернии. Для привлечения детей при школах создаются ремесленные отделения и классы, для девочек вводится обучение рукоделию. Обучение в государственных школах девочек имело особое значение для борьбы со старообрядчеством, поскольку именно женщины были фанатично преданы традициям старой веры, выступали их хранительницами. На местах шел поиск более совершенных методов обучения карельских детей русскому языку.

В менее благоприятных условиях оказалась школа в Архангельской Карелии. При отсутствии земства здесь в области народного просвещения более значительную роль стало играть приходское духовенство и церковная школа в целом, а выполнение земских функций было возложено на чиновников, нередко далеких от понимания местных нужд и интересов. Финский язык имел огромное значение в силу развитости экономических связей с соседним княжеством. Неслучайно местные крестьяне зачастую проявляли полное равнодушие к русскоязычной школе, из практических соображений старались отдать детей в школы Финляндии.

В начале XX века возрастает значение финляндского фактора в жизни карельской школы. В это время в Финляндии отмечалась активизация антирусских настроений, развивавшихся на фоне усилившейся русификации. В 1905–1907 гг. там сформировалось так называемое панфинское движение. Усиление финляндского влияния на Восточную Карелию было следствием уступок, на которые российским властям пришлось пойти в 1905–1906 гг. Оно нашло свое выражение в миссионерской работе лютеранских проповедников, но прежде всего, – в деятельности Союза беломорских карел. Эту организацию основали в 1906 г. в г. Тампере переселившиеся в Финляндию беломорские карелы, в первую очередь разбогатевшие коробейники. Ее целью было сближение карельских волостей с Финляндией, оказание поддержки национальным, духовным и материальным устремлениям соплеменников, проведение просветительской работы в духе "насаждения племенного чувства единства карелов и финнов". Союз ставил своей задачей открытие в Карелии школ с финским языком, библиотек, намеревался содействовать развитию экономики (5, с. 201; 6, с. 120-123).

В декабре 1905 г. – еще до организационного оформления Союза, но под влиянием его будущих активистов, – в с. Ухта состоялся митинг, явившийся откликом на революционные события в России. В резолюции митинга требовалось вести обучение в школах на родном карельском языке, а также обеспечить доступ лиц из низших школ с "инородческим языком" в русские учительские семинарии. Документ с тремя тысячами подписей крестьян различных волостей Беломорской Карелии был направлен в Государственную Думу, но остался без ответа (7, с. 70-72).

С осени 1906 г. Союз беломорских карел начал создавать в Архангельской Карелии передвижные школы с преподаванием на финском языке, а в следующем году в Финляндии был издан иллюстрированный букварь специально для обучения грамоте в Беломорской Карелии. Российские власти считали организацию опасной, усматривая в создаваемых Союзом школах канал для проникновения в Карелию лютеранских идей. В сентябре 1907 г. по распоряжению Архангельского губернатора неофициальные финские школы в Беломорской Карелии были закрыты, а некоторые члены Союза арестованы.

Для объединения "патриотических сил" в борьбе против панфиннизма в 1907 г. было создано Православное Карельское братство, в которое вступили многие учителя и священники. Братство видело в школе важнейшее средство укрепления православия в крае, воспитания детей в "духе здорового национализма" (имеется в виду русского) и "чистого православия", внушения ребенку при каждом удобном случае, "что честь принадлежать к русской нации – великая честь" (8, с. 15-17).

В сентябре 1907 г. на съезде деятелей русской православной церкви в г. Кеми обсуждался и вопрос о преподавании в школах Беломорской Карелии финского языка, близкого к северно-карельскому диалекту и понятного местному населению. Несмотря на опасения того, что знание карелами финского языка может оказать идеологический вред, явится "проводником финских идей", тем не менее, была признана возможность преподавания финского языка как практически значимого в качестве необязательного предмета на дополнительном пятом курсе (9, с. 30). Однако вскоре такая позиция, а также попытки проводить богослужения на финском языке, были осуждены Синодом как проявление антипатриотических настроений, пострадали некоторые рядовые священники (10).

В отличие от Беломорской Карелии, где при активном участии Союза беломорских карел были сформулированы требования местного населения к школе, в Олонецкой Карелии этого не произошло. Тем не менее, пугало панфинской пропаганды использовалось здесь как серьезный козырь в добывании средств на развитие школы. К 1909 г. в Олонецкой Карелии было завершено устройство школьной сети, тогда как в губернии в целом условия для всеобщего начального обучения были созданы лишь в 1913 г. (9, с. 298-305; 11, с. 10).

Начиная с 1907 г. в интересах лучшей постановки обучения русскому языку и укрепления позиций православия несколько расширяется применение карельского языка в сфере народного образования. В некоторых школах на родном языке читаются молитвы, с его использованием проводятся народные чтения, появляются брошюры (изданные в основном Карельским

православным братством) (12, с. 3-4). Все это происходило на фоне либеральных уступок правительства "инородческой" школе, закрепленных в министерских правилах 1907 г. о начальных народных училищах. Усиление миссионерских задач школы в связи с угрозой "олютеранивания" карелов стало основной причиной того, что вновь, как и в годы активной борьбы с расколом, было уделено внимание родному языку. В то же время место карельского языка на уроках светского курса было четко обозначено директором народных училищ Г.А. Поповым: "ни в коем случае не должно быть допускаемо преподавание на карельском языке".

Съезд инспекторов народных училищ, деятелей Олонецкого земства и представителей Духовного ведомства в июне 1908 г. признал *обязательным* знание языка местного населения для учителя, преподающего в карельской школе. В ряде учебных заведений, готовивших учителей, было введено изучение карельского языка (9, с. 75; 13, с. 61). Олонецкое Губернское земское собрание в ноябре 1907 г. приняло решение об ассигновании средств на изучение карельского языка и составление картотеки карельских слов. В помощь учителю в 1908 и 1913 гг. были изданы два небольших русско-карельских словаря (14, 15).

Отзвуком усиливавшейся в стране реакции в отношении "инородческой" школы стало принятое в 1910 г. представителями Олонецкого совета Православного карельского братства решение добиваться "совершенного прекращения карельской речи в стенах школы после первой трети учебного года" (16, с. 4). Правила начальных училищ для "инородцев", утвержденные Министерством народного просвещения 11 июня 1913 г., перечеркивали все либеральные уступки "инородческой" школе. Предписывалось начинать преподавание на русском языке как можно раньше. Правила допускали возможность привлечения к учительской работе лиц, не знающих "инородческого" языка (17, с. 89).

Эти решения шли вразрез с развитием педагогической мысли. На "инородческой" секции первого всероссийского съезда по народному образованию, состоявшегося в Петербурге в декабре 1913 – январе 1914 гг., была выработана резолюция о необходимости широкого использования родного языка в школе как основы развития полноценной личности (18, с. 243). Возможно, отголоском этих общественных настроений стало издание букваря для карельских детей, подготовленного священником Виктором Никольским (19). Лексическое наполнение букваря было выдержано в великорусском духе, но в отличие от применявшегося ранее букваря Вольпера, в нем присутствует родное слово, что было несомненным достижением для своего времени.

В развитии школьного дела в Карелии в начале XX в. в полной мере проявились охранительные функции самодержавия. Школьная политика, осуществлявшаяся в Олонецкой Карелии, отразила процесс изменений в тактике борьбы за православие и "русскую идею" на окраинах империи. Возросла роль школы в решении политических и миссионерских задач. Вместе с тем обращает на себя внимание то обстоятельство, что при осуществлении школьной политики проявилась инициатива и самостоятельность местной общественности; губернские власти, земство и церковь изучали и учитывали этнические особенности карельского населения, его интересы.

С установлением советской власти изменилась парадигма народного образования, школа была призвана формировать основу для расцвета национальных культур. Зигзаги в развитии школы Карелии были связаны с непоследовательностью осуществления здесь национально-языковой политики. "Красные" финны, руководившие Карелией с 1920 по 1935 гг., рассчитывали на включение Карелии в состав будущей "Великой красной Финляндии" (20, с. 85). При создании карельской автономии в начале 1920–х годов было принято решение о нецелесообразности введения карельского литературного языка. Такой подход мотивировался отсутствием литературных традиций, диалектными различиями карельского языка, близостью его северных говоров к финскому языку и приобщенностью южных карелов к русскому языку. I Всекарельский съезд Советов в 1921 г. принял решение вести всю школьную работу на двух языках – русском и финском. Населению предоставлялась возможность добровольного выбора одного из этих языков (21, с. 126). На деле, когда в малокомплектной школе зачастую имелся всего лишь 1 учитель, население было лишено такого выбора. Введение финского языка было с удовлетворением встречено в Северной Карелии и вызвало недовольство в Олонецкой Карелии. С 1924-25 учебного года была возобновлена дореволюционная практика использования карельского языка при обучении в 1-2 классах школы (22, с. 28). Были предприняты экстренные меры для подготовки учителей из числа карел. В 1926-27 гг. они составляли уже около четверти всех учителей начальных школ республики. Из 224 карельских школ в 95 обучение велось на финском, в остальных – на русском языке (21, с. 208).

В 1920-х гг. в школе еще работало немало учителей с дореволюционным стажем. Те из них, кто получил образование по системе Ильминского, выступали подвижниками сохранения национальных традиций, в условиях поощрявшейся в конце 1920–начале 1930–х годов краеведческой работы пытались изучать национальную историю с позиций собственного народа, занимались собиранием фольклорных материалов (23, с. 80-83).

В 1929 г. партийное руководство Карелии признало необходимым перевести обучение всех карельских детей на финский язык для *"ускоренного культурного подъема карельского населения республики"*. К 1931 г. все 287 начальных и семилетних карельских школ были финнизированы. В результате уже к началу 1932 г. на финском языке обучались 99,6 % всех школьников карельской национальности (24, с. 46-47). Для этих целей на краткосрочных курсах было подготовлено необходимое количество учителей, большинство из которых не успело в достаточной мере освоить финский язык. Эти обстоятельства в значительной мере обусловили низкий уровень школьного обучения в рассматриваемый период.

В середине 1930-х гг. искусственно развязанная борьба с "финским буржуазным национализмом" нашла свое выражение, в частности, в сворачивании преподавания на финском языке. Началась активная организационно-подготовительная работа по введению карельского языка. В 1937 г. был утвержден алфавит карельского языка, разработана его научная грамматика, велась подготовка учебников и словарей. При отрицании на словах дореволюционного опыта по разработке карельской письменности, в сущности использовались прежние подходы в решении вопроса: как и в XIX веке, применение кириллического алфавита мотивировалось возможностью сближения и объединения языков некоторых малых народов с их более крупными соседями (25, с. 63-66). В 1937 г. начался перевод на карельский язык преподавания школ в карельских районах. Нехватка учителей, отсутствие учебников составляли трудность в осуществлении этой работы. В атмосфере репрессий, коснувшихся в первую очередь учителей–финнов, русские учителя избегали неформального общения со своими коллегами–карелами, опасаясь, что против тех будет направлена следующая волна репрессий. Школа оказалась в атмосфере подозрительности и страха. Резко упала успеваемость, многие учителя и ученики оставили школу. Единый литературный карельский язык в силу значительных диалектных различий не был воспринят ни южными, ни северными карелами.

Эксперименты с созданием карельской письменности и попытки введения карельского языка в школах были прерваны на полвека в 1940 г., когда в созданной после Зимней войны Карело–Финской ССР вторым государственным языком был опять провозглашен финский.

В 1920-30-х гг. задача создания национальной школы в Карелии не была решена. Через школу шло внедрение финской или переводной русской культуры. С начала XX в. на судьбы просвещения в Карелии неизменно большое влияние оказывал финляндский фактор. И независимо от существовавшего режима, карельский язык допускался в школы лишь в критической ситуации, когда властям требовалась поддержка населения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 170. Д. 154213. Л. 3, 14.

2. *Фальборк Г., Чарнолусский В.* Инородческие и иноверческие училища. СПб., 1903.

3. Отчет о занятиях съезда учителей и учительниц начальных народных училищ Повенецкого уезда с 1 по 13 августа 1882 г. Петрозаводск, 1883.

4. Отчет по предмету вызова учителей и учительниц начальных народных училищ Олонецкой губернии в г. Петрозаводск с 16 по 23 августа 1892 г. Петрозаводск, 1892.

5. *Сихво Х.* Национальные проблемы в Карелии // История карельского народа. Петрозаводск, 1998.

6. *Ranta Raimo.* Vienan Karjalaisten Liitto ja rajantakainen koulukysymys 1906 – 10. // Rajamailla IV. Rovaniemi, 1998.

7. *Дубровская Е.Ю.* Из истории национально-демократического движения в Карелии в начале XX века // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994.

8. Обзор деятельности Православного карельского братства в Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1910 г.

9. Национальный архив Республики Карелия (НАРК). Ф.1. Оп.1. Д. 102/2. Л. 30.

10. Архангельские епархиальные ведомости. 1908. № 18.

11. Школьная статистика. Очерк о состоянии народного образования в Олонецкой губернии в 1912 г. Вып. I. Петрозаводск, 1913.

12. Первый отчетный год с 17 февраля 1908 г. по 1 августа 1908 г. деятельности Архангельского Православного Беломоро-Карельского Братства во имя св. Архангела Михаила. Архангельск, 1908.

13. Труды третьего съезда инспекторов народных училищ Олонецкой губернии.

14. *Георгиевский М.Д.* Русско-карельский словарь. СПб., 1908.

15. *Королев В.* Русско-карельский словарь. Выборг, 1913.

16. НАРК. Ф. 335. Оп. 1. Д. 5/76.

17. Справочная книга по низшему образованию. Ч.1. Пг., 1916.

18. Съезд по народному образованию // Журнал министерства народного просвещения. 1914. Апрель.

19. *Никольский В.М.* Букварь для обучения русской грамоте карельских детей. Первый опыт обучения инородцев по природно-звуковому методу русской грамоте. Пг., 1915.

20. *Килин Ю.М.* Карелия в политике советского государства. 1920–1941. Петрозаводск, 1999.

21. *Афанасьева А.И.* Великий Октябрь и становление советской культуры в Карелии. 1918–1927. Петрозаводск, 1983.

22. НАРК. Ф. 630. Оп. 1. Д. 1/9.

23. *Илюха О.Л.* Социальный облик школьного учителя советской Карелии // Карелия и Финляндия на пороге нового тысячелетия. Петрозаводск, 1999.

24. *Афанасьева А.И.* Культурные преобразования в Советской Карелии, 1928–1940. Петрозаводск, 1989.

25. VII пленум ВЦКНА. Революция и национальности: Ежемесячный журнал Совета Национальностей ЦИК СССР. 1937. № 3.

Olga Ijuha

SCHOOL POLICY AND PROBLEMS OF PUBLIC EDUCATION IN THE OLONETS AND ARCHANGELSK KARELIA IN 1860–1930

Development of school education in the outskirts of Russia did not follow a common pattern. Alongside with the differentiated state policy for different regions, the process was seriously affected by the neighbour nations. A tangible part in the development of school in the Olonets and Archangelsk Karelia was played by the Finnish factor, which became even more important in the early XX century. Later on the role of school grew also in the solution of political and missionary tasks.

The process of school policy implementation catalyzed the initiative and independence of the local public. Province authorities, church and Olonets zemstvo (elective district council) studied and sought to observe the ethnic distinctions of the local people and their interests. The use of national languages in school grew somewhat wider during the first Russian revolution. Palliative attempts to solve the problems by local means could not however radically change the situation, for the problem required a state approach.

The public education paradigm changed with the coming of the Soviet power. School now was to form the basis for flourishing of national cultures. The twists and curves of school development in Karelia were caused by the inconsistency in the national-language policy implementation in the area. School served as the agent promoting introduction of the Finnish or translated Russian culture. In some aspects school retreated from the position achieved in the pre-Revolutionary years. Karelian language was admitted in schools only in extreme cases, when the authorities needed public support.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Юрий Килин
Петрозаводск

ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА В РОССИИ И РОЖДЕНИЕ КАРЕЛЬСКОЙ АВТОНОМИИ

Впервые отчетливо о стремлении карелов к автономии было заявлено 12-14 июля 1917 г. на традиционном летнем празднике в Ухте, когда на одном из собраний было принято решение представить проект создания "карельской автономной административной области" (autonomian karjalainen hallintoalue) в Учредительное собрание. В протоколах заседаний имелось и другое название автономии – "северо-карельская административная область"(karjalais-pohjoinen hallintoalue). Территориально эта автономия во многом совпадала с КАССР, образованной в июле 1923 г. На западе область граничила с Финляндией, на юге граница проходила по реке Свирь, на востоке включала по меньшей мере часть побережья Онежского озера с Петрозаводском и окрестностями. На северо-востоке естественной границей было Белое море, а на севере – широта Кандалакши.

Проект автономии включал в себя изменение статуса местного языка и право использования его карелами в официальных учреждениях и школах, проведение церковной реформы (в том числе учреждение в Карелии отдельной епархии), а также земельной реформы. Крестьянам в наследуемую собственность предполагалось передать половину земельного фонда (пашня и лес), коммунам – четверть лесной площади, в общую собственность автономии – оставшиеся земли и лес. Американский исследователь С. Черчилль обращает внимание на то обстоятельство, что ни правительство Финляндии, которая еще не стала независимым государством, ни большевики, еще не пришедшие к власти, не оказывали влияния на решения, принятые в Ухте. Идея предоставления автономного статуса Карелии не получила широкой поддержки карельского населения, и зимой–весной 1918 г. была популярна лишь в Беломорской Карелии и Повенце (1, S. 46-49).

Национальные устремления населения северной и южной частей Восточной Карелии довольно отчетливо различались, что впоследствии не позволило создать единое национальное движение. Это обстоятельство на практике ограничивало выбор между двумя вариантами действий: присоединиться к Финляндии или войти в качестве автономии в состав России. Идея создания независимой Карельской республики, популярная среди небольшой части карелов (27 января 1918 г. на состоявшемся в Ухте собрании было решено отделиться от России и образовать независимую Карельскую республику), была с самого начала неосуществима в силу различных причин.

После обретения Финляндией независимости ее правительство на первых порах заняло по отношению к карельскому вопросу выжидательную позицию. Это объяснялось как сложной внутриполитической обстановкой и продолжавшейся мировой войной, так и ситуацией в Восточной Карелии, в которой началось национальное движение, не имевшее связей с официальными властями Финляндии или политическими партиями (2, S. 70).

В январе 1918 г. в Финляндии началась гражданская война, продолжавшаяся до начала мая 1918 г., исход которой был решен с помощью немецких войск, что вскоре придало карельскому вопросу новый поворот.

С февраля 1918 г., когда в Финляндии еще продолжалась гражданская война, проблема Восточной Карелии стала решаться силой оружия. Непосредственным поводом к этому стала подготовка потерпевших поражение и бежавших в Карелию "красных" финнов к нанесению удара в тыл армии белофиннов (1, S. 54) и стремление правительства Финляндии заручиться военной помощью карелов для отражения этой угрозы.

11 марта 1918 г. К. Г. Маннергейм одобрил план операции, который предусматривал одновременное наступление в направлении Олонца, Ухты и Кеми. Возглавляемый подполковником К. В. Мальмом отряд из Куопио, насчитывавший около 350 человек, пересек границу 21 марта, продвигаясь в направлении города Кемь. После неудачных попыток 9-10 апреля занять город отряд отступил в Ухтинскую волость, где и остался до осени 1918 г. (3, с. 59; 4, с. 54).

Правительство Финляндии и ставка финляндской армии надеялись, что результатом похода Мальма будет массовое вступление в отряд местного карельского населения, которое, как ожидалось, будет активно содействовать включению Беломорской Карелии в состав Финляндии, а также направит ее правительству просьбы оказать помощь в осуществлении этого замысла. В направленном К. В. Мальмом из занятой Ухты К. Г. Маннергейму рапорте он, однако, был вынужден признать "с чувством

глубокого и горького разочарования", что карелы отнеслись к отряду "очень холодно" (5, S. 108-111).

К началу 1919 г. популярной среди карелов стала идея независимости Карелии. Центром этого движения стал Карельский легион, формально входивший в состав 237-й пехотной бригады британской армии под командованием генерала Д. Прайса. В конце 1918 г. легион превратился в значительную военную силу, насчитывая в своих рядах более 3,6 тыс. человек.

По инициативе командования Карельского легиона 16-18 февраля 1919 г. в г. Кемь состоялся съезд представителей десяти волостей Беломорской Карелии, а также Ругозерской и Ребольской волостей. Съезд, собравший 15 делегатов (2, S. 198), потребовал объявления Карелии независимым государством, вопрос о присоединении которого к Финляндии или России должен был решаться народом Карелии впоследствии.

В январе–феврале 1919 г., в связи с отправкой в Эстонию финляндских войск для отражения наступления Красной Армии, а также со вспыхнувшим в Ингерманландии восстанием, в Финляндии стали разрабатываться планы военного захвата Карелии (в опубликованной в 1919 г. в Хельсинки книге Восточная Карелия и Кольский полуостров были названы территориями, дополняющими (complementary parts) Финляндию) (6, p. 9; 7, S. 32). При этом учитывалось и экономическое значение, прежде всего района Олонца, сельское хозяйство которого при надлежащих усилиях могло увеличить обеспеченность Финляндии продовольствием.

Единственным результатом Олонецкого похода было присоединение к Финляндии Поросозерской волости, где усилиями прибывших из Финляндии членов организационной группы (hoitokunta) в период военных действий формировались органы местного управления и отряды самообороны. 6 июня 1919 г. на проведенном в Поросозере собрании было решено выйти из состава России и присоединиться к Финляндии (2, S. 223).

Тем временем, в Восточной Карелии в начале 1919 г. наметилось сближение между бежавшими в Финляндию карелами, принимавшими участие в походе К. В. Мальма, и командованием Карельского легиона. (Легион был расформирован 30 июня 1919 г. по политическим причинам: как из-за наличия в нем сочувствовавших большевикам людей, так и под давлением правительства Северной области, которому союзники передавали полномочия, готовясь к эвакуации) (1, S. 114, 126). В феврале 1919 г. после принятого съездом в г. Кемь решения о независимости Карелии один из руководителей бежавших в Финляндию карелов Пааво Ахава предложил Карельскому национальному комитету и офицерам Карельского легиона провести совместный съезд "для достижения взаимопонимания между всеми

карелами". 21 июля 1919 г. в Ухте был проведен съезд представителей пяти волостей, учредивший Временный комитет Беломорской Карелии.

20 февраля 1920 г. части Красной Армии вступили в Архангельск, а к середине марта с белыми на Европейском Севере России было покончено (3, с. 130-131). Финляндия и Временный комитет остались один на один с Россией.

19 марта 1920 г. Ухта была занята Красной Армией без боя. Несмотря на то, что в Ухте готовились к проведению съезда, который в советской историографии получил название "съезда представителей волостей северной Карелии" (3, с. 131), командование красных не предприняло попыток ему воспрепятствовать и даже дало участникам съезда гарантию безопасности (8, S. 23). Это было связано, по всей видимости, с тем, что в это время в Москве велась подготовка к переговорам с Финляндией о заключении перемирия.

В заседаниях съезда, открывшегося 21 марта, принимали участие 120 делегатов от 12 волостей Беломорской и части Олонецкой Карелии. (Делегаты представляли примерно 1/3 всех карельских волостей и около 1/4 карельского населения.) На съезде присутствовали представители советской власти, следившие за его ходом с помощью переводчиков.

22 марта съезд принял резолюцию, содержавшую пункты о "скорейшем выводе" частей Красной Армии с территории, контролируемой до 19 марта Временным комитетом; о стремлении Беломорской Карелии к выходу из Российского государства; о проведении плебисцита, с помощью которого Карелия должна была определить свой статус. Проведенные карельской делегацией переговоры в г. Кемь с представителями советской власти привели к выводу подразделений Красной Армии из Ухты еще до конца марта (1, S.157-158). На закончившемся 1 апреля съезде в Ухте были одобрены и другие решения: принята просьба к великим державам признать независимость Восточной Карелии, а также определены принципы, на которых должна была строиться ее экономика. Съезд избрал Временное правительство Беломорской Карелии, состоявшее из шести человек, которое должно было приступить к работе 1 июня 1920 г., заменив Временный комитет (9, S. 115-125).

События в Беломорской Карелии весной 1920 г. заставили Москву обратить самое пристальное внимание на решение карельского вопроса. Общая внешнеполитическая ситуация и положение на Западном фронте ставили на повестку дня заключение перемирия и мирного договора с Финляндией, что было возможно лишь при таком решении проблемы Восточной Карелии, которое удовлетворило бы обе стороны.

В Москве постепенно созревало понимание того, что инициатива в решении карельского вопроса со стороны советской России была упущена: в перспективе это могло повлечь за собой неблагоприятные последствия. Необходимо было принимать срочные меры для изменения ситуации. Съезд в Ухте, состоявшийся в марте 1920 г., в этом смысле стал и толчком, заставившим большевиков принимать контрмеры, и примером для подражания (в завуалированной форме это признают и авторы труда, изданного в 1983 г., не отрицавшие легитимность съезда в Ухте. Авторы подвергли сомнению лишь претензии съезда представлять всю Карелию) (10, с. 168). То же обстоятельство, что Москва не пыталась проводить в Карелии собственную политику, с учетом национальных особенностей края и не предпринимала усилий по созданию карельской автономии, объяснялось не только гражданской войной, но и, как вскоре выяснилось, противодействием местных большевиков, в своем большинстве – русских.

Понимание неизбежности создания в Карелии автономии стало постепенно осознаваться в Москве в связи с необходимостью найти весной 1920 г. дополнительные аргументы для переговоров о заключении перемирия и мирного договора с Финляндией. К этому времени словосочетание Карельская Коммуна уже давно было на слуху.

Известная еще с начала века, идея создания в Восточной Карелии автономии была в обновленном виде высказана "красными" финнами-эмигрантами, бежавшими после завершения гражданской войны из Финляндии в Швецию. Общий план образования в Восточной Карелии коммуны был предложен ими еще в 1918 г. и предусматривал создание в ней базы для революционизирования и последующего установления в Финляндии советской власти (1, S. 171). В конце 1918 – начале 1919 г. Э. Гюллинг выдвинул идею о целесообразности компактного расселения эмигрантов из Финляндии в каком-либо районе России (11, с. 5).

Находясь в эмиграции в Швеции с лета 1918 до весны 1920 г., Э. Гюллинг, член революционного правительства Финляндии периода гражданской войны, подготовил план создания автономии в Восточной Карелии. Он предложил создать на "территории Карелии и Кольского полуострова, во всяком случае, его западной части... особую Карельскую коммуну". Границами Коммуны были бы Белое море, Онежское озеро, финляндская граница и Ледовитый океан (12; 13).

Идея Э. Гюллинга на этот раз нашла в Москве поддержку. С 12 по 24 апреля 1920 г. в Раяёки велись дипломатические переговоры между представителями Финляндии и РСФСР о заключении перемирия. В ходе переговоров обозначились контуры проблемы, которая заставила большевиков искать новые подходы к решению карельского вопроса, учитывая волеизъ-

явление карелов относительно государственной принадлежности Восточной Карелии.

Предложение советской стороны отвести подразделения финляндской армии из Ребольской и Поросозерской волостей за линию государственной границы было отвергнуто финнами, указавшими на волеизъявление жителей спорной территории, пожелавших войти в состав Финляндии.

Еще до завершения непродолжительных переговоров представитель карелов вручил советской делегации копии двух документов – решения ухтинского съезда о выходе Карелии из состава РСФСР и заявления о предоставлении Восточной Карелии нейтрального статуса (1, S. 163).

В ходе подготовки к переговорам в Раяёки определило свою позицию по отношению к будущему Восточной Карелии и командование Красной Армии, поводом для чего стало предложение финляндской стороны установить нейтральную зону и демаркационную линию, в том числе в Олонецкой Карелии. По мнению военного ведомства, это предложение вызывалось стремлением изолировать "возможно большую территорию исключительно с политическими, военными и экономическими целями" (14, л. 8). Переговоры в Раяёки, прерванные по инициативе РСФСР 24 апреля, выявили основную проблему отношений между двумя государствами – вопрос о Восточной Карелии. В Москве приступили к поиску военных, политических и дипломатических путей решения этой проблемы.

Вопрос создания в Карелии автономии перешел в практическую плоскость в связи с дипломатическими переговорами в Раяёки в конце апреля 1920 г., когда по просьбе В. И. Ленина Э. Гюллинг, перебравшийся из Швеции в Россию, приступил к разработке соответствующего плана. В. И. Ленин обсудил подготовленный проект с Э. Гюллингом и Ю. Сирола, а затем с прибывшими на партийный съезд в Москву делегатами от Олонецкой губернии. Предложенные Э. Гюллингом объяснения, по свидетельству Ю. Сирола, убедили В. И. Ленина, который лично стал продвигать в правительстве идею основания КТК (15, с. 115).

Основные пути решения карельского вопроса были определены в Москве во второй половине апреля – мае 1920 г. в связи с предстоявшими переговорами о заключении мирного договора с Финляндией. 29 апреля член Петроградского совета С. Равич переслала Г. В. Чичерину доклад о Карельской Трудовой Коммуне, содержавший предложения об основных мероприятиях по созданию автономии: публикацию декрета СНК РСФСР, назначение ревкома из 5 лиц, отделение территории КТК от Олонецкой и Архангельской губерний, осуществление культурных мероприятий в Карелии с использованием финского языка (16).

18 мая вопрос о Карелии рассматривался на заседании политбюро ЦК РКП(б) с участием В. И. Ленина (17, с. 143). Политбюро поручило наркомату внутренних дел РСФСР разработать проект карельской автономии, согласованный с финскими коммунистами. Г. В. Чичерин в письме заместителю председателя РВСР Э. М. Склянскому определил специфику создаваемой Коммуны – "особой области с ограниченной автономией для карелов на советской почве в пределах Советской Республики". Нарком иностранных дел вполне определенно высказался о целях, которые преследовала Москва, давая согласие на создание карельской автономии, – эта политика должна была "удовлетворить и умиротворить карельское население и тем самым обезопасить нас в этой местности".

Дипломатическое давление со стороны Финляндии заставило руководство РСФСР поспешить с принятием решения о предоставлении Карелии автономии. В связи с финляндской нотой по карельскому вопросу и ответом НКИД, в котором указывалось на "предпринятые … шаги в смысле развития национального самоопределения карелов", Г. В. Чичерин обратился 25 мая 1920 г. к заместителю наркома внутренних дел РСФСР М. Ф. Владимирскому с просьбой ускорить "работу по созданию Карельской Советской коммуны". К 27 мая НКВД и НКИД согласовали проекты постановления ВЦИК о карельской автономии и воззвания Карельского комитета с незначительными поправками, внесенными Ю. Сирола (18, л. 2-5).

1 июня 1920 г. вопрос о Карелии второй раз рассматривался на заседании политбюро ЦК РКП(б) с участием В. И. Ленина. На этом заседании был обсужден проект декрета об образовании КТК, подготовленный комиссией, которую возглавлял заместитель наркома внутренних дел М. Ф. Владимирский (19, с. 143). Политбюро поручило Владимирскому "провести" через Президиум ВЦИК постановление о создании КТК, а оргбюро – определить состав Карельского ревкома.

8 июня 1920 г., за два дня до начала мирных переговоров в Юрьеве (Тарту), ВЦИК принял декрет об образовании КТК в составе РСФСР. Наибольшие затруднения вызвал вопрос о территории Коммуны: русские члены Олонецкого губкома и губисполкома, полагая, что КТК является временным образованием и просуществует лишь до заключения мирного договора, предлагали включить в состав автономной области местности, населенные только карелами. В этом случае КТК представляла бы собой узкую полосу, протянувшуюся вдоль границы с Финляндией, без выхода к Белому морю, Онежскому озеру, а также оказывалась бы отрезанной от Мурманской железной дороги. Для НКИД такой вариант в период переговоров в Тарту был совершенно неприемлем.

Члены Карельского ревкома, напротив, предлагали включить в состав КТК большую часть территории Кольского полуострова с городом Мурманском, мотивируя это экономико-географической общностью и наличием на Кольском полуострове карелов, финнов и саамов. На заседании СНК РСФСР, которым руководил В. И. Ленин, было принято компромиссное решение, учитывавшее предложения обеих сторон: в состав автономной области вошли некоторые волости с русским населением, территории, примыкавшие к побережью Белого моря и Онежскому озеру, а также значительный участок Мурманской железной дороги (20).

4 августа 1920 г. декретом ВЦИК и СНК была определена территория Карельской Трудовой Коммуны, в состав которой вошли 41 волость Олонецкой и Архангельской губерний, а также города Петрозаводск, Кемь, Олонец. Общая площадь первоначальной территории КТК составила 115 186 кв. км, на ней проживали 144 393 человека, в том числе около 60 % карелов и 37 % русских (3, с. 140).

В соответствии с декретом Олонецкая губерния подлежала ликвидации, а НКВД РСФСР предлагалось решить вопрос о присоединении волостей, не вошедших в КТК, к смежным губерниям. Менее чем через месяц это решение было пересмотрено. Олонецкая губерния была теперь образована в составе Лодейнопольского, Вытегорского, Пудожского и Повенецкого уездов, за исключением тех частей, которые отошли к КТК, а Петрозаводск стал административным центром одновременно и КТК, и Олонецкой губернии. Сохранение Олонецкой губернии свидетельствовало о том, что в Москве принимали в расчет возможность пересмотра решения о предоставлении Карелии автономии.

Включение в КТК территорий с русским населением объяснялось в первую очередь стремлением создать автономию, экономическая жизнеспособность которой не вызывала бы сомнений ни у карельского населения, ни у финляндской делегации в Тарту. Объединение в составе КТК только неразвитых в экономическом отношении карельских волостей могло лишь "вызвать у ее населения националистические стремления за присоединение к Белой Финляндии". Карельский ревком готов был в крайнем случае согласиться на исключение из состава Коммуны г. Петрозаводска при условии, что население города высказалось бы против его передачи КТК, однако при еще большем ограничении территории автономной области ее не "следовало и образовывать".

1-3 июля делегаты 24 волостей Карелии собрались на Всекарельский съезд представителей трудящихся карелов. Съезд, что и требовалось для НКИД в той ситуации, "горячо приветствовал" образование Коммуны (21, л. 115, 138-139, 172, 181). Как выяснилось вскоре, положительное решение

съезда было принято под сильным нажимом Москвы, и партийные руководители Олонецкой губернии, в большинстве русские, уступили ему, надеясь на временный и преходящий характер мероприятия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Churchill S.* Itä-Karjalan kohtalo 1917-1922. Itä-Karjalan itsehallintokysymys Suomen ja Neuvosto-Venäjän välisissä suhteissa 1917-1922. Porvoo, 1970.
2. *Jääskeläinen M.* Itä –Karjalan kysymys. Porvoo, 1921.
3. Очерки истории Карелии. Т. 2.
4. *Балагуров Я.А.* Борьба за Советы в Карельском Поморье. Петрозаводск, 1958.
5. *Vahtola J.* Suomi suureksi – Viena vapaaksi.
6. The Greater Finland. A union between the fennobaltic lands. The Carelian citizens League publication № 1. Helsinki, 1919.
7. *Voionmaa V.* Suomen uusi asema. Maantieteellisia ja historiallisia peruspiirteitä. Porvoo, 1919.
8. *Kaukoranta T.* Itä-Karjalan vapaudentie. Poliittis-kronologinen yleiskatsaus. Helsinki, 1944.
9. *Dubrovskaja J.* Karjalan volostien valtuutettujen Uhtuan edustajakokouksen v. 1920 historiaa // Kainuussa ja Vienassa. Studia Carelica Humanistica 10. Joensuu, 1997.
10. Карелы Карельской АССР.
11. *Афанасьева А.И.* Начало. Образование Карельской Трудовой Коммуны и интернациональная помощь зарубежного пролетариата (1920-1921 гг.) // Краевед Карелии. Петрозаводск, 1990.
12. *Hodgson J.H.* Edvard Gylling ja Otto. W. Kuusinen asiakirjojen valossa 1918-1920. Helsinki, 1974.
13. РЦХИДНИ, ф. 325, оп. 2, д. 54, л. 20-21.
14. Архив внешней политики РФ. Ф. 0135, оп. 3, п. 103, д. 2.
15. *Кангаспуро М.* Взлет и падение красных финнов.
16. Архив внешней политики РФ. Ф. 0135, оп. 4, п. 6, д. 24.
17. Очерки истории Карельской организации КПСС. Петрозаводск, 1974.
18. Архив внешней политики РФ. Ф. 0135, оп. 4, п. 6, д. 28.
19. Очерки истории Карельской организации КПСС. Петрозаводск, 1974.
20. РЦХИДНИ, ф. 17, оп. 3, д. 85.
21 ЦГА РК, ф. 550, оп. 1, д. 1/15.

Yuri Killin

CIVIL WAR IN RUSSIA AND FORMATION OF THE KARELIAN AUTONOMY

The civil war in Russia resulted in an all-embracing Deterioration of the state's security system built-up over centuries. Consequently, the outlines of the Soviet strategy were sketched in the early twenties with an evident prioritising of western and north-western Russia. Finland with its 1554 km long border with the USSR (out of the 3774 km long western border) played a substantial role in the Bolshevik's strategic calculations. Following the unsuccessful Hamburg revolt in October 1923 Moscow shelved in practice the idea of the "world revolution" and re-examined its foreign policy, offering, with no immediate effect, secret co-operation successively to Germany, France and Great Britain on the basis of the recognition of spheres of influence and the restoration of the pre-war borders - an initiative which took final shape on 23 August 1939.

In 1920-1939 Russian and Finnish Karelia were seen both by Soviet and Finnish strategists as a potential theatre of war which was clearly reflected in the military planning of both countries. The military and some politicians assumed that existing borders did not meet the defence needs of the states. Subsequently, the strategic interests of the two nieighbouring countries, regardless if true or imagined, determined the main outlines of the policies pursued by the state authorities in Karelia. The political use of the ethnic closeness of Finns and Karelians was the keystone of the policy in Finland as well as in the USSR. Paradoxically, the Soviet strategic conception in 1924-1930 did not envisage an immediate resolution of the inter-linked Karelian and Finnish issues by military means, while that of Finland stressed the necessity for the occupation of Eastera Karelia in case of war, which in its turn greatly influenced the Soviet authorities' policies in Soviet Karelia (Moscow was fully aware of the occupation plans of the Finns) with destructive consequences for its economy and well-being of the native population. In the 1930s Soviet military doctrine underwent a principal shange with an emphasis laid on offensive capabilities, while that of Finland became more defensive. The north-western theatre of war, however, was never considered more than of second-rate importance in Soviet strategic planning, and plans to develop Karelia industrially and militarily, although approved by the centre, were not fulfilled because the Leningrad Military District faced the nilitarily weak Finland, Estonia and Latvia. During the Winter War theories were put into practice by both sides. The USSR proclaimed the puppet government headed by O.W. Kuusinen "to fulfil the will of the Finns and Karelians" for a common national state, namely, the Finnish Democratic Republic. The Finnish military headquarters, from the very start of the war, was hoping to put into effect its plan to occupy part of East Karelia. A special organ, the so-called "Bureau K" was established with the purpose of undertaking political and propaganda tasks in occupied parts of East Karelia. In February-March 1940, the Finns even formed a sort of a provisional government for East Karelia, although this did not receive formal authorisation until the war had already ended. In a sharp contrast to existing traditions of state building, the Soviet authorities formed in March 1940 the Karelian-Finnish Union Republic in an evident attempt to ultimately resolve the Finnish and Karelian issues by military means.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Анатолий Коньшин
Кудымкар

КОМИ-ПЕРМЯЦКАЯ ПОСТСОВЕТСКАЯ ДЕРЕВНЯ: ПРОБЛЕМЫ ДЕЭТАТИЗАЦИИ

Коми-Пермяцкий округ является одним из 89 субъектов Российской Федерации. Его территория 33 тыс. кв. км и равняется территории Бельгии и Албании. Население 152,4 тыс. человек (из них: 80 % - сельские жители), 60 % населения - коми-пермяки.

В 1920-30-е годы в процессе коллективизации была создана система подневольного принудительного труда. 30 тысяч крестьянских хозяйств были объединены в 505 колхозов, формально являвшиеся кооперативами. Однако государство бесцеремонно вмешивалось в дела колхозов, грубо попирало колхозную демократию. Уставы колхозов никогда реальной силы не имели. Постепенно колхозы огосударствлялись. Государство за бесценок изымало всю товарную продукцию. Для выполнения чрезмерных объемов госпоставок колхозы занимали продукцию в хозяйствах колхозников, что в конечном счете означало двойную эксплуатацию колхозников. Идеологическая обработка умов, система соревнования, устрашение и наказание, доведенные до предела, создавали в деревне такую ситуацию, когда колхозники соглашались работать по 16-17 часов в сутки и перевыполнять сменные нормы в 2-3 раза за чисто символическую плату. Этому способствовали репрессии. В процессе коллективизации в округе было разорено налогами и раскулачиванием свыше 7 тысяч крестьянских дворов, или более 20 %. Около 1,5 тысяч самых крепких и разворотливых крестьян были расстреляны и погибли в тюрьмах и лагерях.

Кроме того, колхозники лишались права получать паспорта, а учитывались в похозяйственных книгах сельсоветов. Они теряли свободу передвижения и административно привязывались к земле.

Сопротивление крестьян сталинскому режиму окончательно было сломлено репрессиями 1937 года.

Колхозы и хозяйства колхозников тогда поставляли государству 20 тысяч тонн зерна, 14 тысяч тонн мяса, 60 тысяч тонн молока, что было в 15 раз больше поставок доколхозной деревни. Изымалась практически вся продукция и в то же время люди тысячами погибали от голода.

За 75 лет "строительства социализма" колхозы были укрупнены, около половины из них были реорганизованы в совхозы, что в общем означало одно и то же. В начале 90-х годов в округе существовали 25 колхозов, 27 совхозов и 70 подсобных хозяйств предприятий. Они вместе с хозяйствами колхозников продавали государству 15 тысяч тонн зерна, 20 тысяч тонн картофеля, 14 тысяч тонн мяса и 54 тысячи тонн молока, то есть меньше, чем в конце 30-х годов, хотя фондовооруженность и электровооруженность сельхозпредприятий значительно возросли. То есть, интенсификация ручного труда несколько уменьшилась, но система подневольного труда сохранялась.

С начала 90-х годов в России происходит демонтаж социалистической системы. 7 лет идут социально-экономические преобразования деревни, в основе которых лежит создание многоукладной агроэкономики. Искусственно создавались фермерские хозяйства. Их в округе было создано 530. Однако уже к 1998 году, через 5 лет, прекратили свою деятельность 293. У оставшихся 230 хозяйств сохранилось 12 тыс. га земли (в среднем по 50 га). Из сельскохозяйственных предприятий сохранили свой статус 40 колхозов и совхозов, а на базе распавшихся образованы вновь 17 ассоциаций и сельскохозяйственных кооперативов. В пользовании агрофирм государственного и кооперативного сектора находится 220 тыс. га угодий, в том числе 190 тыс. га пашни. В последние 2 года распущены еще 3 совхоза, 1 колхоз, 1 АО, 1 товарищество и 16 крестьянских хозяйств. Следовательно, продолжался распад всех видов сельскохозяйственных предприятий и фермерских хозяйств.

За годы реформ (с 1993 года) в округе уменьшилось: производство зерна - в 4 раза (со 157 тысяч тонн до 37), картофеля - в 20 раз (с 19,8 тысяч тонн до 0,9), мяса - в 4 раза (с 12,6 тысяч тонн до 3,1), молока - в 2,5 раза (с 56,0 тысяч тонн до 23,7). Поголовье скота в сельскохозяйственных предприятиях сократилось в 3 раза, а в личных подсобных хозяйствах теперь скота стало больше, чем в сельскохозяйственных предприятиях всех форм (коров 18,7 тысяч голов - 10,8 тысяч голов; свиней 13,7 - 2,6; овец и коз 27,6 - нет).

Все это говорит о том, что в результате реформирования аграрный сектор округа оказался в опасном состоянии. Объем валовой продукции

уменьшился в 5 раз. Производительность труда упала в 4 раза. В 3 раза сократился выпуск продовольствия. Оплата труда деньгами стала редкостью, чаще предприятия рассчитываются собственной продукцией и бартерными товарами. Более 90 % предприятий стали убыточными. Происходит деиндустриализация. Разрушается социальная сфера села, растет безработица. Происходит спад душевого потребления основных продуктов питания, более 80 % сельских жителей находятся за чертой бедности.

Анализ показывает, что основными проблемами деэтатизации являются:

1. Преодоление упрощенного понимания рынка, как элементарной системы, способной к саморегуляции без государственного вмешательства. На практике это привело к нарушению паритетности цен на сельскохозяйственную и промышленную продукции. Так, в 1991 г. цена тонны дизтоплива была эквивалентна 0,4 тонне зерна, а в 1999 г. – 2,0 тоннам. Для приобретения комбайна Дон-1500 в 1991 г. надо было продать 260 тонн пшеницы, а в 1999 г. – 800 тонн. Поставки техники практически прекратились, а поставки горюче-смазочных материалов и минеральных удобрений снизились в 10-15 раз, причем они поддерживаются в основном за счет поставок по лизингу.

2. До сих пор преобладает устаревший подход к формированию структуры рынка. Считается, что эффективно могут функционировать только частные собственники. Это послужило основанием для форсирования реорганизации государственных и коллективных предприятий без учета их реальной эффективности, массовой фермеризации и преувеличения роли личных подсобных хозяйств. На базе распавшихся колхозов и совхозов были образованы вновь 17 ассоциаций и кооперативов и 530 фермерских хозяйств. Однако в силу ряда причин в последние годы распад продолжается. Прекратили свое существование 3 совхоза, 1 колхоз, 1 АО, 293 фермерских хозяйства. Но 96 % валовой продукции дают именно колхозы и совхозы. Фермерские хозяйства в производстве значительной роли не играют.

3. Была допущена недооценка использования научно-технического прогресса, качества производственного потенциала, заинтересованности в достижении высоких показателей. Поэтому практически свёрнута инвестиционная деятельность, обновление производственных мощностей, особенно техники, снижается плодородие почв, падает производительность труда.

4. Не получает развитие контрактная система реализации продукции чаще из-за невыполнения заготовителями своих обязательств. Несвоевременность расчетов становится главной причиной нежелания хозяйств поставлять продукцию по контрактам, несмотря на то, что заготовители могут

закупать продукцию на 50-60 % дороже, чем складываются цены при реализации по другим каналам.

5. Из-за отсутствия средств у хозяйств-товаропроизводителей созданная за многие годы инфраструктура МТС и технического обслуживания практически распалась. Базы, склады, РТСы, обменные и прокатные пункты расформированы. Теперь каждое хозяйство должно поддерживать связи с заводами самостоятельно. А как быть фермерам?

6. Государство устранилось от руководства социальной сферой на селе, передав эти функции местным органам без наделения их финансовыми ресурсами и правами. Капитальные вложения в непроизводственную сферу села также прекратились. Без топлива остаются детские учреждения. Закрыты все сельские клубы, не ремонтируются дороги. Труженики села годами не получают зарплату, а начисляемая зарплата в 8 раз отстает от прожиточного минимума в стране. 80 % семей живут за чертой бедности. Деревню захлестнуло пьянство. Все это вызывает сокращение продолжительности жизни и прироста населения. В 1995-1999 годах число умерших превысило число родившихся на 4200 человек, то есть естественная убыль населения составляет тысячу человек в год.

За годы советской власти в коми-пермяцкой деревне выросло новое поколение крестьян. В условиях деэтатизации они стараются добывать средства к существованию, затрачивая при этом как можно меньше труда. Молодежь без сожаления покидает деревню, деревня стареет и количественно уменьшается. На эти процессы в значительной степени влияет отсутствие стабильного заработка. Остальное население от безысходности спивается, растет преступность.

В структуре смертности убийства и самоубийства возрастают и в 1999 году составляли 25 % (после болезней системы кровообращения - 50 %). Средняя продолжительность жизни мужчин сократилась до 53 лет. Падение уровня жизни, рост безработицы, пьянство ведут к росту преступности. За последние 8 лет число преступлений возросло в 2 раза. Каждый третий переступил закон в нетрезвом состоянии, половина осужденных - безработные. В структуре преступности 45 % преступлений составляют кражи.

Указанные проблемы, естественно, требуют разрешения. Однако в сложившейся ситуации в России в ближайшие 10 лет положительных сдвигов ожидать не приходится. За эти годы коми-пермяцкая деревня, основной носитель языка и национальной культуры округа, сократится еще на 10-15 тысяч человек и продеградирует до опасной черты с далеко идущими последствиями.

Anatoly Konshin

KOMI-PERMIAC POST-SOVIET VILLAGE: PROBLEMS OF STATE REFORMATION

In the 30s the Stalin regime finally originated the system of forced labour in Komi-Permiac village. 29000 peasant farms were united into 505 collective farms. Peasants were not given passports to attach them to land. Peasants' resistance was broken by the repressions in 1937. At that time collective farms supplied the state with products 15 times more than individual farmers. Carrying out the plans of State deliveries thousands of people died of starvation. In times of Socialism building collective farms were enlarged and reorganized into State farms. At the beginning of the 90s when dismantling of Socialism began there functioned 52 collective and State farms. They annually sold 15000 tons of crops, 20000 tons of potato, 14000 tons of meat, 54000 tons of milk.

During 8 years of reforms 12 collective and State farms collapsed, 17 associations and co-operative societies and 528 farms were organized, while 300 farms collapsed.

However marketing hit commodity producer's pocket. Production of crops and meat decreased 4 times, potato-20 times, milk-2.5 times. Salary of 80 percent of the population is below the poverty-line. The analysis shows that the main problems of the present dangerous condition of a village are as follows:

-Exception of State regulation by transition to marketing. It resulted in infringement of parity of prices for agricultural and industrial products. A ton of diesel fuel in 1991 was equivalent to 0,4 tons of crops and now to 2 tons;

-Underestimation of investments, renovation of machinery, quality of personnel, which is the basis of production efficiency. Practice shows lack of capital investments. Deliveries of machinery, petroleum products and mineral fertilizers decreased 15 times;

-There is no system of products realization. Financial industrial groups, which could increase gross revenue, are not organized;

-Destruction of infrastructure of agricultural systems: warehouses, exchange centers, supply and servicing systems;

-Self-discharge of the State of supervising rural social development. There are no capital investments, heating in kindergartens. Clubs are closed. Salary is not given out. Life duration is going down. The annual number of dead people is 1000 men higher than born ones. Unemployment and crime are going up.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Владимир Кудрявцев
Йошкар-Ола

ФИННО-УГОРСКИЙ МИР РОССИИ МЕЖДУ ИСЛАМОМ, ХРИСТИАНСТВОМ И ЯЗЫЧЕСТВОМ

Проблема взаимосвязей и взаимопроникновения культур народов Восточной Европы, контактов язычества, ислама и христианства остается актуальной и малоисследованной в современной гуманитарной науке.

Общеизвестно то тесное соседство, непосредственное соприкосновение зон обитания в лесостепной полосе Среднего Поволжья и Приуралья, в котором находятся восточные финны (марийцы, мордва, удмурты) и тюркские народы (татары, чуваши, башкиры). На базе данных современной науки есть основания считать это широкое географическое пространство *контактной зоной* параллельного, синхронного развития, этногенеза и взаимодействия культур финно-угорских и тюркских народов. Динамика появления в этой зоне пришлого населения и характер их отношений с более древними аборигенами разворачивалась на протяжении тысячелетий и приводила к смене доминирующих в разные эпохи этнокультурных комплексов, а позднее и государственных границ, объединявших и разделявших финно-угорский и тюркский ареалы.

Марийцы, представляющие волжскую ветвь финно-угорской языковой группы, несомненно, являются более древними аборигенами этого края. На древнейшей палеоэтнической основе от эпохи мезолита развиваются, последовательно сменяя друг друга, волго-камская – в эпоху неолита, приказанская и чирково-сейминская – в эпоху бронзы – археологические культуры, а в эпоху раннего железа – ананьинская культура, представлявшая собой своеобразную параллель – северный аналог скифской культуры. На основе этой прамарийской культуры позднее, в I тыс. н.э., получили развитие протомарийские (пьяноборская, азелинская) культуры и древнемарийская культура раннего средневековья (IX-XI веков). В сопоставлении с этой

древнейшей историей тюркский элемент в культуре Среднего Поволжья, несомненно, является более молодым. Однако завершающий этап этногенеза марийцев, который Г.А. Архипов (1) и другие исследователи относят к концу I тыс. н.э., приходится на период высокого расцвета булгарской (тюркской, раннемусульманской) культуры, в орбите духовного влияния которой (как впрочем и в сфере территориальной экспансии – продвижения на север) оказался формирующийся марийский этнос.

«В процессе многовековых контактов между разноязычными народами-соседями, – пишет исследователь тюркских заимствований в марийском языке Н.И. Исанбаев, – происходило не только культурное сближение, но и частичное этническое смешение. На основе многочисленных исторических, этнографических, лингвистических и фольклорных материалов исследователи пришли к выводу, что в состав волжско-тюркских этнических общностей, в том числе татар, башкир и чувашей, вошло немало марийцев и удмуртов, и наоборот, в составе марийского и удмуртского народов несомненно имеются элементы татарского и чувашского этноса. Этническое смешение сопровождалось, естественно, еще более интенсивным культурным взаимовлиянием» (2, с. 25-26).

Это было, действительно, обоюдное взаимовлияние. Если в археологическом инвентаре древнемарийских могильников обнаруживаются предметы импорта из соседней Волжской Булгарии, например, знаменитые «серебряные всадницы» (миниатюрные фигурки), и местные изделия, отмеченные несомненным влиянием древнебулгарского ремесла, близкие к стилистике булгарского художественного металла, то и в булгарском языческом искусстве появляются мотивы («шумящие подвески» – кольчатые цепочки, лапчатые привески; изображения водоплавающих птиц – «уточек» и др.), которые исследователи объясняют тесным общением булгар с местным финно-угорским населением, «ибо в прошлой салтово-маяцкой болгарской культуре ничего подобного не было» (3, с. 54).

Археолог Е.П.Казаков, утверждая, что на всем протяжении своей истории «волжские булгары находились в тесном этнокультурном и экономическом взаимодействии с огромным миром своих финно-угроязычных соседей», особо выделяет активное проникновение в среду булгар в I половине X века представителей окских финнов – мещеры и муромы, земли которых в этот период подвергаются усиленной славянизации и которые находят в тюркском окружении более благоприятные условия для своего этнического самосохранения (4, с. 35). С другой стороны, булгарская культура продвигается в X веке все дальше в сторону Марийского Поволжья.

В своих исследованиях взаимодействия и контактов финно-угорского и тюркского этнических компонентов в Волго-Уральском регионе Р.Г.Кузеев

выделяет прогрессивную роль местных финно-угорских культур, если и не оказавших прямого влияния, то послуживших косвенным ориентиром в процессе перехода булгар и других тюркских «пришельцев» от кочевого скотоводства к оседлому земледелию и городскому образу жизни в Среднем Поволжье. Он также отмечает проникновение финно-угорских компонентов в тюркские этносы, подчеркивая при этом активное воздействие Булгарского государства, формировавшегося как раннефеодальное мусульманское государство, на все составляющие политической, социальной, экономической и культурной жизни восточно-финских этнических групп, оказавшихся в орбите Волжской Булгарии (5; 6). Это воздействие подтверждается комплексом археологических данных (1; 7). Особый феномен художественного металла представляют собой миниатюрные серебряные фигурки «всадниц», в большом количестве обнаруженные в марийских могильниках конца I тысячелетия н.э. (Нижняя Стрелка, Веселовский могильник). Сопоставление их с «Маклашеевской всадницей» и другими фигурками «медных уродцев», имевших широкое распространение в тюркском мире, убеждает в определенном сходстве этих произведений изобразительного искусства, возникавших на общей для многих народов Евразии языческой мифологической основе (8, с. 106-117; 3, с. 63-65, 304-305).

Влиянию южной степной скотоводческой культуры подвергся в некоторых деталях марийский народный костюм, который в своей основе, как и одежда других восточных финнов, был связан с культурными традициями земледельческого оседлого населения. Элементами одежды, приспособленными к земледельческому труду в условиях лесной зоны, являлись пояс, выполнявший утилитарно-практическую роль (к нему подвешивались топор, нож, другие инструменты); узкие штаны; короткий кафтан. От кочевников, у которых были совсем другие традиции и элементы одежды функционального назначения, в марийский народный костюм вошли прямоспинные кафтаны с боковыми разрезами, штаны с «широким шагом», приспособленные для верховой езды. Общие черты с татарским калфаком имела «такья» – шапочка, расшитая бисером и украшенная монетами, известная почти всем народам Волго-Уралья (9; 10). Сходство прослеживается и в полотенчатых головных уборах, которые носили марийки («шарпан»), татарки и башкирки («тастар»), чувашки («сурпан»), удмуртки («чалма»). При этом «шарпан» и «нашмак» относятся к формам более поздних заимствований из тюркского костюма: в марийских древностях не только XI-XIII веков, но и до XVII века включительно такие формы (в отличие от шапочки-такьи) не встречаются. Марийские чересплечные украшения, служившие принадлежностью свадебного наряда, также имеют аналогии в праздничных татарских, башкирских, мордовских и удмуртских ансамблях

одежды. В финских названиях этих украшений прослеживаются тюркские корни «дауэт», «девет», «ямга» (или «лямка»), «важмалык» (перевязь крест-накрест). Исследователи подчеркивают, что этот тип украшений, более развитый в костюме тюркских народов, отнюдь не повсеместно бытовал в марийской среде (11, с. 207). Еще сравнительно недавно у татар и башкир не было верхней поясной одежды типа передников, и только к концу XIX-XX вв. заимствованный у волжских финнов передник стал постоянным элементом татарского и башкирского повседневного и даже выходного, праздничного костюма. От волжских финнов, прежде всего от марийцев, тюрки Волго-Уральского региона (татары, башкиры, чуваши) заимствовали в некоторых местностях специфические формы ношения отдельных видов туникообразной верхней одежды, мотивы геометрического орнамента в вышивках и тканых украшениях полотенец, головных уборов, ковров. Древние влияния, рудименты которых прослеживаются в позднем этнографическом материале, взаимно проникали из одного этнического ареала в другой и обратно. Процессы проникновения элементов народной культуры из финно-угорского мира в тюркский и обратно носили длительный характер: их истоки относятся к древним контактам этих этнических миров в эпоху железа и раннего средневековья, а развитие и завершение – к совсем недавнему времени.

Параллели обнаруживаются также в сельскохозяйственном инвентаре, бытовой утвари, хозяйственных постройках, жилище и пище финно-угорских и тюркских народов Волго-Уральского региона. Татарское влияние особенно ощутимо в оформлении интерьера марийской избы (устройство широких нар, вмазанного в печку котла, декоративная система развешивания занавесок, ковров, полотенец), а также в раскраске наружных стен, в резьбе и декоративной живописи на фронтонах и наличниках с применением таких форм, как «солнышко», полумесяц и т.п.

Значительная общность прослеживается в домусульманских и дохристианских языческих верованиях тюркского и финно-угорского населения Средне-Волжского региона. Так, например, современный татарский народный «праздник плуга» – *сабантуй*, марийский *агавайрем*, чувашский *акатуй* близки друг другу не только в мировоззренческой основе, но порою совпадают даже в деталях, что свидетельствует о давних контактах и взаимных влияниях.

До принятия и широкого распространения ислама в Волжской Булгарии, на уровне соприкосновения и взаимопроникновения ранних языческих – булгарской и древнемарийской – культур, речь может идти в какой-то мере о равном, во всяком случае взаимном активном влиянии, следы которого можно проследить в самых различных областях языческой мифологии, об-

рядности, искусства (украшений, символики), фольклора, развивающихся языков этих народов, оказавшихся в тесном соседстве и постоянном общении. Однако с X в. и особенно в эпоху зрелого и позднего средневековья (в домонгольский, золотоордынский периоды, в период Казанского ханства), когда на исламской цивилизационной основе формируется система феодальных отношений, культура и государственность волжских булгар – казанских татар, принципиальное соотношение этой господствующей в Среднем Поволжье тюрко-мусульманской культуры с оказавшимся на ее северной периферии марийским языческим миром меняется. Это не означало ослабления контактов. Напротив, марийцы, заселявшие земли, на которые распространялась власть булгарских царей, золотоордынских наместников, а позднее – казанских ханов, непосредственно вовлекались во всю функционировавшую в этих мусульманских государствах (Волжской Булгарии, Золотой Орде, Казанском ханстве) систему, определявшую и экономическую структуру, и систему управления (сбор дани-ясака), и организацию воинской службы, и основы товарно-денежных отношений, и основные культурные ориентиры. Однако, о взаимовлиянии на равных началах здесь уже нет речи, и те слои марийского населения (прежде всего родовой знати, военных дружин), которые принимают ислам, чьи импульсы идут на север из Булгара, Биляра, Сувара, а позднее из Казани, попадают под влияние «чужой» культуры и монотеистической религии, соответствующей более высокой организации феодального общества. Принятие ислама нередко приводит к постепенной утрате этнического самосознания марийцев. Вместе с исламизацией происходит их этническая ассимиляция, «тюркизация» или «татаризация», и вопрос о том, какая часть марийского этноса фактически отпала от него в средневековый период, превратившись в мусульман и в татар, о давнем марийском происхождении которых свидетельствовало лишь необычное звучание некоторых имен и семейно-родовых эпитетов (встречающихся в эпитафиях на «черемисских» мусульманских кладбищах на территории Волжской Булгарии и Казанского ханства), остается до сих пор без основанного на глубоких исследованиях ответа. Вероятно, численно это все же была небольшая часть, и исламизация не затронула основной массы марийского этноса, сумевшего сохранить свою культурную идентичность на языческой основе, на неприятии ни ислама, ни христианства. Эта приверженность пантеистическому мировоззрению и языческому пантеону божеств означала в то же время отставание марийского общества от поднявшейся на более высокую ступень булгаро-татарской культуры – мусульманской цивилизации.

«В определенном смысле родовая община вовсе не являлась такой уж замкнутой системой, как это представляется из-за ее строгой структуры, –

отмечает исследователь марийского язычества О.В.Данилов. – В области идеологии она была «открытой», но открытой только для структур, соответствующих уровню развития этой общины. Это являлось одной из причин неприятия христианства [добавим от себя: и ислама –*В.К.*] многими финно-угорскими народами на протяжении долгого времени. Монотеистические религии не соответствовали идеологии язычества с его равенством членов общины и самих общин, т.е. они не соответствовали структуре этих обществ. Общинная идеология требовала [...] единого отношения к обществу, природе, миру в целом. Язычество финно-угорских народов представляло такое единство, как цельная развившаяся идеологическая система. В ней существовал божественный пантеон, отражающий природные явления и призванный защищать общество, т.е. общину. В этом пантеоне не существовало деления на «злые» и «добрые» божества, т.к. не существовало этического учения о свободе воли, возможности выбора, т.е. индивидуальности как проявления личностных качеств человека» (12, с. 116).

Та стадия общественного развития, на которой находился марийский народ не только в X в. (в начальный период исламизации Волжской Булгарии), но и в зрелом, и даже в позднем средневековье, не позволила ему принять ислам в качестве «своей» религии, включить весь свой этнический потенциал в развитие мусульманской цивилизации. Однако тот верхний срез марийской культуры, представленный общинно-родовой и военной аристократией, который все же получил исламскую окраску, необходимо учитывать и при анализе и характеристике синкретической культуры Волжской Булгарии и Казанского ханства, и в истории марийского народа, определенная часть которого оказалась плотно интегрированной в булгарскую и татарскую мусульманскую культуру.

Если следы марийского культурного присутствия (топонимики, архитектурно-строительной традиции) прослеживаются в таком регионе, как волжское левобережье между Казанью и Булгаром, которое можно считать оплотом и эпицентром мусульманской культуры в Восточной Европе, то и на «языческий» финно-угорский север этого просторного края проникают памятники культуры тюркского происхождения. «Конечно, этнокультурное влияние друг на друга не может быть адекватным, как и не всегда адекватны сами контактирующие стороны – пишет удмуртский этнолог В.Е. Владыкин. – Но несомненно одно, при взаимодействии этносов идет обогащение их культур, образуются общие черты. Так произошло в результате длительного исторического сотрудничества приволжско-приуральских народов» (13, с. 64).

Выявляя главное направление в исследовании тюркско-исламского влияния на финно-угорский мир Волго-Уральского региона, отметим, что

не вызывает сомнения историческая протяженность такого рода контактов (с племенами Тюркского каганата, с волжскими булгарами, с тюрками-кочевниками приуральских степей эта система контактов устанавливается уже с середины первого тысячелетия н.э., а с мусульманской культурной традицией по мере проникновения ее в Волжскую Булгарию с начала X в.), особенная активность этого процесса в эпоху Казанского ханства («мусульманского ренессанса» XV-XVI вв.) и в последующие века, когда финно-угорские народы Поволжья и Приуралья оказываются вместе с татарами, чувашами, башкирами в единой государственной системе в составе Российской империи, в контактной культурной зоне Казанской и Уфимской губерний, а также многогранность процессов взаимных культурных влияний, оставивших свой след в языке, сознании, фольклоре, памятниках материальной культуры, в различных формах народного зодчества и искусства.

Новые пути исследования диалога финно-угорских и тюркских культур, национальных движений, доминирующих в Волго-Уральском регионе конфессий (язычества, суннитского ислама, православия) открываются при обращении к процессам и явлениям новейшей истории. В этих исследованиях особое место занимает проблема Казани как культурной колыбели разных народов, находивших в казанском просвещении, в казанских учреждениях культуры (университет, учительская семинария, художественная школа, типографии и др.), в казанской модели модернизации и образец, и почву для собственного социального, политического, культурного пробуждения. Казань начала XX в. показала пример политического развития всем молодым автономиям Урало-Поволжья, первичные формы которых (национальные съезды, объединения, партии, движения за возрождение или формирование государственности) зарождались на казанской почве. Именно через это развивался чрезвычайно богатый меняющимися сюжетами финно-угорский – тюркский диалог и исторический контакт языческой, исламской, христианской цивилизаций. Подъем национальных движений связан с судьбой народов в постсоветском политическом мире.

Возрождение традиционных языческих верований у финно-угорских народов России имеет важное значение в контексте национальных движений, как средство этнической самозащиты и фактор этнокультурного возрождения. В 1990-х годах заметно возросла роль религии в общественно-политической жизни, усилилось ее влияние на население. В Марий Эл национальное движение было возглавлено организацией «Марий ушем», религиозная ситуация выглядела разделенной на две группы. Одна была связана с системой местных и региональных языческих общин, возглавляемых местными жрецами, – *картами*. Другая – с усилением миссионерской деятельности и созданием в Йошкар-Оле «сотой епархии» Русской православ-

ной церкви в противовес возрождающемуся язычеству. В Удмуртии возрождением традиционных верований занимается община «Удмуртское моление», по результатам социологических опросов язычников насчитывается 4 %. Оживление языческих верований наблюдается и в Мордовии. В целом в 1990-х годах у финно-угорских народов России появилась тенденция к возрождению языческой религии, к созданию религиозных организаций и общин, что связано с общим подъемом национального самосознания.

Развитие контактов и плодотворных связей между финно-угорским, тюркским и славянским мирами, включающих фактор языческого, исламского и христианского влияния, – это длительный процесс, исследование которого требует участия многих гуманитарных наук.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Архипов Г.А.* Марийцы IX-XI вв. К вопросу о происхождении народа. Йошкар-Ола, 1973.

2. *Исанбаев Н.И.* Марийско-тюркские языковые контакты. Йошкар-Ола, 1995.

3. *Червонная С.М.* Искусство Татарии. История изобразительного искусства и архитектуры с древнейших времен до 1917 года. М., 1987.

4. *Казаков Е.П.* Взаимодействие волжских булгар с уграми и финнами. Культурно-хронологическая специфика этапов // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1995.

5. *Кузеев Р.Г.* Проблемы этнической истории народов Среднего Поволжья и Южного Урала с середины – второй половины I тысячелетия н.э. до XVI в. Уфа, 1987.

6. *Кузеев Р.Г.* Этнические процессы и ступени консолидации тюркских и финно-угорских народов Волго-Уральского региона. Эпоха феодализма и капитализма. Уфа, 1987.

7. *Архипов Г.А.* Древние марийцы. Этногенез и ранняя культурная история. Научный доклад на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 1991.

8. *Халиков Х.А.* Маклашеевская всадница // Советская археология, 1971. № 1.

9. *Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992.

10. *Никитина Т.Б.* Марийцы (конец XVI- начало XVIII вв.). По материалам могильников. Йошкар-Ола, 1992.

11. *Сепеев Г.А.* Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX- начало XX вв.) Йошкар-Ола, 1975.

12. *Данилов О.В.* Язычество финнов Поволжья // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1995.

13. *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

Vladimir Kudryavtsev

FINNO-UGRIC WORLD OF RUSSIA BETWEEN ISLAM, CHRISTIANITY AND PAGANISM

The problem of research of dinamically developing closely-connected Pagan Finno-Ugric Wold, Islam and Chrisianity, ethnocultural relations is urgent and poorly-studied in contemporary Humanities.

The whole modern Mari population, the ethnical mobilisation of which reached its highest point in 1980-90s and was closely connected with national movement is at present divided into 2 religious groups. The first one is orthodox, which is supervised by «a hundredth eparhy», founded by the Patriarchy of the Russian Orthodox Church in Yoschkar-Ola, and it is missioning and leading a «contrapagan» propaganda. The second one is pagan group, which was organized as a system of local and regional pagan communities supervised by priests. Monotheistic Christianity and pantheistic Paganism are quite opposite in their philosophy, outlook and theological grounds, in ritual system, mythological base and in ethnical society because of their confessional grounds. The national conciousness of the Mari people is tolerant of other religions, there is no opposition of «native» to «stranges». It is generally considered that the «original» belief of the Mari people is Paganism with the pantheon of Gods, defending man. But in spite of this, it is quite acceptable to syncretism in religion and Christianity (Orthodoxy or Protestantism of Finnish type) or Islam.

The cultural interaction of the indigenous peoples of Eastern Europe has been taking plase for a long time and is not finished. The cultural state of the Finno-Ugric, Turkic and Russian peoples of the Volga and the Urals regions is permanent.

"Финно-угроведение", 2001. № 1.

Кузьма Куликов
Ижевск

ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ РОССИИ В УСЛОВИЯХ РЕФОРМ 1990-х ГОДОВ

Рубеж XX–XXI веков является периодом невиданных в истории России преобразований, которые по праву можно назвать чрезвычайными. Происходит смена одной общественно-политической и экономической формации другой, осуществляется острейшая борьба противоположностей, схватка нового со старым, прогресса с регрессом, революционного с контрреволюционным. В эту схватку помимо воли и желания вовлекаются огромные массы людей, целые народы. Словно какой-то злой гений или коварный князь тьмы водит рукой вершителей судеб нашей страны, принуждая её делать один шаг за другим, ведущим её от одной катастрофы к другой. При этом не все народы, прежде всего относящиеся к финно-угорскому сообществу, обладают критической массой сопротивления, чтобы выстоять и оградить себя от этого разрушительного процесса.

Причиной этого своеобразия финно-угорских народов России является то, что они имеют ряд специфических этнополитических и этнокультурных признаков, сложившихся в ходе исторического развития и обуславливающих их особое положение в российском обществе в современных условиях.

1. Эти народы входят в одну этноязыковую общность, имеют общие черты быта, культуры, одинаковый уровень социально-экономических отношений, даже в современных условиях отличающихся своеобразием.

2. В течение длительного периода они испытывали воздействие политических, военных, социально-экономических и других факторов со стороны внешних сил, прежде всего русского феодально-монархического колониального владычества (XVI–XX вв.). Естественный ход их общественно-политического развития был нарушен почти одновременно русской колони-

зацией, деформировавшей внутренние процессы зарождения раннеклассовых отношений и насильственно насадившей русский вариант феодализма.

3. В дореволюционной России они не имели собственных административно-политических и культурных центров, будучи совершенно отчужденными от системы власти, не накопили опыта государственного управления.

4. Эти народы в абсолютном большинстве своем до начала XX в. были земледельческими. По данным «Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.» 99,6 % мордвы проживало в сельской местности, из которых 98 % занималось земледелием. Притом в 1905 г. 5708 частных и казенных владельцев имели 46,1 % земельного фонда современной Мордовии, а 175200 крестьянских хозяйств – 53,9 %, или в среднем на каждое крестьянское хозяйство приходилось по 2,5 десятины всех земель. Несмотря на это, российские монархи продолжали раздаривать мордовские земли своим фаворитам. Безземелье вынуждало более 100 тыс. взрослого мужского населения мордвы заниматься отхожим промыслом, а все население – мигрировать в поисках средств существования. С 1896 по 1910 гг. выехало для переселения в Сибирь свыше 200 тыс. чел.

В Коми крае 95 % площадей земель принадлежало казне. Частное землевладение составляло всего 0,07 %. Абсолютное большинство населения (99 %) занималось земледелием, звероловством и оленеводством. Коми-зырянские и коми-пермяцкие крестьяне не пережили классического феодализма, считались государственными. Среди удмуртов 98,9 % населения также было занято земледелием. Хотя здесь помещичье землевладение было небольшим (около 2 % общих площадей), удмуртское крестьянство несло на себе тяготы государственной и заводской повинности в качестве непременных работников заводов. Они оставались таковыми даже после реформы 1861 г. и были освобождены только к концу XIX в. Таким образом, эти народы не прошли капиталистический путь развития и не накопили исторического опыта выживания в условиях дикой хищнической конкуренции.

5. Общим для всех этих народов было то, что они не смогли выработать консолидирующую национальную идеологию, создать силы национальной интеллигенции и дворянства.

6. После Октябрьской революции процесс самоопределения и создания государственности этих народов также имел специфические особенности: он был обусловлен в большей степени не самими народами, а внешними силами. Национально-государственное строительство этих народов с самого начала было направлено на создание недоразвитых государств в виде автономных областей и округов, которые по правовому статусу совершенно не отличались от других административно-территориальных образований

Программной целью государственных образований финно-угорских народов было не фактическое самоопределение, а возмещение ущерба, нанесенного их историческому развитию царским режимом, выравнивание культурного и экономического уровней развития коренного населения с русским. Разница уровня развития по сравнению с русским, также особо не отличающимся высокой степенью, у этих народов была настолько вопиюща, что являлась позором России перед цивилизованным миром. Например, в среде 400 тыс. удмуртов Вятской губернии к концу XIX в. грамотных насчитывалось всего 20 тыс., а получивших образование выше начального – 23 мужчины и 9 женщин. Высшего образования не имел ни один удмурт. В России с 1822 г. действовал царский Устав, не позволяющий инородческим племенам Сибири, к которым были причислены и восточные финны, присваивать дворянские звания. Следовательно, их детей не принимали в гимназии, открывающие путь в университеты, выпускники которых автоматически получали личные дворянские звания.

Известно, что любой малый этнос в условиях современной России может сохраниться и развиваться при наличии ряда основных условий и факторов: 1.Территория и экологическая среда. 2. Самоорганизация или самоопределение. 3. Экономические основы жизнеобеспечения. 4. Свод нормативных и законодательных актов, охраняющих этот народ от внешнего и внутреннего агрессивного воздействия и определяющих его правовой статус. 5. Наличие этнической или конфессиональной идеологии. 6. Сословная достаточность народа, соответствующая данной общественно-политической формации. Все эти факторы взаимосвязаны и взаимообусловлены.

При всем том, что царская Россия была угнетателем и колонизатором малых народов, она сохраняла для финно-угорских народов некоторые условия. Была территория обитания. Власть позволяла функционировать органам самоуправления (у удмуртов – общинное самоуправление *кенеш*–совет), которые имели многофункциональное значение: пользовались и распоряжались землей и производственными объектами общественного назначения; исполняли фискальные и некоторые судебные функции; осуществляли страхование от стихийных бедствий всего общества и исполняли роль органа призрения к детям-сиротам, инвалидам и престарелым, оставшимся без кормильцев. Кенеш же принимал решения об отправлении общеродовых или общеплеменных религиозных обрядов, т.е. осуществлял идеологические функции. На моления, посвященные канонизированным средневековым богатырям и особо почитаемым богам Элену, Булде, Губеру, Идне, собирались тысячи удмуртов. Здесь воспитывалось национальное и религиозное самосознание. И если финно-угорские народы в условиях жесточайшей

эксплуатации, экономического, религиозного, политического подавления, сплошной неграмотности в течение многих веков сумели сохранить себя как этносы, сберечь язык и культуру, не последнюю роль сыграли в этом те условия, которые, хотя и в усеченном виде, были утверждены для них в царской России в качестве обычного права.

Социализм для финно-угорских народов явился прогрессивно-революционным историческим этапом в их судьбе. Советская власть создала государственность этих народов, осуществив, хотя и в усеченном варианте, право на самоопределение и приняв свод законов, защищающих их права. В результате за короткий промежуток времени финно-угорские народы продемонстрировали удивительную пассионарность: осуществили культурную революцию, создали национальную интеллигенцию, частично урбанизировались, в основной своей крестьянской массе приспособились к условиям ведения коллективного хозяйства в колхозах и совхозах, возвратив и внедрив многие функции общинного управления. В их составе образовались три сословные группы: крестьянство, интеллигенция, рабочий класс.

В то же время, в связи с усилением военно-промышленного комплекса, освоением месторождений нефти и газа и других природных богатств, на территорию проживания этих народов произошел приток огромного количества представителей других народов. Удельный вес коренных народов в пределах государственных образований все более снижался. Так, в Карелии ныне проживает 9 % карел, Мордовии – 28% мордвы, Коми Республике – 23 % коми, Удмуртии – 31 % удмуртов. Единственное государственное образование, где коренного населения более половины всех живущих в ней, – это Коми-пермяцкий национальный округ, который находится в особо бедственном положении.

Идеологические установки на создание новой исторической общности – советского народа насаждали приоритеты общесоветского, что вело к игнорированию или принижению национального. В результате усилились ассимиляционные процессы, развивался национальный нигилизм. По итогам переписей 1939 и 1979 гг., т.е. за 40 лет, количество удмуртов в Удмуртской республике увеличилось всего на 100 чел., хотя их физический прирост за этот период был несколько выше, чем у представителей других народов, проживающих в Удмуртии. Подобный процесс произошел и в других финно-угорских государственных образованиях.

Так называемая перестройка и проводимые в ее рамках реформы всех сторон жизни российского общества в корне изменили общественно-политическое и экономическое положение финно-угорских народов. В соответствии с Конституцией РФ (1993) эти и другие народы России теперь не

являются субъектом права, не имеют права на самоопределение и даже на защиту собственных интересов. Они не могут защитить территорию обитания – историческую родину – от грабежа и распродажи. Их государственность стала скорее призрачной фикцией, чем реальностью. Идет, с одной стороны, последовательное сокращение функций национально-территориальной государственности, утвержденных при её создании, с другой – осуществляется вымывание кадров коренных народов из представительных и исполнительных органов управления. В нынешнем составе Государственного Совета Удмуртской Республики депутатов-удмуртов насчитывается всего 11 %, а представителей капитала и связанных с ним высших чиновников – около 75 %.

В судьбе бывших земледельческих народов наиболее жестоко и пагубно отражается проводимая в России приватизация. Эти народы, не имеющие исторического опыта борьбы в условиях капитализма, сохраняющие до сих пор ментальность языческих детей Природы, не могли проявить себя хищниками и грабителями при создании дикого криминального капитализма в России. К тому же, среди руководителей заводов и фабрик, получивших бесплатно 5 % стоимости акционируемых предприятий, что стало стартовым капиталом для дальнейшего захвата этих предприятий, очень мало было представителей мордвы, марийцев и коми и ни одного удмурта. На все заводы военно-промышленного комплекса союзного и российского подчинения Республики Марий Эл, Коми республики и Удмуртии руководящий состав подбирался в Москве и в основном направлялся со стороны. Выдвижение технической интеллигенции из удмуртов даже в условиях советской власти, пытавшейся установить принцип этнического представительства в органах управления, практически было невозможно, т.к. в течение всего периода существования Ижевского технического университета (с 1952 г.) количество студентов-удмуртов там не превышало 6% и почти все они распределялись в другие края и области. В Ижевске и других промышленных центрах республики они были лишены протекционизма со стороны государственных органов и влиятельных лиц, определявших кадровую политику. Они не имели также необходимых бытовых условий жизни. В результате среди нынешних владельцев заводов и фабрик, даже средних городских бизнесменов, не оказалось ни одного удмурта. Подобное положение наблюдалось и в других автономиях.

Творческая и гуманитарная интеллигенция финно-угорских народов была обманута и ограблена различными чековыми фондами и финансовыми пирамидами, действующими под протекцией государства. В результате она не имеет никакой доли в акционерном капитале. Рабочие и средний технический персонал заводов и фабрик были вынуждены реализовать свои акции по баснословно дешевым ценам, т.к. новые хозяева заводов, восполь-

зовавшись устранением всяких ограничений на размер заработной платы, установили для себя огромные оклады и премии, годами не выдавали заработную плату рабочим и служащим и фактически осуществили двойной грабеж: за счет их средств скупали их акции. Основной целью новых хозяев было не развитие производства, а овладение контрольным пакетом акций предприятий, перекачивание награбленного в иностранные банки.

Отторжение коренных народов финно-угорских республик и округов от политической и экономической власти, общественной собственности явилось одним из главных антисоциальных и антинациональных явлений в современной России и основным условием образования буржуазного класса. Почти все нынешние олигархи, которые теперь заняли прочное место в политической жизни и государственном управлении, накопили свои капиталы не в производстве материальных благ, а прокручивая огромные государственные кредиты по низким процентным ставкам, наживая при этом астрономические прибыли до одной и более тысячи процентов годовых. Такого страшного грабежа, такой социальной дифференциации по этническому признаку мир до сих пор не знал. Все усилия народов по выравниванию своего культурного и экономического уровня были сведены на нет. Территории проживания финно-угорских народов, на их беду, оказались чрезвычайно богаты полезными ископаемыми, строевым лесом и другими природными ресурсами. Но основными владельцами этих богатств, особенно нефти и газа и других энергоресурсов, являются ныне транснациональные и иностранные компании: Лукойл, Сиданко, Бритиш петролеум и другие.

В ходе первого этапа приватизации более 60 % промышленных предприятий Удмуртии, среди которых и объединение «Ижмаш», входящее по объему производства и количеству работающих в первую пятерку заводов страны и являющееся основным источником бюджетных средств Удмуртии, было распродано. Завод, который строился на плечах многих поколений жителей Удмуртии в течение 250 лет, перешел к новым хозяевам, не вложившим в его развитие ничего. Но новые хозяева, включая и удмуртское государство, даже при желании не были в состоянии реанимировать его производство, так как российское государство лишило его заказов, не расплачивалось за поставленную продукцию. Таким же образом был захвачен редукторный завод г. Ижевска, имеющий столетнюю историю, и другие заводы и фабрики Удмуртии. Суммы дохода от всех приватизированных предприятий в пересчете на каждого жителя Удмуртии не хватило даже на приобретение одной булки хлеба.

Настоящий грабеж осуществлен и в отношении недр Удмуртии. Нефть, добываемая при советской власти в количестве 8–10 млн. тонн в год (в пересчете на душу населения больше, чем в Татарии), уже не является собст-

венностью народа: 86% акций главного нефтедобытчика – Объединения «Удмуртнефть» принадлежит компании «Сиданко», не вложившей никаких инвестиций в промышленность Удмуртии.

Сельские жители финно-угорских народов, живущие на селе (около 65 % мордвы, мари, коми и удмуртов; около 80 % коми-пермяков), в ходе приватизации также пережили настоящую трагедию. В Коми-пермяцком округе, превращенном в сырьевой придаток экономики Пермской области, где было всего 6 % перерабатывающей промышленности, и где местное население в основном было занято в леспромхозах, с началом приватизации почти все леспромхозы были закрыты, так как в погоне за легкой прибылью лесоторговцы начали разрабатывать близлежащие лесные массивы. Началась настоящая деградация края.

Президент России Б.Н. Ельцин издал четыре указа, касающихся земельных отношений в стране. Основным содержанием их является приватизация земли. По указу № 337 от 7 марта 1996 г. 120 млн. га земли распределено в частное владение. Притом она может быть распродана кому угодно, в том числе и иностранным гражданам. Насаждение фермерского хозяйства с предоставлением новоиспеченным сельским хозяевам беспроцентных кредитов и полное прекращение кредитования коллективных хозяйств было направлено на фактическое разрушение колхозов и совхозов, комплексов промышленного животноводства и птицеводства и создание помещиков. Колхозы, совхозы, промышленные предприятия по производству сельскохозяйственных товаров были лишены кредитов. Фермеры же, получив кредиты государства, закупили колхозно-совхозную технику и даже скот по остаточной стоимости при галопирующей инфляции. Это также был настоящий грабеж. Только в 1993 г. кроме бюджетных средств, фермерским хозяйствам Удмуртской Республики, которых тогда насчитывалось 3500, было выделено 15 млрд. рублей кредитов, фактически превратившихся в щедрый дар, т.к. впоследствии эта сумма была пролонгирована, а затем списана за счет средств бюджета, т.е. налогоплательщиков. Несмотря на хвалебные оды официальных СМИ в честь «спасителей России», эффективность их работы была намного ниже, чем в общественных хозяйствах. Фондовооруженность «фермеров» стала больше, чем у общественного производства, на 320%. При этом на один рубль фондов одним работающим было произведено в коллективных хозяйствах на 254% больше. Захватив 15 % земли, фермеры выпустили всего 2% общей продукции. В настоящее время абсолютное большинство их перешло на самообслуживание или торгово-сбыточной форме бизнеса. Настоящих товаропроизводителей на каждый район осталось всего 3–5 хозяйств.

Пока Государственной Думе удалось предотвратить предстоящую катастрофу, отстоять землю от включения ее в торгово-спекулятивный оборот, но надолго ли хватит у российского общества выдержки и стойкости? Президентское окружение из новоиспеченных олигархов навязывает стране референдум по принятию закона о продаже земли. Новый президент заявил, что назрела необходимость принятия базового закона о земле, в котором были бы определены основные условия операции, в том числе и система купли-продажи земель сельскохозяйственного назначения и ипотеки. Нетрудно предположить, что у российского общества опять не хватит мудрости, чтобы оградить себя от очередной трагедии. Земля, став объектом свободного рынка, вскоре станет собственностью банков, богатых помещиков и спекулянтов. Также нетрудно предвидеть, что принятие этого закона для финно-угорских и других земледельческих народов обернется настоящей катастрофой. Они в первую очередь будут лишены не только средств производства, следовательно, экономической основы своего существования, но и исторической родины. Лишившись земли таким же способом, как лишились своих акций рабочие и интеллигенция, крестьяне будут вынуждены идти по миру в поисках средств существования или умирать с голоду. Дисперсное распыление приведет к физическому и ассимиляционному вымиранию этносов.

Экономическое и социальное обнищание народа в конце XX века сравнимо лишь с периодом кризиса начала 1920-х гг., когда Россия, пережив 7 лет войны, подверглась стихийному бедствию – небывалой засухе и эпизоотиям. Промышленное и сельскохозяйственное производство Удмуртии к 1999 г. по сравнению с 1990 г. сократилось вдвое. Впервые в истории на селе появилась безработица. Многие крестьяне живут в основном за счет натурального хозяйства приусадебного участка, годами не получая зарплаты в общественном производстве. В сельскохозяйственной отрасли Марий Эл заработная плата за 1999 г. была на 36 % ниже среднереспубликанского уровня. В Коми-пермяцком автономном округе при прожиточном минимуме на одного жителя в 741 руб. (на декабрь 1999 г.) заработная плата в сельском хозяйстве, где занято абсолютное большинство коми-пермяков, составила 282 руб., в образовании – 678 руб. Отсутствие денежных средств приводит к тому, что крестьяне не в состоянии ехать в город для получения медицинской помощи и умирают от таких болезней, которые могли быть излечены.

Ко всем бедам российских финно-угров ожидает еще интеллектуальная деградация. Они не в состоянии из-за отсутствия средств направлять своих детей на учебу. В результате удельный вес студентов-удмуртов в вузах республики снизился с 33 % в 1980-е гг. до 14% в конце 1990-х гг. В

перспективе с введением платной системы обучения финно-угорских крестьян некому будет учить, некому лечить, некому ими управлять.

Общий кризис, насаждающий в народе голод, болезни, психологическую неустойчивость и напряженность, приводит к повышенной смертности. В 1999 г. в Республике Марий Эл родилось 6,5 тыс. чел. и умерло 10,6 тыс. чел. В Удмуртской Республике число родившихся на 1000 чел. населения с 1987 по 1998 гг. снизилось с 17,2 до 9,1, смертность – соответственно увеличилась с 10,5 до 13,5. В Коми-пермяцком округе в 1997 г. коэффициент рождаемости был 11,2, смертности – 16,1, в 1998 г. соответственно – 10,7 и 14,8, в 1999 г. – 11,1 и 16,4. Таким образом, в этом крае ежегодно население сокращается на 5 человек из тысячи.

В ходе реформ у финно-угорских народов ежегодно возрастал суицид, который в среде мужчин удмуртов в 1996 г. дошёл до небывалого уровня – 174 на 100 тыс. человек и лишь с 1997 г. начал несколько снижаться, но сохранялся на самом высоком уровне в России: в 1997 г. – 121,6; в 1998 – 107,6. Притом на селе, где в основном проживают удмурты, этот коэффициент среди мужчин в 1998 г. составил 132,7. Среди сельского населения доля лиц, умерших в трудоспособном возрасте, среди мужчин составила в 1997 г. 44,5 %, в 1998 г. – 43,1 %.

Таким образом, в истории финно-угорских народов России, отброшенных в ходе реформ 1990-х годов на самую низкую ступень социальной пирамиды, не было более опасной ситуации, чем сегодняшнее их положение. Если в ближайшее время не будет изменена Конституция РФ и утверждены нормативные акты по защите малочисленных, так называемых титульных, народов, не будут приняты меры по социальной ориентации политики и экономики страны, будущую трагедию или исчезновение финно-угорских народов с лица земли избежать будет невозможно.

Требования и предложения, которые сегодня истекают от встревоженной элиты финно-угорских народов России, тщетно пытающихся освоить стратегию борьбы за «этническую мобилизацию», возрождение и развитие, в основном проистекают из норм традиционного обычного права, соотнесенных со стандартами, вырабатываемыми на международном уровне. Главное требование связано с реализацией их прав на территорию своего исконного обитания. Но законодательная база ни в одной из финно-угорских республик России не содержит каких-либо норм, регламентирующих индивидуальные и коллективные права коренных народов. Конституция России содержит упоминание о коренных народах, но отсутствует юридический механизм их политического представительства в органах государственной власти. Кроме того, финно-угорские народы, имеющие «собственные» национально-государственные образования и считающиеся титульны-

ми этносами, фактически лишены специальных прав на свою государственность, территорию, её недра, на средства производства и национальное богатство в любом его виде. Этот механизм, похоже, выработан особо изощренно, с тем, чтобы легче было приватизировать все, что имеется на землях проживания национальных меньшинств, чтобы нейтрализовать их патриотизм и возможную консолидацию в борьбе за выживание.

Современная политическая элита России, включая и коммунистов, разрабатывает русскую идеологию, включающую в себя и деэтатизацию (разгосударствление) национальных регионов. При этом любители глобализации процессов ставят на одну доску и чеченцев, и чукчей, и финно-угорские народы. Создается особый пси-фактор, пугающий россиян, прежде всего русских, разрушением России в результате активизации суверенизационных и сепаратистских тенденций, происходящих в национальных регионах. Вновь возникают публикации, модные в 1930-х годах, об опасности создания «Великой Финляндии» от Балтики до Енисея.

Между тем, именно в нынешний период, как никогда, должна быть повышена роль государства в осуществлении национальной политики в полиэтничном сообществе, каковым традиционно являлась Россия. Именно государство должно усилить свою роль в сохранении народного добра от разграбления и передачи его в собственность закордонных олигархов. Государство также должно уберечь всю социальную сферу жизни общества, так как новоиспеченные капиталисты полностью исключили ее из функциональных обязанностей. Они даже не владея контрольным пакетом акций предприятий и целых отраслей (энергоресурсы) путем хитроумной организации финансирования обеспечивают себе полный контроль и фактическое всевластие в них. И им совершенно безразлично кто проживает на территории добывания капитала, более того, им выгодно не иметь там коренного населения, обладающего исторической памятью и национальным самосознанием и претендующего на свои исконные права. Именно с этой целью олигархи «Лукойла» предоставляют хантам и манси бесплатно городские квартиры, забирая взамен их родовые владения.

Россия сегодня находится на перепутье. Вопрос времени – то ли она пойдёт по пути совершенствования государственности коренных народов на основе принципов подлинного федерализма, обеспечивающих необходимое сочетание самостоятельности регионов с целостностью Российского государства и способствующих национальному развитию и межнациональному сотрудничеству народов всей России, следовательно, и расцвету её, то ли она вновь станет унитарным государством с авторитарной системой управления и подавит всякое национальное в угоду торжествующему олигархиче-

скому капитализму, что несомненно приведёт её к исчезновению с арены цивилизованного человечества.

При всем своеобразии финно-угорские народы являются россиянами и в полной мере разделяют трагическую судьбу всех народов. Чтобы решать свою судьбу они должны консолидироваться с ними и бороться за общедемократические перемены в России. Они могут и должны использовать весь опыт самозащиты, имеющийся в различных национальных республиках. Наиболее привлекательным является опыт Коми республики, где принят ряд законов, обеспечивающих правовые гарантии коренному народу. Здесь принят закон о статусе съезда коми народа. Его решения рассматриваются на правительственном уровне, по ним разрабатываются государственные планы осуществляются конкретные мероприятия. Третьей программной задачей финно-угорских народов является использование международно-правовых норм, особенно деклараций ООН, под которыми подписывалась наша страна. Чрезвычайно важным документом является также Международная конвенция №169 Международной Организации Труда о коренных народах. Одним словом, этническим мобилизаторам финно-угорских народов России в современных условиях необходимо выработать новые тактические и стратегические планы в борьбе за выживание.

Kuzma Kulikov

EASTERN FINNISH PEOPLES OF RUSSIA IN CONDITIONS OF REFORMS IN THE 1990S

Maris, Mordvinians, Komi-Zyrians, Komi-Permiacs are united by a number of specific features.

They constitute one ethno-linguistic community, have similar life style, culture, identical level of social economic relations. During their history these people were influenced by the same external forces: Tatar-Mongols, Kazan khanate; their social-political development was interfered by the Russian colonization. They didn't experience state government, they had a ban on the development of national ideology and bringing up intelligentsia and nobility in common. Formation of State system depended on center; legal status of their "states" with planned aim of leveling cultural end economic levels of the native population and Russian was equal to the status of ordinary regions. Socialism for the eastern Finnish peoples (EFP) was a historic stage: due to it the State system was organized, act of self determination was worked out, a number of laws were passed, cultural revolution was carried out, national intelligentsia was brought up. Peasants in collective farms restored forms of collective management.

Any ethnic minority in conditions of modern Russia can preserve and develop on condition of five interconnected factors:

-territory, ecological environment, self-organization and self-determination; life-support economy;

-legal status; ethnic ideology. Perestroika (reorganization) completely changed the situation with EFP. Constitution of Russian Federation deprived their right for self-determination, defense of the native historical territory from plunder and selling out. State system became fiction. In legislative and executive branches these peoples have no decisive vote.

Privatization had the most pernicious effect. Having no historical experience of struggle in the Capitalism times, EFP couldn't show themselves as active participants in creation of wild criminal capitalism. Creative and humanistic intelligentsia was broken by check funds and financial pyramids during the policy of the State's non-interference. Agricultural production decreased more than twice. In Komi-Permiac region, the main region delivering raw materials, there was only 6 percent of processing industry. Almost all the timber industry enterprises were closed. Decay of the region began. Russian President imposed the law of land selling. This leads to deprivation of economic basis and historical Motherland of agricultural Finno-Ugric peoples. There has never been such a dangerous situation during the whole history of the Finno-Ugric peoples who in the 1990s fell into the lowest level of the social system. Physical disappearance of these peoples is inevitable if the Constitution of the Russian Federation is not changed and normative acts on defense of these peoples aren't approved

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Seppo Lallukka
Helsinki

URAL MARI SETTLEMENT PATTERNS IN THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD

pre-soviet ural mari, a peasant semi-diaspora

As a constituent element of any empire-building process, the enlargement of political space necessarily induces migrations. In the sixteenth and seventeenth centuries, after the collapse of the Kazan' Khanate, the Middle Urals region functioned as a type of a bridgehead for Russian expansion into Siberia. This was an obvious reason why the region attracted considerable influxes of population from various parts of the Russian north and interior, including representatives of several non-Russian ethnic groups. Significant numbers of Mari, as well, were drawn into the eastward population flow. A sizable part of them were migrants escaping land seizures, forced Christianisation and the horrors of war and terror visited upon the Middle Volga region. However, there were among the Mari migrants also people recruited by Russian authorities for the fortification and custodianship of the frontiers of the expanding state. Whatever the motives, these population movements laid the foundations for the formation of Mari communities east of the original Mari ethnic homeland. By the middle of the eighteenth century, this resulted in the establishment of the basic contours of the enclaves consisting of clusters of Eastern Mari settlements. One set of such clusters of Mari villages, the easternmost one, came into existence on the western foothills of the middle Ural Mountains.

Over a long period of time, the concept of diaspora was a denotation bound almost exclusively to the Jewish communities scattered outside Palestine or present-day Israel (Encyclopaedia Britannica 1990, 68-69). Admittedly, modern usage of the term has become more diffuse and capacious, especially in recent decades. For instance, a brief working definition given by Walker Connor puts

it very plainly: a diaspora is a "segment of a people living outside the homeland" (Connor 1986, 16). In most cases, for the members of a territorially-based minority group, a sense of homeland does not simply mean the entire state in which they live, but also a smaller intra-state geographic locale, possibly enjoying some degree of home rule. Keeping this in mind it therefore seems plausible, for instance, to bring the various contemporary Eastern Mari groups under the heading of diaspora. Thus, a definition such as the one quoted above allows an interpretation according to which the phenomenon of diaspora does not necessarily include a dimension belonging in the domain of international politics, i.e., a diaspora and the original base population can live within one country as well.

More often than not, however, the crossing of international borders seems to be considered a prerequisite for the formation of a diaspora. Moreover, not only migration from one country and settlement in another, but also the maintenance of the group's continuity as a community is often mentioned as a trait characteristic of a diaspora. These elements appear to be prominent, for instance, for Milton Esman, who defines a diaspora as "a minority ethnic group of migrant origin which maintains sentimental or material links with its land of origin (Esman 1986, 333). This definition puts the concept into a narrower framework. It makes it quite explicit that a diaspora is necessarily established by migration. Moreover, a diaspora has not severed its ties to the original homeland and it cannot have acquired a dominant position in its new country of residence (*ibid.*). It also becomes clear enough that Esman views a diaspora as necessarily being involved in international relations.

The two sample definitions cited thus far suggest that there exists quite a lot of ambiguity around the concept of diaspora. It is not always so easy to discern a diaspora from a minority, a group of migrants, or a confessional community.

The phenomenon of diaspora also often bears religious and philosophical connotations. In general, the deeper the 'collective baggage' of faith and a specific world-view are embedded in a group's culture, the more successful it is likely to be in the inter-generational transmission and perpetuation of its cultural heritage in its new surroundings. Nevertheless, practically all diasporas remain vulnerable to assimilation; and the closer the host culture's religion, the deeper the diaspora will be likely be involved in processes of acculturation and assimilation. This brings one to the question of collective survival and the time factor; in the final analysis only time can show whether a group, which meets sufficient criteria to be defined as a diaspora, is able to continue to maintain itself as such a community (Encyclopaedia Britannica 1990, 68-69; Chaliand and Rageau 1997, XIV-XVII).

In a more or less emphasised form, the pre-revolutionary Ural Mari communities displayed most of the traits listed above as those characterising a diaspora. Thus, despite all discussions about Russification and the vanishing of non-Russian groups, it is completely clear that the Ural Mari had been able to secure their cultural and demographic continuity basically intact over a period embracing some ten generations. The same is also true about their traditional ethnic confession; practically all Mari villages in the Urals at the beginning of the twentieth century were still classified as thoroughly animist (Spisok 1909; Sigov 1928, 113). There is also no doubt about the migrant origins of the Ural Mari, even though their historic migration had become rather vaguely embedded in their collective consciousness – a situation connected to the absence of literate layers of Mari during the great trek.

In this connection a word of caution is in order concerning the nature of the Mari eastward population flow, often conceived entirely as a forced migration. Certainly, it is undeniable that significant groups of Mari were escaping violence and persecutions. However, especially when the political reconfiguration of the Middle Volga had been settled, many also moved of their own volition simply in search of better economic opportunities. Therefore, the label 'forced migration' does not give a true characterisation of the whole process.

The issue of the existence of links with co-ethnics in the Middle Volga region is more difficult to grasp. However, it seems that once new influxes to the Ural Mari communities from outside had dried up, ties were not very strong. There are grounds on which to argue that there persisted among the people an awareness of the existence of a number of far-off territorial Mari groups. Moreover, there are certain pieces of evidence of intra-Mari communication over long distances connected, for instance, with large sacrificial gatherings (Werth 1996, 196-197). It also seems that some population movements nevertheless continued to occur between Mari communities separated from each other along tracks as long as hundreds of kilometres (Ivanov 1993, 58-59; Gareev and Ivanov 1994, 79-80). A mention has already been made of the international dimension. In the period of present concern – the pre-revolutionary era – it certainly was lacking. And likewise it later was lacking, but the institutionalisation of ethnic homelands by the Bolsheviks, i.e., the establishment of titular republics, changed the situation. Elements resembling a triadic nexus between the diaspora, host country and homeland have become visible even inside today's Russia. An example of such a triadic relationship is that between the Ural Mari communities, the host territory (Sverdlovsk/ Perm' provinces) and the original homeland (the Republic of Mari-El). In summary, it would seem admissible to speak of the present-day Ural Mari as a diaspora.

Still, as far as the pre-revolutionary period is concerned, it might perhaps be advisable to call the group a 'semi-diaspora'. However, as indicated in the above discussion, there is much definitional ambiguity around the concept of diaspora.

In a very pure form, the Mari movement to the east represents a peasant migration. In the southern part of the Ural Mari settlement area the bulk of the newcomers became a type of tenant farmer (*pripushchenniki*) on the basis of contracts concluded with Bashkir communities and landlords. Peasants of this kind, and not only Mari by nationality, belonged to the social estate of the *teptiary*. In contrast to the *teptiary*, the northern segment of the Ural Mari population consisted basically of state peasants (Spiski 1875, 258; Ivanov 1993, 37, 59-63; Chagin 1995, 88-90). This difference in juridical status continued to persist well past the middle of the nineteenth century.

Certainly, the socially subordinated peasant nature of communities, such as those of *teptiary* or state peasants, was not conducive to elite formation. Thus, the Ural Mari presented an undifferentiated peasant mass, which did not generate upwardly mobile reference groups. One can also argue that the disadvantage spread into the sphere of communication; the Ural Mari did not have the necessary literacy skills either for an orderly defence of their civil and property rights or for the perpetuation and codification of identifying myths, which are often essential in the maintenance of ethno-cultural continuity. At the same time, a poor command of the statewide dominant language constituted a serious hindrance to Mari advancement into the higher social strata of greater Russian society. In effect, these characteristics, characteristic of a disadvantaged pool of unskilled labour, come in several respects close to John Armstrong's notion of a proletarian diaspora. In polities like pre-revolutionary Russia, where modernisation was retarded, the members of a proletarian diaspora tend to be deprived in a similar manner as the lower strata of the dominant ethnic group (Armstrong 1976, 393-396, 405-408). Thus, proletarian and peasant diasporas have much in common and it seems that, due to the exclusively rural nature of pre-revolutionary Ural Mari, it is quite appropriate to add one more epithet – 'peasant' – and thus to designate the group as a peasant semi-diaspora.

Formation of the settlement network

Certain pieces of evidence suggest that there existed some Mari settlements in the areas currently identified as ones of Eastern Mari inhabitation prior to the Russian conquest of the Volga valley. First documentary accounts that establish the locations of individual villages and the number of their inhabitants to some degree, however, pertain to the turn of the seventeenth century only (Sepeev 1975, 27-28).

The easternmost of the Eastern Mari settlements are found on the western side of the Middle Urals. Throughout the seventeenth century, their population

base largely grew due to outside influxes. The juridical status of these Mari improved during the reign of Aleksei Mikhailovich through the official recognition of their land use rights. With the turn of the next century, however, free arable land began to be in şhorter supply and, as a consequence, immigration flows gradually dried up. Thus, after the first decades of the eighteenth century, the Ural Mari communities grew basically through natural increase. In contrast to this, on the Bashkir-controlled wooded steppes of the Belaia River basin, free land was still in abundance, and the region continued to attract Mari migrants over the first half of the eighteenth century and to some extent even beyond that (Sepeev 1975, 30; Chagin 1995, 46-47, 73, 324).

Around twenty Mari villages with a composite number of inhabitants estimated to exceed 500 were registered in the 1670s in the Middle Urals region. Over the following two centuries the Mari population of the region (Kungur and Krasnoufimsk districts) exhibited considerable growth: in 1795 the figure was 4,880 and by 1869 a figure of 9,815 was reached (Sepeev 1975, 28; Chagin 1995, 46, 74-75). The layout of Mari settlements in the region permits the distinction of two, though loose, main clusters: the southern and the northern, located on the basins of the upper course of the Ufa and Sylva rivers respectively. In tsarist administrative practice the members of the first group were often called the Krasnoufimsk Mari and those of the second, the Kungur Mari (Chagin 1995, 85).

The Ural Mari founded most of their settlements along rivers. Moreover, one can say that a characteristic trait of the Krasnoufimsk Mari is the location of their settlements on the upper reaches of the Ufa's tributaries. Originally, the internal planning of villages used to be irregular, but by the middle of the nineteenth century Russian authorities had started to universally introduce a systematic street-based village scheme. The Mari's main neighbours were Russians, though usually the Mari lived in villages of their own. To illustrate the ethnic segregation of settlements found in the countryside up until the present, one can compare pairings of names of neighbouring Mari and Russian villages: such as Mari Karshi – Russian Karshi; Little Potam – Russian Potam; Mari Ust'-Mash – Russian Ust'-Mash; and Big Tavra – Russian Tavra. However, a number of mixed villages can also be indentified. One of them is Syzganka, which developed not far from the Sylva River during the second half of the eighteenth century. Even here, however, there used to persist clear intra-village segregation with Mari households occupying one, and Russian households the other end of the village. Even though the Mari also lived in mixed settlements with Tatars/ Bashkirs, their contacts with the Russians used to be more intense than those with any of the Turkic peoples (*ibid.*, 93-114, 178, 325-327; Spisok).

Settlement patterns in 1869 and 1908

In this section some features of the structure of the Ural Mari village network are examined on the basis of two data sources each including a complete roster of settlements of Krasnoufimsk *uezd* (county) of Perm' province for 1869 and 1908 respectively.[1] The interval of almost 40 years between the two counts makes it possible to draw conclusions about the direction of the development of village structure in the Ural Mari region during the last decades of tsarist rule.

In the late 1860s there existed in Krasnoufimsk *uezd* 35 villages classified as Mari ones. Furthermore, the Mari settlement of Cheremisskaia Solianka with 179 inhabitants was singled out in neighbouring Kungur *uezd*. Thus, a total of 36 villages with a composite population of 10,349 persons were selected for investigation.

Sources pertaining to the nineteenth century speak uniformly about the small size of Ural Mari settlements. Indeed, the average size of Mari villages (287) in the data set for 1869 falls distinctly short of the average settlement size of 476 for all of Krasnoufimsk *uezd*.

The materials of the late 1860s allow a division of Mari villages into two subgroups: those inhabited by Mari *teptiary* and those of their state peasant co-ethnics. There were 14 settlements classified as belonging to the former subgroup with a total number of inhabitants of 6,595. For the rest of the Mari villages, the respective figures were 22 and 3,754. This means that almost two thirds of all Ural Mari were *teptiary* and one can add that their settlements, as a rule, had a more southern location than other Mari villages in Krasnoufimsk *uezd*. It is of interest to note that the Mari *teptiar* villages clearly differed in size from other Mari settlements. *Teptiar* villages used to be much larger than others: while the former had an average of 471 villagers, the latter did not have more than 171. A similar pattern, though not so distinct, was repeated for household size: an average Mari *teptiar* household had 5.9 members, whereas the respective figure for households in other Mari villages was 5.2. However, both of these indicators are lower than the figure of 6.4 recorded for all households of Krasnoufimsk *uezd*.

On average, the population of Perm' province increased over the 1863-1913 period annually by 1.2 per cent.[2] In Krasnoufimsk *uezd* the respective rate, calculated for the 1869-1908 period, was as high as 1.9 per cent. It is more difficult to assess the population dynamics of Mari villages since one cannot exclude the possibility that, in the meantime, the principles of ethnic classification of settlements may have undergone changes. In any case, the 1908 report singled out 33 Mari villages in the *uezd*. Moreover, there were seven ethnically mixed villages with a more or less notable Mari component; two of

them were Mari-Russian and five Mari-Tatar ones. The total number of inhabitants in the 33 villages was 13,892. If the seven mixed settlements are added, the population figure reaches 16,664. Thus, depending on whether 33 or 40 villages are included, the average annual growth rate of the composite population of Mari villages in the 1869-1908 period ranged from 0.7 to 1.2 per cent. Accordingly, it is quite safe to say that the population growth rate in Ural Mari villages was considerably lower than that of the whole *uezd*; it also very likely lagged behind the rate of Perm' province at large.

The data for 1908 show that by the eve of World War I the average size of Mari settlements had grown significantly. The 33 Mari villages had an average of 421 inhabitants, a figure that did not differ so much from the average village size of 496 for the entire *uezd* (in Russian and Tatar/ Bashkir settlements, these indicators were 516 and 402 respectively). As far as the number of household members is concerned, it seems that ethnic differences had practically been erased: in Krasnoufimsk *uezd* as a whole the average household was comprised of 5.6 members, households in Mari villages showed exactly the same figure, and those in Russian ones – a figure of 5.7.

The information provided above about the development of average village size might give the impression that Mari settlement structure was approaching that of the *uezd* as a whole. This, however, is too hasty a conclusion. Figure 1 indicates that by the end of the 1860s, the Mari had proportionally fewer small villages than had the entire *uezd*. Simultaneously, at the other edge of the size scale, there was not a single Mari settlement with a population exceeding one thousand. On the other hand, a relative abundance of Mari villages can be observed in the middle size categories. There are obviously several factors behind the differences in the two distributions. The 1908 set of data shows, for instance, that there was not a single *vyselok*, a type of small village, among Mari settlements, whereas it appears to have been quite usual for the Russians. This may be connected with the fact that among the Russian population of the region, there were quite a number of Old Believer and other sectarian communities which desired the maintenance of some residential distance from other confessional groups. Also, it is possible that there were proportionately more individual peasant proprietors residing apart from village communes among the Russians. In regard to the largest settlements, usually they were those erected around industrial sites. The Mari, however, did not have settlements directly connected with the metallurgical workings or other factories of the Urals.

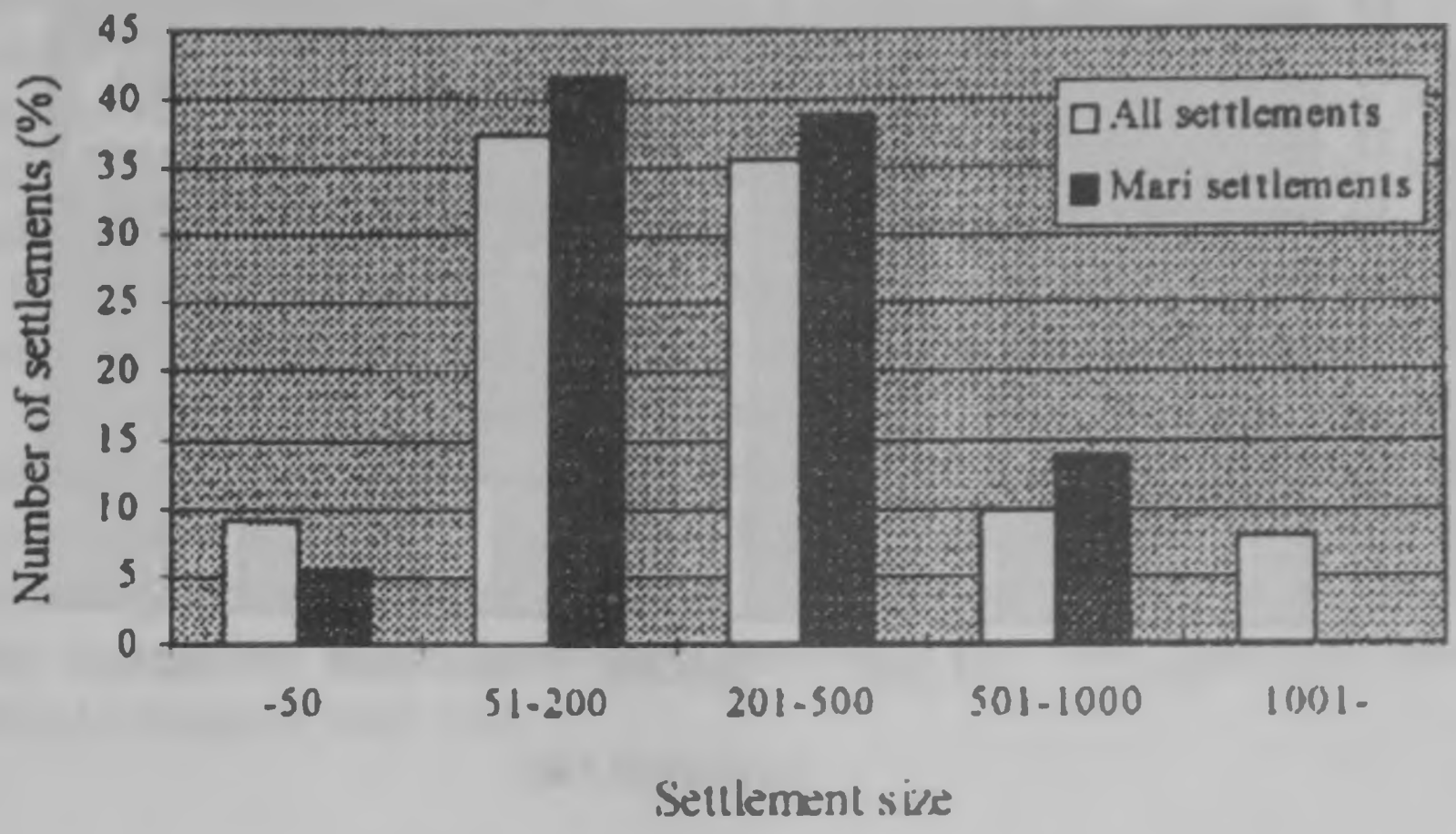


Figure 1. Proportional distribution of settlements: Krasnoufimsk *uezd*, 1869.

A comparison of Figures 1 and 2 indicates that over the 1869-1908 period the shapes of the two distributions moved farther from each other: the differences between pairs of bars, in general, grew. While the bars representing the Mari villages approached a normal distribution, those pertaining to the whole *uezd* became increasingly skewed towards small settlements. Moreover, in the two smallest size categories the relative weight of all *uezd* settlements is greater than that of Mari ones, whereas in the three largest categories a reverse pattern is observed. By 1908 there also existed Mari villages exceeding the one thousand mark. However, all these big villages were agricultural ones.

In summary, the two figures allow one to somewhat elaborate developments in the village network. While Mari villages generally grew larger, and in this way came closer to average settlement size in the *uezd*, the dissimilarity between the percentage distributions of the settlements nevertheless augmented. Though not indicated through the figures, one can add that the very largest settlements – those having over 2,000 inhabitants – continued to be almost exclusively Russian ones. This was certainly connected to the fact that Russians were more concentrated in the administrative and industrial centres than such minority groups as the Mari or the Turkic nationalities. This also meant that, compared to Russian settlements, the Mari and other non-Russian settlements were in a more peripheral location.

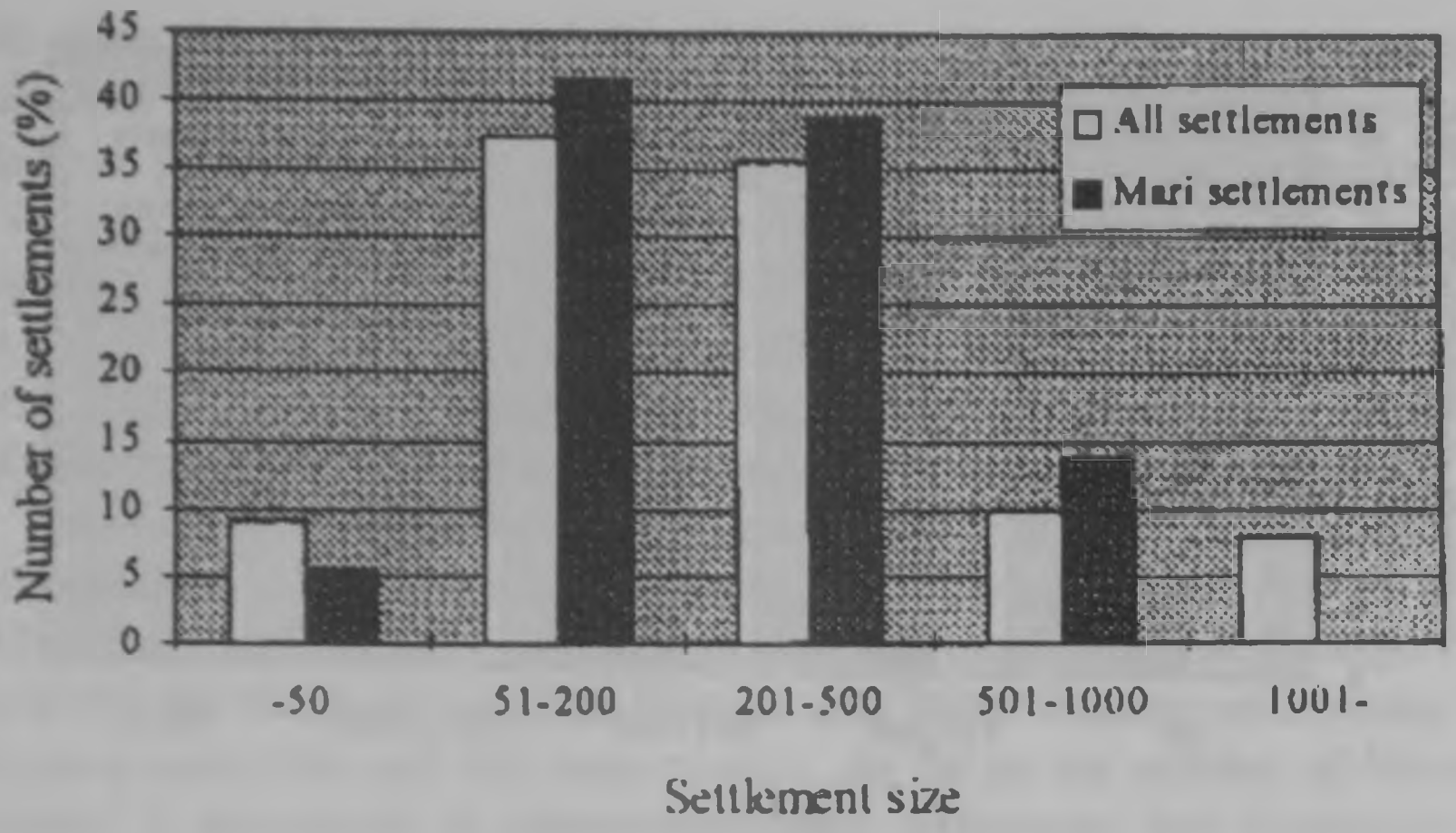


Figure 2. Proportional distribution of settlements: Krasnoufimsk *uezd*, 1908.

Concluding remarks

The tsarist government did not have any articulated future plan for the Russification of ethnic minorities. However, it was quite usual for the authorities to hold the view that the non-Russian groups of the Empire – and the smaller ones in particular – were inevitably doomed to gradual extinction. In spite of this, occasional measures were undertaken from time to time in order to accelerate the process. With this aim in mind, influential scholars put certain far-reaching proposals forward. One of them came from Ivan Smirnov of Kazan' in the 1890s, which suggested to direct the flows of Russian settlers so that the non-Russian settlement areas would break down into fragments (Smirnov 1892, 763). Should such a proposal have been applied in practice, it would have changed the character of ethnic mixing of nationalities from a basically spontaneous process into a purposeful state policy. Just as true, however, is that given the large number of non-Russians, the proposal clearly exceeded the assimilatory potentials of the Empire's dominant nationality.

Ural Mari villages did not form large coherent settlement areas but rather small pockets. Accordingly, one can surmise that even chauvinistic administrators did not see any urgent need for the further fragmentation of their settlement clusters. However, in spite of the scattered state of their village network, the Ural Mari kept largely to themselves in the pre-revolutionary decades. One of the major indicators of this separation is shown by the distinct

religious boundaries, i.e., the Ural Mari's integration into Russian Orthodoxy remained highly superficial. In the 1860s there were less than one hundred Ural Mari who had adopted Orthodoxy and on the eve of World War I, the Russian church's missionising efforts had still not made a breakthrough in Mari villages (Spiski 1875, 259; Sigov 1928, 113-114; Chagin 1995, 325). All this indicates that for some three centuries, the Ural Mari were able to transmit their ethno-cultural traditions by oral means without having it in any codified form.

To conclude, the pre-revolutionary Ural Mari community showed considerable stability. It is true that during the final decades of the tsarist period the population growth rate in Mari villages lagged behind that of the larger surrounding society. However, the Ural Mari kept on growing in numbers and ethnic segregation at the local level persisted: the Mari basically lived in unmixed villages of their own.

REFERENCES

1. *Armstrong J.* Mobilized and Proletarian Diasporas. The American Political Science Review, Vol.70, No.2 (June), 393-408.

2. *Chagin G.N.* Etnokul'turnaia istoriia Srednego Urala v kontse XVI – pervoi polovine XIX veka. Perm': Izdatel'stvo Permskogo universiteta.

3. *Chaliand* Gérard and Jean-Pierre *Rageau* (1997) The Penguin Atlas of Diasporas. New York: Penguin Books.

4. *Connor W.* The impact of homelands upon diasporas. In Gabriel Sheffer ed., Modern Diasporas in International Politics. London: Croom Helm, 16-46.

5. Encyclopaedia Britannica: Diaspora. The New Encyclopedia Britannica. Micropaedia. Fifteenth Edition. Vol. 4. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 68-69.

6. *Esman M.J.* Diasporas and international relations. In Gabriel Sheffer ed., Modern Diasporas in International Politics. London: Croom Helm, 333-349.

7. *Gareev I.S. and Ivanov A.G.*: Ukaznaia gramota kazanskomu voevode G.S. Kurakinu 's tovarishchi' 1663 goda. Mariiskii arkheograficheskii vestnik, No.4, 78-80.

8. *Ivanov A.G.* Mariitsy Povolzh'ia i Priural'ia. Ioshkar-Ola: Ministerstvo kul'tury Respubliki Marii El.

9. *Rashin A.G.* Naselenie Rossii za 100 let. Moscow: Gosstatizdat.

10. *Sepeev G.A.* Vostochnye mariitsy. Ioshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo.

11. *Sigov P.* Mariitsy (cheremisy) Ural'skoi oblasti. Marii El, No.7-8, 103-15.

12. *Smirnov I.* Obrusenie inorodtsev i zadachi obrusitel'noi politiki. Istoricheskii vestnik. Vol.47, No.13 (March), 752-65.

13. Spiski (1875): Spiski naselennykh mest Rossiiskoi Imperii. XXXI. Permskaia guberniia. Sankt-Peterburg: Tsentral'nyi statisticheskii komitet Ministerstva vnutrennykh del.

14. Spisok (1909): Spisok naselennykh mest Permskoi gubernii. Krasnoufimskii uezd. Perm': Elektro-tipografiia gubernskogo zemstva.

15. *Werth P.W.* Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825-1881. Unpublished PhD dissertation, University of Michigan.

Сеппо Лаллукка

РАССЕЛЕНИЕ УРАЛЬСКИХ МАРИЙЦЕВ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЕ ВРЕМЯ

Марийские сельские общины Среднего Урала рассматриваются в статье в трех аспектах. Во-первых, затрагивается на фоне разработок М. Эсмана, В. Коннора и Дж. Армстронга относительно концепции диаспоры вопрос, в какой степени данная концепция приемлема к дореволюционным уральским марийцам. Учитывая теоретические разработки упомянутых авторов, представляется обоснованным считать их крестьянской семидиаспорой. Во-вторых, в сжатом виде рассматриваются некоторые вопросы истории формирования марийских поселений на Урале. Наконец, на основе списков населенных мест Красноуфимского уезда Пермской губернии от 1869 и 1908 гг. проводится сравнительный анализ развития людности марийских и немарийских сельских населенных пунктов. В 1908 г. структуры людности этих двух категорий поселений отличались друг от друга значительно больше, чем в 1869 г. Это, видимо, во многом обусловлено большим ростом мобильности немарийского населения. Перед Первой мировой войной уральские марийцы продолжали жить в основном в своих населенных пунктах, причем наблюдался рост численности их населения.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Нина Нестерова
Сыктывкар

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА В РЕСПУБЛИКЕ КОМИ В КОНЦЕ XX ВЕКА: ОТ КРИЗИСА К ПОДЪЕМУ

Республика Коми является одним из национально-государственных образований Российской Федерации, в котором накоплен значительный опыт собственного национально-государственного строительства, формирования региональной модели государственной национальной политики.

Исходный уровень этнополитической ситуации в Коми республике к концу 1980-х годов был весьма низкий. По переписи 1989 г. этнодемографический состав населения республики представлял собой следующую картину: русские – 57,0 %, коми – 23,0, украинцы – 8,2, белорусы – 2,1, татары – 2, немцы – 1,0, другие национальности – 6,7. Всего в республике проживали представители более 100 национальностей (1, с. 10).

В результате урона и кризиса, нанесенного в сфере государственной национальной политики сталинским режимом в 30-е – 50-е годы, первые успехи в данной области, достигнутые в 20-е годы советским государством, к середине 80-х годов были практически сведены к нулю. В сложившемся за советский период истории государства полиэтническом сообществе Коми республики были резко снижены роль и место языка коренного коми народа, который превратился в этническое меньшинство (1926 г. – 92,2 %). Функционирование коми языка было сужено и сведено к употреблению только в бытовой сфере. К 70-м годам была фактически ликвидирована коми национальная школа. Издержки аграрной политики в XX в. (коллективизация, политика «неперспективных деревень») обусловили негативную трансформацию традиционной среды обитания коренного народа – коми деревни. В среде коми народа, особенно молодежи, преобладающим стало явление национального нигилизма. В этих условиях не могла идти речь о создании каких-либо условий для сохранения и развития языков и культуры

других народов, проживавших в республике. Сложилась ситуация, когда не только этнополитические, но и этнокультурные проблемы в сфере национальных отношений не имели никакой правовой основы и не регулировались государством. Сфера национальных отношений в Коми республике (как впрочем, и в целом по стране) переживала острейший кризис и объективно нуждалась в реформировании.

В условиях начавшихся в конце 80-х годов демократических преобразований советского общества наблюдается резкий и динамичный подъем национального самосознания как в целом в СССР, так и в России и в ее регионах.

Необходимо отметить, что концептуальные основы государственной национальной политики Республики Коми, в том числе ее современного этапа, были в значительной степени заложены еще в документах КПСС конца 1980-х годов: Платформе КПСС «О национальной политике партии в современных условиях» (принята на Пленуме ЦК КПСС в сентябре 1989 г.) (2), в Коми АССР – «Программе совершенствования национальных отношений в Коми АССР» (принята на Пленуме Коми ОК КПСС в декабре 1989 г.) (3). Однако начавшиеся в стране процессы привели к неоднозначным последствиям, так как они носили в себе элементы не только прогресса, но и регресса. Подобно явлению освобождения «сжатой пружины» данные нерегулируемые со стороны государства процессы приобрели характер этнополитического коллапса и привели к дезинтеграции и разрушению советского пространства по национальному признаку (распад СССР в 1991 г.). В результате во вновь созданном российском федеративном независимом государстве еще длительный период отсутствовали правовые основы, регулирующие сферу межнациональных отношений. Субъекты Российской Федерации оказались в ситуации, когда они были вынуждены самостоятельно определяться в собственных путях формирования государственной национальной политики на региональном уровне, испытывая на себе нередко сильнейшее давление самоорганизующихся и бурно развивавшихся в начале 1990-х гг. массовых национальных движений.

В Республике Коми, на наш взгляд, был избран путь, адекватный сложившимся в тот период условиям: формирование собственной модели государственной национальной политики с учетом международного права, адаптированного к региональным особенностям. Инициатива в данном процессе исходила от коми национального движения в лице созданного в 1991 г. института формировавшегося гражданского общества, выражавшего интересы коренного (коми) народа – Съезда коми народа. Во взаимодействии между органами государственной власти и коми национальным движением по созданию модели государственной национальной политики состоя-

ла, на наш взгляд, суть конструктивного диалога между государством и коренным народом. Это, в свою очередь, стало возможным в результате наличия у обеих сторон доброй воли по согласованию интересов с целью обеспечения межнациональной стабильности в регионе.

Основную деятельность по созданию законодательных основ государственной национальной политики в период 1990-1995 гг. осуществляла постоянная Комиссия по культуре, вопросам национальных отношений, развития национальных и интернациональных традиций Верховного Совета Коми республики XII созыва. В этот период были приняты основополагающие законы: «О статусе съезда коми народа» (1992 г.), «О государственных языках Республики Коми» (1992 г.) (4), «Об образовании» (1993 г.) (5), «О культуре» (1994 г.) (6). В Конституцию Республики Коми, принятую Верховным Советом в 1994 г., вошли: ст.3, в которой нашла отражение историко-правовая констатация того факта, что коми народ является источником государственности Республики Коми; ст.27, закрепляющая за всеми народами республики право на пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества; ст.76, закрепляющая за Съездом коми народа и его исполнительным органом – Комитетом возрождения коми народа право законодательной инициативы (7). На качественно новом уровне началось осуществление государственной национальной политики после создания в 1993 г. после соответствующего решения Верховного Совета республики в структуре правительства Государственного комитета по делам национальностей Республики Коми, реорганизованного в 1994 г. в Министерство по делам национальностей. С началом его работы стала возможна дальнейшая разработка и создание конкретного механизма реализации государственной национальной политики республики. В 1996 г. была принята Концепция государственной национальной политики Республики Коми (8), в этом же году начал действовать Закон Республики Коми «О национально-культурной автономии» (9, с. 5-18). В последующие годы министерством разработан целый ряд специальных правительственных программ: «Сохранения и развития коми языка» (10, с. 10-11), «Сохранения и развития русского языка» (11), «Мероприятия по реализации Концепции государственной национальной политики Республики Коми» (12), «Мероприятия по проведению Международного десятилетия коренных народов мира» (13), «Мероприятия по реализации прав коренных малочисленных народов Севера» (14), «Программа социально-экономического и культурного развития немцев Республики Коми» (15). Специальными Указами Главы Республики Коми в соответствии с Законом «О статусе съезда коми народа» утверждаются мероприятия по реализации решений съездов

коми народа. При министерстве создан Консультативный совет по делам национально-культурных автономий.

Особенностью формирования Коми региональной модели государственной национальной политики является то, что данный процесс осуществлялся во взаимодействии с национальными движениями: коми национальным движением и этнокультурными объединениями других народов республики.

Коми национальное движение, оказавшее наиболее сильное влияние на органы государственной власти, было организационно сформировано в виде республиканской коми национальной организации «Коми котыр» в декабре 1989 г. Во главе организации стояла коми национальная интеллигенция. По инициативе данной организации в январе 1991 г. был созван первый Съезд коми народа, провозглашенный его делегатами высшим представительным форумом коми народа. На съезде был избран его исполнительный орган – Комитет возрождения коми народа. В течение 1990-х гг. состоялось шесть съездов, последний, шестой – в октябре 2000 г. В период до III съезда (декабрь 1993 г.) основная деятельность Съезда и Комитета возрождения коми народа была направлена на создание, прежде всего, политических и правовых основ для защиты реализации прав и интересов коми народа как коренного народа республики. Затем начался процесс переориентации деятельности на решение социально-экономических проблем коми народа, в первую очередь, аграрных, так как традиционной средой жизнедеятельности коренного этноса является коми деревня. IV съезд коми народа (ноябрь 1995 г.) был полностью посвящен данной проблематике. По его итогам органами государственной власти был принят ряд мер, направленных на комплексное решение проблем коми села. В частности, решения IV съезда нашли отражение в таких правительственных программах, как: «Развитие сети автомобильных дорог Республики Коми» (1996 г.) (17), «Региональная программа развития и реконструкции лесопромышленного комплекса Республики Коми» (1997 г.) (18). Также был принят ряд специальных программ по социально-экономическому развитию отдельных сельских районов: Ижемского, Усть-Куломского, Сысольского и др. Координацией деятельности по реализации решений съездов коми народа в городах и районах занимаются представительства съезда, созданные решением V съезда коми народа (ноябрь 1997 г.).

К 1999 г. в республике насчитывалось более 90 национально-культурных объединений, в том числе 6 республиканских автономий. Среди них – объединения, созданные представителями народов, этнической родиной которых являются регионы России, страны ближнего и дальнего зару-

бежья (татары, марийцы, украинцы, белорусы, немцы, латыши, евреи и др.), а также представители коренного (коми) народа (общества «Изьватас», «Коми котыр», «Эжвинские коми» и др., землячества Сысольского, Корткероссого и других районов) и этнографической группы русских, проживающих в Усть-Цилемском районе (общество «Русь Печорская»). Их деятельность носит в основном этнокультурную направленность. Среди основных направлений деятельности национально-культурных объединений (автономий) можно выделить следующие: национальное образование, язык; пропаганда культуры народа, развитие народного творчества; создание собственного информационного пространства; связь с этнической родиной; удовлетворение конфессиональных потребностей; содействие в вопросах политической реабилитации; содействие при решении вопросов выезда на этническую родину; решение вопросов переселения из районов Крайнего Севера и возникающих при этом вопросов пенсионного обеспечения и др. Национально-культурные автономии как форма этнического самоуправления стали неотъемлемой частью общественно-политической структуры многонационального сообщества Республики Коми. В республике в рамках государственной национальной политики создан эффективный механизм для реализации принципа национально-культурной автономии: имеется законодательная база, осуществляет деятельность исполнительный орган государственной власти – Министерство по делам национальностей, через который осуществляется координация деятельности национально-культурных автономий и содействие их работе и дальнейшему развитию. Поддержка деятельности национально-культурных объединений и автономий на государственном уровне осуществляется в сфере культуры, образования, в решении социально-экономических вопросов, в том числе посредством межправительственных соглашений между Республикой Коми и странами и регионами, являющимися этнической родиной проживающих в республике народов.

Характерной особенностью правовой базы коми региональной модели государственной политики является также то, что она формировалась с учетом имеющихся и разрабатывающихся норм международного права в области защиты прав коренных народов. В частности, в ней получили отражение положения таких документов международного права, как Конвенция № 169 МОТ, проект Декларации ООН о правах коренных народов, документы из практики деятельности Рабочей группы ООН по выработке проекта Декларации. Этому процессу в значительной мере способствовало то, что Комитет возрождения коми народа при содействии Консультативного комитета финно-угорских народов (рабочего органа Всемирного конгресса финно-угорских народов), начиная с 1993 г., через своих представителей

непосредственно принимал участие в заседаниях сессий Рабочей группы ООН по выработке проекта Декларации ООН о правах коренных народов. Следует отметить, что выработка законодательных основ государственной национальной политики в республике оставалась в правовом поле Конституции Российской Федерации, в которой данные вопросы отнесены к сфере совместного ведения и которая признает международное право составной частью российского законодательства (19).

Сложность в реализации принятых в сфере государственной национальной политики Республики Коми законов и нормативных актов заключалась в их недостаточном финансовом обеспечении, что объяснялось сложным социально-экономическим положением республики в целом. В то же время, правительство республики уделяло сравнительно большое внимание данной сфере. В республиканском бюджете финансирование государственной национальной политики выделено отдельной строкой. В 1999 г. данная сфера была профинансирована более чем на 90 %. Однако, приоритетными направлениями государственной национальной политики вплоть до сегодняшнего дня являются сферы образования и культуры. Намного сложнее в силу общей сложной экономической ситуации как в стране, так и в республике, обстоит дело с решением проблем в сфере экономики.

Рассмотренные выше процессы позволяют предложить периодизацию процесса формирования государственной национальной политики в Республике Коми в период конца 1980-х – 1990-е годы.

I этап (1988-1989 гг.) – начало процесса формирования государственной национальной политики, декларируемой «сверху» через решения XIX партконференции (1988 г.) и пленума ЦК КПСС по национальному вопросу (1989 г.). В данных решениях были заложены концептуальные основы национальной политики в качестве государственной. Они в полной мере получили свое отражение в «Программе совершенствования национальных отношений в Коми АССР», принятой декабрьским 1989 г. пленумом Коми ОК КПСС.

II этап (1990-1991 гг.) – характеризуется «торможением» процесса формирования государственной национальной политики. Инициатива в сфере национальных отношений от политики «сверху» переходит к резко активизировавшимся массовым национальным движениям. Ситуация усугубилась не оправдавшимися ожиданиями, связанными с подготовкой к подписанию Союзного Договора, выходом из-под контроля процессов суверенизации в сфере межнациональных отношений, а затем роспуском КПСС и распадом СССР. В Коми АССР реакцией на «торможение» стал созыв Первого съезда коми народа.

III этап (1991-1993 гг.) – в условиях правового «вакуума» в сфере регулирования национальных отношений на федеральном уровне в Республике Коми обозначился договорной процесс между государством и коренным народом в лице Верховного Совета Республики Коми и Съезда коми народа. В результате были приняты первые правовые акты по регулированию национальных отношений в республике: Законы «О статусе съезда коми народа», «О государственных языках Республики Коми». Затем был принят целый пакет законов и нормативных актов, определивших основу региональной национальной политики на уровне исполнительной власти, создан специальный орган по государственному регулированию межнациональных отношений – Министерство по делам национальностей. Уже в 1992 г. правительство республики в качестве партнера коми национального движения участвовало в подготовке I Всероссийского съезда финно-угорских народов (май 1992 г., Ижевск) и I Всемирного конгресса финно-угорских народов, состоявшегося в декабре 1992 г. в Сыктывкаре.

IV этап (1993-1996 гг.) – этап, во время которого было практически завершено формирование концептуальных основ и механизма реализации Коми региональной модели государственной национальной политики, что нашло отражение не только в ряде принятых в данный период законов: «Об образовании» (1993 г.), «О культуре» (1994 г.), но и в Конституции Республики Коми 1994 г. и Концепции государственной национальной политики Республики Коми 1996 г. В этот же период был разработан и принят правовой акт, регулирующий отношения между государством и некоренными этническими меньшинствами, проживающими в Республике Коми. – Закон «О национально-культурной автономии» (1996 г.).

V этап (II пол. 90-х годов) – этап планомерной (текущей) работы по реализации принципов государственной национальной политики в Республике Коми посредством принятия и осуществления специальных государственных программ.

Необходимо отметить, что данная периодизация хронологически не совпадает с этапами аналогичного процесса, реализуемого на федеральном уровне, так как процесс формирования региональной модели осуществлялся в значительной мере самостоятельно и с некоторым опережением. При этом федеральный центр не препятствовал самостоятельной работе по формированию собственного регионального законодательства в области регулирования межнациональных отношений, отнесенной к сфере совместного ведения. Это, в свою очередь, нашло отражение в Договоре «О разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Коми», подписанном в марте 1996 г. Президентом Российской Федерации Б. Ельциным

и Главой Республики Коми Ю.Спиридоновым (20). Необходимо также иметь в виду, что указанная периодизация в целом коррелируется с основными этапами развития массовых национальных движений в регионе.

Эффективность созданной и реализуемой в республике модели государственной национальной политики подтверждают уже имеющиеся в республике позитивные изменения в сфере расширения функционирования коми языка в общественной жизни, в развитии национальной культуры, национальных систем образования, науки, международных связей. Главное значение данной модели состоит в том, что она позволяет развиваться самобытной культуре коми народа, способствует удовлетворению специфических этнокультурных запросов и потребностей представителей других национальностей, не разрывая единого полиэтнического российского пространства, и является условием сохранения в регионе межнационального мира и согласия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Республика Коми в цифрах: Стат. сб. Сыктывкар: Госкомстат РК, 1998.
2. Правда. 1989. 24 сентября.
3. Красное знамя. 1990. 6 февраля
4. Красное знамя. 1992. 4 июня.
5. Красное знамя. 1994. 18 января.
6. Красное знамя. 1995. 19 января.
7. Конституция Республики Коми. Сыктывкар, 1997.
8. Республика. 1996. 29 октября.
9. Национально-культурные автономии, объединения, центры Республики Коми. Информационный бюллетень. Министерство по делам национальностей Республики Коми: Сыктывкар, 1997.
10. Информационный бюллетень Министерства по делам национальностей Республики Коми. Сыктывкар, 1994. №1.
11. Республика. 1998. 19 мая.
12. Республика. 1997. 6 мая.
13. Республика. 1995. 16 ноября.
14. Республика. 1997. 18 ноября.
15. Республика. 1998. 9 декабря.
16. Ведомости нормативных актов органов государственной власти Республики Коми. 1997. № 11.
17. Республика. 1996. 1 сентября.
18. Республика. 1997. 21 июля.
19. *Попов А.А., Марков В.П., Конюхов А.К.* Проблема прав коренных народов в международных правовых документах (по материалам сессий Рабочей группы ООН по коренным народам) // Актуальные проблемы политико-правового, социально-экономического и культурного развития Европейского Севера Российской Федерации (история и современность). Сыктывкар, 1995; *Попов А.А., Нестерова Н.А.* Национальный вопрос в Республике Коми в конце XX века (историческое исследование). Сыктывкар, 2000.
20. Республика. 1996. 2 апреля.

Nina Nesterova

STATE NATIONAL POLITICS IN THE KOMI REPUBLIC AT THE END OF THE XX CENTURY: FROM CRISIS TO RISE

As a result of decay and crisis in the State national policy caused by the Stalin regime in the 30s and 50s, first progress in this field made in the 20s by the Soviet state was reduced to zero. In the 30s the whole pick of the national Komi intelligentsia was subjected to repression, by the 70s the national Komi school had been completely eliminated, functioning of the Komi language among the Komi people, especially youth, was considerably limited to domestic sphere, the phenomenon of national nihilism prevailed.

In conditions of democratic social reforms at the end of the 80s the national self-consciousness rose abruptly and dynamically in the USSR upon the whole as well as in Russia and regions. However these processes had ambiguous consequences, as they were both of progressive and regressive character. Similar to the effect of the "compressed spring" the above mentioned processes unregulated by the State got the character of ethno-political collapse and led to disintegration and national decay of the Soviet space. At the same time this deep crisis at the end of the 80s - the beginning of the 90s was adequately assessed both by the organs of the State power and by the social national movement. On the basis of experience the models of ex-territorial autonomy with the forms of self-government of the native people and national cultural autonomy for the people of the other nations were formed in the Republic. Such a model of autonomy allows disputelessly to regulate the national relations in the region. As a result the Komi language is developing, having a status of the state language, as well as the national school, culture and system of education, culture, languages of other ethnic groups in the republic.

In conditions of the multinational North of Russia the model is considered to be the most optimal, it was approbated and keeps functioning successfully. The main thing is that it allows the original culture of the Komi people to develop within the indivisible poly-ethnic Russian space.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Анжелика Павлова
Йошкар-Ола

РАЗВИТИЕ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ФИННО-УГРОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ

Представления об устройстве вселенной составляют важнейшую и наиболее устойчивую часть религиозной системы. Но проследить развитие этих представлений сложно, т.к. они слабо фиксируются в археологических материалах. Анализ фольклорных источников позволяет говорить лишь о поздних этапах развития космологии, часто претерпевшей уже значительные изменения в результате контактов с другими народами.

Важнейшим источником для реконструкции древних космологических представлений являются произведения искусства. Как отметила Г.Е. Шкалина, "даже бессознательно повторяемые формы являются неоценимой сокровищницей сведений о многотысячелетнем пути познания мира древнего народа мари" (1, с. 9).

Религиозные мифологические представления оказывали влияние на выбор сюжетов, построение композиции, сочетание символов. Но произведения искусства не были иллюстрациями мифов, часто они отражают даже более древние версии мифов, чем те, что сохранились в устной традиции.

Для расшифровки символов можно использовать не только фольклорные материалы финно-угорских народов Поволжья и Приуралья, но и других групп финно-угров, а также материалы, отражающие представления древних охотников Евразии.

В древнем финно-угорском искусстве доминировал зооморфный код. У волосовских племен Поволжья и Поочья было развито искусство изготовления каменных и костяных скульптурок. Большинство из этих предметов было предназначено для украшения костюма и выполняло функцию оберега. Космологическое значение имели фигурки лося, медведя, птицы, а также знаки луны и солнца.

Лось и медведь – одна из древнейших бинарных оппозиций в человеческой культуре, известная многим народам Евразии. В космологии народов Сибири лосиха олицетворяла мать-вселенную, которой противостоит медведь (темная, нижняя, мистическая сущность Матери Вселенной, противостоящая верхней светлой) (2, с. 27). Если сопоставить произведения мелкой пластики волосовцев с мифами народов Сибири, чей образ жизни мало отличался от жизни волосовских племен, то можно предположить существование уже в эпоху неолита-энеолита трехчастной модели мира, в которой основными маркерами были животные.

Здесь мы сталкиваемся со стихийной архаической диалектикой: медведь и лось предполагают существование друг друга, они необходимы для нормального функционирования различных уровней космоса.

Можно предположить, на основе сохранившихся изображений на сосудах и мелкой пластике, существование у волосовцев культа водоплавающей птицы.

По мнению В.В. Напольских, водоплавающая птица – важнейший персонаж космогонических мифов финно-угров, связанный с динамической картиной мира в виде мировой реки. Она ассоциируется с небом, небесными богами, духами верхнего мира, символизирует благополучие, продолжение рода, олицетворяет душу человека (3, с. 101).

Но уже в волосовское время модель "космической реки" являлась древней, если вообще существовала когда-либо в чистом виде. Чаще в мифологической традиции горизонтальная модель космоса сосуществовала с вертикальной. В последнем случае это не только мировая гора или мировое дерево, но и представления о ярусности вселенной, когда маркерами миров выступают различные животные.

Космологическая система, существовавшая у населения Поволжья в эпоху энеолита, сочетала вертикальную и горизонтальную проекции вселенной, а ключом к ее пониманию служил зооморфный код. Из светил особое значение имела луна, с которой был связан промысловый календарь, тогда как солнце ассоциировалось с образом зверя: лося или медведя.

Важнейшим периодом в развитии космологических представлений была эпоха бронзы. В этот период на территории Поволжья и Приуралья существовало несколько археологических культур, часть из них принадлежала финно-уграм, другая была создана балтскими и ираноязычными племенами. Сложная этнокультурная ситуация в условиях освоения новых видов хозяйственной деятельности и овладения металлом способствовала изменению религиозных представлений, в том числе формированию новых космологических моделей.

Важное место в космологических системах отводится солнцу. Огонь и солнце всегда представлялись человеку родственными силами. С распространением металла появилась возможность использовать силу солнца и огня на земле для защиты человека, увеличения его силы.

На керамику и металлические украшения наносятся солярные знаки разнообразной формы, под их натиском на второй план отходит зооморфный код. Возникают новые бинарные оппозиции. Если раньше доминировала пара животных: медведь – лось, то теперь на первый план выходит оппозиция солнце-луна, с этими светилами ассоциировались и сами животные. С этой трансформацией космологических представлений связано и появление в регионе символа двойной спирали. Сначала он распространился среди индоевропейских народов, а позднее и среди финно-угров, у которых соединился с древним образом Оленя или Оленихи.

Можно предположить, что эпоха бронзы стала и временем формирования культов богинь-прародительниц. Ф.В. Плесовский считает, что у коми и удмуртов первоначальным божеством была великая прародительница Кылдысин, воплощение земли и вселенной, а также богини хозяйки стихий (4, с. 32-45).

Важным этапом развития космологических представлений финно-угров Поволжья и Приуралья стала эпоха раннего железа, время существования ананьинской культурной общности. Широкое распространение получает новая космическая модель в виде мирового дерева. В искусстве этого времени она предстает в сочетании с древним зооморфным кодом и астральной символикой. Например, в искусстве финно-угорского населения Поволжья символика мирового дерева сочетается с S-образными спиралями, знаком небесной лосихи и одновременно небесной пары лось–медведь (булавки из погребения 1000 и 1007 Старшего Ахмыловского могильника).

Происходит усложнение образа солнца как в результате развития собственно финно-угорской мифологии, так и благодаря знакомству с искусством других народов, прежде всего индоевропейских. Многие из этих символов наряду с состоянием солнца воплощали и космические модели. Например, знак в виде трех спиралей – образ вселенной в виде лосихи и трех миров. Три спирали, заключенные в кольцо, передавали идею движения солнца.

Представления о мировом столпе, соединяющем небо и землю, воплотились в декоре так называемых умбоновидных блях. Сохранились они и в финно-угорской мифологии: "столп неба как колонна, состоящая из 7 сегментов" (5, p. 338).

Космическую модель представляет и бляха из погребения 704 Старшего Ахмыловского могильника в виде свернувшейся в спираль змеи. Спи-

раль – солярный знак и одновременно символ вселенной, космичность образа подчеркивается вписанным в спираль крестом (мировое дерево, центр вселенной). В орнаменте бляхи сочетаются символы неба и змеиный елочный орнамент. Таким образом, происходит противопоставление солнечного верхнего мира и нижнего подводно-подземного.

Нововведением стало и отождествление солнца с хищной птицей или зверем, но эти символы прижились лишь в Прикамье, где абстрактные символы не получили распространения. Космологические представления здесь отличались большей архаичностью, и как только ослабло влияние ираноязычных кочевников, население вернулось к древним зооморфным образам, что нашло отражение в искусстве «пермского звериного стиля».

«Пермский звериный стиль» восходит к древним шаманским культам, на что указывает набор образов: лось, медведь, змея, ящер и пр. Большинство композиций имели трехчастную структуру, с каждой космической зоной было связано определенное животное (6, с. 17). Человек, как элемент мироздания, занимает свое место в этих композициях.

В I тыс. н.э. у финно-угорских племен Поволжья и Приуралья сформировалась космологическая модель, основные элементы которой сохранились до настоящего времени. В искусстве эта модель нашла воплощение в символических композициях нагрудников азелинских женщин.

Азелинские нагрудники – это полисемантические украшения, имеющие несколько уровней восприятия, которые связаны между собой и в конечном счете замыкаются на космологических представлениях.

Эти украшения различаются в деталях, но все они имеют вертикальное членение композиции. Полукруглая форма нагрудника возвращает к образу древнего оленя-лося, воплощавшего вселенную. Шумящие подвески – символ воды, как границы миров. Одновременно они выполняли охранительную функцию. Щиток подвески разделен на две зоны горизонтальной линией. В верхней части нагрудника из погребения 1 Уржумкинского могильника помещены три конские фигурки, над которыми находятся четыре кольца, символы солнца и, возможно, сторон света. В интерпретации М.Г. Худякова три коня – это образ утреннего, дневного и вечернего солнца (7, с. 261-265).

Нужно отметить, что конь – универсальный космический символ, сравнимый с мировым деревом. В качестве мирового животного конь Тваштра выступает в Ригведе /1, 162/ и в скандинавской мифологии, где название мирового ясеня Игдрасиль буквально означает «конь Игга», т.е. Одина (8, с. 230).

Конь был связан с тремя мирами вселенной, как в древности лось-олень:

1. Солнечный небесный конь. Образ лучезарной лошади прослеживается в марийском и удмуртском фольклоре (9, с. 55-60).

2. Конь среднего мира – основное жертвенное животное, символ плодородия, животное, отождествляемое с огнем.

3. Конь нижнего мира. В.Я. Пропп приводит многочисленные примеры связи коня с заупокойным культом (10, с. 175-177).

Таким образом, в верхней части нагрудника мастер представил многогранный образ мира. Второй ярус композиции составлен из двойных спиралей – древних знаков небесного оленя-лося. Этот символ, возможно, утратил что-то из первоначальных значений к середине 1 тыс. н.э. и больше ассоциировался с земным плодородием.

На рубеже I-II тыс. н.э. были переосмыслены традиционные бинарные оппозиции в финно-угорском искусстве, для их символического воплощения стал использоваться знак в виде двух коней или конских голов. Две конские головки стали важнейшим элементом космологических композиций, например, трапециевидных подвесок мари или удмуртских ажурных застежек в форме кольца.

Космологические представления финно-угров Поволжья и Приуралья развивались на протяжении длительного времени, испытывая влияние мифологии других народов. Уже в глубокой древности у финно-угорского населения региона возникла картина многоярусной вселенной, которая развивалась и дополнялась на протяжении истории.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Шкалина Г.Е.* Предисловие // Юадаров К.Г. Вера предков. Язычество. Йошкар-Ола, 1999

2. *Окладникова Е.А.* Модель вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки(Проблема этнокультурных контактов аборигенов Сибири и коренного населения Северной Америки). Автореф. дис. … д.и.н. СПб., 1995.

3. *Напольских В.В.* Как Вукузе стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск, 1993.

4. *Плесовский Ф.В.* Космологические мифы коми и удмуртов//Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972.

5. *Holmberg U.* Finno-Ugric and Sibirian Mythologie. Boston "Mythologie of all Race", 1927.

6. *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М., 1975.

7. *Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамье //Из истории докапиталистической формации. Известия ГАИМК. Вып. 100. М.-Л., 1933.

8. Мифологический словарь. М., 1990.

9. *Рябинин Е.А.* Зооморфные украшения Древней Руси X-XIV вв.// САИ. Вып. Е1-60. Л., 1981.

10. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки Л., 1986.

Anzhelika Pavlova

DEVELOPMENT OF COSMOLOGICAL VIEWS OF THE FINNO-UGRICS IN THE AREAS OF THE VOLGA AND THE URALS

To recollect the sources of cosmological systems of modern pagan religions is possible due to the analysis of archaeological materials, mostly ancient creations of art. Pictured versions of myths do not undergo transformation, they can be "read" using ethnographic and literary sources. Ancient art of the Finno-Ugrics of the Volga and the Urals areas suggests a cosmic level of perception. Even in the epoch of hunting the Finno-Ugrics began to develop zoomorphous code, reflecting cosmological views. Image of a deer-elk took the central place for it served as a symbol of universe. (elk-cow carrying luminaries on its antlers). In the areas of the Volga and the Urals combs are found, belonging to the epochs of Bronze and Early Iron in the shape of elk head with solar symbols. Water-fowl took an important place in the ancient zoomorphous code. We can assume, that by the beginning of the Bronze epoch the Finno-Ugrics of the Volga and the Urals area had already had a linear model of cosmos in the shape of the world river. Between the epoch of Bronze and Early Iron changes in cosmological views took place. Development of Finno-Ugric tribes and close contacts with Indo-Europeans resulted in the origin of the universe model in the shape of the world tree and in the complication of the sun cult. Numerous solar symbols, usage of zoomorphous and anthropomorphous code for the sun image testify to this fact. Numerous symbols of the world tree appear in the shape of cross and almost natural images. During the Ananyino period zoomorphous code fell back in the Volga region and gained new force and complicated in the Urals area.

In 1000 A. D. the Finno-Ugrics of the Urals region had a developed zoomorphous code, reflecting cosmological views. Central place was taken by the images of elk, bear, bird and snake (lizard), compared to the main parts of the universe: upper, middle and lower worlds. In the Middle Ages images of animals, especially the poly-semantic horse image, reflected the cosmological views and embodied the firmly established vertical model of cosmos. Cosmological views are the basis of the Finno-Ugric pagan religions both ancient and modern.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Валерий Патрушев
Йошкар-Ола

ИСТОКИ РЕЛИГИИ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ

Наиболее характерными чертами в современном духовном состоянии финно-угорских народов являются, во-первых, массовый отход от атеизма, насаждавшегося правящей коммунистической идеологией в СССР, относительно свободный выбор путей духовного исповедания, во-вторых, религиозный синкретизм с большим предпочтением языческой или христианской религии. Эти черты обусловлены историческим развитием.

В развитии религии финно-угров условно могут быть выделены 6 этапов.

1 этап - возникновение космогонических и космологических представлений у охотничье-рыболовецких племен эпохи камня и начального периода эпохи металла. Налицо проявление черт анимизма, тотемизма, фетишизма, магии. В эпоху верхнего палеолита коллективная охота, зависимость обеспечения продуктами от сезонных изменений, особенности организации общины породили тотемизм, веру в потустороннюю жизнь, культ предков, веру в божественную организацию окружающего мира. Их проявлениями являются скульптурные фигурки и пещерные росписи, палеолитические захоронения, определенные орнаментальные узоры. Многие исследователи отмечают близость сюжетов пещерных росписей Урала, Сибири и Западной Европы (1; 2). Ведущее место среди изображений занимают мамонты, олицетворяющие, как это видно по эвенкийским мифам, творца Вселенной: мамонт создал из первозданного Океана Землю, разделил воздухом землю от неба (3, с. 180). Реалистично переданные в Каповой пещере фигуры лошадей могут свидетельствовать об особом их месте в космогонических представлениях предков финно-угров. Культ предков ярко проявляется в заботе об умершем. В сунгирьских захоронениях в центральной России такая забота видна в богатом наборе украшений, среди которых интерес представляет костяной браслет с ромбическими и меандровыми узорами,

считающимися олицетворением неба. К эпохе мезолита (IX-VI тыс. до н.э.) относятся истоки формирования основных черт лесного охотничьего хозяйства, одного из основных традиционных элементов материальной культуры финно-угров, обусловивших начало формирования общих религиозных представлений финно-угорских народов как на территории Европейской России, так и в Зауралье. Головка лося, орнаментальные узоры Висского 1 могильника в Республике Коми (4) говорят о генетических связях финно-угорского населения эпохи мезолита и неолита. В эпоху неолита (V-III тыс. до н.э.) орнаментальные узоры на сосудах являются проявлением не только эстетического вкуса древних финно-угров, но и их представлении о мире. В ритмическом чередовании узоров можно видеть представление об определенном мировом порядке, в основе которого лежит членение мира на верхний, средний и нижний части.

Религиозные представления финно-угров эпохи неолита еще в большей мере раскрываются в наскальных изображениях. Среди наскальных изображений Карелии (III - начало II тыс. до н.э.) больше всего фигур птиц - 322, что составляет около 37 % всех изображений, фигур млекопитающих 102 (около 12 %; лоси, олени, медведи и др.), а также 125 солярных и лунарных знаков, 109 различных знаков (полоски, линии, пятнышки и др.) и 77 человеческих фигур (5, с. 143-144). Многообразие изображений свидетельствует о сложных религиозно-мифологических представлениях их создателей: «в них в неразрывном единстве переплелись анимистические и тотемические верования, фетишизм, элементы магии, космогонические представления» (5, с. 157). Антропоморфные изображения из Идрисовки и Шайтанской писаницы на Среднем Урале исследователи связывают с распространением шаманизма (6, с. 54-56).

Во второй половине III - первой половине II тыс. до н.э. в искусстве финно-угров особую группу составляют образы водоплавающих птиц, медведей, лосей, что связано с космогоническими представлениями финно-угров. Проникновение в их среду индоевропейских фатьяновско-балановских и ираноязычных абашевских и иных степных племен способствовало распространению новых культов, особенно солнечного.

2 этап - развитие и усложнение прежних, возникновение новых религиозных представлений в эпоху господства комплексного хозяйства с распространением земледелия и скотоводства в эпохи развитой бронзы и раннего железа. Судя по материалам раскопок, заметно влияние религиозных представлений ираноязычных народов срубной культуры и позднее скифоидных культур степной зоны и Северного Кавказа, в том числе элементов скифского звериного стиля. Наиболее богатый материал о религиозных представлениях дают могильники ахмыловского облика VII-VI вв. в Сред-

нем Поволжье, в которых в смешанном виде выступают элементы финноязычной общности с текстильной керамикой и черты предков пермских народов в лице ананьинско-лебяжских племен (7). В погребальном обряде начала эпохи железа в зародыше можно увидеть все позднейшие черты: помещение в могилу погребального инвентаря в порядке ношения и в виде даров умершим в кучах и жертвенного мяса крупного рогатого скота или лошади, охры и кремней как олицетворение огня; наличие частей коня в верхних горизонтах могил; большая роль огня для очищения места погребения и умершего; сооружение погребальных конструкций как олицетворение дома для потусторонней жизни; наличие вторичных девичьих погребений или частичных погребений голов; сооружение кенотафов в честь погибших на стороне и т.д. (8). В искусстве этого времени ярко проявляется этнический импульс, нашедший отражение в финно-угорском фольклоре. Это прежде всего определенный набор зооморфных изображений - фигурки водоплавающих птиц как символов творца мира или его сотворения из его яйца; фигурки лошадей, пришедшие на смену изображениям оленей и олицетворяющие солнечное божество; образы змей как свидетельство отражения нижнего мира в трехчастном мире и др. (9). Многочисленны также символы солнца, переданные на круглых бляхах в виде концентрических кругов, нередко с отходящими лучами, косыми насечками по краю, треугольными прорезями и др.; символы солнца нередко сочетаются с крестом, с четырехлепестковым узором (9; 10). В Поволжье и Приуралье найдены антропоморфные образы солнечного божества на круглой бляхе с человеческими лицами, что перекликается с языческими представлениями поздних финно-угров. Символами солнца или неба являются многочисленные спиральные узоры. В ананьинском Прикамье в это время под влиянием ираноязычных племен появляются новые элементы искусства - хищники и летящие птицы с человеческой личиной (11). В связи с публикацией интересной книги Юхи Пентикайнен (12) есть возможность по-новому трактовать многочисленные антропоморфные фигурки - бронзовые идольчики - как элементы шаманизма. Вотивными изображениями, заменителями реальных жертвоприношений различным духам, являются многочисленные металлические изображения, найденные на гляденовских святилищах Приуралья (II вв. до н.э. - II вв. н.э.) (11, с. 14; 13). Здесь же появляются первые изображения всадников на змее как выражение верхнего, среднего и нижнего миров. В пьяноборско-азелинское время появляются новые символы солнца и космологическая модель мира усложняется благодаря сложному переплетению вертикальной и горизонтальной моделей мира. Золотым веком пермского звериного стиля назвал А.А. Спицын (14) ломоватовское время (III-VIII вв. до н.э.). Сложные композиции с передачей человеческой личины в

дополнении с фигурами животных, в том числе фантастических, свидетельствуют о дальнейшем развитии тотемизма, выделении главных антропоморфных божеств (11, с. 15). Дальнейшее усложнение сюжетов и одновременно схематизацию образов можно видеть на предметах из памятников родановской культуры (15).

3 этап - зарождение истоков традиционной языческой религии на базе предыдущих представлений в эпоху средневековья. В эту эпоху формируются современные народы. Поэтому в недрах археологических культур можно видеть особенности религиозных представлений отдельных народов. Вместе с тем, налицо общие элементы в религиозных представлениях финно-угорских народов. Об этом говорят близкие формы зооморфных украшений и фольклорные данные. Среди зооморфных украшений наиболее многочисленны изображения коня (622 из 976); второе место занимают изображения водоплавающих птиц (321 экз.); меньше изображений медведя (31 экз.) и единичны изображения бобра (16, с. 9). Образы коней обычно являются элементами украшений костюма или в виде арочных шумящих подвесок, или же коньковых подвесок. Чаще всего встречаются полные изображения коня, в одних случаях выполненные на плоских пластинах, в других - это объемные коньки-подвески. Нередко коньки-подвески имеют шумящие привески. Встречаются также подвески от костюмов с разносмотрящими конскими головками. В единичных случаях разносмотрящие головки коней составляют рукоять гребней (16; 17). Образ коня в финно-угорской мифологии связан с культом солнца (18). В «Калевале» образ коня связан с небесными светилами (19). Финно-угорские народы коню приписывали пророческие качества, он являлся символом добра и счастья, обладающим магическим свойством оберегать от несчастий. Л.А. Голубева (20) считает, что коньки-подвески на одеждах финно-угров являлись оберегами. А.О. Хейкель (21) отмечает широкое распространение стилизованных изображений коней в марийской вышивке. Головки коней, направленные в одну сторону или обращенные друг к другу, встречаются по краю декоративной вышивки на груди, спине, подоле и на рукавах марийских женских рубах (22). Фигурки коней украшают многие деревянные бытовые предметы финно-угорских народов (23; 24; 25). О большой популярности коня у финно-угорского населения свидетельствуют захоронения коня или его частей на средневековых могильниках мордвы, мари, мери, муромы (26; 27; 28). Конь широко используется в аграрной магии; а при жертвоприношениях во время языческих молений конь является главным животным (29; 30).

Судя по стилизации конских изображений в средневековом искусстве, символом коня могут выступать отдельные узоры. Это относится и к изображениям водоплавающих птиц.

Изображения медведей в эпоху средневековья немногочисленны. Они продолжают нести функцию небесных животных. Об этом свидетельствует изображение медведя из Нормонского могильника: на его тулове изображен солнечный круг с восьми лучами в сопровождении елочных узоров и лесенки (16, рис. 10, 11). В связи с этим интересно отметить, что женские божества в зооморфной ипостаси сохраняются вплоть до позднейших времен. В эпоху средневековья появляются новые божества, что отразилось в делении языческого пантеона на старшие божества и младшие (31). Судя по популярности и важности в костюме конских и утиных изображений, а также образа медведя, они выступали в качестве божеств высшего порядка, имеющие отношение ко всей природе и к миру в целом.

В марийском крае открыты древние священные рощи финно-угров. В 1980-е годы О.В. Даниловым проведены раскопки Ирмарского жертвенника в Куженерском районе, Важнангерского в Горномарийском и Звениговского в одноименном районе Республики Марий Эл. В связи с отсутствием датирующих вещей точная датировка жертвенников затруднена, но по геоморфологическим особенностям возможно их отнесение к эпохе средневековья. Общая планировка, ограда жертвенника (*кумалтыш шаге*) соответствуют поздним. Устройство жертвенников также характерно для поздних священных рощ марийцев (*кӱсото*) - в лесу.

Перед русской колонизацией финно-угры достигли высокого уровня развития своеобразного хозяйства, приспособленного к лесным условиям, и высокой культуры. Именно к этому времени относится оформление пантеона богов и основ языческой религии.

4 этап - усложнение языческих представлений под влиянием православной, и в какой-то мере мусульманской, религий. В это время происходит оформление современного пантеона языческих богов с включениями элементов христианской или иных религий. Характерной чертой данного этапа является борьба православной церкви с язычеством и движение финно-угорских народов за сохранение народной религии. Как отмечает Н.Ф. Мокшин (32, с. 144), обращение в христианство было одной из важных мер национально-колониальной политики царского самодержавия. Первое знакомство финно-угров с христианством началось уже вскоре после «крещения Руси», поскольку финно-угры были втянуты в исторические судьбы русского населения. Т.А. Бернштам полагал, что до рубежа XV-XVI вв. христианизация карел и коми проходила на бытовом уровне, и на этом этапе было преобладание апокрифического содержания вероучения полуязыческого-полудогматического характера. В Среднем Поволжье христианизация активизируется после присоединения Казанского ханства к России. Процесс христианизации несомненно носил насильственный характер, что приводи-

ло к противодействию со стороны финно-угорских народов (32, с. 142-162). Только в XIX веке вместо насильственных методов христианизация переходит к более цивилизованным методам. Священников готовят со знанием языка финно-угров. Издаются учебники для изучения их языков. В 1870 году было принято решение открыть русско-инородческую учительскую семинарию в Казани. Для подготовки христианской литературы на родных языках народов Поволжья была создана специальная переводческая комиссия «Братство святителя Гурия» под председательством известного просветителя Н.И. Ильминского (32, с. 171). Тем не менее, для большинства финно-угров христианство оставалось непонятным явлением и оно приспосабливало христианское вероучение языческим представлениям. Элементы религиозного синкретизма ярко проявляются во всех описаниях языческой религии в специальной литературе (32, с. 178-187; 31; 28; 33; 30; 35; 36; 37). Под влиянием христианства и мусульманства в финно-угорском язычестве появились ангелы - Аврам, Ной, Юсуп, Муса и др. Поскольку язычество представляло открытую религиозно-мифологическую систему и никогда не было канонизировано, оно довольно легко воспринимало новые элементы. Для финно-угров Поволжья и Приуралья характерно двоеверие - христианско-языческий культ, в котором языческий пантеон упрощается и включает христианских святых и библейских персонажей. Например, у марийцев это «Миколо юмо» - Николай Чудотворец, «У юмо» (новый бог) - Иисус Христос, «Эр ӱжара юмо» - Илья Пророк и др. Многие христианские праздники по существу сохранили традиционные финно-угорские обряды. Например, Пасха у мордвы превратилась в день поминовения умерших (32, с. 178-181).

5 этап - религия и атеизм в СССР. Коммунистическая идеология и советское правительство боролись не только с православной церковью, разрушали многочисленные церкви, репрессировали 167000 служителей православного духовенства, из них расстреляно 108000 (32, с. 198), но особенно жестоко преследовали языческую веру. Она практически рассматривалась как уголовное дело. Целые отряды лекторов и политработников во все времена направлялись в деревни для атеистической работы и борьбы с языческими традициями. Во всех районах и республиках вводились должности по слежению за религиозным состоянием населения, не говоря уже о специальных штатах в КГБ. За крещение ребенка многие были исключены из вузов, уволены с работы или привлечены к административным и партийным взысканиям. Такого угнетения духа, пожалуй, в истории человечества не знало ни одно государство.

6 этап - поиск веры в последнее десятилетие второго тысячелетия. Длительный период борьбы с верой в СССР не уничтожил веру. Об этом

свидетельствуют факты возрождения церквей, поиск веры среди широких народных масс, широкий размах языческой религии среди финно-угорских народов как средства возрождения своей культуры и своего народа. В.А. Шнирельман (38, с. 20-21) в специальной работе о языческой религии центром возрождения язычества называет Республику Марий Эл, правда, связывая это почему-то с национализмом и противопоставляя православию как религии оккупантов; даже издание Н.С. Поповым текстов марийских молитв (39) он объясняет стремлением к реформированию, систематизации и унификации язычества «ради его превращения в общенациональную религию». Определенная связь с возрождением язычества как элементом национальной культуры проявляется в документах общественных движений мари, удмуртов, мордвы. Многие интеллигенты отмечают особое место язычества в этническом менталитете финно-угорских народов. Однако действительность такова, что большая часть финно-угров Поволжья и Приуралья по-прежнему остаются двоеверцами, принимая и православие, и язычество. Огромную работу по привлечению к христианству проводит церковь Инкери и Институт перевода Библии в Хельсинки. Во всех финно-угорских республиках открыты лютеранские приходы. Многие родственные народы, в первую очередь финны, оказывают большую безвозмездную помощь в первых шагах по становлению приходов, в строительстве церквей. На все финно-угорские языки переведены основные части Евангелий, на многие - детские Библии с изложением основных библейских сюжетов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамова З.А.* Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.-Л., 1966.

2. *Окладников А.П.* Утро искусства. Л., 1967.

3. *Ларичев В.Е.* Мамонт в искусстве поселения Малая Сыя и опыт реконструкции представлений верхнепалеолитического человека Сибири о возникновении Вселенной// Первобытное искусство. Звери в камне. Новосибирск, 1980.

4. *Волокитин А.В.* Мезолит // Археология Республики Коми. М., 1997.

5. *Савватеев Ю.А.* Онежские петроглифы и тема зверя в них// Первобытное искусство. Звери в камне. Новосибирск, 1980.

6. *Петрин В.Т., Широков В.Н.* Об одном антропоморфном сюжете с Шайтанской писаницы// Первобытное общество. Антропоморфные изображения. Новосибирск, 1980.

7. *Patrushev V.* The Early History of the Finno-Ugric Peoples of European Russia. Oulu-Jyväskylä, 2000.

8. *Патрушев В.С.* Марийский край в VII-VI вв. до н.э. Йошкар-Ола, 1984.

9. *Патрушев В.С.* Древнее искусство финно-угров Поволжья. Йошкар-Ола, 1994.

10. *Збруева А.В.* История населения Прикамья в ананьинскую эпоху// Материалы и исследования по археологии СССР. № 30. М., 1952.

11. *Оборин В.А.* Древнее искусство народов Прикамья. Пермский звериный стиль. Пермь, 1976.

12. *Pentikainen J.* Saamanit. Pohojsten kansojen elämäntaistelu. Helsinki, 1998.

13. *Васкул И.О.* Памятники гляденовской культурной общности// Археология Республики Коми. М., 1997.

14. *Спицын А.А.* Гляденовское костище. Санкт-Петербург. 1901.

15. *Оборин В.А., Чагин Г.Н.* Искусство Прикамья. Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль. Пермь, 1988.

16. *Голубева Л.А.* Зооморфные украшения финно-угров// Свод археологических источников. Вып. Е1-59. М., 1979.

17. *Рябинин Е.А.* Зооморфные украшения древней Руси IX-XIV вв. // Свод археологических источников. Вып. Е1-60. Л., 1981.

18. *Марр Н.Я.* Приволжские и соседящие с ними народности в яфетическом освещении их племенных названий // Известия Академии Наук СССР. № 16-17. М., 1925.

19. *Бранденбург Н.Е.* Курганы Южного Приладожья // Материалы по археологии России. № 18. М., 1895.

20. *Голубева Л.А.* Коньковые подвески междуречья Волги и Оки // Советская археология. № 2. М., 1976.

21. *Heikel A.O.* Die Gebünde Cheremissen. Mordvinen, Esten und Finnen // JSFOU. IV. Helsinki, 1888.

22. *Крюкова Т.А.* Материальная культура марийцев в XIX веке. Йошкар-Ола, 1956

23. *Воробьев Н.И.* Украшение и внутреннее убранство крестьянских жилищ у народов Среднего Поволжья // Известия Казанского филиала Академии Наук СССР. Серия гуманитарных наук. Вып. 2. Казань, 1957.

24. *Крюкова Т.А.* Мордовское народное изобразительное искусство. Саранск, 1968.

25. *Маслова Г.С.* Орнамент верхневолжских карел // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. II. М., 1951.

26. *Горюнова Е.И.* Этническая история Волго-Окского междуречья // Материалы и исследования по археологии СССР. № 94. М., 1961.

27. *Голубева Л.А.* Коньковые подвески Верхнего Прикамья // Советская археология. № 3. М., 1966.

28. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

29. *Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамье// Известия Государственной академии истории материальной культуры. Вып. 100. Л., 1933.

30. *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

31. *Нурминский С.* Очерк религиозных верований черемис// Православный собеседник. 1862. Часть III.

32. *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Изд. 2-е. Саранск, 1998.

33. *Смирнов И.Н.* Вотяки: историко-этнографический очерк. Казань, 1990.

34. *Юадаров К.Г.* Вера предков. Язычество. Йошкар-Ола, 1999.

35. *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Porvoo. Helsinki. 1942.

36. *Holmberg U.* Tsheremissen uskonto. Porvoo.

37. *Holmberg U.* Permalaisten uskonto. Suomen suvun uskonnot 4-5. Porvoo.

38. *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал)// Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. М., 1997.

39. *Попов Н.С.* Марий кумалтыш мут. Йошкар-Ола, 1991.

Valery Patrushev

RELIGIOUS SOURCE OF THE FINNO-UGRIC PEOPLES

Faith is an eternal need of a human soul. We don't know any state or people without religion in the history of mankind. And moreover, only peoples with the developed religious system could reach the high level of civilization. The history of Russia from early stages up to the present time shows the great role of religion in political and national relations in multinational states. The most characteristic features in present spiritual life of Finno-Ugric peoples are mass deviation from atheism, propagated by the ruling communist ideology in the USSR, a comparatively free choice of ways of spiritual creed and religious syncretism with preference of pagan or Christian religion. These features are conditioned by the historical development. In the religious development of the Finno-Ugrics the following stages can be marked out: 1- the epoch of origin of the cosmogonic and cosmologic views by hunting and fishing tribes. They reflected parallels with the Indo-European world. Features of animism and fetishism can be found. 2 - development and complication of the former views and origin of new religious views in the epoch of domination of complex economy with agriculture and cattle-breeding in the epoch of Late Bronze and Early Iron. Influence of religious views of the Iran peoples is typical. 3 - origin of the sources of the traditional pagan religion on the basis of the previous views in the Middle Ages. Elements of animism and shamanism are found in works of art. 4 - complication of pagan views under the influence of orthodox and to a certain extent of the Moslem religions. At this time the present pantheon of the pagan gods was formed. The characteristic feature of the stage is struggle of the orthodox church against paganism and the Finno-Ugric movement for preservation of the national religion. It was that epoch when the sources of religious syncretism originated. First translations of the Bible into the Finno-Ugric languages were done. 5 - Religion and atheism in the USSR. Struggle of the state against paganism, destruction of orthodox churches, repressions and persecutions for faith. 6 - Search for faith in the last decade of the second millennium. Is it neopaganism or struggle for preservation of the traditional religion? Place of paganism in ethnic mentality of Finno-Ugric peoples. Orthodoxy, sects, paganism. Role of Institute of Bible translation is great in a spiritual education of the Finno-Ugric peoples.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Татьяна Патрушева
Йошкар-Ола

ИСТОКИ ТРАДИЦИОННОГО ХОЗЯЙСТВА ФИННО-УГРОВ ЕВРОПЕЙСКОЙ РОССИИ

Основой традиционного хозяйства финно-угров Европейской России было разумное сочетание сельского хозяйства и присваивающих отраслей. В эпоху камня сложились основные навыки охотничьего хозяйства и рыболовства. Особый интерес представляет присваивающее хозяйство населения Европейской России эпохи финальной бронзы и начала железного века, когда складываются этнические истоки волжских финнов.

О развитии охоты говорят остеологические данные. В основном это кости кабанов, лосей, медведей, бобров, зайцев, куниц и т.д. (1; 2).

Окружающая среда обусловила значительные отличия в характере охоты. Судя по материалам раскопок Малахайского поселения, в Марийском Поволжье основным объектом охоты были бурые медведи (57,8 % от общего числа особей диких животных). Зубы и кости медведей в Марийском Поволжье также встречены в могилах Старшего Ахмыловского и Акозинского могильников (3). Шейные или нагрудные украшения с подвесками из клыка медведя из этих памятников говорят об особой роли культа медведя у финно-угров, поскольку они играли роль оберегов от злых сил. Участие ряженых в облике медведя и лося в магических обрядах изгнания злых духов отмечено в этнографической литературе (4, с. 59; 5, p. 150).

Приемы охоты на диких животных были самыми разнообразными. Как отмечал Г.Ф. Миллер (6, с. 24), при ловле крупных зверей использовались ямы.

На памятниках эпохи бронзы и железа найдены шейные украшения из трубчатых костей птиц (I и II Полянские, Кумысский, II и III Маклашеевские, Старший Ахмыловский могильники). Судя по этнографическим данным, на птиц марийцы охотились "корзинками" (7), привязанными к палке

с тетивой. Такой способ наряду с деревянным "лучковым" капканом использовался и для охоты на мелкого зверя (8, с. 32-33).

В охоте у финно-угров широко использовались сети, силки (8, с. 35-36; 9; 10; 11). Истоки подобной охоты также можно видеть с глубокой древности. Любопытные свидетельства использования ловушек из сетей содержатся в композиции украшений глиняного сосуда из поздняковского поселения Добрынин остров (12, рис. 70, 2), где заяц изображен в окружении сетей.

Для охоты также использовались лук и стрелы. Наконечники стрел листовидной, треугольной или ромбической форм из кремня, кости, бронзы или железа известны на памятниках приказанской, поздняковской культур и населения с "текстильной" керамикой, ананьинского населения Приуралья, на памятниках городецкой и дьяковской культур. Луки и стрелы использовались в различных религиозных обрядах марийцев (свадебные колчаны из лыка и кожи, стрелы у дружка жениха, стрельба из лука во время весеннего праздника пашни, упоминание лука и стрел во время молений в священных рощах (8, с. 34; 10; 13, с.125). Широкое использование лука и стрел финно-уграми отмечено путешественниками и этнографами (14, с. 406; 15; 16; 8; 9; 10).

Для охоты на крупных животных могли использоваться дротики и копья. Значительное количество наконечников копий из бронзы (45 экз.) и железа (93 экз.) обнаружено на волжских памятниках ахмыловского облика (3, с. 47-48).

С глубокой древности финно-угры во время охоты использовали лыжи. Находки лыж, как и их изображения на скалах, в Скандинавии и Северной Европе, известны с эпохи неолита. О древности появления лыж, по мнению И. Маннинен (9), говорят общие названия лыж в финно-угорских языках. Некоторые авторы пишут об использовании различных типов лыж, в том числе и подбитых мехом (9, S. 13-16; 14, с. 170). А. Фукс (17, с. 178) сообщает, что не только в рыболовстве, но и во время охоты на дичь использовались лодки. Во время охоты на птиц с глубокой древности могли пользоваться манком, используемым до настоящего времени. Финноязычное население с ниточно-рябчатой керамикой знало подобие манка (или музыкальный инструмент типа флейты или "жалейки"), части которого обнаружены на поселении Борань (Горюнова).

В охоте могли использоваться также крупные железные ножи, кинжалы. Т.А. Крюкова (8, с. 35) как своеобразие охоты луговых марийцев на медведей отмечает весьма архаичный способ охоты с длинным обоюдоострым ножом. Двулезвийные цельножелезные или биметаллические кинжалы и крупные ножи происходят из Акозинского, Старшего Ахмыловского, Пустоморквашинского и Тетюшского могильников Поволжья VII - VI вв.

до н.э. (18), ряда памятников ананьинской культуры в Прикамье и городецких памятников.

Довольно скудно представлены археологические свидетельства о занятих рыболовством. С волосовского времени известны отпечатки рыболовных сетей на сосудах. В археологических коллекциях из памятников эпохи бронзы и раннего железа имеется небольшое количество грузил от сетей, рыболовных крючков из бронзы, железа и кости. О древнейших традициях рыболовства и его популярности у финно-угров Поволжья говорят общие названия рыб и орудий рыболовства в финно-угорских языках, этнографические и фольклорные данные (8; 9; 10; 19; 20; 21). У всех финно-угорских народов распространены одинаковые способы ловли рыбы. Это удочка, морда, мережа, острога при лучении рыбы, сети, бредни. Широко было распространено глушение рыбы на озерах и небольших речках ранней зимой. Во время весеннего половодья у устьев устраивали запруды, артельно ловили сомов (8, с. 38-39).

Есть также свидетельства о занятиях собирательством. О занятии бортничеством говорит находка костяной лопаточки на Копаньском городище VII-VI вв. до н.э., близкие к которой использовались финно-уграми в более поздние времена (3). Судя по общим названиям пчел, меда и орудий их добычи у многих финно-угорских народов, можно говорить о добыче меда диких пчел с древнейших времен (9). Железные пешни с вертикальной втулкой из волжских памятников начала эпохи железа весьма близки по форме и функциональным особенностям форме наконечника пешни, используемого в бортничестве для очищения дупла на дереве (8, рис. 1, с. 108). О большой популярности бортничества у финно-угров свидетельствуют многочисленные изображения пчел из Гляденовского костища. Наличие большого числа отлитых по восковой модели бронзовых предметов ананьинской эпохи (VII - III вв. до н.э.), по мнению Б.Н.Гракова, является свидетельством развития бортничества.

О глубоких древних традициях бортничества, о популярности этого вида занятия у финно-угров Поволжья говорят многочисленные свидетельства путешественников и этнографов. О богатстве медом Лесного Заволжья писал С. Герберштейн. Английский посол Дж. Флетчер отмечал о меде, получаемом из Мордовии и Кадома близ земель "черемисских татар". Одним из основных видов продуктов называет мед А. Олеарий (14, с. 406). О лесном пчеловодстве, мастерстве марийцев - пчеловодов и приемах бортничества писали И.Г. Георги (21, с. 27), Н.П. Рычков (23), А. Хямяляйнен (15), И. Маннинен (9), И.Н. Смирнов (16), Т.А. Крюкова (8), К.И. Козлова (10) и другие. О древних традициях пчеловодства свидетельствуют также использование меда, воска, прополиса в лечении больных и в языче-

ских культах марийцев. Об изобилии меда просят марийцы в молитвах в священных рощах (13, с. 124). "О бортных ухожиях в лесах" говорится в документах XVII в., при этом с оговоркой, что у русских бортных ухожиев не было (8, с. 40).

В собирательстве использовались популярные у финно-угров в недавнем прошлом различные плетеные корзины, туески, кошелки, о которых писали многие этнографы (И.Н. Смирнов, Т.А. Крюкова, А. Хямяляйнен, Г.А. Сепеев и другие). Используемые для сбора ягод, грибов и орехов специальные кузова из коры липы, а также плетеные из бересты или лыка ранцы с закрывающейся крышкой описывал Й. Вихман. О характерных марийских сумках в виде четырехугольной коробки, плетеных из лыка и бересты, пишет Г.А. Сепеев (24, с. 61). Подобные же кузова, сумки из лыка и бересты использовались в свадебных и погребальных обрядах, во время доставки продуктов на общественные моления, они также упоминаются в марийских сказках (25; 26). Любопытно отметить, что в берестяных туесках с деревянным дном совершены частичные погребения голов Старшего Ахмыловского могильника (27).

В эпохи бронзы и железа в областях расселения финно-угров можно видеть формирование комплексного хозяйства. Наряду с сохранением охоты, рыболовства, собирательства у финно-угров складываются производящие отрасли экономики – скотоводство и земледелие.

По мнению В.В. Никитина (28), домашние животные в Среднем Поволжье появились еще в эпоху неолита: на памятниках населения с накольчатой керамикой известны находки костей домашних животных. В эпоху развитой бронзы примерно с середины второго тысячелетия до нашей эры в лесной зоне у племен поздняковской и приказанской культур ведущей отраслью хозяйства было домашнее животноводство (1; 2). У финно-угорского населения лесной зоны основными видами животных были крупный рогатый скот, лошади, свиньи. Вместе с тем, в Верхнем Поволжье скотоводство представлено весьма слабо. Лишь на стоянке Рождественский остров на озере Неро домашним животным принадлежало 45 % выделенных ссобей; в то же время на стоянке Сахтыш I в Ярославской области (II - начало I тысячелетия до н.э.) остатки домашних животных составляли всего 4,5 % от общего числа особей, а на стоянке Сахтыш II - 6,6 % (1). Хозяйственный уклад представленного на этих стоянках населения значительно различался и был близок к условиям жизни племен с преобладающим охотничье-рыболовческим хозяйством. Такая ситуация в финно-угорском мире сохранялась длительное время.

Кроме основного, мясного направления домашнего скотоводства исследователи отмечают и факты использования в пищу молока и продуктов

его переработки. Это находки глиняных сосудов, в днищах и стенках которых есть сквозные отверстия, на приказанских поселениях Карташиха I, Малые Отары II, Балымское, I Луговское (19). Имеются и этнографические параллели по использованию подобных сосудов при изготовлении творога и сыра (8).

Земледелие у финно-угров Поволжья по археологическим данным представлено слабее. Первые три находки зерна с их отпечатками относятся к IV - III тысячелетиям до н.э.; ко II тысячелетию до н.э. относятся 6 находок, и 14 находок - к I тысячелетию до н.э. (1, с. 14, табл. 1). Главным объектом земледельческой отрасли хозяйства было возделывание злаков, хотя были известны бобовые растения и технические культуры лен, конопля (1, табл. 1). Мягкая пшеница долгое время оставалась наиболее распространенным видом в лесной полосе.

Обработка почвы проводилась вручную. Основными орудиями обработки почвы древних земледельцев были деревянные палки для копания, палки с подножками для упора ноги, лопатообразные или острые палки для проведения борозд, а иногда острая палка для заготовки ямок, куда опускались семена (1, с. 22). Археологически подобные орудия не сохраняются. В лесной полосе России лишь на восточном склоне Урала отмечены находки "деревянных заступов" (29, с. 215), и на I Атабаевской стоянке найден костяной наконечник от палки-копалки (19). Находки каменных мотыг известны из могильника Дикариха и ряда поселений Верхнего и Среднего Поволжья.

Уборка урожая у финно-угров могла проводиться бронзовыми серпами и дуговидными железными ножами. Типы серпов эпохи бронзы характерны для срубной культуры. Т.Б. Попова (30, с. 22) упоминает о находках каменных серпов в Борисоглебских курганах, Коренецком могильнике и на стоянке Алеканово. Кроме использования серпов, исследователи предполагают срывание колосьев руками, выдергивание их с корнями, срезание обычными, неспециализированными орудиями (1, с. 65).

Для обмолота зерна использовались зернотерки, находки которых известны на многих памятниках (30, с. 222; 19, с. 354 и др.). Зернотерка обычно состояла из двух камней: нижнего, куда насыпалось зерно, и верхнего - куранта, или терочника, которым зерно растирали. Как на приказанских, так и на поздняковских памятниках зернотерок немного, что говорит о незначительном уровне развития земледелия.

Больших успехов финно-угры лесного Поволжья достигли в развитии производства металлических изделий, гончарства, в изготовлении деревянной посуды, плетении изделий из лыка, а также в текстильном производстве, в обработке кожи и кости.

Хозяйство финно-угров лесного Поволжья с древнейших времен до недавнего прошлого являлось образцом умелого сочетания различных видов и бережного отношения к природе. Именно подобное комплексное хозяйство породило весьма своеобразную материальную культуру и религию.

В современных условиях России для выживания обнищавшего финно-угорского населения сельской местности лесной зоны важно возрождение традиционных форм ведения частного хозяйства. Опыт организации финно-уграми особого типа хозяйства, их умение регулировать производящие и присваивающие отрасли в условиях лесной зоны, бережное отношение к природе являются уникальными и образцовыми.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Краснов Ю.А.* Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы // Материалы и исследования по археологии СССР. N 174. М., 1977.

2. *Петренко А.Г.* Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1984.

3. *Патрушев В.С.* Начало эпохи раннего железа в Марийском крае. Учебное пособие. Йошкар-Ола, 1986.

4. *Попов Н.С.* Марийский народный праздник "Кугече" // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Археология и этнография Марийского края. Вып. 22. Йошкар-Ола, 1993.

5. *Sebeok T.A.* and *Ingemann F.J.* Siudies in Cheremis: The Supernatural. New York, 1956.

6. *Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. Санкт-Петербург, 1791.

7. *Сенников В.* Черемисская ловля рыбы и тетеревей корзинками // Экономические записки. № 20. М., 1861.

8. *Крюкова Т.А.* Материальная культура марийцев в XIX в. Йошкар-Ола, 1956.

9. *Manninen J.* Die finnisch-ugrischen Volker. Leipzig, 1932.

10. *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. М., 1964.

11. *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми // Труды Института этнографии. Новая серия. Том 45. М., 1958.

12. *Бадер О.Н., Попова Т.Б.* Поздняковская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987.

13. *Попов Н.С.* Марий кумалтыш мут (Марийские молитвы - заклинания). Йошкар-Ола, 1991.

14. *Олеарий А.* Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. М., 1870.

15. *Hämalainen A.* Die landvirschaft der wiesentscheremissen // JSFOv. Helsinki, 1930.

16. *Смирнов И.Н.* Черемисы. Казань, 1889.

17. *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

18. *Халиков А.Х.* Волго-Камье в начале эпохи раннего железа (VIII-VI вв. до н.э.). М., 1977.

19. *Халиков А.Х.* Древняя история Среднего Поволжья. М., 1969.

20. *Бадер О.Н.* Первобытное хозяйство на Оке и в Верхнем Поволжье // Вестник древней истории. № 3. М., 1939.

21. *Георги И.Г.* Черемисы // Описание всех обитающих в Российском государстве народов ... Санкт-Петербург, 1799. Часть I.

22. *Ariste P.* Vaanimast laanemerlaste pallundusest hoeleliste andmete pohjal // Gartu kiikliku ulikooli toimetised. B. 38. Tartu, 1955.

23. *Рычков Н.П.* Журнал или дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1769, 1770 году. Санкт-Петербург, 1770.

24. *Сепеев Г.А.* О средствах передвижения марийцев // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Археология и этнография Марийского края. Вып. 11. Йошкар-Ола 1987.

25. *Ерусланов П.* Очерк быта и преданий восточных черемис // Известия Оренбургского отдела Русского географического общества. Вып. 4. Оренбург, 1894.

26. *Лоссиевский М.* Обряд черемисских похорон // Оренбургские губернские ведомости. № 19. Оренбург, 1852.

27. *Патрушев В.С., Халиков А.Х.* Волжские ананьинцы. М., 1982.

28. *Никитин В.В.* Каменный век Марийского края. Йошкар-Ола, 1995.

29. *Шмидт А.В.* К вопросу о земледелии в восточно-уральском родовом обществе // Известия Государственной Академии Истории материальной культуры. № 106. М., 1935.

30. *Попова Т.Б.* Племена поздняковской культуры // Окский бассейн в эпоху камня и бронзы. М., 1970.

Tatiana Patrusheva

SOURCES OF TRADITIONAL ECONOMY OF THE FINNO-UGRICS OF EUROPEAN RUSSIA

Combination of agriculture, appropriating branches and individual craft was the basis of the traditional economy of the Finno-Ugrics of European Russia. However in the Soviet times the traditional methods of agricultural management were destroyed by the collectivization, individual craft was prohibited under the threat of capitalism, control over state woods and water sources combined with strict registration of working days annihilated traditional forms of hunting, fishing and gathering.

Sources of traditional economy go back to the ancient times. Even in the epoch of Bronze and Iron in the areas of the Finno-Ugric settlements forming of complex economy can be found by both the Kazan-Ananyino population of the Kama and the population of Pozdnyakovo, and later the culture of textile ceramics of the Middle and Upper Volga regions, the Oka region and the northern regions. Hunting, fishing and gathering were of great importance in the economy of the Finno-Ugrics equally with the development of agriculture and cattle - breeding. Reach archaeological material testifies to the development of craft - pottery, spinning and weaving, metallurgy, leather, bone and wood manufacture. In the Middle Ages the role of agriculture was great, jeweler's art was highly developed. Reach ethnographic material testifies to the great role of appropriating branches and various trades.

In the conditions of modern Russia revival of the traditional forms of individual farms is important for the impoverished Finno-Ugric population of the rural forest region. Finno-Ugric experience in management of special type of agriculture, regulation of productive and appropriating branches in conditions of forest region, care of the nature are unique and exemplary.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Никандр Попов
Йошкар-Ола

СОВРЕМЕННОЕ ЯЗЫЧЕСТВО ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ

Демократические перемены в бывшем СССР в конце 80-х годов XX века, освобождение сознания людей от коммунистической идеологии способствовали массовому пробуждению интереса к национальному идентитету, историческому прошлому, поиску более совершенной основы жизнеустройства. Взоры людей обратились к религии.

Принятие Закона "О свободе совести и вероисповедания" в 1990 году стало переломной вехой в отношении значительной части населения к исполнению религиозных обрядов. Начали возрождаться и традиционные народные верования. "Медленно, медленно, остерегаясь и боясь, мы поднимаем вопрос о бережном отношении к своим традициям, об уважении веры предков", - отмечали представители марийской интеллигенции на одном из собраний, посвященных возрождению марийской религии (1). Через год, в октябре 1991 года, состоялось крупное языческое моление марийцев, на котором присутствовали гости из Эстонии, Финляндии. Языческие моления начали возрождаться и среди мордвы.

Возрождение языческих традиций марийцев, как и других финно-угорских народов России, было тесно связано с национальным движением, зародившимся среди интеллигенции. Участники национального движения в целях сплочения своих рядов, достижения культурного единства и духовного взаимопонимания в народе, формирования национального самосознания, устойчивого сохранения своей самобытности стали активно пропагандировать народные обычаи и верования, праздники, традиционные культы. Язычество, наряду с другими религиями, стало заметным явлением в культурной жизни народов Поволжья и Приуралья.

Слово "язычество" в русской историографии используется для определения дохристианских народных верований и обычаев. Марийцы, удмурты и мордва мокша и эрзя называют свою веру народной (сравни *мари вера* «марийская вера»). В научной литературе под язычеством принято понимать целостную систему древних религиозных представлений, обрядов и обычаев, сложившуюся в пределах этнического образования под влиянием многовековых традиций и функционирующую в пределах религиозной общины.

Встречающиеся в литературе определения «народная, этническая, национальная, племенная религия» применяются не только в отношении политеистических верований и культов (сравни: народная религия православных русских, национальная религия японцев и т.д.). Определения «общинно-родовые, племенные культы или ранние формы религии», дохристианские верования также требуют дополнительных разъяснений.

Слово «язычество» тесно связано со словом «язык», «народ» (вспомним: всяк народ имеет свой язык), означает народные религиозные верования, обряды и обычаи, передаваемые и воспроизводимые языком, словом, в процессе коллективного общения и сохраняемые памятью.

Народные верования и обряды марийцев, удмуртов, мордвы, как показывают исследования этнографов, составляли довольно стройную систему мировидения и жизнеустройства, были неразрывно связаны с хозяйственной жизнью, сложившимися в крестьянской общине отношениями. Несмотря на имеющиеся различия, верования мари, удмуртов и мордвы имели много сходных черт, обусловленных общностью происхождения и исторического прошлого, тесными этнокультурными контактами. В конце XIX – начале XX вв. в них, наряду с почитанием природы, поклонением семейно-родовым святыням и предкам, а также божествам-покровителям земледелия, значительное место занимали православно-языческие синкретизированные представления. В религии марийцев, удмуртов кроме того нашли отражение отголоски индоиранских воззрений, исламские религиозные представления, традиции тюркских и славянских народов.

Уже в середине XIX века сложилась довольно пестрая этноконфессиональная картина. Выделялись приверженцы русской веры, почитатели синкретизированных культов (обычно себя они называли приверженцами народной религии – марийская вера, удмуртская вера). Во второй половине XIX века среди марийцев появляется религиозная секта под названием «Большая свеча».

Как видим, язычество финно-угорских народов, несмотря на относительную близость, не было однородно даже в пределах одного этноса. Если у луговых марийцев, южных удмуртов преобладали языческие верования и

культы (доля приверженцев марийской веры в Яранском, Уржумском, Царевококшайском уездах в конце XIX – начале XX вв. достигала 70 %), то у горных мари, северных удмуртов, мордвы мокши и эрзя преобладающее положение занимала православная вера.

Доля некрещеных мари (сами себя они называли чимари) была сравнительно большой только у восточных мари – 91 тысяча (2, с. 7). В Казанской и Вятской губерниях число некрещеных не превышало 10 тысяч человек. Удмуртов некрещеных было еще меньше. Мордва вся была крещена.

В пределах этносов в отношениях между представителями разных конфессиональных групп резких противоречий и противостояний не было. Более того, крещеные и некрещеные марийцы и мордва могли вместе организовывать и проводить коллективные моления. В некоторых случаях марийцы и удмурты, проживающие в близлежащих пограничных районах, проводили общие марийско-удмуртские моления.

Язычество поволжских финно-угорских народов, как показывают исследования, освящало фундаментальные социальные связи в обществе и придавало ему целостность, обеспечивало духовную и практическую связь между людьми, формировало священное отношение к общественному единству, ценностям и идеалам. Несмотря на преследования и ограничения за свою приверженность к религиозным традициям предков, верующие оставались верными им, ибо понимали, что, отказавшись от своей веры, они навсегда потеряют свою духовную свободу, окажутся недостойными и противными в глазах своих богов и почитаемых предков, навсегда лишатся возможности обеспечить себя и своих потомков жизненно важными средствами существования, потеряют привычный образ жизни и перестанут существовать. «Нашу веру кончать – нас кончать» – заявляли марийцы в XIX веке в ответ на призывы миссионеров переходить в православие.

Языческие верования финно-угров Поволжья и Приуралья, таким образом, являлись главным определяющим началом их духовной культуры, надежным ориентиром и направляющей силой в их хозяйственной и культурной жизни, неотъемлемой частью и символом их национально-освободительного движения.

Советская власть вплоть до сороковых годов не сумела перебороть и преодолеть так называемые «пережитки» древних верований и обрядов. Хотя руководители молений были репрессированы, тем не менее, языческие обряды выполнялись повсеместно. В условиях запрещения деятельности православных церквей, языческие святилища у мари, молитвенные строения (куа, луд) удмуртов оставались единственным местом, где верующие тайно могли коллективно проявить религиозные чувства.

После войны, особенно в 60-70-х годах, давление на язычество со стороны тоталитарного государства нарастает. Были вырублены или пришли в негодность часть священных рощ и молитвенных строений, все меньше оставалось людей, знающих порядок организации и проведения молений, обрядов и обычаев. Резко сузилась сфера функционирования языческих культов и обрядов. Они в основном сохранялись в пределах семейно-родственного коллектива. Сократилось количество коллективных молений в священных рощах. Иногда со стороны казалось: еще немного и ничего не останется от языческих традиций.

Однако религиозные убеждения, приверженность к традиционным культам в условиях сельского образа жизни не исчезали. Каждое новое поколение людей, приобщаясь к семейным торжествам, участвуя в скрытно проводимых молениях с жертвоприношениями, похоронно-поминальных обрядах, общинных праздниках, через своих родителей, религиозных авторитетов, а также под влиянием общественного мнения получало некоторый минимум знаний о народной религии.

В отношении рассматриваемых народов можно утверждать, что языческие традиции у них сохранялись как народная религия и продолжали оказывать свое воздействие на сознание людей. Поэтому возродившиеся традиции вряд ли уместно называть неоязыческими. Вообще, следует четче различать язычество от неоязычества. Последнее понятие применимо только к общественным явлениям, в которых ведущее место занимают:

Критическая оценка роли цивилизации в жизни общества, проявляющаяся в мифологической форме.

Поиск альтернативного мира.

Мифологизация чувства и разума, науки и религии.

Стремление к освобождению человека от общепринятой христианской, исламской или другой устоявшейся религиозной системы и ее морального учения (3, с. 159).

Неоязычники, в отличие от традиционных приверженцев язычества, не имели или потеряли давно эти традиции. В условиях стремительного наступления технической цивилизации некоторые неудовлетворенные учениями ортодоксальных религий люди попытались создать (выдумать) языческую религию. Среди русской молодежи неоязычество развивается в феминистической, экологической формах.

Неоязычники стремятся реконструировать давно забытое и не сохранившееся язычество на основе пересмотра известных в науке, литературе опубликованных сведений. Неоязычниками можно считать приверженцев традиционных верований, выступающих за создание татарской, башкирской народных религий. К ним близко примыкают взгляды представителей

марийской национальной интеллигенции (молодые философы, работники культуры и искусства, литературоведы, некоторые научные сотрудники), которые предприняли попытку создания своего религиозно-культурологического центра "Сорта".

Язычество, в отличие от неоязычества, имеет свою религиозную общину, устойчивые традиции, признанные обществом культовые действия. Среди финно-угорских народов первыми официально зарегистрировали свою языческую общину марийцы, создав в 1991 году в г. Йошкар-Оле религиозный центр «Ошмарий-чимарий» (белые, светлые, некрещеные марийцы). Годом раньше в Удмуртии интеллигенцией г. Ижевска была создана община удмуртских язычников «Удмурт-вӧсь». В Мордовии под руководством культпросветработника Келянкиной стали возрождать проведение языческих праздников среди эрзян.

Эти центры были созданы в городах, однако основную работу они развернули на селе. Основными их активистами являлись рядовые верующие, непрерывно и свято соблюдающие традиционные культы и обычаи.

В литературе возрождение языческих традиций народов рассматривается как встречное движение интеллигенции и верующих. Интеллигенция помогала реставрации, воссозданию не столько утраченных обычаев и культовых действий (они продолжали бытовать в повседневной жизни), сколько глубинного смысла выполняемых обрядов, утверждала общечеловеческую их значимость. Благодаря деятельности интеллигенции народные верования приобрели новый статус. Языческая религия стала рассматриваться как идеология, призванная защитить человечество от экологической катастрофы, защитить народ от ассимиляции.

Языческая религия стала символом национальной культуры. В условиях постепенного сокращения сферы функционирования родного языка, утраты значимости национальной одежды, традиционной кухни, фольклора, общенародные моления, наряду с праздниками, стали важным институтом укрепления национального единства и согласия.

Марийцы, удмурты не успели выработать свою городскую национальную культуру и более всего нуждались в объединяющих народ символах, хотели с помощью религии утвердить национальное самосознание. В народной религии горожане-мари видели идеологическую опору для самоутверждения, символического восстановления попранного некогда статуса языческой культуры и надеялись с ее помощью утвердить в своем народе осмысленное отношение к национальной культуре.

Возрождение язычества наглядно проявилось в проведении коллективных молений с жертвоприношениями в священных рощах Республики Марий Эл, Кировской, Свердловской областей, Башкортостана, Удмуртии

(среди народа мари), в южных районах Удмуртии (среди удмуртов) и в отдельных деревнях Мордовии. Наиболее массовыми были жертвоприношения среди марийцев. На них присутствовали не только марийцы Марий Эл, но и башкирские, кировские, удмуртские, свердловские марийцы, а также представители удмуртской интеллигенции, чувашского религиозного движения. После некоторых молений проходили научно-практические конференции, посвященные проблемам вероисповедания, материалы конференции публиковались в газетах.

Большинство молений состоялось среди жителей северо-восточных районов Республики Марий Эл. Руководство республики, принимая во внимание интересы верующих, оказывало не только моральную поддержку, но и выделяло некоторую сумму для приобретения жертвуемого скота. Иногда в целях утверждения своего имиджа бывшие президенты Зотин В.М., Кислицын В.А. приходили на моление, оказывали свое почтительное отношение к совершаемому обряду. Их примеру следовали и некоторые главы районных администраций, руководители сельскохозяйственных предприятий. Определенный интерес к язычеству проявляет и руководство Удмуртии. Возрождающееся язычество нередко стало использоваться в целях утверждения экологической культуры, формирования у людей бережного отношения к природе.

Национальные движения ставили задачи утверждения национального самосознания и консолидации народов, восстановления исторической памяти. Большое место стало уделяться проведению молений на местах древних городищ, недалеко от археологических памятников [моление Идна (у удмуртов), Курык Кутыза, Чембулат, Акпатыр и др. (у мари)]. Такие моления стали рассматриваться как паломническое посещение исторических памятников. Языческая религия стала восприниматься как средство сближения народных культур с общечеловеческой цивилизацией, а языческая культура - как равная с мировыми религиями.

Конечно, эти представления не всегда находят понимание у индифферентно относящихся к религии деятелей национальной культуры. Противники возрождения язычества видят в нем ряд черт, мешающих подъему общего культурного уровня народа, выпячивают в религии только ее этнодифференцирующую роль, считают позорным поклоняться силам природы в условиях технического прогресса. Вместе с тем они согласны, что для сохранения нации от окончательной ее ассимиляции и деградации людей, подъема активности общества нужна национальная идея.

Возрождающееся язычество вызывает определенную тревогу за паству у руководителей местных православных епархий. Все жестче стала звучать критика язычества. По мере возрождения народной религии это противо-

стояние со временем будет нарастать, что может привести к расширению числа верующих язычников.

Сегодня примерно четверть марийцев Республики Марий Эл продолжают соблюдать языческие традиции. Их интересы отстаивают около 20 наиболее активных организаторов молений. Кроме них еще более 100 человек периодически участвуют во время жертвоприношений в качестве чтецов молитвы или руководителей обряда. Конечно, этого будет недостаточно для формирования мощного религиозного движения. К тому же большая часть марийских картов (руководителей молений) не имеют специального религиозного образования. Они плохо представляют основные цели и задачи религиозного возрождения, не заботятся о проблемах критического переосмысления и трансформации народной религии.

Интеллигенция финно-угорских народов Поволжья и Приуралья видит необходимость трансформации и реформирования языческих народных верований. Она разработала проекты строительства молитвенных домов, обсуждает вопросы пересмотра проявлений двоеверия.

На вопрос: «Имеет ли перспективы язычество в современном обществе?» большинство участников движения отвечают: «Да!» Они видят, что без национальной религии, национальной идеологии трудно сохранить самобытную культуру и этнос, найти достойное место в мировом сообществе. Очевидно, пора признать, считают они, что любая религия способна предотвратить деградацию общества, придать импульс развитию духовности, помочь народу сблизиться с мировым сообществом.

Участие представителей интеллигенции в процессе возрождения язычества помогает понять, осмыслить место традиционной культуры в мировом сообществе, развивать народную философию, обогатить ее новым содержанием, что в конечном итоге может помочь народам найти свое место в мировой культуре и развиваться в общем русле, не потеряв при этом национальной самобытности. Так, во всяком случае, думают представители интеллигенции финно-угорских народов участники национальных движений.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Яналов В.* Йулам шотлышо калык - патыр // Марий коммуна, 1990, 19 декабря.
2. *Никольский Н.В.* Статистические сведения о черемисах за 1911 год. Казань, 1913.
3. *Филатов Б.* Неоязычество // Новый мир.1999, № 8.

Nikandr Popov

MODERN PAGANISM OF THE FINNO-UGRIC PEOPLES OF RUSSIA

Traditional beliefs and customs of many Finno-Ugric peoples, despite prosecutions of secular authorities, remained up to the present time and influenced modern ethno-cultural processes. In the 90s the process of the revival of many pagan rites and traditions was outlined. For this purpose religious centers, societies, initial groups consisting of representatives of national intelligentsia and believers are founded, once forgotten praying ceremonies are held over again as well as festivities, shaman campaigns etc., attempts are made to create historical-cultural monuments on the territory of ancient praying places. Research of the basis of ancient beliefs and mythology, cult texts, rituals is carried out again. Ancient traditions and rites are used even in the education process in teaching bases of History and Culture of the native people. Revival of pagan cults, traditional ceremonies, rites and customs is clearly showed by the Maris and the Udmurts. Collective common Mari praying ceremonies with the sacrifice of domestic animals in sacred groves, held for the last ten years, are significant in the revival of the national culture and self-consciousness. Representatives of the neighbouring Finno-Ugric peoples have taken part in such praying ceremonies. The Udmurts and the Mordvinians resumed collective praying ceremonies either.

Modern paganism of the Finno-Ugric peoples of Russia influences many cultural and life processes in society, helps people to realize their reach historical past, to comprehend the present state in society. Modern paganism got an ambiguous estimation in scientific and publicistic literature and meets with the opposition of the Orthodox Church. The author considers, that pagan traditions can fruitfully influence the development and enrichment of the national culture, can become a spiritual source equally with orthodox religion in rapprochement of cultures of the peoples of Russia, in forming social movement for preservation of nature, care for traditions of the nations small in numbers.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Matti Pöllä
Helsinki

THE PEASANT FAMILY IN VUOKKINIEMI, EASTERN KARELIA, 1679-1910

There are currently 17 published historical and ethnological studies dealing with different aspects of family life in Eastern Karelia, North-West Russia during the pre-industrial period. These are the most reliable contributions on the subject, and noteworthy contributions include the article by A.P. Sannikova on the changes in family size in Eastern Karelia during the late nineteenth and early twentieth centuries; the study by Roza F. Nikol'skaia on the nature and functioning mechanisms of the Karelian extended family in the late nineteenth century; the article by A. Heikkinen on the family forms in the community of Vuokkiniemi in 1793 and 1840; and I.A. Cherniakova's study of the family life process in the village of Suisar from 1782 until 1795 (Sannikova 1970; Nikol'skaia 1983; Heikkinen 1994; Cherniakova 1997). The majority of these studies are based on data from small localities chosen randomly and covering relatively short time periods of time. Despite some remarkable findings, these studies do not answer the question of how frequent the cases and the patterns described in them were in pre-industrial Eastern Karelia. On the basis of these studies, therefore, it is not possible to form a reliable picture of the East Karelian family institution of earlier times.

The aim of this paper is to describe the family forms characteristic of the rural population living in single community from the late seventeenth century to the beginning of the twentieth century. This study is carried out principally at the micro-level and is based chiefly on demographic sources. Two different viewpoints explaining the development of rural family forms have served in advance as a basis for the present study. M. Mitterauer considers economy to be the major factor affecting the composition of rural households of the past. Ia.E. Vodarskii has concluded that both the taxation policy and army recruitment

caused changes in household size, as well as in household composition in Russia in the late seventeenth and the early eighteenth centuries (Mitterauer 1992; Vodarskii 1977). The influence of these factors on family forms is tested here on the basis of the data from Eastern Karelia.

Methods

The household, i.e. a group of co-resident persons, is the basic unit in the classification of family forms proposed by P. Laslett for the analysis of pre-industrial populations. The crucial feature in defining household types is the presence or absence of a conjugal family unit (CFU) and the number of these units per household. The defining characteristic of a CFU is the existence of a conjugal link, i.e. the link between spouses or between parents and their children. Laslett (1974, 23-32) proposed to divide co-residential groups into five categories according to their structure. He recognised the following categories: 1) solitaries or singletons in households; 2) "no family" households in which members do not form a CFU; 3) simple-family households consisting of one CFU, i.e. of a married couple alone, married couple with offspring, or widowed representative of a paternal generation with offspring; 4) extended-family households consisting of one CFU and relatives of other kinds; 5) multiple-family households consisting of two or more CFUs. Laslett considers simple-family households as composites with a simple structure, whereas extended-family households and multiple-family households are considered to be composites with a complex structure. M. Mitterauer and D. Moon propose that only households with two or more couples are considered to be complex composites (Mitterauer 1981; Moon 1999, 156). I recognise the following types in the analysis of family forms: 1) households in which the members do not form a CFU; 2) households with a simple structure, i.e. composites consisting of one CFU; 3) households with a complex structure, i.e. composites consisting of two or more CFUs. In addition to this, households with a high level of complexity are divided into two groups, i.e. stem-family households and joint-family households. A stem family is defined as a household composed of one CFU together with a widow or widower of the previous generation, or of a married couple and a CFU headed by one of their offspring. All other households comprised of more than one CFU are deemed to form a joint-family household.

Both the peasant family and the peasant household of past centuries were dynamic rather than static units. Through its natural life process, the conjugal family unit underwent internal change precipitated by births, marriages and deaths of unit individuals. However, the family life process in the household was not terminated by the death of a surviving member of a conjugal unit. It is not easy to make a distinction between family and household when describing

the developmental stages of a co-residential group remaining viable over several generations. For such households, one can determine no beginning nor end in a continuous sequence of generations. The developmental process described above allows one to speak of the perennial character and long-term duration of the peasant household (Czap 1983: 141; Worobec 1991: 77). In addition to the births, deaths and in- and out-movements of individuals, the composition of the domestic group depends on the frequency and timing of household division, i.e., the point at which sons in particular leave their natal families to set up independent households. Some societies sanctioned the departure of sons from the natal family prior to their father's death. Others encouraged post-mortem division, a division of the household after the father had died. Still others permitted division only when the son's children had reached full working age (Goody 1974; 1976; Worobec 1991, 77).

When using census-type data alone, one cannot provide reliable explanations for the changes in the family forms of a given population over time without paying attention to the prevailing economic settings and legal system. To avoid one-sided interpretations in this study, I have used scholarly literature on the economic activities and the legal position of East Karelian peasants in the period under examination.

The research area

The community of Vuokkiniemi (Russ. Voknavolok) represents quite well both the folk culture and the local economy of the northern part of Eastern Karelia. In the late sixteenth century, the north-western parts of Eastern Karelia along the Russian-Finnish border were hunting territories exploited by Karelians living along the shores of the White Sea. Around the year 1600 Karelians established the village of Vuokkiniemi. By the 1650s the area lying to the west of the White Sea was covered by a relatively dense pattern of permanent settlements, inhabited by a farming peasant population. In 1679, there were 18 houses in three villages in the Vuokkiniemi community. These possessed a total of 58 male inhabitants; a figure that multiplied by two gives a total population of 116 persons. All inhabitants of the community were state peasants. By 1762, there were seven villages in Vuokkiniemi, and its population comprised 377 inhabitants. By 1910, there were 18 villages in the research area. The total population of the community was 3,626 inhabitants (Pöllä forthcoming, 91).

Karelian colonists brought the technique of slash-and-burn agriculture to the area at the turn of the seventeenth century. This source of income played an important role in the local economy until the mid-nineteenth century. The Russian government forbade the making of slash-and-burn plots in crown-owned forests in the 1860s. However, the cultivation of permanent arable fields

was not profitable in Vuokkiniemi, where the growing season was too short. Over the course of the abolition of the serfdom, the government relaxed its strict legislation that had limited the free movement of peasants. Under these conditions, the inhabitants of Vuokkiniemi were forced to earn their living from a combination of traditional peasant activities and purely non-agrarian ones. The majority of adult males became peddlers who earned money by selling goods in the rural areas of Finland. Individual households engaged in different trades simultaneously in order to guarantee their viability and for the well being of their members (Pöllä forthcoming, 142). Despite some particularities, it seems that Vuokkiniemi serves as a good example to illustrate both the economic development and changes in the legal status of peasants, which were typical of Eastern Karelia as a whole from the late seventeenth century to the beginning of the twentieth century.

Household size, 1679-1910

Data derived from the taxation book of 1679 show that households contained an average of 3.2 male inhabitants. An assumption that the number of men and women per household were similar makes it possible to estimate the mean household size (MHS) by multiplying the average number of males by two. Estimates based on this method show that MHS was 6.4 persons. Between 1679 and 1726, the average number of males per household increased to 8.0. The MHS calculated for the entire population of Vuokkiniemi thus suggests 16.0 persons.[1] The considerable growth in household size between 1769 and 1726 may be interpreted as an attempt by the local population to alleviate the effects of the 1678 taxation reform and the 1705 regulations regarding military service. The household itself, i.e. regardless of its property, economic activities, and the number of full labourers it contained, was the main taxation unit in Russia from the 1670s to the early eighteenth century. In 1718, household-based taxation was replaced by a poll (or 'soul') tax. To meet the needs of the Great Northern War, Peter the Great ordered a general levy of recruits to be raised throughout Russia at a rate of one man for every 20 households from the lower orders (Moon 1999, 80, 83). The inhabitants of Vuokkiniemi reduced their liability to pay taxes and to send recruits to the army by combining and forming large households, which often included non-relatives as well as relatives. Between 1678 and 1726, the growth in household size through the combination of economically viable units into enormous co-residential groups was common throughout all investigated areas of northern Russia (Baklanova 1976, 37; Vodarski 1977, 123; Kokh 1989, 59; Moon 1999, 159).

Useful data on household size in Vuokkiniemi are not available for the period 1726-1762. According to the 'soul' revision (census) of 1762, the average household size contained 5.4 persons.[2] However, the character of the

source leads one to conclude that these numbers are not reliable. In the 1762 census revision, the members of households are grouped in accordance to their kin or affinal ties. The census provides no further information about living arrangements. So non-related co-residents were listed as members of two separate households. On these grounds one can assume that the MHS was actually slightly higher than 5.4 persons. In any case, it seems that the changeover from household-based taxation to a poll tax in 1718, as well as the revision of the military recruitment laws in 1724, subsequently led to a rapid reduction in the size of households (Bogdanova 1957, 216; Moon 1999, 83). Data derived from the confessional list of 1793 show that the MHS was comprised of 7.1 persons.[3]

Household size varied relatively little in Vuokkiniemi from the late eighteenth century until the turn of the twentieth century. Between 1793 and 1840, the average number of people in households declined slightly. In the latter year, MHS was 6.9 persons.[4] Between 1840 and 1890, the MHS changed little, consisting of 7.2 persons in the latter year.[5] However, the little growth of MHS correlates with the simultaneous decrease in the proportion of complex households (on household structure, see below). The quality of confessional lists varies considerably over time according to the individual cleric's assiduousness. There were no local parochial clergy in the parish of Vuokkiniemi in the 1830s and 1840s. Priests from a neighbouring parish visited Vuokkiniemi once per year. It is feasible that mistakes and gaps occurred in the confessional lists compiled by the visiting clerics (Pöllä forthcoming, 125). One can assume that the under-registration of the population's 0-15 age group in the 1840 confessional list resulted in a relatively low MHS. Perhaps households were actually larger in the 1840s than the above-mentioned source indicates.

Between 1890 and 1910, the MHS increased from 7.2 to 7.9 persons.[6] Over the same period, the proportion of large households containing more than 10 individuals increased from 12.9 to 19.9 per cent. It seems that the major reason affecting changes in household size during the late nineteenth century was the revision in the legal position of state peasants, which was carried out in 1866 in connection with the abolition of serfdom. At this time state peasants already had personal freedom. However, their cultivated lands remained the property of the state. Still, local officials controlled both the fulfilment of the commune's obligations to the state and the use of land within this unit of peasant self-government. This reform relaxed strict control by officials on the internal affairs of individual co-residential groups and so voluntary household divisions became possible (Worobec 1991, 87; Moon 1999, 112). In the course of the realisation of the 1866 reform in the community of Vuokkiniemi, the local body of self-government, i.e. the community assembly, decided to apply for

the right to buy the land allotments of individual households to give them full ownership. The reform of 1866 enabled former state peasants to buy land within the communities in which they lived. To guarantee the ability of individual households to pay off their debt to the state, the government issued a law[7] in 1886 that forbade those peasants who were purchasing land from dividing their households into smaller units until such a time that their land payments were fully completed (PSZ 1888, 305). Some households of Vuokkiniemi were unable to discharge the total sum of their debt for many years. As a result, these co-residential groups remained undivided for at least two decades, i.e. between 1890 and 1910, despite a growth in their size, and the creation of new conjugal family units within these households. The major factor affecting the increase in MHS in Vuokkiniemi at the turn of the twentieth century was presumably this impossibility of dividing households voluntarily.

Household structure, 1762-1910

Reliable data on household structure in seventeenth century Vuokkiniemi are not available. The total number of CFUs living in the area cannot be calculated on the basis of the taxation book of 1679, because only male inhabitants were listed without an indication of their marital status. The only criterion indicating the existence of CFUs is the conjugal link between a farther and son. However, the CFUs consisting of a married couple with only female offspring remained invisible when analysing this census of the male population. Perhaps 11.1 per cent of all households determined to be non-CFU composites actually contained a married couple (or widower) with daughters. These observations justify the assumption to be made that the data derived from the taxation book do not represent household structures that were actually characteristic of the population of the area in 1679. According to calculations based on the taxation book, households with one CFU made up 72.2 per cent of all co-residential groups. The composites with complex structure were relatively rare, consisting of only 16.7 per cent of the households. It would seem that complex households were considerably more common than the figure which is indicated by calculations, although their actual proportion remain unknown.[8] Although data is not available on household structure in Vuokkiniemi during the first quarter of the eighteenth century, the large household size typical of its population allows one to assume that a high level of complexity was nearly a universal phenomenon amongst the households of the area.

The data derived from the census revision of 1762 indicate that 5.7 per cent of all households were composites in which their members did not form a CFU. Composites with a simple structure represented 65.7 per cent of all households. Composites with complex structures represented 28.6 per cent of co-residential groups living in Vuokkiniemi. However, there is at least one

reason to assume that such proportions of composites with different structures are not accurate. For example, households that included unrelated persons did not exist in the census revision of 1762, because kin or affinal ties of individuals were the only criteria used in this survey. Although the census provides no further information about living arrangements, most likely orphan minors were listed as solitary residents or co-resident siblings despite the fact that they actually lived in viable households headed by unrelated persons. Reliable data on household structure in the late eighteenth century Vuokkiniemi can be derived from the confessional list of 1793. According to this listing 2.7 per cent of all households were composites without a CFU. Composites with a simple structure represented 53.1 per cent of all households. Composites with complex structures represented 44.2 per cent of co-residential groups living in the research area.[9]

Between 1793 and 1840, the proportion of complex households increased considerably. In the latter year, 1.7 per cent of all households were composites without a CFU. Composites with a simple structure represented 47.5 per cent of all households. Those units with complex structures became the prevailing household form, representing 50.8 per cent of co-residential groups.[10] It seems that the noticeable increase of the proportion of complex structures was caused by the following factor. In 1823 the Russian government issued a statute[11] restricting the rights of peasant households to divide into smaller units. This statute required those households that desired to be sub-divided to first obtain permission from the local governor. Through this measure, the government attempted to preserve households as economically viable units, which could then meet their obligations to the state (PSZ 1830, 879-880). The impossibility of dividing households voluntarily according to their own needs affected the growth in the level of household complexity in Vuokkiniemi during the 1820s and 1830s. The noticeable increase in the proportion of complex structures from the 1790s to 1840s correlates with the minor decrease in average household size. Perhaps the gaps occurring in the confessional list of 1840 and especially the under-registration of children resulted in a relatively low household size combined with a high level of household complexity.

Between 1840 and 1890, the proportion of complex households in the area declined considerably. The data derived from the confessional list of 1890 indicate that 1.7 per cent of households were composites, in which the members did not form a CFU. Composites with a simple structure became the prevailing household form representing 54.5 per cent of all households. Complex households represented 43.8 per cent of co-residential groups living in Vuokkiniemi.[12] In addition to the possibility of voluntary household divisions after the 1866 reform, there were probably other factors affecting the changes in

household structure. For example, the military reform of 1874 introduced universal military service and obligatory active service was reduced to a maximum of six years. During their term of service, soldiers preserved their right to a share of the property of their natal families even though they could neither work in the household economy, nor pay taxes. These matters produced tensions between returning soldiers and their adult relatives, those who supported the viability of the household during the term of service. In turn, disagreement between such relatives could easily lead to demands for a household division (Worobec 1991, 91; Moon 1999, 113). Perhaps the growing importance of non-agricultural activities such as trade and waged migrant work after the 1860s could also have affected changes in household structure. Between 1890 and 1910, the proportions of households with different structures remained almost unchanged. In the latter year, 3.1 per cent of all households were composites without a CFU. Composites with a simple structure represented 52.5 per cent of all households, while units with complex structures represented 44.3 per cent of co-residential groups.[13] It seems that the government's ban on the division of those households which did not clear their debt for purchased lands, was the major factor preventing the development towards more simple household structures in Vuokkiniemi at the turn of the twentieth century.

Timing of divisions from 1890 until 1910 and earlier in the nineteenth century

An analysis of the changes in composition that a single household goes through in the long term provides a basis for achieving a better understanding of the character of the households of Vuokkiniemi in the nineteenth century. For this purpose, investigations were made into the history of all households living in the village of Latvajärvi over the period 1890-1910. In addition to this, the stability of joint-family households living in the village of Vuokkiniemi from two periods was compared, i.e. between 1820-1840 and 1890-1910. The villages of Latvajärvi and Vuokkiniemi are representative of the entire research area.

In 1890 the village of Latvajärvi (Russ. Ladvozero), situated in the western part of Vuokkiniemi community, had 50 households, of which 78.0 per cent existed over the next two decades. However, only 7.7 per cent of these surviving units represented the same form of household both in 1890 and in 1910. Both those households with a stable level of complexity and those units experiencing transition in their level of complexity underwent changes in their composition during this relatively short time period. Births, deaths, and re-locations of individuals were considerably more frequent causes affecting changes in composition than were household divisions and the adoption of new CFUs into the domestic group. The appearance and the disappearance of individuals upon their birth, death, or marriage changed the composition of 89.7 per cent of the households studied.[14]

A close examination of household divisions that occurred in the village of Latvajärvi between 1890 and 1910 show that the majority of household divisions can be connected to a certain phase in the family-life process. In Latvajärvi, 66.7 per cent of all divisions took place before the death of the household head. Those units experiencing their first partition after the death of the head, who represented the paternal generation, were rare. Only 11.7 per cent of those divisions that occurred in the village can be defined undoubtedly as post-mortem divisions. On this basis one may consider pre-mortem division as the predominant pattern of household divisions in the whole area of Vuokkiniemi around the year 1900. However, this pattern does not appear in those households that were in debt for land purchases.

There were 17 joint-family households in the village of Vuokkiniemi in 1820. Of these, 29.4 per cent remained undivided over the next two decades. In 1890 joint-family households in the village numbered 29, of which 13.8 per cent remained undivided over the next 20 years.[15] Joint-family households of the early nineteenth century were obviously more stable in the long term than such composites existing at the turn of the twentieth century. Differences in the stability of joint-family households were caused by the general delay of divisions in the 1820s and 1830s. Changes in the proportions of complex households with different structures, which took place across the entire research area over the course of the nineteenth century, taken together in comparison to the stability of joint-family households living in the village of Vuokkiniemi during the above-mentioned brief periods, allows one to assume that post-mortem division predominated in this area in the first half of the century, giving way to pre-mortem divisions at latest in the 1890s. It is obvious that the statute of 1823, restricting the rights of peasant households to divide into smaller units, was the major factor affecting the predominance of post-mortem division in Vuokkiniemi from the late 1820s up to the 1860s. In addition to this, such labour-intensive occupations as slash-and-burn agriculture caused individual households to attempt to maintain a complex structure by remaining undivided over the long term. The reform of the 1866 made it possible to divide households in accordance with peasants' own needs. The changes in military service implemented in 1874 as well as the spread of the goods peddling, other forms of trade, and migrant waged work, also encouraged the population of Vuokkiniemi to divide complex households before the deaths of their heads of households.

Concluding Remarks

On the basis of the data presented in this paper, it is possible to draw up some conclusions concerning the nature of the family institution flourishing in the Vuokkiniemi community from the late seventeenth century to the beginning

of the twentieth century. The family institution characteristic of the research area, at least from the 1790s to the beginning of the twentieth century, can be described by the following: the existence of a large number of complex households involving at least two CFUs was the constant feature of local family forms. The proportion of complex units remained in the range from 43.8 to 50.8 per cent over the above-mentioned period. Mean household size was consistently high, the average being 6-7 persons. Complex households cannot be said to have been a permanent form of household, regardless of the prevailing timing of division. However, the maintenance of complex structures, both through the creation of new CFUs in households and delaying its subsequent division, was the necessary precondition for the survival of these units in the long term.

Despite some temporal changes, the proportion of large units with a complex structure remained high over the period 1679-1910. The development of family forms permits the assumption that the family institution on the whole remained stable in Vuokkiniemi over these three centuries. The data presented show that temporal changes in family forms and the family-life process were affected by the co-operative action of such factors as the prevailing economic settings and the legal status of the population.

REFERENCES

1. *Baklanova E.N.* Krest'ianskii dvor i obshchina na russkom Severe. Moskva: Nauka.

2. *Bogdanova G.N.* Kareliia vo vtoroi polovine XVIII v. In V.N. Bernadskii ed., Ocherki istorii Karelii 1. Petrozavodsk: Gozizdat Karel'skoi ASSR, 201-231.

3. *Cherniakova I.A.* Drevniaia istoriia sela Suisar. In T.V. Krasnopol'skaia and V.P. Orfinskii eds., Selo Suisar. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo Universiteta, 25-60.

4. *Czap P.* A Large Family: the Peasant's Greatest Wealth: serf households in Mishino, Russia, 1814-1858. In R. Wall, J. Robin and P. Laslett eds., Family Forms in Historic Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 105-151.

5. *Goody J.* The evolution of the family. In P. Laslett and R. Wall eds., Household and Family in Past Time. Cambridge: Cambridge University Press, 103-124.

6. *Goody J.* Introduction. In J. Goody, J. Thirsk and E.P. Thompson eds., Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800. Cambridge: Cambridge University Press, 1-9.

7. *Heikkinen A.* Miten luonnehtia perinteistä itäsuomalaista perhettä? In V. Jääskeläinen ed., Tieten tahtoen. Joensuu: Joensuun Yliopistopaino, 85-94.

8. *Kokh O.B.* Krestianskaia sem'ia. In A.L. Shapiro ed., Agrarnaia istoriia severo-zapada Rossii XVII veka. Leningrad: Nauka, 55-62.

9. *Laslett P.* Introduction. In P. Laslett and R. Wall eds., Household and Family in Past Time. Cambridge: Cambridge University Press, 1-89.

10. *Mitterauer M.* Komplexe Familienformen in Sozial-historischer Sicht. Ethnologia Europaea, Vol.12, No.1, 47-87.

11. *Mitterauer M.* Peasant and Non-Peasant Family Forms in Relation to the Physical Environment and the Local Economy. Journal of Family History, Vol.17, No.2, 139-159.

12. *Moon D.* The Russian Peasantry 1600-1930. Harlow: Addison Wesley Longman

13. *Nikol'skaia R.F.* Traditsionno-bytovaia kul'tura. In A.S. Zerbin ed., Karely Karel'skoi ASSR. Petrozavodsk: Nauka, 103-152.

14. PSZ (1830): Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi Imperii. Sobranie 1. Tom 38 (1822-1823). Sankt-Peterburg.

15. PSZ (1888): Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi Imperii. Seriia 3. Tom 6 (1886). Sankt-Peterburg.

16. *Pöllä M.* Vienankarjalainen perhelaitos 1600-1900. Helsinki: Suomalaisen Kijallisuuden Seura.

17. *Sannikova A.P.* Izmeneniia v strukture i chislennosti sem'i u rabochikh Karel'skoi ASSR. Sovetskaia etnografiia, No.4, 97-106.

18. *Vodarskii Ia.E.* Naselenie Rossii v kontse XVII - nachale XVIII veka. Moskva: Nauka.

19. *Worobec C.D.* Peasant Russia: Family and Community in the Post-Emancipation Period. Princeton: Princeton University Press.

Матти Пёлла

КРЕСТЬЯНСКАЯ СЕМЬЯ В ВУОККИНИЕМИ (ВОСТОЧНОЙ КАРЕЛИИ) В 1679-1910 ГОДАХ

В данной статье автор пытается воссоздать картину временных измерений в размере и структуре семьи в период с 1679 по 1910 гг. (используя данные по ведению хозяйства общины Вуоккиниеми Восточной Карелии, расположенной на северо-западе России).

Целью статьи является описание форм семьи, характерных для сельского населения, проживающего в изолированной общине с конца XVII до начала XX века.

Исследование проводится на микроуровне и основывается на демографических источниках.

"Финно-угроведение". 2001. № 1.

Ксенофонт Сануков
Йошкар-Ола

ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ РОССИИ: ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ИДЕНТИТЕТА

Национальный идентитет того или иного народа обусловлен воздействием многих факторов. Среди них важное значение имеет историческое прошлое.

Разложение первобытно-общинного строя у древних угро-финнов шло замедленными темпами и не завершилось оформлением классообразования, феодализации, формирования своих национальных государств на основе собственных внутренних закономерностей. Нелегкая судьба с самого начала исторического пути выпала на их долю, оказав сильное воздействие на их самосознание, психологическое самочувствие. Финно-угорские народы, за исключением венгров, не успев создать своей государственности, еще на заре своей истории, на стадии выхода из первобытно-общинного состояния и завершения своего этногенеза, оказались в орбите геополитических интересов более многочисленных и сильных, лучше вооруженных и лучше в военном отношении организованных, находившихся в стадии пассионарного подъема соседей: германцев, славян, тюрков, подверглись внешним завоеваниям и были включены в систему их государственности, что помешало их возможному пассионарному подъему и повергло их в состояние стагнации и обскурации (выражения Л.Н.Гумилева).

Вепсы, карелы, коми, "пермь", ижора, водь, частично эстонцы, саами, мордва, "черемисы" (мари), "югра" (ханты и манси), "самоеды" (ненцы) еще со времен Киевской и Новгородской Руси были вовлечены в русло славяно-русской военно-торговой экспансии. В этом движении славяно-русов на север и северо- восток исчезли известные по древнерусским летописям Меря, Мурома, Мещера, Чудь Заволочская и еще невесть какие племена, сохранились только

осколки племен "Весь" (вепсы), ижоры, води. В это же время западные финно-угорские племена испытали на себе захватнические устремления немецких, шведских и датских завоевателей. При этом финны и эстонцы, даже потеряв независимость, смогли отстоять и сохранить свою этничность и себя как народы, а ливы разделили судьбу, схожую с ижорой, водью, вепсами.

А на юго-восточной окраине финно-угорского ареала находился и наступал воинственный тюркский мир - хазары, волжско-камские булгары, татаро-монголы. Но всё же здесь даже под так называемым "татаро-монгольским игом" (вернее - благодаря ему, оградившему от русского натиска) финно-угорские этносы сохранились. Ранее занимавшие значительную территорию и довольно многочисленные, они сокращались численно и сжимались территориально, теснимые с запада русскими, с юго-востока тюрками, а частично ассимилировались.

Об уровне этнического идентитета древних финно-угров говорит тот факт, что у них практически у всех самоназвание восходит к значению "человек". В частности, языковеды считают, что названия мари, мордва, удмурт, меря, мещера, мурома, мадьяр в качестве своей первоосновы имеют древне-иранское слово mortjo (муж, мужчина, человек).

Во второй половине XVI века Московской Русью полностью были завоеваны находившиеся до этого под властью татарских ханств - Казанского и Сибирского - удмурты, мари, мордва, ханты и манси. Завоевание сопровождалось жестокостями, равными синхронным "подвигам" испанцев в Америке, португальцев в Африке. В результате этого значительная часть коренного населения в захваченных регионах была уничтожена карателями во время подавления национально-освободительной борьбы. Сохранившиеся от расправы жители были психологически раздавлены, утеряли веру в себя, выработали внутреннее состояние покорности и самоуничижения и передавали это от поколения к поколению. А не желавшие покориться, оставшиеся свободолюбивыми удмурты, марийцы, мордвины бежали со своей родины на Урал, в башкирские земли.

Присоединение к Русскому государству финно-угров произошло в разное время, но в целом в пределах одного крупного исторического периода. Для коми, коми-пермяков, значительной части мордвы, карел, саамов это - XIУ-XУ века, для мари, удмуртов, хантов, манси, части мордвы это - XVI век, для эстонцев, води, ижоры, ингерманландских финнов, оставшейся части карел это - начало XУ111 века. Включение в состав России для судеб этих народов имело важные последствия. Общение и контакты народных масс определяли формирование общих черт материальной и духовной культуры, хозяйствования и быта. В то же время духовная культура, традиции, языковая жизнь подвергались разрушительному воздействию христианизации и политики русификации.

После включения в состав Российского государства насилие в сочетании с более тонкими формами порабощения сопровождало финно-угров и в установлении нового административного управления, и в политике христианизации, т.е. в насаждении чуждой государственной религии. В Российской империи финно-угры в полной мере испытали на себе проявления неприкрытых ассимиляторских устремлений, издевательств и гонений на национальной почве. Отдельные вспышки сопротивления жестоко подавлялись царизмом, и новые расправы вновь добавляли в народную психологию состояние покорности, безысходности.

Это всё осталось в народном сознании, исторической памяти народов, в их легендах и преданиях незаживающей кровоточащей раной и высвечивается на фоне оживления национального самосознания, придавая определенную политическую и морально-психологическую окраску историческому сознанию народов и накладывая свой отпечаток на современную этно-политическую и этнокультурную ситуацию.

Раннее попадание под чужеземное господство и последующие века нахождения под ним выработали у российских финно-угров психологический стереотип, что только представители других народов могут ими управлять. Насильственное насаждение чуждого лесным язычникам православного христианства, сопровождавшееся жестокими гонениями в отношении приверженцев традиционных верований, подрывало внутренний духовный стержень народов. Длительное время они сопротивлялись христианизации. Они понимали значение собственной национальной религии для самосохранения народа, воспринимали древнюю языческую религию как олицетворение этноса. Марийцы, например, говорили христианским миссионерам: "Нашу веру кончать - нас кончать". Отдельные группы марийцев в восточных районах этнической родины и особенно среди восточных мари (в Башкирии и на Урале) сохранили дохристианские языческие верования и стали называть себя "чимари", т.е. настоящие, истинные, подлинные мари.

Но большая часть населения была сломлена грубым давлением и подкуплена некоторыми социальными льготами для крестившихся. Это демонализовало народы, вносило душевный разлад в их идентитет. Марийцы, удмурты и другие были психологически раздавлены, потеряли веру в себя, у них выработалось состояние самоуничижения, "страдательности" (по выражению А.И.Герцена), собственной второсортности, передаваемое от поколения к поколению. Сохранились свидетельства середины XIX века о самооценке марийцами своего народа в сравнении с другими. Вятские марийцы говорили миссионерам: "В лесу не все деревья равны, есть белые высокие березы и есть маленькие, черные можжевельники. Пусть вы - эти

березы, а мы - можжевельники". Удмурты говорили: "Русский - медведь, татарин - волк, вотяк - рябчик".

Общественные процессы у финно-угорских народностей в Российской империи развивались замедленно. Начало разрушения патриархальных устоев, зарождение товарно-рыночных отношений, ведущих к складыванию буржуазной общественной структуры, к новым социальным и внутринациональным связям капиталистического типа, у российских финно-утров относится к концу XIX - началу XX века. В это время на этой основе произошло и зарождение новой социальной силы - немногочисленной национальной интеллигенции, представленной в основном священниками и учителями. Но это было еще только в зачаточном состоянии. У этих народов не сложились национальные буржуазия и пролетариат, не имелось городского населения.. В целом финно-угры России, как и в период феодализма, когда у них не имелось "собственных" помещиков, оставались этносами с неполной социальной структурой - однородной крестьянской массой с сильными общинными традициями.

Темные трудовые крестьянские массы "инородцев" были задавлены не только тяжкими социально-экономическими условиями, но дополнительно еще и национальным гнетом. Они не допускались в органы управления выше уровня общинного самоуправления. Глубинная историческая память об этом периоде наложила большой отпечаток на этническое самосознание.

У финно-угорских народов России в результате многовекового нахождения под имперским господством выработалось ущербное этническое самосознание. Колонизированным сознанием была поражена и большая часть формировавшейся интеллигенции. Первые ее представители в условиях разгула в российском обществе шовинистического пренебрежения к "инородцам" не могли преодолеть комплекса неполноценности, они даже скрывали свою национальность, стеснялись ее, стремились быстрее раствориться в русской среде.

Но уже поколение, включившееся в общественно-культурную жизнь на волне первой российской революции 1905-1907 годов, сделало шаг по пути разрыва такого психологического состояния. В этой среде тогда появились небольшие группы, в деятельности которых главным стало стремление пробудить у родных народов национальное достоинство и самосознание и через это включить их в культурно-исторический процесс национального возрождения. Первые национальные просветители-демократы с этой целью направили свои усилия на создание печати, литературы, школы на родном языке. Непременным условием движения в будущее они считали необходимость сбросить с народного сознания комплекс национальной неполноценности и униженности, навязанный колонизаторами.

Февральская демократическая революция имела огромное значение в этническом пробуждении угро-финнов. Просветительская интеллигенция стала вести активную общественную работу, наметила обширную программу национально-культурного развития, стала катализатором народного самосознания. Ее деятельность находила поддержку в массах, свидетельствуя о начавшемся пробуждении этнического идентитета.

В первые полтора десятилетия Советской власти многое из этого было выполнено, в результате чего национальное самочувствие значительно укрепилось.

В 1930-х годах вся работа по культурному и языковому строительству была расценена как "национализм" и первое поколение национально мыслящих интеллигентов и общественных деятелей было репрессировано. Это означало, что у еще недостаточно в этническом отношении окрепших финно-угорских наций и народностей была уничтожена главная социальная сила этнокультурного развития и воспроизводства - молодая национальная интеллигенция, был нарушен их генофонд, подорван их культурно-интеллектуальный и нравственный потенциал.

Из духовной жизни изгонялась религия, вырубались и сжигались священные языческие рощи у марийцев и удмуртов, уничтожались другие места традиционных культов (священные камни у кольских саамов), закрывались, разрушались и оскверялись православные церкви у карел, коми, лютеранские - у инкерманландских финнов. У хантов и манси физическому устранению из жизни подверглись шаманы - главные носители и хранители народной мудрости и традиций. Огромный ущерб был нанесен языкам, национальному самосознанию. Многие негативные явления в современной национально-культурной жизни, в ситуации с этническим идентитетом корнями уходят в тот период, являются непреодоленными последствиями тех событий.

На смену репрессированным "националистам", т.е. людям с высоким уровнем национального самосознания, болеющим за судьбы родных народов, пришли новые "интеллигенты" и руководители, демонстрировавшие свой "интернационализм" посредством отречения от национальных ценностей и внедрявшие подобное пренебрежение к национально-культурным ценностям, рабскую психологию в массовое сознание. И во многом они в этом преуспели.

После 1930-х годов национальное самочувствие советских (российских) финно-угорских народов стало определяться как непосредственными последствиями учиненного погрома, так и последовавшей морально-психологической атмосферой, когда проводилась линия на подавление национального сознания и возможные обвинения в "национализме" висели дамокловым мечом над головой каждого. Страх после 1937 года остался в

глубине массовой психологии. В результате этого этнический идентитет оказался на низком уровне. Показателем этого стало широко распространившееся чувство национального нигилизма, создалось определенное внутреннее состояние отчужденности от языка и культуры своего народа, выработалось ощущение их общественной ненужности.

Первые два послевоенных десятилетия были неблагоприятными в развитии сельского хозяйства. А для автономных республик, округов, регионов проживания финно-угорских народов, где аграрное производство и сельское население преобладали, это имело решающее значение. Промышленность, капитальное строительство в городах получили ускоренное развитие (При этом характерно, что Удмуртская, Марийская, Мордовская республики стали регионами с преобладанием военно-промышленного комплекса). Темпы роста городского населения везде были высокими. Но...

Интенсивная урбанизация имела противоречивые последствия для этнического развития финно-угорских народов России, вела к ускорению ассимиляционных процессов, дальнейшей эррозии национального идентитета. Что касается сельской местности, то там сохранялась тяжелая социально-экономическая ситуация. С одной стороны, это не давало возможности развивать социальную, бытовую, культурную сферы жизни сельских жителей. С другой стороны, сама обстановка вынуждала к усиленному оттоку сельского населения, особенно за пределы своих республик и округов, на крупные стройки Сибири, Севера, Дальнего Востока, в Донбасс, на целинные земли Казахстана, где оно совершенно отрывалось от родной этно-культурной среды и попадало в ассимиляционное горнило.

Чрезвычайно отрицательные последствия для этнического состояния финно-угорского населения имела партийно-правительственная линия на искоренение так называемых "неперспективных" деревень. По поводу этих слов могут быть высказаны возражения такого порядка, что, мол, ликвидация "неперспективных" деревень не имела отношения к национальному развитию, что также пострадали и русские деревни. Но дело в этом отношении заключается в двух важных обстоятельствах. Во-первых, в финно-угорских регионах деревни коренных жителей традиционно малочисленны в сравнении с русскими и поэтому они чаще всего попадали в разряд "неперспективных" в соответствующей округе. Во-вторых, русские при переселении из маленькой деревни в большое село, аграрный поселок и т.д., всё равно оставались русскими, оказываясь в среде своей же национальности (или во всяком случае в условиях ее преобладания). А вепс или мариец в сходной внешне ситуации оказывался в иных условиях, в ином культурно-языковом окружении, что вело к смене менталитета.

Советская политика по промышленному строительству, освоению Сибири и Севера, целинных земель Казахстана вырывала из финно-угорских регионов

наиболее энергичную, мобильную молодежь и растила из нее мигрантов с общесоветсим сознанием, оторванных от родной национальной почвы.

Парадоксально, что в то самое время, когда удмуртскую, коми и иную молодежь по комсомольским путевкам, а взрослых по оргнабору увозили на стройки и индустриальные объекты Сибири, Донбасса, Мангышлака и т.д., в их республики на новые индустриальные стройки ввозилась рабочая сила из других регионов. Это в сочетании с размещением в них большого количества воинских частей и "спецконтингента" заключенных приводило к заметному сокращению удельного веса лиц коренных национальностей и ко всё большему нарастанию неблагоприятных условий для этно-культурного развития коренного населения, для поддержания этнического идентитета, к подрыву традиционной среды обитания, экологической угрозе. Особенно трагическим оказалось "героическое освоение" Севера и Сибири для саамов, хантов и манси, а также родственных самодийских народов: ненцев, селькупов, энцев, нганасан.

Со второй половины 60-х годов происходил определенный подъем сельского хозяйства. Экономически крепкие хозяйства обустраивали укрупненные центральные усадьбы, строили в них учреждения культуры и социально-бытового обслуживания. Но для этнического развития коренных национальностей этот положительный социально-экономический фактор не во всем имел благоприятное воздействие. Дело в том, что подъем аграрного сектора сопровождался формированием на селе многонациональных трудовых коллективов. А многонациональность в советских социалистических условиях означала безраздельное господство русского языка как официально насаждаемого языка межнационального общения не только на производстве, но и в обыденном, бытовом общении. А также она означала господство "советских" безнациональных обрядов и традиций, "вымывание" народной основы бытовой культуры.

В это же время, в 60-е годы, был подорван главный рычаг этно-культурного развития финно-угорских (равно как и других малочисленных нерусских) народов: по указанию ЦК КПСС было принято решение перевести на русский язык преподавания обучение всех учащихся, начиная с первого класса. Национальная школа, т.е. такая, где учебные предметы изучаются на родном языке, у финно-угорских народов перестала существовать. Для малых северных народностей отрицательные последствия имело насаждение системы интернатов, отрывающих детей от родной среды. Выросло целое поколение без знания языка и культурных традиций своих народов.

В этих условиях ячейками сохранения этнического идентитета, поддержания национальных культурных традиций, функционирования родных языков стали многие сельские культурно-просветительские учреждения, коллективы художественной самодеятельности. Хотя родное слово было вытеснено из официальной жизни, в сельских учреждениях культуры, на самодеятельной сцене

оно продолжало жить, обеспечивая этно-культурную межпоколенную связь. Свою немаловажную роль в этом играли также национальные театры, государственные ансамбли песни и пляски.

Примечательной чертой 1970-80-х годов у многих народов стало повышение интереса к глубинным народным истокам культуры, к родному фольклору, что свидетельствовало о позитивных моментах в национальном самосознании. Многие юноши и девушки с увлечением занимались в фольклорных коллективах, народных театрах и ансамблях. Это всё в определенной степени помогло нейтрализовать губительные последствия принципиально неверных решений, хотя потери были очень большими и во многих отношениях невосполнимыми.

Но все эти годы (и послевоенного восстановления, и хрущевской "оттепели", и брежневского "застоя") продолжали сказываться последствия погрома, учиненного в результате репрессий 30-х годов. Это дополнялось воздействием последующего морально-психологического давления, когда планомерно и последовательно проводилась линия на преследование и искоренение национальных чувств, национального сознания, когда слово "национализм" было устрашающим пугалом, когда выполнялась задача формирования "единого советского народа" с общесоветским идентитетом.

Последствия этого для этнического развития угро-финских народов России были не менее трагическими, чем открытый физический террор 30-х годов.

Страх, оцепенение после 1937 года еще надолго остались в глубине массового сознания. Но при всем при этом низкий уровень национального идентитета у большинства финно-угорского населения в современных условиях нельзя объяснять только внешними факторами, только внешним давлением. С какого-то определенного этапа внешнего давления уже и не стало требоваться. Угнетенность самосознания стала определяться уже внутренним состоянием психологического надлома. Коммунистический режим за сравнительно короткий срок (примерно полвека) успешно выполнил то, чего не мог в полной мере добиться царизм за четыре столетия: физическим и морально-психологическим террором, через удушение начавшего утверждаться национального самосознания вновь внедрил в массовое сознание комплекс национальной неполноценности. Народы вновь были низведены до униженного состояния, психологии второсортности своего языка, родной культуры, собственных обычаев и традиций.

В результате такой методической травли национальное самочувствие малочисленных народов и этнических групп оказалось угнетено. Следствием этого стало широко распространившееся чувство национального нигилизма, боязни за приверженность к национальным ценностям.

В народных массах, в их общественном сознании широко развилось поддерживаемое командно-административной системой чувство страха за приверженность к родному языку, национальной культуре из-за возможных обвинений

в национализме. Новая генерация руководителей, утвердившаяся с конца 30-х годов, правила последующие десятилетия, сменив несколько поколений и передав власть последующей смене, выпестованной в том же духе "интернационализма" и неприятия любого проявления "национализма".

С конца 1980-х годов начали происходить некоторые изменения. Тревога за будущность родных народов стимулировала возникновение национально-демократических организаций, национально-культурных обществ (Общество вепсской культуры, Мари Ушем, Инкерин Лиитто, Коми котыр и др.). Но их социальная база оказалась слабой для развертывания широких национальных движений из-за невысокого уровня массового национального идентитета. 10 лет деятельности национальных организаций показали, что важнейшим компонентом в проблеме защиты национальных прав и этнического возрождения вообще является национальное самосознание. В происходящих этнических процессах в финно-угорских регионах и в определении перспектив возрождения их коренных народов этот вопрос чрезвычайно актуален.

Национальные лозунги, выдвигаемые активистами (это в основном небольшие группы гуманитарной интеллигенции), не получили адекватного отклика в массовом сознании. Даже более того: проявления этнического пробуждения встретили негативное отношение не только со стороны преобладающего местного русского окружения, но и со стороны "обрусевших инородцев" среди самих же марийцев, коми, мордвы и т.д.

Для межнационального согласия в регионах прежде всего необходима, конечно, переориентация массового общественного сознания русского населения в республиках и округах. Для него, представляющего большинство не только в населении РФ (более 80%), но и во многих республиках и автономных округах (в финно-угорском ареале везде, кроме Коми-Пермяцкого округа), это означает желание внимательно слушать и умение услышать тех, кто составляет меньшинство; должно действовать нравственное правило: поставь себя на место другого, не делай в отношении другого то, чего не желал бы для себя. Только отказ от комплекса национального превосходства, синдрома великодержавия, рецидивов имперского мышления, признание возможности равноправного взаимодействия разных по величине культурно-этнических единиц поможет установить подлинно равноправные, дружественные отношения между людьми всех национальностей.

К сожалению, наблюдения за фактами повседневной жизни свидетельствуют о том, что современный русский менталитет на местах, в инонациональном окружении в республиках и автономных округах, не готов к этому. Это складывалось исторически, в течение тысячелетия взаимоотношений с финно-угорским (а затем и с иным нерусским) миром. Сформировавшийся на протяжении веков менталитет русского народа, определяющий его нравственные

нормы во взаимоотношениях с малочисленными народами, накладывает огромный отпечаток на всю ситуацию в многонациональной стране. Державный образ мышления представителей "великой" нации не приемлет самой мысли о возможности равноправного сотрудничества разных по масштабам этнокультурных единиц. Здесь вполне приложимы слова Дж. Оруэлла из "Скотного двора": "Все животные равны, но некоторые животные равны больше, чем другие". В стремлении меньших народов и этнических групп к возрождению державник видит угрозу для сложившихся порядков. Широкая автономия кажется ему угрозой распада государства. При этом надежную опору для великодержавия всегда составляли и составляют приспособившиеся к такой политике "обрусевшие инородцы".

Следовательно, с другой стороны, проблема национального самосознания самих финно-угорских народов является главным внутренним фактором, определяющим перспективы их развития. Для их выживания, наряду с изживанием в соседствующей русской среде великодержавно-пренебрежительного отношения, не менее важно преодоление в них самих комплекса национальной неполноценности, собственной второсортности. Возрождение и укрепление этнического идентитета является для финно-угорских народов России жизненной проблемой, фактически вопросом жизни и смерти. Примером для них служит "этнический Ренессанс" эстонцев, приведший их к трудной, но славной победе над имперским стремлением удержать их в советской системе.

Но для финно-угров России пока характерно внедренное после массовых репрессий 30-х годов состояние национальной приниженности. Стремление к этническому возрождению, решительная настроенность на отстаивание прав и интересов своих народов охватывает лишь тонкую прослойку гуманитарной интеллигенции, активистов национально-демократических движений ("Мари Ушем", "Масторава", "Удмурт Кенеш", Комитет возрождения коми народа и др.). Оно не стало фактором массового сознания. Эти движения не получили широкой социальной базы и политической поддержки в толще своих народов именно из-за низкого уровня национального идентитета, не преодоленного до конца комплекса своей второсортности. Среди городских рабочих, технической интеллигенции, служащих преобладает настроение национального нигилизма. Этнический идентитет в основном сохраняется в деревенской среде. Но сельское население в социально-политическом отношении пассивно. Поэтому его этническая психология не реализуется в расширении и углублении общественных движений за национальное возрождение. Руководящие административные работники, за редкими исключениями, являются коллаборационистами, обеспокоенными не судьбами родных народов, а собственной карьерой, для чего по-прежнему надо в первую очередь быть "интернационалистами".

Решающей социальной силой национального возрождения может стать только интеллигенция. Но трагедия финно-угорских народов России заключается в том, что у них нет потомственной городской интеллигенции. Уже во втором поколении она обрусевает, отрывается от родных корней. А новые интеллектуальные кадры заново формируются из сельской молодежи, обучающейся на гуманитарных факультетах вузов.

Урбанизация вообще оказалась сильнейшим ассимиляционным жерновом для этнических общностей с низким идентитетом. Их представители, переселяясь в города, как правило, только в одном поколении удерживают культурно-языковые связи со своими этносами. Последние десятилетия отличались довольно интенсивными процессами урбанизации в финно-угорских регионах, причем в это были втянуты и значительные слои коренных народов. Но для их этнического развития это не имело положительных последствий, ибо вовлекаемая в урбанизацию часть мордвы, карел и т.д. подвергается быстротечной ассимиляции, утере национального идентитета. Хотя по последним переписям доля лиц коренной национальности в городском населении республик заметно выросла, но это, как правило, "националы" только по паспорту, по анкете, а не по национальному самосознанию, культурным привязанностям, знанию языка, традиций, моральных ценностей своих родителей.

Финно-угорские народы России и на современном этапе остаются преимущественно сельскими, крестьянскими. Приверженность к этническим ценностям, межпоколенческая этническая трансмиссия в основном держатся, как отмечено выше, в сельской среде. Даже городская национальная интеллигенция у многих народов не стала социальной силой возрождения. Марийские, мордовские и иные ученые, писатели, артисты и т. д. являются интеллигентами в первом и единственном поколении, т.е. полуинтеллигентами. А их дети, выросшие в городах в отрицательной для коренных национальностей морально-психологической атмосфере, остаются представителями нации родителей только по анкете, но не по духу, мироощущению, заинтересованности в этнических культурных ценностях. Они, за редким исключением, не становятся и не могут стать продолжателями этнических традиций. Подрастающее поколение в предшествующие десятилетия преднамеренно отрывалось от родного быта, этнической культурной среды и "интернационализировалось".

В результате этого среди значительной части молодежи выработался определенный стереотип сознания. Отторжение от традиционных этнических ценностей, особенно языка, приводит большинство молодого поколения того или иного народа к смене ориентиров: многие из молодых считают обременительной для себя принадлежность к национальности родителей и предпочитают идентифицировать себя с русской нацией. Это исходит из практической оценки реальной жизненной ситуации. И многие родители не сопротивляются этому, видя,

что именно такое поведение, т.е. полное включение в русскую культурно-языковую среду ведет к более успешной карьере и меньшему морально-психологическому дискомфорту, а знание и приверженность к национальным традициям и языку родителей не играют практически никакой позитивной роли в реальной жизни (а вот отрицательную могут играть!).

Получается, что у российских финно-угров нет крепкой, решающей социально-интеллектуальной силы этнического возрождения - потомственной национально ориентированной интеллигенции. Носительницей идеи национального возрождения выступает часть среднего поколения гуманитарной интеллигенции вместе с небольшим числом молодых творческих работников, уроженцев деревни.

От нас всегда требовалось в первую очередь быть и ощущать себя "советскими" (а теперь - "россиянами"?), а уж потом - марийцем, карелом или кем-то другим. Это, конечно, искусственное противопоставление. Но насколько глубоко поразил такой подход мироощущение малых народов, их сознание!

Задачи национального возрождения требуют принципиальной переориентации массового сознания среди финно-угорского населения. Особенное внимание при этом должно быть обращено на подрастающее поколение. Предстоит большая, кропотливая работа по преодолению колонизированного сознания. Это не менее значимо, чем обеспечение государственной поддержки программ национально-культурного и языкового развития. Важны как государственная политика и деятельность общественных организаций и движений по поддержке родных языков, народной культуры, этнических традиций, так и внутренняя психологическая потребность, заинтересованность самих представителей этносов в своем возрождении.

Никакое национальное требование не может быть реализовано, если оно не получило поддержки большинства или во всяком случае значительной части нации. Возможности свободного национального развития никто не преподнесет, если сам народ не ощутит потребности возродиться. Конечно, чрезвычайно важна и нужна государственная политика поддержки малочисленных народов и национальных меньшинств, их языков и культур. Но пока самими носителями этнокультуры и языка не будет преодолена инертность в отношении собственной национальной судьбы, пока не будет преодолен навязанный извне комплекс национальной неполноценности, пока стремление к этническому возрождению не станет определяющим элементом массового общественного сознания, никакие внешние воздействия, никакие программы, никакие "впрыскивания" со стороны различных фондов и т. п. не помогут, не спасут. Во всяком случае, больших изменений к лучшему не произойдет.

Обретение личной внутренней свободы человеком любой национальности, даже самой малочисленной, преодоление в себе рабской психологии - первей-

шее условие достижения народом свободы. А пока национальная несвобода угро-финнов России в первую очередь исходит от них самих.

Следовательно, основным препятствием для этнического возрождения финно-угорских народов России на современном этапе является не только фактор внешнего морально-психологического давления. Его действие в значительной мере дополняется влиянием внутреннего фактора - психологии собственной второсортности, общественной пассивности, инертности в отношении судьбы родного языка, народной культуры. Исходя из этого, главной задачей национальных организаций, гуманитарной интеллигенции является формирование чувства национальной гордости и достоинства, подъем этнического самосознания.

Xenophont Sanukov

FINNO-UGRIC PEOPLES: PROBLEMS OF NATIONAL IDENTITY

The identity of this or that nation is conditioned by the influence of many factors. Among them the most important is historical past. The Finno-Ugric peoples of Russia got defective ethnic consciousness as a result of the centuries-long being under pressure of the Russian Empire. Source of intelligentsia originated at the beginning of the XX century .In this environment characterized mostly by the colonized consciousness there appeared small groups aimed at the revival of the national dignity. They believed that the main condition of the future development is making peoples' consciousness free from national inferiority complex, pressed by colonizers.

Press, literature, the native language schools were organized by their efforts. After the February Revolution intelligentsia drew out a large program of national cultural development. In the 1,5 decade of the Soviet Government much of this was fulfilled and due to it the national identity became stronger.

In the 30s all the work done on cultural and language revival was assessed as "nationalism" and the fist generation of national intellectuals and public people were subjected to the repressions. They were replaced by the so-called new "intellectuals" and leaders, who demonstrated their "internationalism", denying national values and inculcating such an attitude upon the mass consciousness. The possibility of being accused of "nationalism" was the sword of Damocles to everyone. National nihilism was spread, a lot of people were estranged of the national language and culture as well as of social life.

At the end of the 80s some changes took place. Concern of the future of the native peoples stimulated the rise of national democratic organizations (Society of Veps Culture, Mari Ushem, Inkerin Liitto, Komi Kotyr and others). But their social basis turned out to be weak because of the low level of the mass national identity. Not only the factor of external moral psychological pressure is the obstacle for the revival of the Finno-Ugric peoples. It is supplemented with another, internal factor, - self-underestimation, passivity in attitude to the fate of the native language and culture.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Хено Сарв
Тарту

ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ В СИСТЕМЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

После расцвета европейских колониальных империй в XIX веке европейская цивилизация все больше признает существование и право на самоопределение разных, отличающихся от классической европейской, культур.

С другой стороны, в современных научных исследованиях говорится о более тесной связи традиционного ареала финно-угорских народов с Западной Европой. Еще в XIX веке все ученые были почти единодушны во мнении, что как венгры в конце первого тысячелетия пришли в Центральную Европу с Южного Урала, так и финские народы Северной Европы когда-то пришли с востока. В настоящее же время финские народы считаются коренными североевропейцами (1).

С эпохи Ренессанса классическая европейская культура искала свои истоки только в древних средиземноморских культурах, хотя центры европейской цивилизации к этому времени передвигались из средиземноморского региона в более северные центрально- и западноевропейские страны. Если в средневековье центрами европейской культуры были Рим, Мадрид и Лиссабон, то к новому времени эта культура с центрами в средиземноморском регионе исчерпала свои социальные и экономические ресурсы развития. Центрами европейской цивилизации становились Париж и Вена, находящиеся в странах, которые в раннем средневековье представителями средиземноморской культуры считались нецивилизованными и варварскими.

Признаком цивилизации считали, пока не осознали существование восточно-азиатских культур, католическое христианство; нехристианские народы считались нецивилизованными. Позже стали признаком цивилизации считать характер общественного строя и существование письменности. При этом исключали исследование общественных устройств, отличающих-

ся от европейских классовых обществ, и альтернативных письменному языку внутрикультурных коммуникаций. Но именно такие элементы цивилизации культур лесного пояса стали все больше включаться в европейскую цивилизацию. Это выражалось в Реформации и в буржуазно-демократических революциях, после которых существенно изменилась оценка роли традиционного классового общества и элитарной письменности в развитии европейской цивилизации. В протестантских странах Северной Европы письменность на родном языке стала общенародной, прежние классовые барьеры становились преодоляемыми.

Но все же до сих пор сохранилось представление об истоках европейской цивилизации в средиземноморском регионе. Неисследованный неклассовой общественный строй культур Северной Европы незаметно внедрялся в практику европейской цивилизации.

Осознанное и известное противоречие, выражающееся и в военных конфликтах, – это противоречие между Востоком и Западом. Несознательное противоречие между Севером и Югом является истоком развития европейской цивилизации с общественного строя, строго распределенного по классам, и с элитарной письменности до постиндустриального общества с общенародной письменностью.

По привычной модели культурологи до последней четверти двадцатого века считали финно-угорские народы Северной Европы «цивилизованным Востоком на Западе». Далее появились несостоятельные теории, отрицающие этнокультурное сходство прибалтийско-финских народов и финских народов Поволжья. Но проявления такого сходства были не только лингвистические и этнокультурные. В какой-то мере условности мы можем наблюдать и сходство в общественной позиции: если протестантские прибалтийско-финские крестьяне освобождались от крепостной зависимости значительно раньше российских, то крестьяне финских народов Поволжья, которые в большинстве были в XIX веке государственными крестьянами (2), даже не знали крепостного права.

Таким образом, мы можем рассматривать общие черты культур финно-угорского ареала – от Западной Сибири на востоке до Скандинавии на западе – как один из компонентов современной Европейской цивилизации. В Западной Европе приближение центров цивилизации к финно-угорскому ареалу и соответственно включение финно-угорской культуры в европейскую цивилизацию шло последовательно и постепенно; восточноевропейские финно-угорские народы, не имея письменности на родном языке, затруднялись с приобщением к городской культуре и сохранением при этом своего этнического идентитета. Также не было такого последовательного и постепенного, как в Западной Европе, передвижения центров восточноев-

ропейской цивилизации с юга на север: Афины – Константинополь – Киев – Москва – Санкт-Петербург – Москва. Эти факторы, а также в дополнение к этому политическое и конфессиональное противостояние между Востоком и Западом, обусловили замедленность образования постиндустриального общества в Восточной Европе.

Возможно, коммунистическая революция в России в начале XX века была такая же неудачная попытка с опозданием повторить опыт Запада по изменению идеологии в ходе реформации, как оказался в конечном результате неудачным перевод столицы в более северный и «западный» Санкт-Петербург. Американский политолог Самуэл Хантингтон включает Россию в группу «тянутых стран», где политические лидеры стараются, отрицая идентитет собственной цивилизации, привести свои страны в Западную цивилизацию. Он относит к «тянутым странам» Россию, Турцию, Мексику в противовес Японии, которая проводит модернизацию на основании собственных традиций. Но с точки зрения восточноазиатских цивилизаций, которые имеют свои традиции за несколько тысяч лет, нет существенной разницы между европейской цивилизацией в Восточной и Западной Европе. В более длительном временном масштабе во всей Европе доминирует противоречие Север–Юг, решение которого лишь в настоящий момент оказалось более удачным в западной части ареала европейской цивилизации.

Многовековая история проживания в Северной Европе позволяет заметить у финно-угорской культуры такие черты характера, как экологичность и миролюбивость, способность конструктивно сотрудничать с соседями. Указанные характеристики, соответствующие им тип поведения и организация жизни – к подобному и стремится современная Европейская цивилизация – не оставляют ярких следов в хрониках исторических событий, но разве не прочность бытия и мирная спокойная жизнь являются для человека самыми желаемыми историческими событиями.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Dolukhanov P.M.* The Most Ancient North Europeans: Consensus in sight? The Roots of Peoples and Languages of Northern Eurasia I. Ed. By *K. Julku* & *K. Wiik*, Turku 1998, p. 9-27; *K. Julku* (toim.), Itämeresuomi – eurooppalainen maa. Studia Historica Fenno-Ugrica 2. Oulu, 1997.

2. *Козлов В.И.* Расселение мордвы. Исторические очерки // Труды Института этнографии. LXIII. М., 1960, с. 5-62; *Kappeler Andreas.* Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Böhlau Verlag. Köln. Wien. 1982; *Владыкин В.Е.* Очерки этнической и социально-экономической истории удмуртов (до начала XX в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, 1969; *Козлова К.Н.* Очерки этнической истории марийского народа. М., 1976.

3. *Huntington Samuel P.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon & Schuster, 1996.

Heno Sarv

FINNO-UGRIC PEOPLES IN THE SYSTEM OF EUROPEAN CIVILIZATION

Modern European civilization is more tolerant for the indigenous cultures. But the Finno-Ugrians, indigenous culture in the forest northern Europe, takes a specific position for European civilization: part of him (Hungarians, Finns, may be Estonians, Livonians and Saami) as a component of contemporary European civilization, another part (indigenous Finno-Ugrians of Russia) as the exotic indigenous peoples of the East. In the second Millennium a. C. the capitols of the European civilization were moved from Mediterranean area to north to the countries, what early medieval Mediterranean culture has claimed to be uncivilized and barbaric.

However, European civilization's teaching about its roots is mainly referring to the early medieval Mediterranean culture. I think, we can look at the history of European civilization in the second Millennium as solving of two contradictions. At first, commonly is known the contradiction between East and West. Another shadowed contradiction between the North and south is an engine for developing of European civilization from the early medieval class society with writing elite to the postindustrial society with writing people.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Paul Fryer
Joensuu

"WHO ARE WE?": OBSERVATIONS ON FINNO-UGRIAN DIASPORA IDENTITIES IN RUSSIA

In post-Soviet Russia, one the most important issues among the non-Russian minorities is that of ethnic identity maintenance. It is generally believed that diaspora groups, cut off either administratively or physically from their ethnic cohorts by borders, natural features, or simply by distance, were more prone to assimilation because they were without the institutional structures that were part of the Soviet federal ethno-hierarchy. In this system, the state supported minority language education, media and publishing, cultural institutions, scholarly research and other minority activities that helped to maintain and stabilise ethnic identity to a certain degree. Diaspora populations were most often without this institutional structure, leading to the erosion of ethnic identities.

For many diaspora peoples of the former Soviet Union living in compact communities, the collapse of the closed and highly-centralised state has allowed them to re-establish cultural and political ties with ethnic cohorts in the titular homelands as part of the Russia-wide ethnic revival. In doing so, each of these communities have found various cultural symbols, or *ethnic markers*, which may or may not be reflected in their own diaspora identities. Often, the perceived distances are so great as to produce a sense of uncertainty in the diaspora and to local resistance to the cultural influence of the perceived ethnic homeland.

In this paper I will outline the post-Soviet search for stable identities among ethno-areal diasporas, in reference to two Finno-Ugrian diaspora groups - the Iazva Komi-Permiaks of northern Perm' province and the Ural Mari of south-eastern Perm'/ south-western Sverdlovsk provinces. Since 1991, the opportunity for cultural contacts between each diaspora and their so-called

"titular" homelands – in this case, the Komi-Permiak Autonomous District and the Republic of Mari El – has been mixed, producing particular responses among each group. Several factors, including physical distance, dialectical differences, religion, and immediate neighbours have all affected the receptiveness of the diasporas to the homeland identities and have contributed to varied local identity building programmes.

The Finno-Ugrians of Russia

The Finno-Ugrian peoples of Russia have often been identified as having experienced the highest levels of assimilation of all the native non-Russian peoples of the former Soviet Union (Lallukka 1995). This is especially true for those peoples having a significant diaspora population. The level and degree of ethnic identity loss though assimilation and russification that occurred, however, differed significantly among the various ethnic groups and diaspora communities. Differences in identity maintenance also can be discerned from the statistics, leading one to ask just what were and are now the local factors or conditions that make certain groups more prone to assimilation?

For both the Mari and the Komi-Permiaks, the issues of ethnic identity maintenance and diasporas are extremely relevant. Language is often a good indicator of the level of assimilation, and at the time of the last full census in 1989, 29.9 per cent of all Permiaks considered Russian or some other language to be native, while for the Mari this figure was 19.2 per cent. In terms of diasporas, a combination of historical and contemporary economic factors have initiated significant migrations to regions outside of the Komi-Permiak Autonomous District and Republic of Mari El, with the initial migrations of several centuries ago repeated and intensified in the second half of the twentieth century. The result is that some 22.9 per cent of all Permiaks and 49.6 per cent of all Mari lived in regions other than their 'titular' homelands at the time of the 1989 census.

A precise definition of ethnic identity is difficult to define as no objective tests exist that set out universal characteristics or ethnic markers - identity can be based on any number of different markers, each with their own meaning in different societies (see Hechter and Levi, 1979: 262). I define ethnic identity by those distinct characteristics or markers, be they cultural, religious, racial, historical or other, and either implicit or explicit, that are meaningful to individuals in defining membership in, and by creating internal cohesion through structured systems of moral regulation in a larger collective. Each group may distinguish itself or be distinguished by different characteristics - thus a historical memory of the Volga Bulgar empire is important for both Tatars and Chuvash (Shnirelman, 1996), while religion is important for Afrikaners, Serbs and some peoples of Central Asians (see, for example,

Cauthen 1998; Cviic 1996), while still others, such as Kachins of the highland areas of Burma (Leach 1964) or Inuit of Greenland (Nuttall 1992), use occupation. However, the relationship between ethnic identity and language is more often perceived as strong, if not fundamental in Russia and especially among the Finno-Ugrian peoples. This link has its roots in the German romantic movement of the late eighteenth century which tied ethnic community survival to a vernacular language, but also was stressed by the Bolsheviks, as Stalin maintained that nations possessed a number of national characteristics, including a stable community of language.

The Ural region and Finno-Ugrian diaspora groups

The Ural region is a patchwork of long-time resident ethnic groups which, besides Russians, includes Tatars, Komi-Permiaks, Mari, Udmurts and Bashkirs, and who for the most part continue to inhabit their own separate rural communities. The Iazva Komi-Permiaks, presently numbering some 2,000 individuals, are believed to have arrived on the banks of the upper Iazva river towards the end of the sixteenth century as Russian settlers moved eastward into Komi lands further to the south. In the eighteenth century the Iazva Komi-Permiaks adopted the Old Believer faith and, presumably due to this fact, successive generations have been officially listed as Russians. However the census of 1926 lists some 3,163 Permiaks by language, and the renowned Komi scholar Illia Vas estimated that some 3,600 people were fluent in the local Komi dialect in the 1950s, comprising some 75 per cent of the total population of the upper Iazva region (Lytkin 1961).

The Ural Mari represent the furthest and smallest branch of the sizeable Eastern Mari diaspora which began to leave its historical homeland soon after the fall of the Kazan' Khanate. Within the tsarist empire, the Mari scholar Sepeev estimates that the Ural Mari numbered approximately 16,000 within Perm' *gubernii a* in the 1897 census (1975: 16), while after the revolution, the first Soviet census indicated a precise figure of 16,216 (Vsesoiuznaia 1926: 246,250). Currently, the overall Mari diaspora numbers 31,297 in Sverdlovsk province and 6,576 in Perm' province. However, Ural Mari communities, surrounded by a sea of Russian and Tatar neighbours and dispersed among individual villages and village clusters, are comprised of approximately 15,000 individuals native to the region. Despite the apparent isolation, Sepeev (1975) suggests that population migrations eastward continued up until the nineteenth century as people fled political turbulence and the forced Christianisation campaigns conducted by the Russian state, all the while maintaining kinship, social, and even religious contacts with Mari communities on the Volga.

Today, both communities have been caught up in the search for their ethnic heritage, severely weakened after 70 years of Soviet rule which disrupted

traditional occupations, discouraged traditional religions, and promoted the use of the Russian language and culture by minorities. One can establish several factors common to the identities of both the Ural Mari and Iazva Komi-Permiaks. Both communities are isolated by terrain and distance from the main bodies of their peoples, and do not possess the institutional structures, such as local press or publishing,[1] provided within the framework of Soviet/ Russian federalism. Each group is characterised by a specific religious tradition - animism among the Ural Mari and Old Believer Orthodoxy among the Iazva Komi-Permiaks[2] – which distinguish them from their immediate neighbours as well as from the majority of their ethnic cohorts. Finally, each group's dialect is perceived to be distant from the main literary languages.

However several differences do differentiate the two communities from each other. While the Iazva Komi-Permiaks are completely surrounded by Russian neighbours, the Ural Mari also have Tatars nearby who act as a model and prevent the absolute domination of the Russian language in the region. The Ural Mari have received education in the Mari language throughout the Soviet period (though not everywhere and sometimes with disruptions) and, in the 1920-30s, even possessed their own higher educational institute – the Ural Mari Pedtekhnikum in Krasnoufimsk (see Fryer 2000b). The Iazva Komi, on the other hand, have never received education in their native language other than for two brief attempts in the 1930s. Moreover, the Iazva dialect is much further away from the main Komi-Permiak literary language than the Ural Mari dialect from literary Meadow Mari, and an alphabet devised by Illya Vas' in the 1950s has never been codified. As a result, while younger generations of Ural Mari still have the Mari language as their mother tongue, few Iazva children can speak or even understand the language, and even most of their parents only have a passive knowledge of it. Finally, much ambiguity lies in the local Iazva identity – when asked who they are, people will answer that they are neither Russians nor Komi-Permiaks. This is not a problem among the Ural Mari. My own experience in 1999 among the Iazva Komi-Permiaks suggested that they did not even have a name for their language, instead referring to it simply as '*svoi*' ('our'), or '*my govorim po-svoemu*' ('we speak our [language]'). This was confirmed by one of the local teachers, who not only speaks but also teaches the language in the Van'kova primary school. Illya Vas did, however, report the use of the name Komi in the 50s while Georgii Chagin (1995) maintains that 'Permiak' is a common name for the language, suggesting that my findings reflect the feelings of only the younger generations. In general, the Ural Mari have maintained both their language and material culture to a greater extent than the Iazva Komi, who have for the most part Russified.

When examining these factors that have been involved in the processes of culture loss and maintenance for both the Iazva Komi-Permiaks and Ural Mari, I would suggest that the most important ones have been religious and political. Fundamentally, the Old Believer faith which greatly influences daily life among the Iazva Komi, does not provide a role for the native Komi dialect unlike the animism of the Ural Mari, in which the language holds an exclusive place. As a result, the Komi dialect plays a marginalised role in society and holds very low status. The second influential factor in the differentiated success of the two communities in maintaining their identities has been the effects and legacy of Soviet nationalities policy. Across the Soviet Union, the standardisation and institutionalisation of languages in administrations and education reinforced ethnic identity (see Smith 1997). The administrative refusal by local authorities to register the Iazva diaspora as Komi-Permiaks has had a cumulative negative effect on self-identification, especially among younger generations. The existence of native-language education for the Ural Mari has been the most significant factor contributing to the high level of ethnic self-consciousness, an example of specific institutionalised symbolic capital that has never been available to the Iazva Komi-Permiaks other than two brief periods outlined above. Even then, the language taught was never perceived as their own, but the language of the Kudymkar Komi-Permiaks.

However, recently there have been many efforts to halt and reverse ethnic identity loss among both groups, in terms of the Russia-wide movement of 'ethnic revival'. Among the Ural Mari, the establishment of the all-Mari political union, *Marii Ushem*, has also reached Ural communities, and the first conference of the Mari of Sverdlovsk province was held as early as 1991, followed by the founding of the *Marii* cultural organisation in 1995. Of more importance is the spread of the language to the schools, as well as the renewed participation in local folk ensembles and festivals, such as *Aga-Pairam* (Plough festival) and *Semyk* (a day of remembrance) among others (see Fryer 2000a). A cultural centre, *Sulii*, has been in opened in Suksun district of Perm' province since 1995 and a Mari methodological centre was established in Tavra in 1995. The animist faith, so ruthlessly persecuted by the Soviets, has been making a comeback and the region's practising *molla/ kart* has revived several key prayer ceremonies near Tavra. Links, too, with the Republic of Mari El have helped with the fostering of a Mari identity. Each year, one or several musical groups tour Ural Mari villages, and the Ministry of Education has provided school textbooks in the past, though now more concrete arrangements are made through the provincial Ministry of Education. Overall, the Ural Mari are reasonably well-organised, the language is being firmly re-established in society

through the schools and local administrations, and the prospects for revival look good.

The Iazva Komi-Permiaks have also made efforts to revive their language and to reassert their culture, mainly in connection with the local festival 'Sarchik'. This ancient festival heralding the arrival of spring abandoned during the Soviet period was revived in May 1993. This led in turn to the first attempts at teaching the language in the Antipina village school, where two teachers continue to make efforts and have been joined by the teacher in Van'kova. The Iazva Komi-Permiaks have been less successful at organising themselves, and plans for a cultural centre remain unfulfilled due to internal disagreement on how it should be run. One thing that most parts of the community are agreed upon is the need to republish Illia Vas' 1961 book, *Komi-iazvinskii dialekt* (Lytkin 1961), which activists see and providing an essential link to the past. However, many problems remain. The two teachers in the Antipina school do not speak the Komi they are teaching very well themselves and there are almost no teaching materials. A continuing problem is the question over identity – are they Komi-Permiaks. recognition of which would allow them to benefit from contacts with a much larger population and to receive school textbooks from the district. The benefits of this seem to be at odds to local attitudes, as local Iazva Komi-Permiaks continue to perceive Kudymkar Komi-Permiaks as being more distant than Russians. So while both Komi and Komi-Permiak folklore groups made appearances at the first Sarchik, since then ties to outside Komi groups have been minimal, exacerbated by the ongoing financial crisis. And while visits by these other Komi groups and various foreign delegations and researchers have contributed to a positive change in attitudes toward the Iazva dialect and culture, the most successful revival has been in terms of the local faith, which is spreading quickly, and the lack of a role for the language in this religious revival makes a cultural revival more difficult.

Concluding thoughts

Ultimately, however, any successes in the struggle to maintain the Ural Mari and Iazva Komi-Permiak minority cultures will not be universal. While the prognosis for the Ural Mari and their language is better than for the Iazva Komi-Permiaks and theirs, it will take a long time to convince individuals in both communities of the usefulness of them and of the possibilities for their use beyond the home. A further factor in this is the increasing desire on the part of parents to, in order to improve the future lot of their children, seek opportunities to learn the so-called 'world-languages', especially English.

Though the collapse of the Soviet system has allowed both diaspora groups to participate in the Russia-wide ethnic revival, the fact remains that both

communities are small in number and surrounded by a largely Russian-speaking environment. While many communities will continue to thrive, it must be recognised and accepted that individuals and even some villages will be assimilated. Cultures are not static, but are continuously adapting and changing to the social, political and cultural environments in which they find themselves, an ongoing process which is not necessarily negative.

NOTES

1. Reportedly, the Ural Mari of Sverdlovsk province recently have begun to publish a newspaper in Mari.

2. For more details of the Iazva Old Believer traditions, see Chagin 1992; 1999.

REFERENCES

1. *Chagin G.* Permian Communities of the *Belopopovtsy* Old Believers. In Juha Pentikäinen ed., Silent as Waters We Live: Old Believers in Russia and Abroad. Helsinki: Finnish Literature Society, 55-61.

2. *Chagin G.* Iazvinskie permiaki. In Nash krai. Vyp. 7. Kudymkar: Komi-permiatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 65-83.

3. *Chagin G.* Staroobriadtsy Verkhnei Iazvy: osobaia iazykovaia situatsiia. In N.N. Pokrovskii and R. Morris eds. Kul'tura russkikh staroobriadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki. Novosibirsk: Nauka, 157-162.

4. *Fryer P.* Revival, Invention, or Reinvention of Traditions? The Mari diaspora. Journal de la Société Finno-Ougrienne, LXXXIX (forthcoming).

5. *Fryer P.* Politika v oblasti obrazovaniia u ural'skikh mariitsev v pervye gody sovetskoi vlasti: rol= i rezul=taty. In Seppo Lallukka and Tamara Molotova eds. Etnicheskaia mobilizatsiia vo vnutrennei periferii: Volgo-Kamskii region nachala XX *v.* Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury UrO RAN/ Finnish Institute for Russian and East European Studies, 55-63.

6. *Hechter M., Margaret L.* The comparative analysis of ethnoregional movements. Ethnic and Racial Studies, Vol.2, No.3 (July), 260-274.

7. *Lallukka S.* Assimilation and its Measurement: Finno-Ugrian Peoples of Russia. In H. Leskinen ed., Orationes plenariae et conspectus quinquennales. Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä: Moderatores, 83-96.

8. *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma. London: G. Bell and Sons, Ltd.

9. *Lytkin V.* Komi-iazvinskii dialekt. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.

10. *Nuttall M.* Arctic Homeland: Kinship, Community and Development in Northwest Greenland. London: Belhaven Press.

11. *Sepeev G.A.* Vostochnye mariitsy. Ioshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo.

12. *Shnirelman V.A.* Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia. Washington: Woodrow Wilson Center Press.

13. *Smith J.* The Education of National Minorities: The Early Soviet Experience. Slavonic and East Europopean Review, Vol.75, No.2, 281-307.

14. Vsesoiuznaia perepis' naselenia 1926 goda. Moscow: TsSU Soiuza SSR, 1928. T.4: otdel 1, 246, 250.

Пол Фраер

«КТО МЫ?»: ИССЛЕДОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ФИННО-УГОРСКОЙ ДИАСПОРЫ В РОССИИ

Среди национальных меньшинств в пост советской России очень важным является сохранение этнической идентичности.

Принято считать, что диаспоры, изолированные административно либо физически от этнических групп границами, естественными условиями или даже расстоянием, были более склонны к уподоблению, так как находились вне учрежденных структур, которые были частью Советской федеральной этно-иерархии.

Для многих народов бывшего Советского Союза, живущих в тесных сообществах, развал закрытого и высоко централизованного государства позволил создать программы по сохранению идентичности на местном уровне, а также возобновить культурные и политические связи с этническими группами на исторической родине, что явилось частью этнического возрождения по всей России. В данной статье, ссылаясь на некоторые критерии или этнические признаки, автор пытался проследить поиск устойчивой идентичности в пост советских условиях среди двух этно-территориальных диаспор: язьвенских Коми-пермяков и уральских марийцев.

"Финно-угроведение". 2001. № 1.

Георгий Чагин
Пермь

РУССКИЕ НА УРАЛЕ: ФОРМИРОВАНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ДРУГИМИ ЭТНОСАМИ В XVI-XIX ВВ.

Первыми русскими, познакомившимися с народами Урала, были новгородцы. Они начали проникать с XI в., чтобы завладеть народами и богатствами их земли, в первую очередь мехами (1, с. 277-285). Но в XIV в. продвижение новгородских дружин оттесняется московскими князьями. Борьбу Москвы за уральские земли завершил Великий князь Иван III в 1472 г. присоединением верхнекамских земель, официально именовавшихся Пермью Великой, к Русскому государству. Геополитическая ситуация на исходе XV в. стала меняться в пользу расширения восточных границ государства, материального и духовного освоения русскими новых земель.

Следующий этап в освоении русскими Урала, причем более интенсивный, начинается с завоевания Казанского ханства в 1552 г. К концу XVI в. среднеуральская территория оказалась как бы на историческом перекрестке. Под ним следует понимать ситуацию, когда открылась возможность осваивать зауральские земли, выходить на сибирские просторы после похода Ермака, завершившегося разгромом Сибирского ханства (2, с. 96-130). В ходе продвижения России на восток формировалась новая этническая карта Урала. Русские сталкивались как с давно живущими на уральских землях финно-уграми – коми-пермяками, манси и тюрками – башкирами и татарами, так и с другими народами, переселявшимися одновременно с ними из Волго-Камья, – удмуртами, марийцами, казанскими татарами. С этих пор этническое взаимодействие народов пошло более интенсивно и во многих местах оно приобрело свои особенности.

Русские на Урале стали многочисленнее других народов во второй половине XVII в. Этнокультурная адаптация русских происходила при одновременной ассимиляции финно-угорского населения, приводящей как к

растворению одного этноса в другом, так и образованию на первых порах смешанных в этническом и даже антропологическом отношении групп населения. Во многих местах ситуация приобрела сложный характер, поскольку приход русских вызвал миграции коренных жителей. У русских рано сложились ареалы компактного проживания, в которых удерживалось старожильческое население в течение длительного времени, хотя впоследствии и происходил процесс слияния ареалов расселения и образования более широкой этнической территории русских. Рассмотрим наиболее важные ареалы расселения русских и взаимоотношения их с другими народами.

Рано и достаточно быстро русские заселили Верхнее Прикамье – побережья Камы, Вишеры, Колвы, Яйвы, Кондаса, Обвы, Чусовой. Первоначально – в конце XV – первой половине XVI в. – русские селились в Камско-Вишерско-Колвинском поречье (Чердынский уезд). Происходили они из уездов Северо-Двинского бассейна. На этой территории состоялись первые знакомства русских, коми-пермяков и манси. Русские обосновывались не только в сельской местности, но и в уездных городах Чердыни и Соликамске, строгановских городках, острожках и слободах. В вотчине Строгановых крупным районом русского освоения явились побережья Камы, низовья Обвы, Чусовой, Очера. Содействовало заселению земель солеварение, земледелие, торговля, оборонительная значимость городков и слобод, духовная роль монастырей и приходских храмов. Верхнекамский регион дал русских переселенцев всем другим территориям Урала и Зауралья.

В начале XVII в. русские избирают для заселения Сылвенско-Иренское поречье (бассейн Чусовой), в котором природные условия издавна благоприятствовали земледелию, животноводству и промыслам. Стихийное заселение было поддержано правительством, и в 1648 г. оно образовало в бассейне Сылвы и Ирени Кунгурский уезд. Сюда русские приходили из Верхнего Прикамья, северных поморских и среднекамских уездов. На протяжении XVII в. в Сылвенско-Иренском поречье сложилась сложная этнокультурная ситуация, поскольку рядом с русскими соседствовали давно живущие башкиры и татары и вновь прибывшие компактные группы казанских татар, удмуртов и марийцев. Если в Верхнем Прикамье ассимиляционные процессы приводили к утрате коми-пермяцкого этноса и сокращению их этнической территории, то в Сылвенско-Иренском поречье этническое взаимодействие народов аналогичных результатов не имело. Существенным препятствием на пути заимствования этнических культур явилась религия. Русские исповедывали православие, тюрки – ислам, финно-угры, за исключением коми-пермяков, не отступали от языческих традиций предков. Сложившаяся картина этнической мозаики сохранилась в устойчивом виде до нашего времени.

Левобережье Камы с бассейном Тулвы с XII в. принадлежало северному башкирскому племени гайнэ. Впоследствии потомки гайнинцев испытали влияние волжских булгар и казанских татар, которые небольшими группами поселились на башкирских землях. Татары сблизились с башкирами, удмурты, оказавшиеся здесь же с XVI в., растворились среди башкир и татар, а русские нашли свободные земли по Каме и в низовьях Тулвы, где основали Новоникольскую слободу – будущий г. Осу, ставшую в 1736 г. центром вновь образованного Осинского уезда. Удмурты, которые селились южнее Тулвы, в бассейне р. Буй (приток Камы), не поддались натиску башкир и татар и сохранились как этническая группа в составе так называемых закамских удмуртов. В первой четверти XVIII в. в Тулвинско-Буйском поречье русских проживало около 1,5 тыс. человек - 11 % от общего числа населения. Но впоследствии в старых очагах расселения произошло значительное увеличение русских как за счет внутренних ресурсов, так и в результате миграции русских крестьян на рассматриваемую территорию из Верхнего и Среднего Прикамья (3, с. 39-113).

Из Северного Поморья и Прикамья русские в XVII в. активно переселялись в Зауралье. Во время переписей они называли себя вычегжанами, сольвычегодцами, двинянами, устюжанами, пермичами, соликамцами, кунгурцами, осинцами. О русском служилом и крестьянском населении вновь образованного Верхотурского уезда правительство проявляло большую заботу, поскольку освоение Зауралья могло развиваться только при наличии собственного сельскохозяйственного района. Здесь в сжатые сроки развилось паровое земледелие с перелогом. Основу русского населения составили пашенные крестьяне. Вокруг 14 слобод, возникших на протяжении XVII в., русские образовали плотные очаги заселения. В 1710 г. русских в Верхотурском уезде проживало почти 28,5 тыс. человек – 97,7 % от общего числа населения. Задолго до русских здесь жили манси, ханты, татары. В ходе русского заселения произошло сокращение численности нерусского населения, как за счет его ассимиляции, так и оттеснения в глубинные восточные земли.

Процесс вольной миграции русского населения из отдаленных мест на Средний Урал завершился в первой четверти XVIII в. Позднее освоение новых территорий продолжалось в основном за счет внутренних миграций, а иногда путем организованного переселения крестьян в частные горнозаводские хозяйства.

Русские, ставшие основным населением Среднего Урала, имели традиции северно-среднерусской ориентации. Иного и не должно было быть, поскольку из северных и центральных этнографических зон Европейской России шли основные миграции русских на Урал. На уральских землях рус-

ские адаптировались к новой экологической и этнической среде. С приходом русских складывались условия для интеграции и естественной ассимиляции нерусских народов, но этнокультурные традиции, присущие русским на этапе заселения Урала, проявляли устойчивость в течение длительного времени (4, с. 72-171).

В этнических взаимосвязях русских и коми-пермяков к началу XVIII в. завершается процесс ассимиляции коми-пермяков. Границы расселения приобретают стабильность и впоследствии не меняются не только у основных групп коми-пермяков, но и дисперсных – зюздинцев и язьвинцев. В зонах контактов известны примеры опермячивания русских и образования поселений со смешанным в этническом отношении населением. Так, население д. Немзя, расположенной на стыке расселения русских и коми-язьвинцев, в XVIII в. предпочитало говорить на русском языке, хотя родную коми-язьвинскую речь еще не забыло. В очаге расселения русских юрлинцев, образовавшемся в конце XVII – первой четверти XVIII в. на свободной территории между двумя основными группами коми-пермяков – северными (косинско-камскими) и южными (иньвенскими), наблюдалась такая картина: русские брали жен из соседних коми-пермяцких деревень, которые вскоре забывали родной язык и потомки смешанных браков признавали себя исключительно русскими (5, с. 3-11). В верховьях Язьвы русские мужчины основали д. Пьянково. Они почти все женились на коми-язьвинских девушках, которые родной язык не забыли, так как на нем стали говорить их мужья, а потом и дети. В целом у населения деревни сохранялось самосознание с ориентацией на принадлежность к коми-язьвинцам (6).

Много общих черт наблюдалось в культуре русских и коми-пермяков (7, с. 105-107). У обоих народов строилось трехкамерное жилище (изба, сени, клеть), соединенное с двухъярусным двором по типу двухрядной связи. Избы возводились на высоком подклете, с двухскатными тесовыми крышами самцовой (безгвоздевой) конструкции. Севернорусские черты интерьера были присущи как русскому, так и коми-пермяцкому жилищу: диагональное расположение печи и переднего угла, пристенные лавки и полки, полати над входом, ориентация устья печи к стене, противоположной входу в избу. Но при типологической общности интерьера в нем имелись и отличительные черты. Например, в коми-пермяцком жилище дым удалялся преимущественно через потолочный дымоволок, а не пристенный, как у русских. На кухне в углу коми-пермяки предпочитали встроить ручную мельницу.

Взаимосвязи двух народов отразились в хозяйственных постройках. У коми-пермяков распространился русский овин, вместо хлебосушильни примитивной конической конструкции из жердей, поставленных над ямой с ко-

стром. Русские на территориях с преобладающим охотничьим промыслом переняли от коми-пермяков постройку на высоких столбах – чамью для сбережения от хищных зверей и птиц продуктов и добытой пушнины, дичи.

Чрезвычайно ярким показателем взаимосвязей русских и коми-пермяков служит одежда. Общность в ее составе, покрое, назначении и терминологии свидетельствует об общих древних путях развития народов и длительной активности их исторических контактов (8, с. 240-284).

Раньше остальных полного сходства достиг мужской нательный и верхний комплекс одежды. У коми-пермяков распространилась русская рубаха-косоворотка туникообразного покроя с разрезом на правой стороне и невысоким стоячим воротником, которая была известна и у других финно-угорских народов. Штаны по покрою напоминали русские.

Женской нательной одеждой служила длинная рубаха и сарафан севернорусского вида. Покрой коми-пермяцких и русских рубах был одинаковым. Рубахи с косыми плечевыми вставками, как и у русских Верхнего Прикамья, не получили широкого бытования. Сарафаны у коми-пермяцких девушек и женщин были такого же вида, что и у русских: глухие прямые, косоклинные однотонные, круглые с широкими проймами. Также схожей была верхняя мужская и женская одежда. Повседневно носили холщовые шабуры со сшивной спинкой. При прохладной погоде надевали суконные понитки. В зимнее время поверх шабура или понитка носили зипуны из серого или коричневого сукна прямого покроя и шубы.

Наравне со схожестью в составе, покрое, назначении, украшении одежды русских и коми-пермяков бытовали и общие ее названия – дубас, сарафан, шабур, пониток, кушак, покромка, тельник, хотя у коми-пермяков и коми-язьвинцев известны были названия и на родном языке.

Наиболее ярко этнокультурные взаимосвязи русских и коми-пермяков проявились в головных уборах. Мужчины носили однотипные шляпы и колпаки с высоким верхом, широкими полями, скатанные из овечьей шерсти, а зимой – шапки из овчин. Однорогие кокошники, известные у русских крестьян Северного Прикамья, носили с сарафаном и коми-пермяцкие женщины. Имеются доказательства, что кокошники вошли в быт коми-пермяков лишь с приходом русских. Но процесс заимствования их не оказался механическим. Коми-пермяцкие кокошники обладали более пологим лицевым околышем, острыми углами. Их не украшали золотым шитьем и при ношении околыш устанавливали в наклонном положении, а не в вертикальном, как у русских. Кокошники заимствовали от русских только северные (косинско-камские) коми-пермяки, которые раньше других вступили в контакты с русскими крестьянами. Южные (иньвенские) коми-пермяки но-

сили шамшуры, но не с круглым верхом, как русские женщины Северного Прикамья, а с квадратным или же трапециевидным (9, с. 45).

Известны примеры заимствования русскими элементов коми-пермяцкого костюма. Например, русские женщины любили надевать серьги, которые у коми-пермяков назывались пелкишами (название образовано от двух коми-пермяцких слов: *пель* "ухо", *кытш* "кольцо, круг") (10, с. 219). Известны примеры бытования у русских коми-пермяцких сережек с птичьими лапками. Русские охотники и рыболовы носили наплечные суконные лузаны, на ногах – уледи и порубни. Этнографы признают их изобретением финно-угорских народов, распространившимся у русских таежной среды. Но лапти у коми-пермяков и русских стойко сохраняли свои особенности. У коми-пермяков они были с косым носком (то есть со срезанным углом) и в этом случае их предназначали на определенную ногу, а у русских – с круглым (прямым) носком и поэтому надевали на любую ногу.

Этнические различия в культуре русских и коми-пермяков выглядят достаточно сглаженными. Коми-пермяки хотя и приобрели многие схожие с русскими культурно-бытовые черты (иногда не только в результате заимствований, но и по причине сходства природной среды проживания, однотипности хозяйственной деятельности, общности религии), но не утратили главных этнических определителей – языка, самосознания, психологии. У многих русских крестьян прежде развивавшиеся элементы культуры, в том числе переданные коми-пермякам, в XIX – начале XX в. подверглись нивелированию под воздействием городской среды и рыночных отношений. Поэтому коми-пермяки, долго сохранявшие заимствованные элементы, явились хранителями русских этнокультурных традиций.

Интенсивные контакты русских и манси начались на рубеже XVI-XVII вв. В ходе общения народов происходило видоизменение традиционного жилища манси, а порой даже замена его трехкамерной связью. Русская строительная культура в более совершенном виде получила распространение среди обрусевших манси по Чусовой, в низовьях Лозьвы, Сосьвы и в верховьях Вишеры, Косьвы, Яйвы. Заимствованное жилище обогревалось глинобитной русской печью. Интерьер нового жилища манси приобрел севернорусские черты. Развитие домашнего животноводства побудило манси строить дворы с хлевами в нижнем ярусе и поветями в верхнем. От русских были переняты верховые овины и гумна.

Одежда манси вобрала черты разных народов, в том числе русских. Путешественники, наблюдавшие за жизнью манси в XVII-XVIII вв., отмечали, что не только у обруселых, но и почти у всех необруселых лозьвинских, вишерских, чусовских манси одежда и покрой оставались близкими севернорусским (11, с. 322-323). Манси приобретали ткани у русских сосе-

дей или на рынках городов и заводских поселений. Русские сарафаны верхотурские манси начали надевать с конца XVII в., а вишерские – с середины XVIII в. Манси называли их сарафанами, дубасами, верхницами. При заимствовании русской нательной одежды манси сохранили свои головные уборы. Они восприняли сарафан, но кокошники, шамшуры, чепцы, составлявшие у русских обязательную часть сарафанного комплекса, не переняли.

Русские не только дали манси некоторые элементы костюма, но и сами заимствовали приспособленную к местным условиям меховую одежду и обувь для ходьбы на лыжах – уледи и няры. Заимствования коснулись и хозяйственных традиций. Например, русские охотники и рыбаки, проживавшие рядом с вишерскими и лозьвинскими манси, благополучно освоили мансийский способ ловли рыбы сырпом, форму мансийских нарт и способы устройства плота для сплава по горным рекам.

Смешанные браки русских и манси стали появляться в XVII в., но с такой особенностью: русские охотно отдавали своих девушек в жены манси и приобретали право пользоваться хозяйственными угодьями манси, а в свои семьи молодых парней из мансийских семей никогда не брали.

Незначительные по численности и дисперсно расселенные манси быстрее забывали родную речь, а с переходом на русский язык утрачивали традиции своего народа и считали себя русскими. Такая ситуация, по мнению очевидцев, раньше сложилась в поселениях оседлых манси по Чусовой, Вишере, Бисерти.

В верховьях Сылвы и Уфы русские оказались в близком соседстве с марийцами, татарами, башкирами, но более всего они контактировали с марийцами, хотя конфессиональная принадлежность народов оставалась разной. По отзывам наблюдателей XIX в., большинство марийцев, особенно среди мужчин, знало русский язык. Марийцы сознательно не овладевали татарской и башкирской речью, а заимствовали лишь бытовую терминологию.

По мере контактов с русскими марийцы видоизменяли интерьер жилища и придали ему севернорусский облик. Печи располагались у входной двери и устьем обращались к противоположной стене. Возле печи со стороны входа пристраивалась западня и полка-голбец. Сылвенские марийцы чаще, чем верхнеуфимские, устраивали полати, пристенные лавки.

В сравнении с жилищем костюм марийцев сохранил большее своеобразие (6). Но при всей устойчивости традиционных черт в нем все же проявилось влияние русских крестьян и, в меньшей степени – костюма татар и башкир. Существенно подвергся влиянию повседневный костюм мужчин, так как они постоянно общались с русскими. От русских вошли в обиход штаны с широким шагом, рубахи-косоворотки, темные кафтаны без отдел-

ки. Не без влияния русских женщины стали носить вместо белой рубахи пестрядинную, передник с нагрудником. Следствием упрочения связей между марийцами и русскими явилось более широкое распространение кожаной обуви. Влияние русских заметнее проявилось в повседневном костюме марийцев, а не в обрядовом, функция которого закреплялась в большей степени сохранявшимся этническим и конфессиональным (языческим) самосознанием.

В верховьях Уфы и в бассейне Буя русские общались с удмуртами. Православные миссионеры добивались обращения удмуртов в свою веру, но местные жрецы, имевшие большой авторитет, защитили народ от влияния другой религии. Одновременно жрецам пришлось выступить и против мусульманских миссионеров. Удмурты почитали многих богов и среди них верховного Бога Инмара. Смешанные браки с русскими, как и с башкирами, не заключались, и это обстоятельство, как и языческие верования, обеспечивали стабильное сохранение народа (12). Несмотря на это, общение с русскими, башкирами, а кое-где и с татарами происходило, но в большей степени оно проявилось в языковой сфере: удмурты овладели на бытовом уровне русской и башкирской разговорной речью.

Общение русских и татар происходило постоянно, но каких-либо существенных заимствований культурных элементов не проявлялось. Как известно, жилище татар было двухкамерным (изба, сени) и ему всегда были свойственны элементы древнего тюркского жилища – нары и котел, вставленный в печь. С середины XVIII в. появился трехкамерный тип дома, представляющий собой в горизонтальном плане связь из избы, сеней и клети. Этот тип, как уже отмечали, был известен русским, коми-пермякам, манси.

В первой половине XIX в. в жилище зажиточной части татар получает распространение северно-среднерусский тип внутренней планировки. По сведениям наблюдателей, печь с середины жилища переносилась в угол, находящийся при входе, и устьем обращалась к передней стене. Появились, как и в русских избах, полати, западни для входа в подклет, лавки и полки вдоль стен.

Одежда, в отличие от жилища, влиянию русских не подверглась. Исследователи справедливо отмечают, что национальный костюм приуральских татар обладал исключительно этнической спецификой (13, с. 114; 14, с. 72-76).

Исследование взаимосвязей русских с финно-уграми и тюрками мы построили только на данных материальной культуры, хотя обозначенную тему можно успешно разрабатывать на явлениях духовной культуры. Чтобы разобраться в непростой, крайне сложной сети культурных заимствований,

необходимо знать процесс формирования народов и истоки элементов культуры. Научный поиск следует развивать в разных направлениях: с какой культурной традицией появились русские в том или ином регионе, что русские заимствовали от других народов и что заимствовано от русских. В решении высказанных направлений постоянно следует учитывать механизм передачи традиций и факторы, определявшие его на конкретном этапе этнокультурного развития народов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Чагин Г.Н.* Северная Русь и Пермские земли в XI- XV вв. // Проблемы истории России: Выпуск третий: Новгородская Русь: Историческое пространство и культурное наследие. Екатеринбург, 2000.

2. *Оборин В.А.* Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. Иркутск, 1990.

3. *Черных А.В.* Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998.

4. *Маслова Г.С., Станюкович Т.В.* Материальная культура русского сельского и заводского населения Предуралья (XIX – начало XX в.) // Труды Института этнографии: Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. М., 1960. Т.57.

5. *Власова И.В.* К изучению этнографических групп русских (юрлинцев) // Полевые исследования Института этнографии. 1980-1981. М.,1984.

6. Полевые материалы автора, собранные в 1990-е гг.

7. *Чагин Г.Н.* Коми-пермяки и русские Северного Прикамья в цивилизационной динамике // Коми-Пермяцкий округ и Урал: история и современность. Кудымкар, 2000.

8. *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX в. М., 1958.

9. *Теплоухов А.Ф.* Женские головные уборы пермяков и их отношение к старинным уборам местного русского населения // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. Вып. 2.

10. *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

11. *Чагин Г.Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX в. Пермь, 1995.

12. *Черных А.В.* Буйские удмурты. Пермь, 1995.

13. Пермские татары. Казань, 1983.

14. *Суслова С.В.* Этнокультурное районирование приуральских татар (по данным народного костюма) // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь. 1997.

Georgy Chagin

RUSSIANS IN THE URALS: THE FORMATION AND INTERACTION WITH OTHER ETHNIC GROUPS IN THE 16-19TH CENTURIES

The Urals historically has been populated by Russians, Komi-Permyaks, Udmurts, Mari, Mansi, Bashkirs and Tatars. Since the second half of the 17th century the Russians have been become the major ethnos. The Russians and the other ethnoses had long relaions that led to the assimilation of some groups. The article tells about those relations using as examples concrete issues of material culture.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Юрий Шабаев
Сыктывкар

МОДЕРНИЗАЦИЯ И ЭТНИЧНОСТЬ: ПРИМЕР НАРОДОВ КОМИ

В последние годы ученые-этнологи стали довольно много внимания уделять проблеме конструирования новой этничности. Это внимание объяснимо, ибо утрата многих элементов традиционных культур, процессы деэтнизации проявляются все более очевидно и касаются разных российских народов, в том числе и финно-угорских. Формирование единого информационного рынка с доминированием надэтнических ценностей сначала на уровне отдельных стран, а затем и на мультинациональном, усиление процессов глобализации еще более усложнили ситуацию, сделав этничность неким второстепенным и несущественным атрибутом региональной специфики. В этой связи встает закономерный вопрос: стоит ли ради сохранения этничности блокировать процессы модернизации, информатизации и глобализации или же сами эти процессы можно использовать для оптимизации этнического развития этнических общностей?

Думается, что ответ на этот вопрос можно найти при сравнительном изучении этнических процессов народов коми в XX столетии. Оба эти народа получили государственность в 20-е годы: в 1921 году была создана Коми автономная область, а в 1925 году – самостоятельный Коми-Пермяцкий национальный округ. В 1936 г. Коми была преобразована в автономную республику. На момент создания и Коми область ,и округ по существу были мононациональными. По данным переписи 1926 года, в области коми составляли 92,2 % населения, а коми-пермяки в округе – 76,9 %. В дальнейшем этническая ситуация менялась отчасти из-за территориальных изменений, но в большей мере из-за внешней миграции. Однако, приток внешних мигрантов был прежде всего характерен для Коми, а в Коми-Пермяцком округе он был незначителен. Объясняется это существенными различиями в

экономическом развитии двух территорий. С конца 30-х годов начинается бурное промышленное развитие Республики Коми, связанное с разработкой месторождений угля, нефти, газа и развитием лесоразработок. Округ в индустриальном отношении практически не развивался после 1925 года, оставаясь слабоурбанизированным аграрным регионом с низким уровнем развития промышленного производства. Бурные процессы индустриализации и урбанизации в Коми резко изменили и социальную структуру коми этноса, и демографическую ситуацию, и общий характер межэтнического взаимодействия в регионе. Уже в 50-е годы коми превращаются в национальное меньшинство в республике, возрастает среди них доля горожан. По данным переписи населения 1989 года, доля коми в населении Республики Коми составила лишь 23,3 %, но при этом почти половина из них проживала в городах. Доля коми-пермяков в населении Коми-Пермяцкого округа, по данным указанной переписи, была равна 60%, но при этом они по-прежнему оставались сельским этносом, ибо 70% населения округа – это селяне. Очевидно, что этническая ситуация гораздо более благоприятна в Коми-пермяцком округе, нежели в Республике Коми, что связано с разным характером развития двух национально-государственных образований. Более благоприятная этническая ситуация в Коми-Пермяцком округе, однако, не означает, что здесь не наблюдается процессов аккультурации и ассимиляции. Именно здесь этническая эрозия проявляется в гораздо большей мере, чем в Республике Коми. Наиболее очевидно процессы деэтнизации можно оценить, рассматривая положение языков титульных этносов и состояние их этнического самосознания. Свидетельством серьезных изменений в этнокультурных ориентациях, которые характерны сегодня для представителей обоих этносов, является использование национальных языков в семье. Согласно данным микропереписи населения 1994 года, из каждой 1000 коми в семье русским языком пользуются 611 человек, у коми-пермяков соответственно 545 человек. Особенно слабое знание родного языка наблюдается среди молодежи и городских жителей. Этому способствует и конкуренция культур, и создание глобального информационного рынка, где полностью доминирует русский язык, и длительные интенсивные межэтнические контакты, свойственные и коми, и коми-пермякам и, в частности, очень высокая доля межнациональных браков, а также некоторые другие причины. Названные причины одновременно способствуют и размыванию этнического самосознания у обоих народов. Особенно активно происходит ослабление этнического самосознания у коми-пермяков. Как показали данные массовых опросов населения, у них наблюдается очень низкий уровень национальной лояльности и в общественном сознании этноса его положительный образ в значительной мере разрушен. Хотя психологические тесты показа-

ли, что среди коми молодежи также наблюдается заниженный уровень самоуважения, а также идет активная смена этнического самосознания, но в целом у этноса сформировался позитивный образ собственного народа, согласно данным наших исследований, а этническое самосознание существенно более устойчиво, чем у названного родственного этноса.

Интенсивные межэтнические контакты у коми и коми-пермяков, изменения в этнокультурных ориентациях привели к тому, что в настоящее время чрезвычайно усложнился характер этнической идентификации у представителей обоих этносов. Коми сегодня свойственен множественный характер этнической идентификации. И именно здесь наиболее очевидно проявляется разница между коми и коми-пермяками. Сошлемся на данные опроса 1992 года (Коми-Пермяцкий округ) и опроса весны 1996 года в Республике Коми.

Однозначная этническая идентификация, т.е. восприятие себя только представителем собственного народа, свойственна для 61,7 % коми и для 37,9 % коми-пермяков. Для остальных характерна либо двойная идентичность (различные ее варианты), либо полная смена этнического самосознания и как следствие несоответствие «паспортной» национальности реальному самоощущению личности. Последнее явление в гораздо большей мере характерно для коми-пермяков.

Почему столь ощутима разница в характере этнической идентификации между коми и коми-пермяками не в пользу последних?

Процессы индустриализации и урбанизации, которые активно протекали в Коми республике с 30-х годов нынешнего столетия, в конечном итоге кардинально изменили социальную структуру коми этноса, который к тому же из сельского превратился в городской. Сложился широкий слой национальной интеллигенции и бюрократии, которая формировала и укрепляла профессиональный слой художественной культуры народа, вырабатывала национальные идеалы и символы, органически воспринимала идеи модернизации. Если следовать идеям Эрнеста Геллнера, то только в индустриальном обществе (к каковым относится и коми этнос) возможно национальное пробуждение, а в сельских общностях, где национальная культура как бы воспроизводится повседневной средой, для этого нет почвы. Коми-пермяки же – это по-прежнему сельский этнос с недостаточно развитой социальной структурой.

Таким образом, этнос, не прошедший этап модернизации, оказывается в менее выигрышном положении, чем тот, которого она коснулась. И даже самая благоприятная этническая ситуация не способствует укреплению его воспроизводственного потенциала. Не случайно процессы этнической эро-

зии среди коми-пермяков продолжают углубляться, что, правда, связано в большей мере не с прямыми воздействиями на него, а с опосредованными.

Слабое экономическое развитие округа не создает условий для социальной и культурной мобильности, и не востребованные здесь специалисты покидают округ. Кроме того, не создается условий для образовательного роста и всего населения округа: по числу лет обучения доминирующее в округе сельское население на 2,5-3 года обучения отстает от такого же населения Пермской области, а по доле лиц с высшим образованием коми-пермяки существенно отстают от коми (5,89 % и 9,6 % соответственно, согласно данным переписи 1989 года). Очевидно, что в условиях все большего развития информационных технологий коми-пермяцкий этнос будет проигрывать конкурентную борьбу с другими народами и процессы этнической эрозии будут в нем усиливаться. Единственный выход – это догоняющая модернизация. Однако модель этой модернизации должна быть особой.

Uyry Shabaev

MODERNIZATION AND ETHNIC IDENTITY: ON THE EXAMPLE OF THE KOMI PEOPLES

The article deals with interaction of modernization and ethnic identity of the Komi peoples. In conditions of dominating general values decay of ethnic identity takes place as well as of many elements of traditional cultures, lowing of the status of the native languages and weakening of the ethnic consciousness. Especially active are such processes by the Komi-Permiacs. The peoples are characterized by a very low level of the national loyalty, and its positive image in the social ethnic consciousness is destructed. It can be explained by passiveness of the Komi-Permiacs in the processes of modernization.

"Финно-угроведение", 2001, № 1.

Эрик Юзыкайн
Таллин

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ СОВРЕМЕННЫХ МАРИ

Данный доклад посвящён наиболее важным на взгляд автора аспектам возрождения религиозной жизни современных марийцев. При его подготовке в основном использовались материалы полевых исследований (анкетирования, интервью) и анализ современной марийской религиозной литературы.

Представление о "марийской вере", как об особой религии, отличной от религий других народов, занимает существенное место в этническом самосознании современных марийцев. Это подтверждается данными анкетирования, проведённого в 1999 и 2000 годах в Башкортостане, Свердловской области, Татарстане, Удмуртии и Марий Эл в рамках проекта "Пути развития идентичности и мобилизация этничности во внутрироссийских диаспорных общинах: опыт изучения восточных марийцев" (Академия наук Финляндии, руководитель Сеппо Лаллукка). Респондентам предлагалось ответить на несколько вопросов, связанных с их религиозной идентичностью, религиозной жизнью. В ответе на вопрос "Какую религиозную традицию Вы ощущаете наиболее близкой для Вас в культурном отношении?" в целом по всем регионам 48,0 % назвали «марийскую (языческую) веру», 11,4 % «сочетание язычества и христианства» и лишь 22,1 % «христианство». Остальные назвали «ислам» (0,3 %), «другое сочетание религий» (0,7 %), «атеизм» (3,3 %) и затруднились ответить (14,2 %). (См. Табл. 1).

По отдельным регионам эти данные сильно варьируют. Это зависит от религиозной истории, религиозно-культурного окружения. Так, например, в Марий Эл и Удмуртии марийцы наиболее подверглись крещению. Территории их проживания наиболее близки к бывшим традиционным миссионерским центрам края, в частности к городу Казани. Также и живут они в окружении преимущественно христианского населения (русских, крещёных

удмуртов и татар). Соответственно, доля лиц, назвавших марийскую веру в ответе на данный вопрос, здесь относительно других регионов невелика: Удмуртия – 21,9 %, Марий Эл – 31,5 %. Эти данные существенно ниже, чем показатели у марийцев Татарстана (44,9 %) и более отдалённых на восток башкирских и уральских марийцев (67,2 % и 51,6 %). В большинстве мест в этих регионах марийцы проживают среди этнически смешанного населения с преобладанием мусульман (татар и башкир).

Таблица1

ОТВЕТЫ ОПРОШЕННЫХ МАРИЙЦЕВ НА ВОПРОС О НАИБОЛЕЕ БЛИЗКОЙ В КУЛЬТУРНОМ ОТНОШЕНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

(в процентах от количества опрошенных по каждому региону)

	Урал	РБ	УР	РТ	РМЭ	Все
Марийская (языческая) вера	51,6 %	67,2 %	21,9 %	44,9 %	31,5 %	48,0 %
Христианство	8,8 %	6,1 %	41,8 %	23,3 %	45,3 %	22,1 %
Ислам	0,0 %	0,3 %	0,0 %	1.0 %	0,0 %	0,3 %
Язычество и христианство	8,2 %	9,6 %	14,5 %	13,2 %	12,1 %	11,4 %
Другое сочетание	0,0 %	1,0 %	0,7 %	0,7 %	0,3 %	0,7 %
Атеизм	2,7 %	2,0 %	3,6 %	4,4 %	5,6 %	3,3 %
Затрудняются ответить	28,6 %	13,6 %	17,6 %	12,5 %	5,3 %	14,2 %
Общий итог	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %

В полученных результатах крайне интересным выглядит то, что, несмотря на довольно чёткую формулировку понятия "марийская (языческая) вера" в вопросе, т.е. присутствие понятия "языческая", очень многие крещёные марийцы наиболее близкой религиозной традицией всё-таки отмечали именно марийскую веру, а не христианство. В ходе анкетирования стало очевидным, что термин "язычество", поставленный в скобки в формулировке вопроса анкеты, оставлялся без внимания или не был понят. Респонденты концентрировали внимание только на понятии "марийская вера".

Доля отметивших марийскую веру в своих ответах сильно варьирует по регионам и населённым пунктам, население которых считается крещёным и где присутствие христианства хорошо ощущается и по наличию икон в домах, и посещению жителями церкви, и празднованию православных праздников. Во всех населённых пунктах, относимых к православию, среди коренных жителей встречались люди, отмечавшие "марийскую веру" как близкую для себя религиозную традицию. В одних местах эта доля превышает 60-70 процентов, в других она чуть менее 10 процентов.

В ходе дополнительных расспросов выяснилось, что многие из крещёных марийцев считают, что их религиозная жизнь, в том числе и посещение церкви, наличие икон в доме, и отправление христианских обрядов, как раз и является их марийской верой. Незнание действительных различий между

христианством и марийской языческой верой, с одной стороны, и стремление подтвердить, что вера, которой они придерживаются, как и их национальность, является марийской, с другой, повлияли на ответы респондентов.

Конечно, значение имеет и тот факт, что традиционные марийские языческие элементы не исчезли полностью из религиозной жизни многих крещёных марийцев. Поэтому христианские ритуалы в совокупности с традиционными языческими элементами формируют в их сознании представление о своей религии, как особой вере, отличной от веры соседних народов. Отсутствие чёткого разделения языческих и христианских обрядов в религиозном сознании марийцев, кстати, подтверждается и чисто этнографическими исследованиями (1, с. 101).

Таким образом, на основании вышесказанного можно говорить о том, что ассоциация марийцев себя с "марийской верой" не является показателем настоящей религиозной принадлежности. Во-первых, такие ответы отражают объективное бытование у большой части крещёных марийцев этнических особенностей в религиозной жизни, оставшихся от язычества. Во-вторых, это указывает на соответствующую этническую ориентацию, самоидентификацию марийцев.

В дополнение к вышесказанному интересно отметить и то, что 12,6 % тех респондентов, которые чётко определили христианство наиболее близкой для себя религиозной традицией, в другом вопросе о том, с чем связана их национальная принадлежность, наряду с другими факторами (языком, национальной одеждой), отметили и "марийскую веру". То есть даже у части марийцев, ясно осознающих свою принадлежность к христианству, понятие "марийская вера" остаётся важным элементом их этнической самоидентификации.

Такая привычка думать о своей религии, как об особой сугубо марийской вере (как у язычников, так и у крещёных марийцев), наряду с объективными причинами (наличием языческих и христианских ритуалов одновременно) имеет и свои исторические, традиционные корни. Несмотря на прошедшую среди многих групп марийцев христианизацию, религиозное мышление крещёных марийцев не избавилось от этнического характера, свойственного язычеству, не поднялось выше этнического уровня и не стало надэтническим, конфессиональным. В этом смысле можно сказать, что попытки интегрировать марийцев в российское общество при помощи христианизации, предпринимавшиеся в период до революции 1917 года, не были успешными. Большая часть марийцев, усвоивших православие, в религиозно-этнополитическом сознании сохранила представление о своей ре-

лигиозной идентичности, как отличной от остальных православных христиан России.

Очень важным фактом является то, что у марийцев с религиозной самоидентификацией "марийская вера" (как крещёных, так и язычников), наблюдается более высокий уровень этнического самосознания, чем у тех, кто чётко ассоциирует себя с христианством. Данные анкетирования показывают, что они лучше знают марийский язык, чаще общаются и читают на нём, положительнее относятся к возрождению культуры и защите культурных прав своего народа.

Как и во всём российском обществе, в последние 10-15 лет у марийцев происходит возрождение религиозной жизни. Восстановление марийской традиционной религии Чимарий наблюдается как на семейно-бытовом, так и на общинном уровне. И это происходит не только в некрещёных марийских общинах, но и у крещёных марийцев.

Как у христиан, так и у язычников инициатива восстановления религиозной жизни идёт с двух сторон, – во-первых, от религиозных общественных институтов, групп и активистов, во-вторых, от самих верующих.

В условиях недостатка коммуникаций между региональными группами марийского народа, в очень многих местах, куда деятельность марийских религиозных и общественных организаций распространилась слабо, в восстановлении религиозной жизни большую роль играет самостоятельная инициатива местных жителей, членов общины.

Восстановление и активизация религиозной жизни на семейно-бытовом уровне, особенно в условиях деревенской общины, как правило, не представляет сложности, так как многие из обрядов не утрачены до сих пор и наиболее существенные исполнялись даже во времена запретов. Здесь особую роль играют местные авторитеты (пожилые, уважаемые люди, учителя и т.п.). От религиозной ориентации этого "авторитета", его знаний и образования, зависит то, по какому пути пойдут вновь обратившиеся к религии, какое сочетание религиозных воззрений и обрядов они усвоят. Если таких авторитетных людей нет, то инстанциями, откуда получают совет, могут служить и религиозная литература (христианская, но часто и марийская языческая в виде газетных статей и брошюр), и ближайшая церковь, и даже соседка, которая часто посещает церковь или другие религиозные собрания.

Но всё же в условиях марийской деревенской общины для восстановления семейно-бытовых ритуалов чаще всего не требуется обращения к внешним источникам. Бытовой ритуально-обрядовый пласт религиозной жизни, как правило, в большинстве мест в достаточной степени сохранился, а авторитет пожилых, знающих людей традиционно высок.

Религиозно-культурная дезориентация чаще всего свойственна местностям с населением, смешанным в этническом и культурном плане. Это, как правило, крупные сёла, посёлки городского типа, города. В этом смысле даже селения с преобладанием марийского населения, куда съехались марийцы из разных местностей и диалектно-этнографических групп с разным культурным фоном, подчас представляют собой культурно дезориентированную, не единую среду, они не составляют общины. Обычно марийцы, проживающие в таких местах, либо продолжают поддерживать тесные отношения со своей родиной, общиной и, соответственно, следуют в основном её религиозно-культурным традициям (это выражается, например, в частых поездках "домой", в первую очередь во время значимых религиозных праздников). Либо (это, как правило, второе поколение) начинают ориентироваться на наиболее распространённую, общепринятую в новых условиях культурную модель (массовая культура, христианство). Это подтверждается и данными упомянутого выше анкетирования.

Более сложный процесс у приверженцев марийского язычества представляет собой возрождение общественных ритуалов: родовых, общинных, всенародных молений. Во-первых, в советское время, как и в царской России, проведение молений запрещалось. Поэтому в большинстве мест проживания марийцев прекратилось активное проведение ритуалов такого уровня, тексты молитв были частично или полностью забыты, институт священнослужителей (картов) прекратил существование. Моления, как наиболее публичную форму религиозной жизни, было легче запретить, чем семейно-бытовые обряды. Во-вторых, общественные моления сложнее по форме, содержанию и организационным мероприятиям, так как они подразумевают участие и поддержку большинства членов общины и наличие достаточно единообразного представления о содержании и форме обряда среди её членов.

В возрождении общинных молений большую роль, нежели в семейно-бытовой сфере, играет инициатива, проявляемая общественно активными личностями, группами. При этом инициатива, исходящая от марийской интеллигенции и общественных организаций, имеет целенаправленный характер, в то время как инициатива "народных масс", организационно оформляемая активными членами общины, местными авторитетами, чаще всего носит спонтанный характер.

Спонтанность инициативы проведения общественных молений заключается в реакции на те или иные события, природные явления (чаще всего неурожай, засуха), или людские недуги и неприятности в общественной жизни. Интересно, что инициатива в проведении таких мероприятий часто бывает поддержана местными органами власти (сельской администрацией,

руководством сельскохозяйственного предприятия), а часто исходит прямо от них самих. Во многих случаях после такого стихийного возрождения моления приобретают регулярный характер. При этом наличие опытного священника, досконально знающего ритуал и молитвы, вовсе необязательно. Часто моление проводит член общины, пользующийся авторитетом, способный его организовать и провести на должном уровне (в глазах членов общины).

Бо́льшую роль в организации общественных молений, несомненно, играет целенаправленная инициатива марийской интеллигенции и общественных организаций "Ошмарий-чимарий", "Марий Ушем".

Для марийской интеллигенции религия Чимарий представляется как уникальная традиция. С одной стороны, она видится как ценный капитал, который можно использовать для формирования особого, положительного имиджа марийской культуры, народа в представлении соседних народов. При этом упор делается не только на культурную уникальность, но и на экологическую значимость марийского язычества. Неспроста иногда из уст интеллигенции можно слышать выражения пропагандистского характера вроде "последний языческий народ Европы" или "знамя (язычества – *Э.Ю.*) над всей Европой гордо держит марийский народ" (2, с. 53-59).

С другой стороны, марийская интеллигенция видит в марийской религии символ возрождения марийского народа – традицию и идеологию, способную его консолидировать, сохранить, возродить и развивать традиционный образ жизни марийцев, улучшить морально-нравственный облик народа. Эти аспекты также были отмечены большинством представителей марийской интеллигенции, опрошенных в ходе упоминавшегося выше анкетирования.

Работа интеллигенции и общественных организаций идёт в двух направлениях. Первое – непосредственное проведение молений и помощь общинам в их организации. Данная деятельность получила большое распространение. Моления проводятся даже в городе Йошкар-Оле. Кстати, проведение молений в местах с крещёным марийским населением марийцы воспринимают в целом положительно и активно участвуют в них.

Как уже было сказано, в некоторых местах восстановление религиозной жизни идёт при целенаправленном участии местных руководителей и интеллигенции. В ней, наряду с другими положительными моментами, они видят налаживание, улучшение жизни в своей общине (колхозе, сельсовете). Один из таких руководителей, председатель местного сельскохозяйственного кооператива в деревне Кулегаш Агрызского района Татарстана, даже стал исполнять обязанности местного священника (карта).

Второе направление в работе интеллигенции и общественных организаций – идеологическое упорядочение марийской религии. Опубликованные до настоящего времени работы, как правило, имеют фрагментарный, несистемный характер. Неопределенность статуса марийской религиозной литературы часто проявляется в ее излишней этнографичности. В ней на основе сведений, собранных в разное время и в разных условиях, приводятся этнографические описания отдельных обрядов, тексты молитв, либо обобщенные описания религиозного мировоззрения марийцев. Такие работы, как правило, отражают региональные особенности, хотя часто это не упоминается. Поэтому может складываться впечатление, что речь идёт обо всех марийцах.

В то же время в них описываются лишь некоторые стороны религиозной жизни (в той степени, в какой имелся этнографический материал). Поэтому они не могут создать целостного представления о марийской религии.

Регионально-этнографическая направленность литературы порождает очевидные противоречия в трактовке религиозной догматики, отдельных элементов мировоззрения. Например, запутанным выглядит место культа Керемета в системе марийского религиозного мировоззрения. Одни авторы позволяют себе приводить его трактовку, в соответствии с местными особенностями, - в качестве злого духа (3, с. 16; 4, с. 30). В то время, как в мировоззрении других марийцев (например, восточных, в первую очередь башкирских, почти не подвергшихся влиянию христианских миссионеров) Керемет – культ родоначальника.

По причине идеологической несогласованности и неопределённого статуса издаваемой литературы происходят некоторые недоразумения, когда, пользуясь полученными через такую литературу несистемными знаниями, местные активисты в некоторых марийских регионах пытаются восстанавливать проведение обрядов и молений. Проводимые таким образом мероприятия основываются не на осмыслении местной традиции и религиозного мировоззрения марийцев в целом, а на механическом использовании обрядовых элементов и схем, полученных из этнографической литературы, различных методических пособий, издаваемых для учреждений культуры, описывающих религиозную жизнь марийцев другого региона, подчас с совершенно иной религиозной историей, традицией. Проведение такого праздника, организованного одной из районных организаций "Марий Ушем", нам пришлось наблюдать в Башкортостане.

В последнее время появилась литература, в которой осуществляются попытки системно и более целостно отразить идеологическую сущность марийской религии. Она, как правило, имеет философский характер и меньше опирается на региональный этнографический материал. Такие работы, не-

смотря на их позитивное значение, имеют также свои недостатки. Часто они сильно подвержены идеологическому влиянию мировых религий, модных экологических воззрений, а также европейских и славянских неоязыческих течений, за которыми теряются традиционные особенности марийского язычества. Образованность, многокультурная творческая среда авторов таких работ, как и их увлечение оккультизмом и экстрасенсорикой, распространившимися в России, влияют на трактовку тех или иных фактов марийской религии. На это влияет и то, что марийская религия используется и для "внешнего потребления", пропаганды марийской культуры во вне. Для чего ей придаётся форма, понятная внешнему потребителю, догматы объясняются (оправдываются) ценностными категориями, принятыми в других (прежде всего христианских) культурах. Как правило, авторы стремятся логически и рационально обосновать правильность тех или иных догматов марийской религии. Это часто делается с материалистических позиций. Такие авторы не ограничиваются, подобно простому верующему, утверждением "так есть и я верю", а пытаются логически объяснить «мудрость предков», создавших уникальную марийскую религию.

Анализ результатов анкетирования показывает, что при изучении марийцев ответы респондентов о их религиозной ориентации не могут точно интерпретироваться. Так как многие, в особенности крещёные марийцы, сами не способны точно охарактеризовать свою религиозную жизнь и мировоззрение. В результате такого недоразумения в мотивации ответов на передний план выступают другие аспекты личности респондента, как, например, этническая самоидентификация. Благодаря своеобразному "языческому" подходу, не требующему наличия религиозных институтов и жёстко канонизированных ритуалов, восстановление религиозной жизни марийцев относительно легко происходит даже там, где для этого не имеется никаких институциональных предпосылок. Несмотря на заметную роль марийской интеллигенции в восстановлении религиозной жизни марийцев с целью консолидации марийского народа, имеется ряд серьёзных препятствий идеологического плана, которые пока не учтены.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Молотова Т.Л.* Самосознание марийцев в дореволюционный период // Марийцы: проблемы социального и национально-культурного развития. Йошкар-Ола, 1999.

2. *Калиев Ю.А.* Современное язычество мари: проблемы и перспективы // Марийская религия и культура: Материалы научно-практической конференции, сентябрь 1995 года. Йошкар-Ола, 1998.

3. *Юадаров К.Г.* Вера предков язычество. Йошкар-Ола, 1999.

4. *Герасимов О., Третьяков О.* Курмызак олык: Музыкальная этнография агрызских мари. Йошкар-Ола, 1999.

ERIK JUZYKAIN

RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF MODERN MARIS

The authors have not set out to research the Mari ethnic religion *Chimari*, which in a western context can be characterised as paganism. Instead, the main interest is focused on the connection between religious consciousness and other aspects of Mari culture. In particular the authors try to trace the influence of features of Mari traditional religious consciousness and behaviour on the restoration of religious life, development of ethnic culture, and maintenance of ethnic identity. The notion of one's own distinct religion plays an essential role in the ethnic self-consciousness of modem Mari. Confirmation of this is the existence of a notion among Mari of different religious groups *(Chimari*, Christians and those professing to both religions) and about belonging to the "Mari religion" or "our Mari religion", i.e. a distinct religion peculiar only to Mari. At the same time, based on traditional religious behaviour, the different local and religious groups of Mari give various meanings to this concept. Its content depends on the traditions of the region, local features of religious history (baptism, religious persecutions, etc.), and the presence of religious institutions (churches or *Chimari* priests). Those Mari -*Chimari* or baptised - who identify themselves on the basis of the "Mari religion", show a higher maintenance of Mari ethnic culture compared to those, who clearly label themselves as Christians and are more susceptible to assimilation.

The second factor in the modem religious life of Mari is the influence of traditional religious behaviour on the preservation and revival of religious life. Due to the flexibility of the ethnic religion's rituals and world outlook (there are no strict rules but only basic principles), this religion shows an extraordinary ability to be revived. In some areas, for example, where *Chimari* clergy were destroyed or suffered from religious persecutions, and where the generations which directly took part in religious rituals themselves have disappeared, it is possible to observe a revival of religious life based on personal reminiscences, through reading ethnographic literature or through simple natural, rational ("pagan") thinking. On our opinion these same factors are also influencing the quick revival of the religious life of Mari communities which identify themselves as Christian, because neither the church's dogmas, nor the absence of religious institutions can confine the liberal attitude of Mari religious behaviour. The third factor in the contemporary religious life of Mari consists of the aspiration for the revival, development and ordering of the religious world and rituals conceptualised according to the nationalistic purposes of an ethnic elite. The concept of *Chimari* is seen as the unique national ideology that is an alternative to Orthodox Christianity which "belongs to strangers" and brings with it assimilation of Mari. Here also the liberal attitude of the Mari religion provides opportunities for the development and enlargement of these processes. However, the local and regional characteristics of Mari religious concepts and behaviour make it quite problematic to achieve an ideological consensus for all of Mari society.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Витухновская Марина – профессор Хельсинкского университета.

Илюха Ольга – кандидат исторических наук, научный сотрудник Карельского научного центра РАН.

Килин Юрий – кандидат исторических наук, доцент Петрозаводского государственного университета.

Коньшин Анатолий – кандидат исторических наук, доцент Удмуртского государственного университета.

Кудрявцев Владимир – кандидат искусствоведения, зав. отделом фольклора и искусства МарНИИ.

Куликов Кузьма – доктор исторических наук, профессор, директор Удмуртского ИЯЛИ Уральского отделения РАН.

Лаллукка Сеппо – доктор философии, научный сотрудник Института России и Восточной Европы (Хельсинки).

Нестерова Нина – кандидат исторических наук, научный сотрудник ИЯЛИ Коми Научного центра Уральского отделения РАН.

Павлова Анжелика – кандидат исторических наук, старший преподаватель МарГТУ.

Патрушев Валерий – доктор исторических наук, профессор МарГУ.

Патрушева Татьяна – научный сотрудник Центра археолого-этнографических исследований МарГУ.

Попов Никандр – кандидат исторических наук, зав. отделом этнографии МарНИИ.

Пёлли Матти – профессор университета Хельсинки.

Сануков Ксенофонт – доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой региональной истории МарГУ.

Сарв Хено – кандидат географических наук, научный сотрудник Эстонского национального музея.

Фраер Пол – научный сотрудник университета Йоэнсуу.

Чагин Георгий – доктор исторических наук, профессор Пермского государственного университета.

Шабаев Юрий – доктор исторических наук, научный сотрудник ИЯЛИ Коми Научного центра Уральского отделения РАН.

Юзыкайн Эрик – магистрант Таллинского педагогического университета.

CONTENTS

Sanukov X., Fryer P. Note from the editors..... 5-7
Vitukhnovskaya M. Karelians and Karelia in the Context of Empire Policy of Russia..... 9
Iljuha O. School Policy and Problems of Education of National Minorities in the North-West of Russia in 1860-1930..... 21
Kilin Y. Civil War in Russia and Formation of the Karelian Autonomy..... 30
Konshin A. Komi-Permiac Post-Soviet Village: Problems of State Reformation..... 40
Kudryavtsev V. Finno-Ugric World of Russia between Islam, Christianity and Paganism..... 45
Kulikov K. Eastern Finnish Peoples of Russia in Conditions of Reforms in the 1990s..... 54
Lallukka S. Ural Mari Settlement Patterns in the Pre-Revolutionary Period..... 66
Nesterova N. State National Politics in the Komi Republic at the End of the XX Century: From Crisis to Rise..... 77
Pavlova A. Development of Cosmological Views of the Finno-Ugrics in the Areas of the Volga and the Urals..... 86
Patrushev V. Religious Source of the Finno-Ugric Peoples..... 92
Patrusheva T. Sources of Traditional Economy of the Finno-Ugrics of European Russia..... 101
Popov N. Modern Paganism of the Finno-Ugric Peoples of Russia..... 109
Põllä M. The peasant family in Vuokkiniemi, Eastern karelia, 1679-1910..... 117
Sanukov X. Finno-Ugric Peoples: Problems of National Identity..... 128
Sarv H. Finno-Ugric peoples in the System of European civilization..... 142
Fryer P. "Who are we?" : Observation on Finno-Ugrian Diaspora Identities in Russia..... 146
Chagin G. Russians in the Urals: Formation and Interaction with Other Ethnic Groups in the XVI-XIX Centuries..... 154
Shabaev Y. Modernization and Ethnic Identity: on the Example of the Komi Peoples..... 163
Yuzykain E. Religious Consciousness of Modern Maris..... 167
Invormation about authors..... 176

«Финно-угроведение», 2001, № 1

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.

Свидетельство о регистрации № 012258

Адрес редакции: 4240036, г. Йошкар-Ола,
ул. Красноармейская, 44.
Телефон: 64-19-28

Редактор *Т.А. Товашова*
Технический редактор *Т.А. Товашова*
Обложка художника *Ю.П. Клюкина*

Английский текст *Ж.М. Сабанцевой*
Компьютерный набор и верстка *Х.Н. Полушиной*

Сдано в набор 25.04.2001 г. Подписано в печать 9.07.2001 г.
Формат 60x84/16. Объем 11,25 п.л. Тираж 500 экз.
Бумага офсетная. Заказ № 1415

Отпечатано с готового оригинал-макета в Марийском
полиграфическо-издательском комбинате
424000, г. Йошкар-Ола, ул. Комсомольская, 112.

Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории имеет в продаже следующие книги:

1. Археологические открытия Урала и Поволжья: Сб. статей. - Йошкар-Ола, 1994. - 181 с.

2. Проблемы средневековой археологии волжских финнов. - Йошкар-Ола, 1994. - 222 с. (Археология и этнография Марийского края. Вып. 23).

3. Библиографический указатель научных трудов МарНИИ (1980-1990). - Йошкар-Ола, 1991. - 102 с.

4. Библиографический указатель научных трудов МарНИИ (1991-2000). - Йошкар-Ола, 2000. - 194 с.

5. Вопросы марийской ономастики. Вып. 7. - Йошкар-Ола, 1990. - 162 с.

6. Вопросы марийской ономастики. Вып. 8. - Йошкар-Ола, 1993. - 123 с.

7. История и культура марийского народа: прошлое и настоящее. Материалы научно-практической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения В.А. Мухина. - Йошкар-Ола, 2000. - 79 с.

8. Материалы к истории населенных мест Марийского края. Вып. 1: Списки селений Царевококшайского уезда 1723-1921 гг. - Йошкар-Ола, 2001. - 195 с.

9. Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. - Йошкар-Ола, 1994. - 122 с. (Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. XI).

10. Тезисы докладов международной научной конференции: «Структура и развитие волжско-финских языков». - Йошкар-Ола, 1996. - 116 с.

11. Узловые проблемы современного финно-угроведения: Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. - Йошкар-Ола, 1995. - 512 с.

12. МарНИИ - 70 лет (1930-2000). - Йошкар-Ола, 2001. - 158 с.

Книги можно купить
или заказать наложенным платежом по адресу:

424036, Республика Марий Эл,
г. Йошкар-Ола, ул. Красноармейская, 44,
МарНИИ, научная библиотека.

ТРЕТИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНГРЕСС FENNO-UGRICA

ЙОШКАР-ОЛА, РЕСПУБЛИКА МАРИЙ ЭЛ,
ОКТЯБРЬ 2003

ПЕРВОЕ ИНФОРМАЦИОННОЕ СООБЩЕНИЕ

В целях объединения усилий международной общественности и ученых в изучении современного состояния и сохранения, возрождения и развития этнических особенностей, этнографического потенциала и культуры финно-угорских народов 14-18 июня 1993 г. в г. Оулу (Финляндия) был организован Первый финно-угорский исторический конгресс (Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae). 15-18 октября 1998 года в Таллинне (Эстония) проходил Второй финно-угорский исторический конгресс (Congressus Secundus Historiae Fenno-Ugricae). Согласно решению данного конгресса, Третий международный исторический конгресс "Fenno-Ugrica" будет проведен в октябре 2003 года в г. Йошкар-Оле Республики Марий Эл.

Рабочие языки конгресса - русский, английский, немецкий.

Заявки на участие просьба присылать до 1 марта 2002 года по адресу:

424036, Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, ул. Красноармейская, д. 44. Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (МарНИИ).

e-mail: marnii@ mari-el.ru

тел.: (8362)45-14-73.

Оргкомитет