

УДК 645(=511.12)(470.21)

О. А. Сулейманова, Е. Я. Пация

## ПОВСЕДНЕВНО–БЫТОВЫЕ АСПЕКТЫ АДАПТАЦИИ СААМОВ К ГОРОДСКОМУ ОБРАЗУ ЖИЗНИ

### Аннотация

Исследование посвящено группе кольских саамов (на материале Мурманской области), которые прошли вполне типичный для эпохи индустриальных преобразований «путь в новую жизнь» в виде перехода к городскому образу жизни. Процессы глобализации и урбанизации в саамской среде носят противоречивый характер – с одной стороны, наблюдается унификация и стандартизация культуры и быта, что приводит к трансформации традиционной материально-хозяйственной жизни группы, с другой стороны, актуализируются различные формы групповой идентичности. Материально-бытовая культура рассматривается в статье как один из маркеров идентичностей (этнической, территориальной, религиозной и т.п.). Изучение данного аспекта позволяет прояснить механизмы формирования этнического самосознания саамов на современном этапе.

### Ключевые слова:

*адаптация, быт, городские саамы, материальная культура, Мурманская область, повседневность, этническая идентичность.*

О. А. Suleymanova, E. Ya. Patsia

## DAILY AND HOUSEHOLD ASPECTS OF ADAPTATION TO URBAN WAY OF LIFE OF THE SAMI

### Abstract

The article is devoted to the part of the indigenous population of the Kola Peninsula, which took quite typical for the era of industrial transformation "the way to a new life" in the form of the transition to an urban lifestyle. The consequences of such processes as globalization and urbanization are controversial - the one hand, there is the unification and standardization of culture and life, which in turn leads to the transformation of the traditional material and economic life of certain ethnic groups, on the other hand, updated various forms of group identity. Material and consumer culture is one of the markers of identity (ethnic, territorial, religious, etc.). The study of this aspect allows us to clarify the mechanisms of formation of ethnic identity of the Sami at the present stage.

### Key words:

*adaptation, life, urban Sami, material culture, Murmansk region, daily, ethnic identity.*

*«Нарастающая культурная унификация побуждает этнокультурные меньшинства все активнее отстаивать собственную уникальность» [Кольские саамы, 2008: 86]*

### Вступление

Исследования, посвященные проблеме адаптации коренных малочисленных народов Севера к городскому образу жизни, на данный момент единичны [Лярская, 2016; Хаховская, 2014]; саамы не стали исключением [Виноградова, 2014]. «Наряду с большим объемом научных трудов, посвященных традиционной этнографии и дореволюционной истории саамов, в отечественном саамоведении не так много исследований, направленных

на изучение их “новейшей истории”» [Бодрова, 2014: 190]. До настоящего времени исследователи описывали традиционную культуру саамов, в том числе материально-бытовую, практически не касаясь вопроса, связанного с изменениями, произошедшими в их культуре в советский период под влиянием перехода к урбанизированному быту. Исключение составляют труды, содержащие разрозненные сведения о переселенных группах саамов [Гуцол, Виноградова, Саморукова, 2007; Аллеман, 2013], но и здесь отсутствует тема переселения в города. В советский период в исследовательской литературе, например, в известной книге А. А. и Т. А. Киселевых о «советских саамах» [Киселев, Киселева, 1987], речь шла о «преображенной тундре», то есть фактически о процессе с обратным вектором: о «пришествии цивилизации» к аборигенам. В то же время, во второй половине XX века, представители группы саамов активно переселяются в города. Сейчас по данным Всероссийской переписи населения 2010 года в России саамов насчитывается 1771 человек (787 – городское население, 984 – сельское). Из них на территории Мурманской области проживает 1599 человек [Результаты, ЭР]. Таким образом, городское население составляет более 40 %. Можно предположить, что степень урбанизации кольских саамов будет только увеличиваться. Интерес представляют механизмы адаптации аборигенного населения Кольского Севера к условиям жизни в советский и постсоветские периоды, в частности, процесс их «переделки» в современных городских жителей. Мы только начали разрабатывать эту тему и не претендуем на глубину исследования данного вопроса.

Статья основывается на материалах эмпирического исследования – текстах интервью, которые были собраны у представителей саами и содержат сведения об их жизни в советский и постсоветский периоды: проблемах адаптации к новым условиям быта в связи с коллективизацией, переезде в город, приспособлении к городскому образу жизни и т.п. Основными информантами выступили 4 человека, проживающие в городах Мурманск, Апатиты и Кировск и имеющие соответствующий биографический опыт или знания об истории семьи. Трех информантов можно считать своего рода профессионалами, формирующими «то лицо городской аборигенной культуры, которое наблюдается во время массовых публичных акций – они шьют костюмы, репетируют действия, взаимодействуют со СМИ» [Хаховская, 2014: 50]. Среди них мастер, владеющий различными саамскими ремеслами, работы которого экспонируются на мероприятиях и выставках, посвященных саамской культуре, и две женщины, активно занимающиеся сохранением саамского языка и культуры.

Социально-экономические исследования начала 2000-х гг. показали, что уровень адаптации коренного саамского населения к современным условиям диагностируется как низкий, а социально-экономическое положение как маргинальное [Гуцол, Рябова, Виноградова, 2002, 2004]. Кроме того, в городском быту труднее сохранять национальные особенности. Представители городских саамов проживают в обычных многоэтажках, их квартиры оборудованы в современном стиле, ничем не отличаясь от квартир «среднестатистического» горожанина. В то же время с конца 1980-х гг. наблюдается волна интереса к саамской национальной культуре. Проводятся различные мероприятия – выставки, саамские праздники и т.п. Возрождаются различные саамские ремесла, практикуется реконструкция традиционных национальных вещей. Представители малочисленных народов стремятся

сохранять элементы бытовой культуры, несмотря на происходящие глобальные ассимиляционные процессы. Вещевое поведение и материально-бытовые аспекты жизни саамов в современных условиях, на фоне повышенного внимания к их культурной самобытности, представляют большой исследовательский интерес.

### **Погост – село – город: на пути в «цивилизованную» жизнь**

Переход саамов на оседлый и «цивилизованный» (под которым представители западноевропейской культуры долгое время подразумевали индустриально-урбанистический образ жизни) уклад происходил постепенно и связан с траекторией, которую мы обозначили как «погост – село – город». Адаптация к сельским условиям, работа в колхозе, обучение в школах-интернатах были определенными ступенями на пути к современному образу жизни.

Процесс трансформации традиционного образа жизни саамов начался задолго до коллективизации, но наиболее значительный урон по их хозяйственной культуре был нанесен в 1920–1930-е годы, в процессе промышленного освоения Кольского полуострова. Так, приоритетные задачи индустриального строительства в советский период определили курс экономического развития и обусловили как изменения жизненного уклада, так и территориальные перемещения групп коренного населения [Разумова, 2008]. «Начиная с 1930-х происходит выдавливание саами, зачастую насильственное, с запада полуострова и с побережий – в основном из мест строительства баз флота и пограничной полосы. Собственно говоря, саамы не полностью ушли из этих районов, зачастую они покидали тундру и устья рек и перемещались в быстро растущие поселки и города, сменяя традиционный образ жизни на неквалифицированный труд в городских поселениях. Уже по данным переписи 1939 года в западных районах оставалось 42 % саамов, на 10 % меньше, чем десятилетие назад, причем каждый девятый из них проживал в горпоселениях – Мурманске, Мончегорске, Териберке, Коле и Апатитах» [Кольские саамы, 2008: 68]. Эти процессы приводят к исчезновению традиционных форм поселения аборигенов края – саамских погостов. Создавались первые коллективные хозяйства, начался постепенный перевод коренных жителей на оседлость. «В 1930-е годы существовало убеждение, что чем выше оседлость оленеводов, тем более организованное хозяйство они способны создать. <...>. Конечно, причиной перехода саамов на оседлость была не только коллективизация, но и активное строительство на землях бывших погостов транспортных коммуникаций, поселков и городов с пришлым населением» [Федоров, 2014]. Значительная часть национальных саамских поселений на Кольском полуострове была ликвидирована в 1950–1960-е годы как неперспективные или в результате отчуждения их территорий для нужд военно-промышленного комплекса региона. «Переселения кольских саамов в 1930–1960-е годы оказались губительными для их традиционной хозяйственной, социальной и территориальной организации, ключевым компонентом которой являлся погост» [Саморукова, 2007: 29–30].

Наши информанты родом из села Варзино и Кильдинского погоста:

*«Все они с Кильдина, кильдинские все. И отец мой, и дедушка, и бабушка все с Кильдина (1);*

*«Варзино находится посередине Кольского полуострова, на побережье Баренцева моря. <...>. Был свой колхоз. Свое стадо*

*было: коровы, олени. Зимой охотились на нерпу, котиков, зайцы, лисы. <...>. У них <предков – О.С.> дома стояли и огороды. Когда их <предков О.С.> выселили, военные все пожгли и сломали» (2).*

Варзино – село на восточном побережье Кольского полуострова, близ устья реки Варзина, место древнейшего летнего погоста семиостровских лопарей. В 1913 году здесь насчитывалось 107 человек. Как постоянное село возникло в начале 1930х годов, входя до 1963 года в Саамский район, затем — в Ловозерский. Здесь действовал оленеводческий колхоз «Арсйок» (затем «Большевик») [Варзино, ЭР]. Кильдинский погост – лопарское становище. В 1904 году зимний погост находился в 12 верстах от Колы (38 туп, 233 жителя, церковь прп. Трифона Печенгского, церковноприходская школа). Как населенный пункт зарегистрирован в 1920 году. По переписи 1926 года здесь проживало 108 человек. Был образован оленеводческий колхоз «Одд-сийт» («Новое селение», русское название «Вперед»). В 1934 году саамы Кильдинского погоста переселялись в специально созданное для них село Чудзъявр. К 1938 году насчитывалось 113 человек, в хозяйстве которых было 1,5 тыс. оленей [Кильдинский погост, ЭР]. В 1959 году в рамках политики «укрупнения» власти переселили жителей Кильдинского погоста в Ловозеро. Туда же в 1960-е годы были переселены группы вороньинских и семиостровских саамов. В 1968 году также ликвидировано и село Варзино, его жители также переехали большей частью в село Ловозеро. «Тем самым саамский мир, традиционно устроенный как полицентричное пространство, теперь обретал главный центр село Ловозеро, которое было превращено в основное место компактного проживания российских саамов, на что, по-видимому, не в последнюю очередь повлияла близость населенного пункта к районам урбанизации» [Федоров, 2014].

Разрушение традиционной хозяйственной жизни саамов, Великая Отечественная война, тяжелая экономическая ситуация в стране в послевоенное время не способствовали сохранению культурной самобытности коренного населения. Из воспоминаний информанта о жизни в колхозе в послевоенное время:

*«В послевоенное время, когда колхозная система образовалась, мало у кого что в семьях сохранилось. Могли какие-то туесочки или грабилка сохраниться. <...>. Ничего из национальной одежды у нас не было. Мы носили русские пальтишки, шаровары. <...>. Платьишко из ситичка мы шили. Но бедность – не порок. Колхозы работали денно и нощно. А что ставили? Вместо денег ставили палочку – трудодень. А что можно было на эту палочку купить, ведь денежная система существовала всегда? <...>. Когда была колхозная система, шили одежду в основном для оленеводов: малицу, тоборки. <...>. Чтобы в тундре выжить, нужна была теплая одежда. <...>. В колхозной системе не проявлялась забота, чтобы сохранить ту красоту, которая была у саамского народа, их национальную одежду» (3).*

Цитата информанта наглядно показывает, что местные власти не проявляли заботу о сохранении культурных традиций саамов. Элементы национальной одежды изготавливались лишь для той части саамского населения, которая продолжала заниматься оленеводством, поскольку этого требовали климатические условия Севера. «В настоящее время лопари ведут

оседлый образ жизни. Только пастухи-оленеводы значительную часть года передвигаются по тундре вслед за стадами оленей, тогда как семьи их живут круглый год оседло, в благоустроенных поселках с теплыми рублеными домами, отапливаемыми русскими печами или плитами <...>. Оленеводы, находясь в тундре, живут в куваксах, в которых очаг заменен железной печью, а постель из шкур – раскладными кроватями. Пастухи-оленеводы зимой живут в особых утепленных палатках, покрытых тремя слоями ткани — брезентом, байкой и полотном. Обогревается такая палатка железной печью, а освещается керосиновой лампой. Вопрос о наиболее удобном и совершенном типе жилища пастухов-оленеводов еще не решен окончательно. Он продолжает разрабатываться строителями и этнографами, занимающимися вопросами современного быта малых народов Севера» [Лопари, ЭР].

В советское время в семьях наших информантов практически не использовались привычные бытовые вещи, они не носили ничего из национальной одежды. Информанты указывают на две основные причины. Во-первых, это отсутствие материальных возможностей для изготовления национальных предметов:

*«Мы относились как раз к очень бедной семье. <...>. Во время Великой Отечественной войны у нас погибли все мужчины. <...>. Бедность была связана с отсутствием мужчин в семье <...>. Из одежды национальной сохранить было сложнее. <...>. Потому что сшить саамскую девичью шапочку, нужен был красивый бисер, мех. <...>. У нас была обычная одежда. <...>. Не было вообще тогда ничего. <...>. Не потому там, что не хотели. Мы пережили Великую Отечественную, когда сукно, дорогостоящий материал, на какие деньги можно было приобрести, на какие деньги можно было приобрести бисер? Тогда и бисер-то не продавали. <...>. Все, что было, – было в закромах или в сундуках у наших родителей: шамиуры, оленья упряжь, расшитые в 19 веке еще, некоторые семьи сохранили. У меня, например, тети Лидина шамиура. Я готовлю выставку по деревне Варзино, я собираю вещи, мне привезла моя племянница, внучатая племянница – шамиуру, сарафан и шелковый платок. Это 19 век еще» (3).*

Во-вторых, это было связано со стремлением не выделяться среди русского населения:

*«Я училась в 5 классе и участвовала в пошиве тапочек. Эта обувь – теплая, легкая, мягкая. Мы, дети, стеснялись носить эти тапочки, так как нас бы задразнили лопарями. Это обзывалка была, как к неполноценным людям было пренебрежительное отношение» (3).*

Школьная образовательная система для детей коренного населения Кольского Севера (саами) начала создаваться еще в 1920-е годы, а уже к 1930-м годам на Кольском полуострове повсеместно начали функционировать школы-интернаты. «Основная задача, которая ставилась перед воспитанниками интерната, заключалась в том, чтобы они ничем не отличались от “обычных” детей. Это касалось, прежде всего, внешнего облика, поведения и языка. Задача прививать необходимые навыки возлагалась на воспитателей и учителей. Судя по воспоминаниям информантов, личность учителя во многом определяла процесс приобщения детей-саамов к советской культуре. Так, воспитанники интерната в пос. Гремиха Мурманской области с благодарностью вспоминают

воспитателя интерната, заботливо учившую девочек завязывать банты, так чтобы они ничем не отличались от детей военнослужащих. Иная ситуация была в интернате в пос. Ловозеро, где строгость воспитателей была чрезмерной» [Казакова, 2014: 525]. Действительно, по воспоминаниям и наших информантов можно заключить, что в поселке Гремиха отношение к детям иной национальности было более толерантным и трепетным:

*«Сначала я закончила начальную школу у себя в деревне Варзино, где сегодня пустырь. <...>. После окончания начальной школы, естественно, нас направляли <...> были созданы так называемые в советское время школы-интернаты для детей, где получали образование. <...>. Самый ближайший школа-интернат, где я училась дальше – это был поселок Гремиха. <...>. Теперь он называется ЗАТО Островной. <...>. Так что пятый, шестой, седьмой класс я там закончила. <...>. Ну как сказать, интересовались мы саамской культурой – не интересовались, но речь мы свою саамскую сохранили! Я знаю много людей, которые как бы говорили, что было запрещено использовать саамский язык, было запрещено разговаривать на родном языке. Но мне повезло, в каком плане, что обучаясь в Гремихе, на среднем звене, я никогда не слышала – не было ни одного преподавателя кто бы сказал: – «Вам нельзя разговаривать на родном языке!». Это меня не коснулось! В школе шло преподавание на русском языке <...>. Только в третьем классе я осознала, что учусь в школе. <...>. Всегда с огромной благодарностью вспоминаю педагогов, которые работали с национальными детьми, не знающими русского языка. Какое терпение надо было иметь, чтобы в течение первого, второго, третьего класса обучить детей, чтобы они могли говорить на русском языке. Это было величайшее у учителей терпение!» (3).*

Самые обыкновенные для школьника вещи были для саамских детей непривычными: «А я, наверное, в руки и карандаши не брала, не помню. Что у нас семья-то такая была, на оленях да на лодках, что у нас письменный стол что ли был... карандашей не было» [Казакова, 2014: 526]. Информанты с благодарностью упоминают, что в интернате о них заботились, предоставляя необходимые вещи одежду, школьные принадлежности:

*«В интернате нас, конечно, одевали, давали нам одежонку, с чужого плеча – не с чужого плеча» (3).*

Интернаты сыграли не последнюю роль в процессе перевоспитания («переплавки») детей коренного населения в среднестатистического советского гражданина. «При помощи интернатов, благодаря системе всеобщего среднего образования, идеологическая позиция государства, так же как и бытовые представления приезжих “русских” учителей и жителей поселков, их взгляды на тундровую жизнь и подобающее место женщины могли быть донесены до каждого юного обитателя тундры и тайги. В этой системе ценностей и представлений бытовое кочевание виделось как отсталое, положение женщины в традиционном кочевом обществе как угнетенное и не соответствующее требованиям современной жизни, а женская работа в тундре как тяжелая и непрестижная. Кроме того, за время обучения ученики отрывались от тундровой жизни и привыкали к другому уровню комфорта. В результате после обучения

девушки не хотели ехать в тундру и желали получить рабочее место в поселке или в городе» [Лярская, 2010: 11–12].

Некоторые из наших информантов по окончанию школ-интернатов уезжали учиться в Ленинград с целью получения высшего образования. В 1930 году в Ленинграде был создан Институт народов Севера, куда стали приезжать на учебу коренные северяне. Данный институт проводил для Севера подготовку кадров средней и высшей квалификации по советско-партийному и культурному строительству, кооперативно-колхозной работе, промышленному делу, а также выпускал научных работников. Для подготовки педагогических кадров, в которых так нуждались северные национальные школы, с 1929 года в Ленинградском педагогическом университете им. А. И. Герцена (ныне Российский педагогический университет им. А. И. Герцена) начинается подготовка учителей из числа народов Севера. В этом институте обучались и две наши информантки – Афанасьева Нина Елисеевна и Мечкина Екатерина Ивановна. И это был их первый и очень важный опыт жизни в городе:

*«Эта счастливая возможность сложилась. В Ловозере я кончила седьмой класс, а потом в Ленинграде я училась» (4).*

Поскольку в семьях информантов национальных вещей практически не сохранилось, саамы ничем не выделялись на фоне других горожан:

*«Ничего они <родители – О.С.> с собой не привезли и не сохранили. Их всех отдали в интернат» (2);*

*«Когда я приехала в Ленинград учиться <...> ничего не было. <...>. Ни бурок не было. Сейчас у меня лежат бурочки, когда мороз сильный я одеваю, и на 6 февраля. <...>. Сегодня я могу одеться так, как я хочу одеться <...>. Но в то время, когда мы были детьми или в юношеском возрасте, такой возможности не было! <...>. Сейчас у меня имеется и праздничная и непраздничная, сегодня я могу это себе позволить, а тогда возможности не было <...>. Поэтому, когда в Ленинград приехала, было какое-то обычное платьишко, пальто, ну какие-то ботинки приспособлено под климат» (3).*

Приезжая на каникулах к родителям, дети старались внести элементы «цивилизованной жизни» в быт своих старших родственников, однако это не всегда успешно удавалось:

*«Во-первых, скажем, в саамских семьях лишних простыней никогда не было. Это позднее мы, когда учились в Ленинграде, мы стали покупать <...>. А мама у меня все равно всегда на шкурке спала. <...>. В малицу залег и одеяла не надо» (3).*

Информанты отмечали, что после переезда в город их очень сильно тянуло на природу, городской ритм жизни был для них непривычным:

*«Мы не порывались в какие-то большие мегаполисы, это тяжело. Это не наше!» (2).*

Скорее всего, по этой же причине наши информанты из числа тех, кто учился в Ленинграде, возвращались обратно на Север, предпочитая небольшие города Мурманской области. Так, одна из информанток поведала о том, что ей понравилось жить в городе Кировске именно по причине того, что здесь практически в шаговой доступности лес и горы:

*«Если захотел, пошли на природу. Горы рядом мои любимые. Захотел на охоту пошел» (4).*

Информанты из числа тех, кто родились в селе Варзино, стараются каждый год посещать родину предков, несмотря на то что село давно ликвидировано, и на его месте сейчас «пустырь», выражаясь словами информантов:

*«Каждый год я приезжаю, нынче опять была» (3);*

*«Сейчас у меня мама уехала туда. <...>. Они сейчас поехали организованно десять человек - с Мурманска, с Апатит, с Оленегорска. <...>. Они ставят палатки, живут в палатках. <...>. Не ездили долго, лет двадцать, наверное. Первый раз мы поехали с мамой, мне, наверное, было лет шестнадцать. Там еще люди жили, соседняя Дроздовка. Были 2 деревни: одна - Дроздовка, другая Варзино. И они постоянно друг с другом воевали. <...>. Добираются туда по морю. <...>. Когда-то мы и вертолетом залетали туда. Ребята с лагеря приезжают, нам помогают большую палатку поставить. <...>. Из строений там остался туалет и то, что я с годами настроил – стол, лавки, где сидеть. Рыбчат – семгу, кумжу, форель. <...>. Вот так вот две недели живем на берегу» (2).*

На родине предков принято говорить на саамском языке, пользоваться только национальными вещами и добывать себе пищу традиционным образом (в частности, занимаясь рыбной ловлей). Здесь принято жить по законам предков. Мы согласны с утверждением М. А. Беляевой, что «городские» аборигены – это новый тип людей: они умело пользуются современными технологиями, но сохраняют близость к природе. Это не просто тренд – это стиль жизни» [Беляева, ЭР].

Сформировалась определенная традиция, «сценарий», от которого в саамском сообществе непринято отступать: «Сначала отдают дань памяти предкам. <...>. Начинается все с поднятия флага, потом все идет на кладбище» (2) (рис. 1, 2). Национальный флаг саамов был утвержден в 1986 году на Конференции северных саамов. Цвета флага (красный, синий, зеленый и желтый) соответствуют цветам традиционного саамского костюма. Круг, изображенный на флаге, отражает форму саамского бубна и символизирует солнце и луну.



Рис. 1, 2. Поднятие национального флага на месте бывшего села Варзино (фото из личного архива информанта)



Таким образом, территория бывшего традиционного проживания саамов для ее современных представителей является своеобразным культурным и символическим пространством.

### **Национальные вещи в повседневном быту современных городских саамов**

С 1980-х годов наблюдается повышенное внимание к культуре российских саамов, их самобытности и национальным особенностям, в большой степени благодаря инициированию интереса со стороны представителей западных саамов (из Швеции, Норвегии, Финляндии). «Период с начала 1980-х гг. характеризуется своего рода бумом саамской культуры. Прежде всего, эти процессы охватывают места компактного проживания саамов: возрождаются ремесла, рукоделия, создается Национальный музей в с. Ловозеро, а затем Национальный культурный центр коренных народов, возобновляется преподавание саамского языка в школах, создается саамское радио, издаются книги саамских авторов, создаются национальные фольклорные коллективы. Культура саамов становится неотъемлемой частью региональной культурной среды. Интерес к этой немногочисленной этнической группе стремительно возрастает» [Виноградова, 2005]. Саамам больше не нужно скрывать свое происхождение и бояться выглядеть глупо в своей национальной одежде. В этой связи традиционные национальные вещи достают из сундуков, изготавливают собственноручно (при наличии материала и опыта) или делают на заказ:

*«Что оттуда <про родину предков – О.С.> мы могли привезти? Это когда я здесь уже жила, то наши мне шили бурки и даже не одну пару, туфли. <...>. Мы все вязали! С детства мы приучены были, наши же овец держали, приучены прясть!» (4).*

В настоящее время квартиры городских абorigенов ничем не отличаются от квартир обычных горожан. Различия состоят лишь в материальных возможностях и индивидуальной творческой инициативе современного городского жителя, а также в желании (или его отсутствии) иметь национальные вещи, которое чаще всего зависит от индивидуальных качеств личности, а не от этнической принадлежности.

В различных словарях имеются определения понятий «вещь», «национальный», но отсутствует дефиниция «национальные вещи». А. В. Тихомирова, занимаясь изучением предметных символов России, определила понятие «национально-предметный символ» как «элемент символического языка культуры, который служит “эмблемой” определенного народа или страны и при этом принадлежит какой-либо сфере материальной культуры (кулинарии, одежде, утвари, строительству и др.)» [Тихомирова, 2013: 334], и мы склонны придерживаться этого определения. Наши информанты из числа саамов употребляют понятие «национальные вещи», а в качестве синонима – термин «саамские вещи».

Национальные вещи саамов, функционирующие в современном городском быту, можно разделить на две основные категории: к первой относятся *традиционные национальные вещи* (рис. 3–6), доставшиеся информантам от предков, которые использовались по прямому назначению, ко второй – *современные национальные вещи* (рис. 7), реконструированные по традиционным мотивам (на основе фольклорных, архивных и музейных источников). В отдельную категорию можно выделить *вещи с саамской*

*символикой* (сувениры, магнитики, флаги и т.п.). У всех наших информантов имеются национальные вещи данных категорий, у одних они немногочисленны, у других их «достаточно много», если учесть сложность приобретения и изготовления такого рода предметов в современных условиях.



Рис. 3, 4. Грабилка, XIX век (из личного архива информанта)



Рис. 5, 6. Сундук, XIX век (из личного архива информанта)



Рис. 7. Современная реконструкция саамских национальных вещей (мастер – Сергей Захаров)

Мы составили условную типологию национальных вещей, функционирующих в пространстве городской квартиры, и выделили пока 5 основных типов: 1) национальная одежда (или элементы национального костюма); 2) утварь; 3) орудия домашнего труда (веретена, чески, инструмент для выделывания шкур, игольницы); 4) ритуальные вещи (обереги); 5) декоративные вещи различного назначения (кулоны, сумки и т.п.).

У всех информантов без исключения имеются элементы национального костюма (рис. 8, 9). У Нины Елисеевны Афанасьевой, которая активно пропагандирует саамский язык и культуру и собирает саамские вещи, в гардеробе шесть национальных костюмов со всеми необходимыми элементами и атрибутами: головные уборы, платки, сарафаны, пояса и т.п.: *«У меня квартира как музей, много чего есть»* (3). Однако данный случай является, скорее, исключением.



Рис. 8. Сергей Васильевич Захаров демонстрирует верхнюю часть национального костюма



Рис. 9. Афанасьева Нина Елисеевна демонстрирует шамшуру XIX века

У других информантов национальный костюм был представлен частично – у кого-то лишь верхняя его часть, кто-то не имеет головного убора и т.п. Следует отметить, что бурки (зимняя обувь саамов) имелись у всех, с кем мы общались (рис. 10). Именно обувь чаще всего используется не только на праздниках, но и в повседневной жизни, несмотря на утверждение, что для города такая обувь непригодна:

*«Дома у меня такая теплынь, что мне не надо. Ничто не возбраняется иметь городскому жителю, было бы желание. <...>. Можно пошиковать, походить, но для постоянной носки национальная обувь не очень приспособлена»* (3);

*«Я уже их <бурки – О.С.> не ношу, потому что они уже такие дряхлые, им лет сорок, наверное. Как в них в городе ходить? Выбрасывать мне их жалко, а носить их уже невозможно, потому что они дряхлые. Это сестра мояшила. <...>. А все время я носила, конечно. Просто я берегу память сестры. Выкидывать жалко.»*

*Дома, когда очень холодно, я одеваю. <...>. Еще были, но уже пришли в негодность несколько пар было бурочек. В Ловозере можно заказать, но дорого! Еще лет шесть тому назад они стоили четыре тысячи, а сейчас четырнадцать тысяч» (4);*

*«Носят <про дочерей – О.С.>. <...>. Не одевают валенки, именно в бурочках бегают. <...>. Им нравятся. У них на заводе тоже увидели, тоже стали заказывать. <...>. Еще кто саамы есть, у них бурочки есть, они зимой не надевают валенки, носят бурочки, ну и в сапогах, когда сыро» (1).*



Рис. 10. Бурки (из личного архива информанта)

Сам же национальный костюм или его отдельные элементы надевают только на праздники, культурные мероприятия. По утверждению одной из информанток, она надевала свой национальный костюм только один раз на праздник саамов в Ловозере:

*«Там когда-то, еще мы, по-моему, на первом курсе учились, фотографировались, в Ловозеро, по-моему, мы ходили в национальном костюме. А так нет» (4).*

При этом никто не ставит под сомнение, что национальный костюм обязательно должен присутствовать в гардеробе. После наших расспросов информантка пояснила, для чего костюм хранится в семье. Оказалось, что для нее принципиально, чтобы после смерти ее похоронили в национальной одежде. Информантка также поделилась с нами, что попросит своих сыновей положить в гроб определенные вещи, которые для нее имеют особое символическое значение. К сожалению, информантка отказалась сообщить нам какие именно вещи. При этом она утверждает, что в современном погребальном обряде саамов не принято класть в гроб какие-либо предметы:

*«Нет, это у нас не принято. <...>. Нет, это если человек еще сам пожелал, когда он еще в здоровом уме был и твердой памяти, то положили бы. А так, чтобы класть... <...>. В давние времена клали орудия охоты или еще что-то. А сейчас – нет, нет. Я еще буду говорить своим сыновьям, что положить – мне!» (4).*

Среди предметов утвари чаще всего используются чашки для кофе из капа, ножи. Орудия труда практически не пригождались в повседневном городском быту, но их обязательно привозили с собой в город. В семьях наших информантов есть веретена, скребки для выделывания кожи, бердо (станочек для прядения шерсти) (рис. 11, 12):

*«Да, я пряла тут шерсть-то. И чесалки у меня были, я покупала. Вернее, с Краснощелья нам привозили шерсть овечью. Мы с сестрой поделились. Начесала, спряла, связала. В общем все использовала вязала то я всегда. А шерсть я пряла ну, наверное, где-то лет 5 тому назад <...>. А как стали не нужны, так я отдала <отдала в музей – О.С.>» (4);*

*«По саамски “неским” называется, а так “скребок” можно назвать по-русски. Неским скребок для выделывания шкур <...>. Я ремонтировала бурочки, свои и дочкины. Я привезла с Ловозера шкурки с олених ног, эти шкурки на бурочки» (1).*



Рис. 11. Бердо – приспособление для ручного ткачества (из личного архива информанта)



Рис. 12. Веретена, переданные информантом на хранение в Музей-архив истории изучения и освоения Европейского Севера КНЦ РАН

Большинство орудий домашнего труда со временем утратили свою функциональную и практическую значимость, так как младшее поколение, как правило, может заниматься лишь вышиванием, вязанием, мастерить небольшие сувениры. Выделыванием шкур, прядением шерсти уже практически никто не занимается:

*«Ну, так показывала, но они <дочери – О.С.> особо не интересовались <...>. Они уже обрусели» (1).*

Поэтому такого рода орудия с неохотой, но отдают в музей или хранят как память, то есть вещи переходят в разряд мемориальных.

Игольница до сих пор является вполне функциональной вещью, что связано с распространением «хэнд мейда» в саамской среде (рис. 13). Например, Сергей Захаров практикует различные саамские ремесла: выделку из кожи, меха, гравировку на кости, шитье, бисероплетение и др. Мастерству он обучался не только в России, но в Швеции и Норвегии.



Рис. 13. Игольница (из личного архива информанта)

У всех информантов имеются различные обереги. Неохотно разговаривая на эту тему, они лишь поясняли, что эти предметы предохраняют от сглаза и плохих людей. Мастер Сергей Захаров признался, что делает обереги на заказ для друзей и знакомых, среди которых не только саамы:

*«Ну, я делаю на заказ и знакомым. Ну и много подарено. Я начал делать обереги для машин, обереги от кражи. Сначала дома повесить, чтобы в квартиру не залезли. Оберегов-то много разных» (2).*

Декоративные вещи могут изготавливаться самими информантами, что свидетельствует о сохранении в семьях навыков рукоделия. Одновременно используются для декора городских квартир различные покупные сувениры. Если раньше саамские вещи старались припрятать, то сейчас, наоборот, их вывешивают на видное место. В каждой квартире без исключения мы видели картины с изображением тундры, оленей. Как известно, олень – важный символ в саамской культуре.

Представители молодежи в целом поддерживают традиции родителей, и те, у кого они есть, надевают костюмы на праздники. Несмотря на то что семьи этнически смешанные, «иноэтничные» супруги не возражают против поддержания традиций, и даже при случае используют некоторые «саамские вещи». Сами информанты утверждают, что сохранение культуры, поддержание традиций зависит от личного желания человека, поэтому одни дети или внуки что-то перенимают, другие не хотят. По мнению старших, младшее поколение проявляет мало интереса к саамской культуре, знания и традиции от поколения к поколению только утрачиваются, несмотря на «пропаганду» со стороны общественных саамских организаций, СМИ. В основном носителями культуры являются люди пожилого возраста.

В быту «национальным» вещам сноса нет. Шкатулками в семьях пользуются чуть ли не с позапрошлого века, а обувь и одежда при правильном уходе служат до пятнадцати лет. Если вещь «износилась», ее ремонтируют, реконструируют:

*«Уже давно они <бурки – О.С.> у меня лет 15. Уже в ремонте они были. Да долго, их ремонтируем и опять носим» (1);*

*«Вот игольница у мамы была уже старая, я ее реставрировала недавно. Обновила полностью, но форму я всю сохранила» (4).*

«Саамская» вещь искусственно помещается в городской быт, и, с одной стороны, у нее появляются новые функции, с другой, сужается ее функциональное поле: орудия труда используются в основном только мастерами, национальные костюмы демонстрируются на праздниках. Изменяются и технологии создания вещей. В то же время национальные вещи, утратившие утилитарную функциональность, переходят в разряд мемориальных вещей.

## **Послесловие**

Путь в «цивилизованную» жизнь в процессе адаптации саамов к городскому образу жизни был постепенным и достаточно непростым. Сначала саамов привлекали к работе в колхозах с целью их перевода на оседлый образ жизни. Основная задача школ-интернатов состояла в том, чтобы воспитать из детей представителей малочисленных народов рядового советского гражданина, и следует отметить, что такого рода образовательная система удачно справлялась с поставленной перед ней задачей. Большинство людей, особенно из числа тех, кто получил высшее образование, уже не хотели возвращаться в поселки и предпочитали оседать в городах Мурманской области.

В постсоветский период наблюдается рост этнического самосознания саамов, что связано с активизацией деятельности саамских организаций. «В городской среде аборигенная культура становится все более элитарной, то есть культурой, которую вырабатывают профессионалы» [Хаховская, 2014: 56].

Тенденция возрождения национального самосознания у российских саамов нашла свое выражение в реконструкции предметов традиционного быта. Путь в «цивилизацию» одновременно означает и «уход» от этнической самобытности. Можно сказать, что национальные вещи препятствуют «дезориентации» на этом пути. Они поддерживают линию связи с «малой родиной», или «родиной предков», и позволяют воспроизводить этническую идентичность, но уже в новых формах и с иной прагматикой. Однако восстановление бытового контекста ведется на основании этнографических и археологических материалов, которые дают представление о традиционной повседневной культуре лишь частично. Многие исследователи отмечают исчезновение языков и прерванность традиционной связи между поколениями, посредством которых транслировалась и воспроизводилась техника создания вещи, ее функциональные особенности, правила пользования и пр. В связи с этим возврат национальных предметов в актуальную культуру осуществляется через использование музейных коллекций и приобщение к исследованиям этнографов. Таким образом, процесс самопознания народа осуществляется благодаря внешним источникам, а не внутренним, как это было раньше.

Закончим нашу статью словами Нины Елисеевны Афанасьевой:

*«Я знаю много саамов, но абсолютно все ведут себя по-разному. Некоторые зациклились только вокруг своей семьи и дальше, как говорится, носа не кажут. Есть те, которые интересуются, которых можно заинтересовать. <...>. Я всех обзваниваю – я, можно сказать, такой маленький стерженек, – и приглашаю для*

*участия. Проводим мы разные мероприятия. <...>. Я не хочу сказать ни о ком плохо, обстоятельства у всех разные. <...> Было бы желание сохранить <саамскую культуру – О.С. > что в городе, что в селе. Главное, внутри там был какой-то стержень, который тебе говорит, что не то что ты должна, а ты можешь, и ты хочешь, и ты делаешь. Это нисколько не трудно! Я сохраняю. И в тоже время я работаю со множеством школ, садилов, областным краеведческим музеем, областной научной библиотекой. <...>. Но это опять-таки зависит от человека, который хочет и занимается» (3).*

### **Список информантов**

Женщина, 1931 г.р. Уроженка с. Кильдин Териберского района Мурманской области. Идентифицирует себя как саами. В настоящее время проживает в г. Апатиты Мурманской области.

Мужчина, 1972 г.р. Уроженец г. Апатиты Мурманской области. Идентифицирует себя как саами. В 1969 году предки выселены из с. Варзино в с. Ловозеро.

Женщина, 1939 г.р. Уроженка с. Варзино. Идентифицирует себя как саами. В настоящее время проживает в г. Мурманске.

Женщина, 1934 г.р. Уроженка с. Кильдин Териберского района Мурманской области. Идентифицирует себя как саами. В г. Кировске проживает с 1962 года.

### **Список литературы и источников**

Беляева М. А. Антропологическое исследование: кто такие городские аборигены? URL: <http://ekb.urpur.ru/mbpost/belyaeva-mariya-alekseevna-antropologicheskoe-rassledovanie-kto-takie-gorodskie-aborigeny/>.

Бодрова О. А. Рецензия на монографию Лукаса Аллемана «Саамы Кольского полуострова: о жизни этнического меньшинства в советском союзе» // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. 2014. № 2 (21). Вып. 5. С. 190–196.

Варзино. Кольский Север: энциклопедический лексикон «А–Я». URL: <http://lexicon.dobrohot.org/index.php/ВАРЗИНО>.

Виноградова С. Н. Коренные народы в городской среде проблемы и интересы (на примере Мурманской области) // Север и рынок: формирование экономического порядка. Кольский научный центр. Институт экономических проблем им. Г. П. Лузина. 2014. № 4 (41). С. 10–14.

Виноградова С. Н. Саамы Кольского полуострова: основные тенденции современной жизни // Формирование основ современной стратегии природопользования в Евро-Арктическом регионе. Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2005. С. 424–434.

Гуцол Н. Н., Рябова Л. А., Виноградова С. Н. Кольские саамы в процессе социально-экономических трансформаций 1990-х годов // Север и рынок: Формирование экономического порядка. 2002. № 3. С. 49–64.

Гуцол Н. Н., Рябова Л. А., Виноградова С. Н. Современное положение кольских саамов как результат социально-экономических трансформаций 1990-х годов // Этнокультурные процессы на Кольском Севере. Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2004. С. 22–38.



Гуцол Н. Н., Виноградова С. Н., Саморукова А. Г. Переселенные группы кольских саамов. Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2007. 86 с.

Казакова К. С. Школьная образовательная система для детей коренного населения Кольского Севера: модели социального взаимодействия // Сибирский сборник-4: Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры: Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой / Отв. ред. В. Н. Давыдов, Д. В. Арзютов; РАН. ИЭА им. Н. Н. Миклухо-Маклая. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 523–530.

Кильдинский погост. Кольский Север: энциклопедический лексикон «А–Я». URL.: [http://lexicon.dobrohot.org/index.php/КИЛЬДИНСКИЙ\\_ПОГОСТ](http://lexicon.dobrohot.org/index.php/КИЛЬДИНСКИЙ_ПОГОСТ).

Киселев А. А., Киселева Т. А. Советские саамы: история, экономика, культура. Мурманск: Кн. изд-во, 1987. 207 с.

Кольские саамы в меняющемся мире / Под редакцией А. И. Козлова, Д. В. Лисицына, М. А. Козловой. М.: Институт наследия, ИЛ «АрктАн-С», 2008. 101 с.

Лопари (саамы): средства передвижения, поселение и жилища, одежда // Этнографический блог о народах и странах мира их истории и культуре. URL: <http://lib7.com/ccsr/604-lopari-peredvizenie.html>.

Лярская Е. Женщина и тундра. Гендерный сдвиг на Ямале? // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 3–38.

Лярская Е. В. Кому-то тоже надо и в городе жить...»: некоторые особенности трансформации социальной структуры ненцев Ямала // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 54–70.

Разумова И. А. «Аборигены» и «мигранты»: проблемы аккультурации и культурной дистанции коренного и городского населения Крайнего Севера // Народные культуры Европейского Севера. Республиканская научная конференция (Архангельск, 15–17 октября 2007 года) / Отв. ред. Н. В. Дранникова. Архангельск: Поморский университет, 2008. С. 28–33.

Результаты Всероссийской Переписи населения 2010 г. Том 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm).

Саморукова А. Г. Переход кольских саамов на оседлость: «свое» и «чужое» // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: Материалы 6-й Межвузовской научной конференции. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2007. С. 29–31.

Тихомирова А. В. «Лапотно-квасной патриотизм» и «Русь посконная»: к вопросу о русских национальных предметных символах // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 334–342.

Хаховская Л. Аборигены в городе: этнокультурный облик жителей Магадана // Сибирские исторические исследования. 2014. № 2. С. 39–59.

Федоров П. В. Культурные ландшафты Кольского Севера в условиях урбанизации (1931–1991 годы) // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 3. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/kulturnye-landshafty-kolskogo-severa-v-usloviyah-urbanizatsii-1931-1991-gody>.

Allemann L. The Sámi of the Kola Peninsula. About the life of an ethnic minority in the Soviet Union. Tromsø: University of Tromsø, Centre for Sami Studies, 2013. URL: <http://septentrio.uit.no/index.php/samskrift>.

### *Сведения об авторах*

**Сулейманова Олеся Анатольевна,**

младший научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц-региона КНЦ РАН

**Пация Евгения Яковлевна,**

Зав. сектором Музея истории изучения и освоения Европейского Севера

Центра гуманитарных проблем Баренц-региона КНЦ РАН

**Suleymanova Olesya Anatolyevna,**

Junior Researcher of the Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre RAS

**Patsia Eugenia Yakovlevna,**

Head of the Sector of the Museum-Archives of the Barents centre of the Humanities

of the Kola Science Centre RAS

**УДК 314.62(=511.111)(470.21)**

**Е. В. Бусырева**

### **ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИННОВ МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТИ**

#### **Аннотация**

Статья посвящена истории изучения исследований, связанных с финнами Кольского Севера. Представлен обзор этнографических описаний дореволюционного, советского и постсоветского периодов. Рассмотрено влияние этнополитических изменений на подход к изучению российских финнов. Компаративный анализ показал, что в дореволюционный период исследования Кольского Севера, в том числе и финских колоний, были вызваны потребностями колониальной политики. В советский период изучение края продолжилось в этноэкономическом отношении. В постсоветский период приоритетными являются темы колонизации побережья и репрессий сталинского периода.

#### **Ключевые слова:**

*финны, экспедиция, колонизация, традиция, материальная культура.*

**E. V. Busyreva**

### **THE ETHNOGRAPHIC STUDY OF FINNS OF THE MURMANSK REGION**

#### **Abstract**

The article is devoted to the history of the study of research related to the Finns of the Kola North. Presents an overview of ethnographic descriptions of pre-revolutionary, Soviet and post-Soviet periods. The influence of ethno-political changes in the approach to the study of Russian Finns is analyzed. Comparative analysis showed that in the pre-revolutionary period the Kola North, including the Finnish colonies was driven by the needs of colonial policy. In the Soviet period, the study region has continued in ethnoeconomics respect. In the post-Soviet period has given priority to the theme of colonization of the coast and the repression of the Stalinist period.

#### **Key words:**

*finns, expedition, colonization, tradition, material culture.*