

© К. А. Гаврилова

ЧУДЬ КАК НОВАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ ПРОЕКТ НА ПИНЕЖЬЕ

Ключевые слова: чудь, этничность, примордиализм, перепись населения, традиционалистские движения, Пинежье, Русский Север

В статье рассматривается проект создания общины “народа чудь” в одной из деревень Архангельской обл. на рубеже XX–XXI вв., разработанный московским энтузиастом Сергеем Григорьевым. Осмысление категории *чудь* как этнической стало легитимным основанием для проектирования современной автономной этнической группы “чудь”, обладающей всеми конвенциональными показателями этничности (идентификацией, этнической территорией, историей, специфическим языком, культурой и т.д.). Признание же новой этнической группы потребовало от ее создателя поиска институциональных форм ее объективации как на уровне государства (всероссийская перепись, обращения в Министерство по делам национальностей), так и на уровне локального сообщества (регистрация общины, музей чуди). Показательно, что выявление “определителей” чудской этничности у населения деревни через переосмысление существующих культурных практик или достраивание новых привело к неоднозначному или даже враждебному отношению сообщества к чудскому проекту и его автору. Пинежский опыт моделирования чуди как “коренного народа” рассматривается в контексте советской этнографической парадигмы, национальной политики и постсоветских традиционалистских движений.

Сетевой ресурс Википедия, аккумулирующий и распространяющий условно энциклопедическое, популярное знание об окружающем мире, статью *Чудь* открывает емким определением, достаточно точно воспроизводящим объем соответствующей категории, сформированный советской академической традицией: “Чудь — собирательное древнерусское название ряда племен и народов, как правило, прибалтийско-финской группы (ср. воль, весь, сумь, емь, меря) финно-угорской общности” (Чудь 2019). Предложенная дефиниция опирается на два принципиальных положения, объективирующих чудь как сообщество людей, а именно: соотнесенность группы с прошлым (“древнерусское название” вкупе с упоминанием *веси*,

Ксения Андреевна Гаврилова | <https://orcid.org/0000-0002-2380-6774> | kgawrilova@eu.spb.ru | к.и.н., научный сотрудник лаборатории исторической географии и регионалистики | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия) | к.и.н., научный сотрудник Центра социальных исследований Севера | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Габаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственное задание Минобрнауки РФ [№ 33.2257.2017/ПЧ]

води отсылает к средневековым летописным источникам) и этническая специфика, определяемая в стадильно-типологической (“племена”, “народы”) и этноязыковой системах значений (чудь, с одной стороны, сравнивается с другими реконструируемыми группами прошлого, а с другой — вписывается в “общности” более высокого порядка, напр. “финно-угорскую”). В этом коротком определении, чьим основным (и непроблематичным) риторическим итогом является утверждение связи между лексемой *чудь* и этнической единицей, реализуются — свернутые до пресуппозиций — важнейшие элементы советской этнографической парадигмы: примордиальный взгляд на природу *этнического*, ориентированность на реконструкцию ранней “этнической истории”¹, прагматическая связь сформированного исторического нарратива с настоящим.

Техники переосмысления и инструментализации этнографического знания в рамках национального строительства, этнического активизма или широкого спектра традиционалистских проектов попадают в фокус внимания как историков советского периода, связывающих эпоху “парада суверенитетов” с эффективностью национальной политики СССР, так и специалистов по современному этническому и религиозному национализму, движениям нью-эйдж, поздне- и постсоветским практикам конструирования *традиционного*. В предложенной статье я продемонстрирую, каким образом этнографическое знание о чуди, переосмысленное и модифицированное в соответствии с распространенными на постсоветском пространстве схемами манифестации этничности (сценарием бытия этнической/национальной группы), стало основанием для концептуализации чуди как коренного малочисленного народа, чьи представители проживают в д. Нюхча Пинежского р-на Архангельской обл. Ню́хча, расположенная в верхнем (в пределах района) течении р. Пинеги, в 2009—2011 гг. насчитывала около 500 человек постоянного населения в обеих частях, Ню́хче и Заню́хче, располагала стандартным для небольшого поселения набором объектов социальной инфраструктуры (несколько магазинов, средняя школа, детский сад, клуб, почтовое отделение) и была относительно изолирована от ближайших населенных пунктов как с точки зрения коммуникаций, так и с точки зрения транспорта. В начале 2000-х годов деревня получила известность на уровне района и даже за его пределами благодаря деятельности этнического активиста из Москвы Сергея Григорьева, известного в Пинежье под именем “чудского вождя”, утверждавшего, что в Нюхче до сих пор проживает автономная этническая группа *чудь*².

Новые этнические группы и концептуальные основы современного традиционализма

Примордиальная трактовка категории этничности, господствовавшая в советской этнографии, утверждала деление мира на стабильные “этносы”, обладающие многовековой историей и собственной позицией в этнографических классификациях. В 1920-е годы советская власть, пытаясь выработать единую стратегию упорядочивания своего населения, комбинировала различные социальные и этнографические характеристики и в итоге приписывала (изобретала) национальности, опираясь на параметры языка, религии и культуры в разных пропорциях, а в отдельных случаях усиливая категоризацию при помощи фактов истории и географии расселения данной группы, физические характеристики ее членов или их клановой принадлежности (*Slezkine* 1994: 427—429; *Suny* 1993: 101—112). Приписываемая национальность мыслилась как неизменная, определялась она на основании “наследственных” характеристик человека (национальной принадлежности родителей), фиксировалась во внутреннем паспорте и от рождения до смерти фигурировала во многочисленных документах (*Slezkine* 1994: 444—449). Показательный пример переустройства общества в соответствии с рациональными классификациями этнографов и управленцев демонстрирует

Сергей Абашин, говоря о рожденных XX в. среднеазиатских национальностях. В XIX в. внутри сильно фрагментированного среднеазиатского общества этнических границ не существовало, не было процессов “сохранения” или “ассимиляции” групп, мифов об этнической истории и территории, а единственной устойчивой идентичностью была конфессиональная, все прочие же — сугубо ситуативными и изменчивыми (Абашин 2007: 6–7, 69–71). Преобразования 1920-х годов переформатировали и упорядочили среднеазиатское безэтническое общество, навязав региону этническое деление и сделав изначально умозрительные классификации одним из основных инструментов управления территорией (Там же: 169–170, 172, 176).

Советский национальный проект, в частности внедрение и укоренение массового примордиального восприятия нации, с одной стороны, привел к закономерной реификации, эссенциализации категории национальной принадлежности и к ее усвоению (интериоризации) в качестве обязательной характеристики человека. С другой стороны, в СССР сформировались сложные национальные культуры — с изобретенными или модифицированными уникальными традициями, собственными идиомами, с инфраструктурой обслуживающих институций и специалистами, — в объективном, исторически укорененном существовании которых никто не сомневался (Suny 1993; Slezkine 1994; Martin 2000: 349–356). Советская версия цивилизаторской миссии, призванной “дорастить” группы до определенной исторической (национальной) стадии и культурного уровня (*state-sponsored evolutionism*), одновременно опиралась на этнографическое знание и принципиальным образом влияла на него, задавая исследовательскую повестку и парадигмы концептуализации изучаемого (Hirsch 2005). Идеологически корректная, советизированная этнография во второй половине XX в. сосредоточилась на этнографическом прошлом и сделала своим основным операциональным понятием категорию *этнос* — эссенциалистски понимаемую этническую общность, сохраняющую устойчивую культуру на разных исторических стадиях в течение длительного времени (Там же). К концу века практика концептуализации этничности как вневременного социального феномена, заставляющая проецировать современную категорию на десятки веков назад — и, соответственно, находить там этнические сообщества, размышлять об их этногенезе или памятниках древнейшей “этнической истории”, — распространилась далеко за пределы академической среды.

Использование идеологических оснований и понятийного аппарата “теории этноса”, предельно универсальные модели концептуализации этнического, в постсоветскую эпоху позволило локальным этническим элитам «“научно” легитимировать создание новых национальных государств» (Абашин 2007: 68, 297–298). Впрочем, производство этнографического знания, обосновывающего автономию этнической группы, и сейчас происходит в координатах, заданных советской этнографией. “Насилие” сформированного этнографами профессионального языка проявляется, с одной стороны, в воспроизводстве “топосов мышления”, таких как “натурализация[я] категорий идентичности, связанных с языком и культурой”, приводящая к рассмотрению этнических сообществ “как своего рода организмов, подверженных старению, болезням и всем видам стрессов и адаптации, в полном соответствии с особенностями и стратегиями выживания популяций” (Соколовский 2011: 214, 217–218), а с другой — в контрабанде примордиальной трактовки этничности, например, при использовании этнонимов в описаниях истории регионов и стран в академических текстах, популярных справках или музейных экспозициях (Абашин 2007: 301)³.

В пространстве между представителями академической среды и политехнологами национальных государств расположился целый спектр традиционалистских проектов, также опирающихся на примордиальный сценарий этничности. Согласно этому сценарию, этничность группы являет себя в устойчивом сочетании

уникального языка, собственной территории, материальной культуры, нарратива национальной (древней) истории — того, что привычно маркируется как *традиционное*. Этнически *традиционные* культурные практики утверждаются как специфичные для группы, унаследованные от старших ее членов и воспроизводимые (требующие воспроизводства) молодыми на правах внутригруппового наследования. Набор таких практик достаточно гибок и корректируется ситуативно, поэтому продуктивно рассматривать *традиционное* при помощи конструктивистской оптики: не как стабильный комплекс действий и предметов, передающихся из прошлого внутри стабильной группы, но как репертуар практик, прагматически собираемый в настоящем по-новому. Алармизм, порождаемый представлением об угрозе “традиционной культуре”, подпитывает современные традиционалистские проекты, отождествляющие сохранность этнической культуры с сохранностью группы и поэтому требующие сознательного воспроизводства первой (или — используя эмные категории — ее “возрождения”, “сохранения”)⁴.

Для моего исследования интерес представляют техники моделирования *новых* групп — (пока) не признанных в качестве *этнических* ни государством, ни профессиональным сообществом этнографов. Архитектура *новой* этничности опирается на все перечисленные выше маркеры *традиционного*, причем конкретный этнографический материал нередко заимствуется из академических работ, переосмыслиется и подчиняется инструментальной логике моделирования группы; археологические исследования служат этническому/национальному строительству в той же мере, что и историзирующие прочтения этнографических фактов и фольклора (Червоная 1999; Olson 2004; Шницерман 2011; Штырков 2013; Мельникова 2016; Гаврилова 2016 и др.). Как правило, интенциональное выстраивание образа группы связывается с деятельностью одного или нескольких этнических активистов, творчески использующих продукты авторитетного научного знания и его концептуальные основания: например, ретроспективная ориентированность советской этнографии и фольклористики легитимирует “удревнение” групп на несколько веков. Наконец типичные стратегии утверждения и популяризации знаний о группе могут быть направлены как на саму группу⁵, так и на закрепление ее статуса в глазах государственного образования: показательные примеры из постсоветского контекста описаны в исследованиях, посвященных этнизации групп *кацкарей*, *поморов*, *коми-ижемцев* (Баранова 2014; Тулаева 2009; Теребихин, Шабаетов 2012).

Этническая номенклатура многонационального государства кодифицируется рядом официальных документов — прежде всего *переписью*, формирующей и закрепляющей критерии, по которым массы людей, проживающих на государственной территории, определяют себя и других (Андерсон 2016: 266–300; Kertzer, Arel 2002). Фиксация этнической группы в переписи может рассматриваться ее представителями как документальное подтверждение собственного существования, легитимирующее претензии на законодательно закрепленные права и преференции. Именно “сертифицирующий” потенциал переписи делает учет в ней фокусом усилий “низовых общественных мобилизаций”, этнических движений и отдельных активистов (Тишков 2003: 9, 14). Последние играли значимую роль в преддверии первой всеохватной постсоветской переписи 2002 г., принципиально расширившей перечень признаваемых (видимых государству) этнических категорий. Активистами небольших непризнанных этнических групп позиция в переписи нередко воспринималась как первый шаг к списку коренных малочисленных народов (далее — КМН) и соответствующим ему социальным гарантиям государства — экономическим преференциям (напр., доступу к природным ресурсам) и символическим правам на территорию, название, публичное признание (Степанов, Тишков 2007; Шабаетов 2003). И если определение национальности/этничности гражданина, согласно государственной конституции, основывается на его произвольном выборе, то обособление

“коренных народов” и закрепление их прав опираются в том числе на соответствие групп показателям *традиционности* — образа жизни, хозяйствования, расселения и т.д. (82-ФЗ 1999. Ст. 1.1). Иными словами, чтобы пройти экспертизу и получить статус КМН, необходимо не только представить людей с соответствующим этническим “самосознанием”, но и продемонстрировать “сохранение” группой традиционной культуры, языка, “исторической памяти”. На выполнении этих условий и был сфокусирован *чудской проект* Сергея Григорьева.

Чудь в фольклорной, академической и популярной традициях

Актуальность лексемы *чудь* для современного севернорусского диалекта достаточно высока, что обусловлено локальными вариантами фольклорной традиции, включающей чудь как действующее лицо исторических преданий. Наиболее развернутые толкования лексемы (категории) *чудь* представлены в этнографической и фольклористической литературе. Так, в словаре “Славянские древности” читаем, что “в народных верованиях русских Европейского Севера, Урала, Сибири [чудь] — мифическое население разных эпох, [которому] приписываются свойства инородцев, антагонистов-нехристей, мифических предков, нечистой силы”, причем фольклорную чудь рекомендуется отличать от “летописной (исторической), под которой понимают разные группы финно-угорских народов” (Березович 2014: 560).

В севернорусской устной традиции репертуар мотивов, связанных с чудью, достаточно устойчив: чудь фигурирует в этиологических и топонимических преданиях как древний устроитель ландшафта, от которого в современности остаются языковые (чаще всего топонимы) или материальные следы (городища, кладбища или целые поселения); чудь участвует в древней войне в качестве жертвы или — реже — захватчика (зачастую мотив реализует идею *движения* чуди: *чудь идет, бежит, проходит*, попутно изменяя данный локус); чудь погибает, исчезает, погребает себя; чудь обладает сокровищами, прячет под землейклады; чудь наделяется чертами, принципиально отличающими ее от современного населения (чудь как великаны, чудь исповедует иную религию, чудь “белоглазая”, или ослепшая) и некоторые др. (Ефименко 1869. Ч. 1; Смирнов 1972: 55–62; Криничная 1987: 81–97; Дранникова 2008; Березович 2014). На материале различных комбинаций мотивов советские этнографическая и фольклористическая традиции предлагали разные интерпретации образа чуди и прагматики чудских преданий, но чаще всего чудь определялась как древнее население края, вытесненное или “ассимилированное” предками современных жителей. Соответственно, по развернутым в преданиях мотивам исследователи пытались реконструировать “реальные” исторические события и группы; последние чаще всего определялись как (прото-) финно-угорские.

Практика категоризации лексемы *чудь* как этнонима, отсылающего к одному или нескольким финно-угорским народам, способствовала натурализации представления о чуди как о реальной, этнически специфичной группе людей. И раз чудь — стабильное сообщество, она попадает под один из типичных воображаемых сценариев развития “этноса”: обмен культурными навыками с соседями, вытеснение другим сообществом, ассимиляция, гибель. Более того, благодаря представлениям о “чуди летописной” и Русском Севере как территории, некогда заселенной финно-угорскими народами, “чудь исторических преданий” получает этническую спецификацию и рассматривается этнографами и фольклористами как реальный предшественник этнических групп, известных сегодня и даже имеющих с чудью общие антропологические характеристики, генетические связи, особенности культуры и, возможно, название (Криничная 1987; Дранникова 2008; Калуцков и др. 1998). Модерная логика деления мира на основании этнического критерия позволяет утверждать существование в древности изоморфной этнической группы, которая, как

я продемонстрирую позднее, в современности может заявить освященное историей право на “этноним”. Этнизирующие трактовки *чуди*, на мой взгляд, не выдерживают критики, т.к. рассматривают этничность как вневременной феномен, предполагают длительное существование преемственных коллективов, определяющихся через этничность, а также опираются на интерпретации фольклорных текстов как исторических источников⁶. Тем не менее практика рационализации и этнизации фольклорного материала была воспринята популярной, краеведческой литературой, периодическими публикациями и даже локальной устной традицией, в том числе в Архангельском регионе.

Совокупность мотивов, формирующих “чудской текст” на Пинеге, в целом коррелирует с описанной севернорусской устной традицией. В начале XXI в. ядром образа чуди была квалификация ее как чужих (людей) из прошлого, отличных от современных жителей. Дистанция между “нами” (рассказчиками преданий, современными пинежанами, жителями деревни или собственной семьей) и чудью артикулировалась через описание внешнего вида, культурных и религиозных особенностей или иной этнической принадлежности чуди, но основное противопоставление опиралось все же на временной разрыв. Практика этнической категоризации чуди — и, соответственно, интерпретация преданий как отражения исторических фактов взаимодействия местного населения с иноэтничными соседями — усваивалась локальной традицией через посредство краеведческих проектов, местных газет или в результате вторичной фольклоризации, например благодаря изданию “Светлое Пинежье” (Иванова, Калуцков 2008). Для дальнейшего исследования принципиальны две особенности актуальных в первое десятилетие XXI в. представлений о чуди на Пинеге. Во-первых, показательны нарративы о существовании “потомков” чуди в верховьях реки (чаще всего в Нюхченском кусте деревень), а во-вторых, важно, что в дискурсе пинежан лексема *чудь* могла функционировать и как позиция глобальной этнической системы координат, и как вакантный этноним, чей объем можно задать или оспорить⁷.

Чудской проект Сергея Григорьева: стратегии институционализации этнической группы

Наиболее привлекательным инструментальный потенциал категории *чудь* и пинежской устной традиции в целом оказалась для внешнего по отношению к региону наблюдателя — в силу предсказуемой социальной дистанции, дискурсивного острашения и в контексте моды на этническое возрождение, достигшей апогея в эпоху 1990-х годов. Таким наблюдателем оказался Сергей Григорьев — московский энтузиаст, пытавшийся на рубеже веков создать в д. Нюхча Пинежского р-на этническую общину чуди, вовлечь в соответствующие этой цели культурные проекты жителей деревни и таким образом на государственном уровне заявить еще об одном “коренном народе”, проживающем на Русском Севере. Биография Сергея Григорьева пластична настолько, насколько индивидуальны риторические установки текста, в котором она излагается. В разных публикациях он именуется исследователем, журналистом, фотографом, кинооператором⁸. На Пинегу Григорьев попал впервые в 1997 г. в составе экспедиции в рамках разработанной им при Миннаце программы “изучения состояния народных культур в отдаленных и труднодоступных местах”. В скором времени Григорьев “открыл” в Нюхче существование народа *чудь*, в связи с чем начиная с 1999 г. приезжал в деревню примерно раз в два месяца, но к 2010-м годам сократил количество посещений до одного-двух в год (ПМА 1).

Как уже было сказано, в дискурсивном поле Пинежья категория *чудь* отсылала к чужим (людям) из прошлого, отделенным от носителей устной традиции временной, социальной и в отдельных случаях этнической дистанцией. В этнически

гомогенном регионе сама этническая идентификация не была повседневно актуальной практикой: население пинежских деревень преимущественно и по умолчанию идентифицировало себя (и идентифицировалось извне) как *русское*. Именно поэтому первоочередной и основной задачей Сергея Григорьева было утверждение *реальности* найденной им чуди как *этнической группы* в пределах региона и деревенского сообщества. Инструментом дискурсивного укоренения чуди в истории Нюхчи и отправной точкой проекта Григорьева стал растиражированный им нарратив об “открытии народа”: о случайном столкновении независимого наблюдателя из Москвы с отличающимися от русского населения обитателями деревни. Визуальным маркером особой этнической природы стал характерный “антропологический тип”, коррелировавший с тайной этнической идентификацией, а также элементами локальной устной традиции:

Тут люди иногда себя называли: ну ты, чудь пучеглазая, там, ээ, белоглазая там, ты там то-то-то. В общем слово “чудь” — оно всплывало. И вот я говорю, когда просматривал материалы, видео и фото, я увидел, что здесь далеко не славянский типаж. <...> И вот я сделал, вычислил так, или сделал открытие, что: а они-то ведь потомки чуди (ПМА 1).

“Открытие” чуди запустило поиск институциональной формы ее объективации и закрепления как этнической группы. Первым шагом активиста стал “доклад в министерстве”⁹, целью которого было формальное представление новой этнической группы в организации, способной на федеральном уровне подтвердить ее существование и найти способ, как “эту тему закрепить” — в данном случае от Министерства поступила рекомендация “создать чудскую общину” (ПМА 1).

На локальном уровне основным инструментом институционализации чуди стала организация “национально-культурной и трудовой” общины 22 июня 1999 г. (Григорьев 2002: 121). Непрозрачная деятельность общины регулировалась Григорьевым, также как ее материальная представленность в пространстве деревни. Целям “изучения старой жизни” и “возвращения [ее] в быт” общины (ПМА 1) отвечала система традиционалистских учреждений, созданная Григорьевым номинально и не функционировавшая систематически — по крайней мере, свидетельств обратного у меня нет. Первым подобным учреждением стал *музей* — изначально располагавшийся в школе (первая коллекция экспонатов также принадлежала школе), но позже переехавший в отдельное здание, специально приобретенное Григорьевым:

[В] январе 2000 года постановление Нюхченского сельсовета № 1 был зарегистрирован “Музей и исследовательский центр истории народов Заволочья” <...> а в октябре с помощью членов детского музейно-исторического общества дер. Нюхча была открыта постоянная экспозиция Музея крестьянского быта “Дом Лукеи”, названного в честь хозяйки [дома] — Родионовой Лукеи Васильевны (Григорьев 2002: 121).

Позже в помещении старого магазина, также приобретенном Григорьевым, появилось пространство работы с местными детьми (“центр исследования и возрождения чуди”, “детская sudoверфь” или “клуб для детей”), в котором Григорьев планировал открыть “мастерскую, которая бы делала этнографическую продукцию” из дерева, глины, железа, а также деревянные лодки для сплава по Пинеге. Еще одним приобретением Григорьева, по его словам, стал гостевой дом, рассчитанный на будущий приток туристов в Нюхчу (Там же; ПМА 1). Наконец, за объективацию и визуализацию чудской общины, представление ее за пределами Нюхчи и продвижение как устойчивой этнической группы отвечали фото- и видеодокументирование “традиционной культуры” чуди, организация презентаций и фотовыставок в региональных музеях, выступления Григорьева с популярными докладами перед широкой аудиторией за пределами области.

Важнейшим шагом на пути к получению чудью официального статуса этнической группы Сергей Григорьев считал попадание категории в перечни национальностей и далее в результаты переписи 2002 г. Постоянная “прописка” в официальной всероссийской номенклатуре была бы основанием претензий на место в списке КМН Севера (Григорьев 2002: 121). Ни в интервью, ни в выступлениях перед деревенской аудиторией Григорьев не скрывал, что связывает с включением чуди в число КМНС ожидание материальных и символических благ, и подкреплял свою уверенность в благополучном исходе инициативы ссылками на позицию Министерства, которое еще до переписи якобы “предполагало включить чудь на введение в Список” КМНС (Там же: 122). С точки зрения активиста, преимущества (“привилегии”), которые принесло бы жителям Нюхчи признание себя потомками чуди, абсолютно очевидны (“Я в 99-м году уже летом приехал, с тем что, значит, ошастливлю. Людей. Что они потомки древнего, так сказать, народа <...> Ну я уж добивался привилегий всевозможных”; ПМА 1), соответственно, тот факт, что в 2002 г. население деревни не переписалось как чудское, Григорьев объяснял административным противодействием его инициативе. Свою заслугу в деле предъявления нового народа государству Григорьев тем не менее видел в том, что все же сумел найти в регионе единомышленников, воплотивших собой чудскую этничность и сформировавших общину — среди таковых упоминались знакомые активиста из областного центра и Пинежского р-на, в том числе предпринимательница, известная на Пинеге проектами в области торговли и туризма (ПМА 1).

Перформативный потенциал акта регистрации общины, сообщений об открытии музея, создания “бумажной” совокупности формальных заявлений и ответов от Министерства, а также утверждения о появлении категории *чудь* в переписных перечнях после многих лет забвения (Леонтьева 2003) были принципиально важны на старте проекта Григорьева. После институционализации этнической общины чуди (придания ей организационной *формы*) Григорьев приступил к выстраиванию полноценного образа “забытого народа” (работе с *содержанием*), отвечающего всем конвенциональным моделям концептуализации этнической единицы.

Архитектура чудской этничности: “этноопределители” древнего народа и их дискурсивная реальность

Идея исторической преемственности стабильной этнической группы, на семантическом уровне присутствующая в формулировках вроде “прямые потомки народа чудь” (ПМА 2), “жизнь народа чудь”, “последнее историческое пристанище” чуди (ПМА 1), требовала от Сергея Григорьева этнографических доказательств. Важнейшим триггером “открытия” чуди стал распознанный особый “антропологический тип” местных жителей — показатель, воспринимаемый как неоспоримый в силу апелляции к биологическому, генетической (групповой) наследственности и в конечном итоге к представлению об отличной расовой природе, лежащей в основе этнической обособленности. Этот аргумент маркирует важнейший пласт в риторике Григорьева — конструирование глубокой исторической перспективы существования народа чудь:

А уже литые из бронзы — человечки (обнаруженные археологами на территории района. — К.Г.) — отнесено к 1–2 тысячелетию до нашей эры. Причем эти фигурки были замечательно детализированы: по ним можно было разглядеть и одежду, и лицо. <...> Обработывая снимки, я заметил много общего в формах лица тех фигурок и местных жителей (цит. по: *Смородина* 2006)¹⁰.

Увиденное Григорьевым внешнее сходство между лицами современных жителей Нюхчи и антропоморфными археологическими находками оказывается достаточным основанием для проецирования современной “чуди” на тысячелетия назад.

Использование археологических фактов опирается на неартикулируемое представление о том, что изначальным населением бассейна Пинеги и — шире — всего Архангельского Севера была именно чудь. Центральное место в разработке образа чуди как стабильной этнической группы занимает блок “исторических” аргументов: реконструкция этнической генеалогии чуди, определение географических параметров исторической территории и поиск истинного этнонима. Я позволю себе привести пространную цитату из интервью с Григорьевым, повествующую о древней истории чуди:

С.Г.: Я только основывался на Большой советской энциклопедии, так? Где все-таки чудь указана, и ее ареал расселения — это чудь заволочская, это река Онега, <...> Северная Двина и Мезень. <...> Значит, до появления или до заграбастывания Новгородом этих территорий, так, сюда 700 лет ходили викинги <...>

К.Г.: А Биармия — это собственно?

С.Г.: Это наша Пинега. <...> Значит, здесь была у чуди территория, как бы открытая торговая зона. Летняя, да? И сюда приходили викинги торговать <...> они встречались с людьми, которые раз... говорили на языке, очень похожем на финский [диалект], подходили к устью большой другой реки, вот, где располагалась Колм-град (отождествляемый с Холмогорами. — К.Г.) (ПМА 1)¹¹.

Итак, вполне в духе академических реконструкций древней истории чуди Григорьев опирается на БСЭ, “русские летописи”, сочинения М.В. Ломоносова и другие неуказанные источники, чтобы утвердить чудь как “коренное население Верхней Пинеги” (Григорьев 2003) или — шире — территорий от бассейна Онеги до бассейна Мезени. Пинежье получает альтернативное (по Григорьеву, исторически исконное) название — *Биармия*. На основании этого топонима формулируется и альтернативный этноним — *биармы(и)*.

Создание образа прошлого необходимо, чтобы утвердить чудь в настоящем. В нескольких документах, подписанных министром В. Михайловым, встречается нарратив о важной роли чуди в становлении российской государственности, повторяющий риторику Григорьева и легитимирующий усилия по восстановлению прав чуди:

Места проживания народа [чудь] некогда были составной частью Новгородской республики, и в 862 году, когда на Русь приглашались варяги Рюриковичи, посол от чуди был вторым по значимости среди четырех народов — русь, чудь, славяне и кривичи. С тех пор много разных народов встало под знамена России, но чудь как-то выпала из общего внимания как существующий народ (ПМА 2).

Важнейшим доказательством сохранности народа Григорьев считает присутствие категории в советской переписи 1920-х годов, в которой успели поучаствовать признававшиеся Григорьеву в своей этничности “старики” — живое воплощение этнической группы, дожившее до этапа “возрождения народа” (ПМА 1). Выпадение же чуди из зоны видимости государства Григорьев объясняет сугубо формальными причинами — несистематичностью этнического учета и произвольным смешением этнических категорий в советский период: в числе других “неосновных” чудь была “вынесена за скобки” официального списка народов или приписана к вепсам то ли в 1926 г., то ли в 1939 г., причем в 1980-е годы вепсов “реабилитировали”, а “чудь так и пропала” (Беднов 2003; Смородина 2006; Звезда забытого народа 2016).

В риторике Григорьева вепсы появляются не только как показательный пример народа, сумевшего после периода забвения восстановить собственные права, но и как один из ближайших этнических родственников чуди. Проработка этнической генеалогии чуди занимает в проекте важное место, сплавливая воедино синхронный и диахронный аспекты ее существования. В исторической перспективе Григорьев формулирует разницу между *чудью новгородской* (выполнявшей роль

переводчика для “первопроходцев на Онегу и Северную Двину”) и *чудью заволочской* (“местным населением”, говорившем на “финском наречии”) (Григорьев 2003) и утверждает большую древность чуди по сравнению с другими представителями финно-угорской языковой семьи (“Финны, венгры, эстонцы, коми, мордва — родственники чуди, причем первые три названных народа почитают ее за своих прародителей”; цит. по: Беднов 2003; см. также: Леонтьева 2003).

На современном уровне рассмотрение чуди в длинном ряду этнических родственников и рассуждения о типологической близости таких элементов культуры, как народные танцы или похоронные обряды, позволяют Григорьеву творчески переосмыслить и известные языковые факты. По его словам, специфический “чудской язык” не только существовал в древности, но и сохранился на данном этапе в виде “непонятных наречий” в рассказах жителей Нюхчи (см.: Леонтьева 2003), “остатков чудского языка у пинежских старушек”, но главным образом в топонимике, имеющей однозначный перевод на русский язык (ср.: «Топонимика вся — от чуди. Например, название “Нюхча” переводится как “Лебединое озеро”»; цит. по: Беднов 2003). Образ сохраненного чудского языка, с одной стороны, позволяет противопоставить пинежскую чудь доминирующему русскому большинству, а с другой — найти для нее вполне конкретных языковых родственников в других областях Русского Севера и Зауралья (ср.: “Я выявил проживание чуди в Карелии, где 14 деревень говорят по-чудски. В Тотьме Вологодской области тоже есть потомки чуди”; цит. по: Беднов 2003). Впрочем, не только живые пользователи родственных финно-угорских языков подтверждают “иноэтничность” пинежской чуди, но и “древняя письменность” (руны), на существовании которой Григорьев бездоказательно настаивает (ПМА 1).

Приписывание чуди уникального языка и рунической письменности закрепляет ее в скандинавском/финно-угорском историческом контексте и доказывает ее автономность как этнической группы, главной чертой которой являлась (и является) ее *не-славянскость* (*не-русскость*). Для утверждения этничности как обособленной принципиально важен поиск этнического фона, которому противопоставляется проектируемая группа; выбрать в качестве такового “новгородцев”, подводимых одновременно под категории *славянское* и *русское*, Григорьеву позволила локальная устная традиция, в рамках которой мотив противостояния чуди и новгородцев достаточно распространен. В целом данные исторических и топонимических преданий, так или иначе касающихся чуди, Григорьев использует весьма своеобразно. С одной стороны, именно с ним он апеллирует в нарративах об открытии народа, с другой — большинство его суждений о фольклорной чуди содержат явную критику или попытки альтернативного прочтения текстов, т.к. их имплицатуры для проекта Григорьева риторически непригодны.

Более всего противоречит целям активиста так наз. новгородская доминанта — нарративный итог многих локальных преданий, согласно которому противостояние новгородцев и чуди привело к вытеснению последней с территории Пинежья, ее исчезновению, самопогребению; и именно поэтому собственную генеалогию пинежское население ведет от завоевателей-новгородцев. Фольклорная идентификация с новгородцами противоречит риторическому стержню проекта Григорьева — тезису, что чудь никогда не исчезала на Пинежье. Угроза утверждаемой им чудской этничности заставляет его яростно опровергать “новгородскую доминанту” в публикациях и интервью:

И очень многие себя здесь бьют в грудь, опять же, значит, что мы новгородцы. Мы новгородцы. Ну тут в общем, когда общину создавали, да, вот приходили там, приглашали, кто-то отказывался: “Не-не, я новгородец, новгородец” <...> Конечно, самая большая, или можно сказать погрешность, так? Это утверждение, что это все было заселено новгородцами (ПМА 1).

Риторическое сражение с конкурирующей *новгородской* (контекстуально синонимичной *русской*) идентификацией заставляет Григорьева не только ставить под сомнение присутствие русских на Пинеге/в Нюхче (ср.: “А Новгород был покорен в 1462 году! Всю новгородскую администрацию отсюда выгнал тесть Ивана Грозного!”; ПМА 1), но и находить культурные отличия локального сообщества от воображаемого сценария русской этничности.

Говоря о культурной специфике чуди, Григорьев зачастую ограничивается общими указаниями на сохранность чудских “обычаев”. Чаще других, впрочем, упоминаются «“рисунки” народных танцев», “намогильные обозначения”, специфические орнаменты (*Беднов* 2003; Сергей Григорьев 2012) и, очевидно, особые лодки, которые планировалось строить на “детской судоверфи” Нюхчи. Основным же инструментом выявления уникальных культурных черт является операция риторической переквалификации известных этнографических фактов из локальных пинежских — в чудские¹². Ярче всего подобная номинальная реинтерпретация проявляется в описаниях *чудской религии*: «По словам Григорьева, у местных жителей до сих пор осталась сильная обетная связь с чудским богом. — “Если болит голова, они приходят в одну из рощ близ деревни и складывают туда платки, кепки, дают обет послушания”» (*Леонтьева* 2003). В данном случае Григорьев обращается к широко распространенным на Пинежье обетным практикам, чаще всего предполагающим приношение тех или иных пожертвований к обетным крестам или в часовни (*Фадеева* 2004). В своем этнографическом диагнозе Григорьев намеренно не упоминает локусы, ассоциирующиеся с православным контекстом, а заменяет их на “рощи” или “священные места”, лучше сочетающиеся с “чудским божеством севернорусских народов” (*Леонтьева* 2003). Предложенное им имя божества — *Йомала* — производно от финно-угорского корня **juma*, к которому восходят номинации богов в других языках этой семьи¹³. В качестве альтернативы обетным практикам, связанным с условно православными локусами, Григорьев еще в начале 2000-х годов установил “деревянное изваяние” Йомалы неподалеку от Нюхчи и попытался научить приносить к нему жертвования свою основную аудиторию — нюхченских детей: “Мы идем в лес с ребятами, я <...> говорю: пойдите к древнему богу вашего народа, поклонитесь ему, поклонитесь душам ваших умерших предков, принесите Йомале лапку зайчика, перо глухаря, хвостик рыбки” (цит. по: *Лойченко* 2001).

Итак, основной своей заслугой (и легитимным оправданием деятельности) Сергей Григорьев называл открытие/возрождение/возвращение “из исторического небытия” забытого, скрытого, но сохранившего уникальную культуру народа *чудь*. Убедительный образ живой этнической группы, о которой на Пинеге никто не имел представления, Григорьев создал при помощи узнаваемого набора показателей этничности: исторического нарратива, географии расселения, языка, уникальной религии и специфических культурных практик. Ввиду отсутствия эмных маркеров “чудскости” ему пришлось перерабатывать разношерстные исторические сведения, этнографические и языковые факты, ликвидировать дефицит уникального наследия посредством простого изобретения этнических символов или переквалификации известных культурных практик из *русских* в *чудские*. Так появился спектр “этноопределителей”, которые Григорьев эксплицитно ранжировал по важности: на первом месте оказывался параметр самоидентификации — основание для определения национальной принадлежности и повод для учреждения этнической общины, менее важным объявлялся параметр языка — как один из самых уязвимых в проекте ввиду русскоязычности населения Нюхчи (ПМА 1). Таким образом традиционалистский проект Григорьева ориентировался на категории постсоветского законодательства, причем не только конституции, но и нормативно-правовых актов, утверждающих критерии отнесения к “коренным малочисленным народам”.

С сугубо дискурсивной точки зрения проект нельзя назвать несостоятельным: он отвечает всем конвенциональным способам манифестации этнической группы и, более того, риторически следует за академической традицией концептуализации фольклорной чуди как древнего народа. Примордиальное понимание этничности как вневременного феномена, дискурсивная привычка воображать народ как нечто исторически (эссенциально) неизменное и представление о чуди как стабильной этнической группе, появившейся много веков назад, заставляет и ученых, и краеведов искать, кто же сейчас эта (“новгородская”, “заволочская”, “белоглазая”) чудь: пинежане, вепсы или ...? Иными словами, чудь как продукт научного воображения принципиально не отличается от ее эссенциалистского понимания, которое продвигает Сергей Григорьев: как группы, обладающей уникальной культурой и исторической перспективой бытия (затерявшейся в советское время и возрожденной его усилиями), а его претензия на неосвоенную (неприсвоенную) категорию *чудь* — не выбивается из практики постсоветских этнических активистов. В рамках до сих пор актуальной примордиальной парадигмы существование народа чудь принципиально неопровержимо.

Восприятие проекта сообществом Нюхчи

Во время полевой работы в 2011 г. из двух десятков жителей Нюхчи, с которыми сотрудники экспедиции ДКРС провели интервью, большинство знало о *новой пинежской чуди* (ее “вожде”) и выражало сдержанное раздражение или безразличие по отношению к проекту. Встречались, впрочем, и те, кто не слышал о Сергее Григорьеве вовсе — что говорит об избирательности охвата и успеха чудской кампании. Чтобы преодолеть методологические трудности, неизбежные при антропологическом исследовании событий (теперь уже) 20-летней давности, я сочла продуктивным рассмотрение имеющихся данных о восприятии чудского проекта как *дискурсивного поля*, отражающего набор варьирующих мнений участников ситуации. Точку равновесия, в которой стабилизировались оценки фигуры Григорьева и правомерности его деятельности, можно назвать общепринятым *сомнением* в биографии, инициативах и истинных целях активиста:

К.Г.: А Вы слышали когда-нибудь такое слово “чудь”?

Ииф.: А ну-то про... Раньше-то слышали, что на Пинежье-то у нас это было, а тут ездил к нам Сергей Михалыч, вон еще дом за рекой купил, что-то намолол, что тут вроде чудь в Нюхче-то живет дак. <...>

К.Г.: А здесь тоже, да, жила?

Ииф.: Дак вроде так по рассказам-то этого... ученого тоже, или не ученый. Не знаю, ходит, ездит сюды. Тоже из Ленинграда (ДКРС: м., 1930 г.р., Нюхча).

Согласно интервью с местными жителями, изначально Григорьев фокусировался на “традиционной культуре” Нюхчи в широком смысле: пытался купить у местных лодку (чтобы сплавиться вниз по Пинеге и Северной Двине до Архангельска), делал видеозаписи “песнопений, гуляний”, исполняемых местной фольклорной группой, планировал открыть музей и для этого собирал по деревне предметы, оцениваемые как старинные или этнографически ценные, а также интересовался “речью” местных жителей и фольклором, в т.ч. топонимическими преданиями. Благодаря этой деятельности Григорьев познакомился с локальной устной традицией и входящими в нее чудскими мотивами. Более или менее общепринятая оценка основного проекта Григорьева сводилась к парадоксально сосуществующим утверждениям его безрезультатности (“о чуди-то об этой развивал да ничо не развил”; ДКРС: м., 1936 г.р., Нюхча) и прямой экономической выгоды для инициатора:

У нас москвич есть. Он как бы мы мала народность. Чудь белоглазая. И вот он на нас деньги зарабатывает. Как бы на нашу малу народность ему выделяются средства, и он до такой степени больше... ак он нас по телевизору так расписал! <...> Ну что мы тут уж нелюди! <...> (О телепередаче “Громкое дело”. — К.Г. [Громкое дело 2010]). В общем мы здесь живем как первобытнообщинный строй” (ДКРС: ж., 1950 г.р., Нюхча).

Судя по тому, с какой уверенностью некоторые жители рассуждают о “малой народности” и выгодах ее обнаружения в Нюхче, Григорьев действительно публично рассказывал о планах создания в деревне чудской общины, делая акцент на тех благах, какие может принести закрепление за чудью официального статуса КМНС, и таким образом агитируя жителей искать в себе чудские корни. Другое дело, что ни один из нюхченцев не высказал и предположения о том, что эти блага могли быть получены кем-то в деревне. Прямая же выгода Григорьева тем очевиднее для сообщества, чем более неожиданными, оскорбительными и не до конца понятными казались его действия.

Одним из показательно неприемлемых компонентов нового образа Нюхчи стала установленная фигура Йомалы, которую нюхченцы называли просто *идол* и связывали с ней историю из телепередачи (Громкое дело 2010): по словам Григорьева, повредившие идола местные мужчины впоследствии утонули. Некоторые жители, напротив, считают, что упомянутые мужчины утонули по иным причинам, а сам идол чужероден по отношению к локальным религиозным практикам и потому был отторгнут: “Там какого-то идола вытесал где-то из бревна, тут всунул. А идолов у нас здесь вовек не бывало, как таковых. Обетные кресты бывало стояли вдоль дорог. Вот, а идолов нет. Так мужики с обиды взяли выдернули этот столб и сунули обратно в это отверстие, которое выкопано, головой этого идола” (ДКРС: м., 1953 г.р., Нюхча). Прочие элементы “традиционной культуры”, которые Григорьев увидел в жизни деревни, собрал в единый (визуальный) нарратив и впоследствии продемонстрировал вовне, местными жителями также не были распознаны как *традиционное* или *ценное*, но восприняты как попытка отказать сообществу в модерности и цивилизованности — обладании конвенциональными культурными навыками (ср.: “...мы здесь живем как первобытнообщинный строй”).

Эта стратегия, по мнению нюхченцев, не только использовалась Григорьевым в телепередачах, но и лежала в основании всего проекта, т.к. удаленность Нюхчи от федерального центра, переосмысленная активистом как *дикость*, позволяла ему создать виртуальную чудскую общину и на ней “зарабатывать дивиденды”:

Видимо, в Москве думают, что мы здесь такие же где-то в глуши архангельской, вот эти дикари живем. Что он якобы это племя, или как, или общину <...> Он, как бы, съездит вот тут. А сейчас ведь, видите, совхозы развалились, многие косят косами, пашут лошадами конным плугом. Он это вот все где-то вот наснимает и отчитается, что это и есть община таким дикарским образом живет (ДКРС: м., 1953 г.р., Нюхча).

С точки зрения Нюхчи категории “племя”, “вождь”, “глушь”, а также интерес Григорьева к ушедшей материальной культуре и фольклору (тому, что активист понимал под *традиционным*) складывались не в понятие “традиционного образа жизни”, закрепленное в законе о гарантиях прав КМНС РФ, а выступали инструментами стигматизации, формирующими тот имидж, которого Нюхча не желала. В таком случае непопулярность идеи создания чудской общины неудивительна, как неудивительно и то, что жители Нюхчи не переписывали себя чудью в 2002 г. После ряда номинальных инициатив (вроде открытия музея и судоверфи) чудской проект не вызывал доверия и у сельской администрации: в итоге на специально созданном в 2000 г. сельском сходе “решение было такое, что прекратить, и деятельность

признать неудовлетворительной, незаконной” (ДКРС: м., сотрудник администрации Нюхчи)¹⁴.

* * *

Традиционалистский проект Сергея Григорьева наравне с Википедией или справками на специализированных сайтах финно-угорской тематики одновременно формирует актуальное расхожее представление о чуди и иллюстрирует постсоветские процессы этнического строительства. Знание схем концептуализации и манифестации этничности, ставших практически универсальными благодаря советской национальной политике, позволило сформировать образ автономной этнической группы *чудь*, обладающей историей, территорией, специфической материальной культурой, языком и даже религией. С дискурсивной точки зрения Григорьев достаточно точно следовал историзирующим моделям прочтения фольклора о чуди, утвержденным советской этнографической парадигмой, и заимствовал у последней такие стратегии реконструкции “этнической истории”, как фокусировка на “чудских” топонимах, привязка описываемых в преданиях событий к современной территории, переосмысление археологических находок и т.д. Закрепление академической традицией *чуди* как позиции этнической системы координат, примордиальное понимание этничности как вневременного и эссенциально неизменного феномена, институциональная поддержка Министерством, обладавшего правом “лицензирования” народов и способствовавшего производству “бумажной” реальности чуди, сделали *чудской проект* убедительным и логичным, но в итоге обеспечили Григорьеву лишь окказиональный дискурсивный успех преимущественно в далеких от Пинежья аудиториях. На локальном уровне основным осязаемым итогом деятельности Григорьева стали десятки его интервью, материалы для фотовыставок и фильмов, а также пространная переписка с Министерством, потенциальными спонсорами и представителями региональных властных инстанций (ПМА 2). В Нюхче начала 2010-х годов *новая пинежская чудь* существовала исключительно как дискурсивный факт: укоренившаяся, раздражающая многих нюхченцев ассоциация *Нюхча—чудь* и более или менее разделяемый набор мнений о Григорьеве, излагаемый в устойчивой модальности сомнения. Несмотря на все риторические усилия активиста, жители Нюхчи были в большей мере уверены в его финансовой заинтересованности, чем в том, что же такое чудь:

К.Г.: Скажите, а “малая народность” — вы правда здесь малая народность, да?

Инф.: Не знаю. Но ему средства выделяются. Как на наш[у] малу народность (ДКРС: ж., 1950 г.р., Нюхча).

Чудской Нюхча себя не считала — по крайней мере, по тому сценарию, что предложил Сергей Григорьев.

Благодарности

Статья написана при поддержке гранта “Российские гавани Трансарктической магистральной пространства и общества арктического побережья России накануне новой эпохи развития Северного морского пути” (государственное задание Минобрнауки РФ [№ 33.2257.2017/ПЧ], 2017–2019 гг.).

Примечания

¹ Здесь и далее выделение кавычками таких категорий, как “этническая история”, “этнос”, “антропологический тип”, “ассимиляция” и др., в контексте исследований чуди

маркирует их принадлежность к анализируемым эпистемологическим традициям в рамках советской и постсоветской этнографии.

² Полевая работа в регионе проводилась в рамках этнолингвистических экспедиций кафедры русского языка филологического факультета СПбГУ по теме “Духовная культура Русского Севера в народной словесности” (ДКРС) в период 2007–2012 гг. Цитаты из архива экспедиции снабжены пометой “ДКРС” и приводятся в орфографической записи. Далее для обозначения деятельности Сергея Григорьева, направленной на утверждение и продвижение чуди как народа Пинежья, я буду использовать словосочетание *чудской проект*.

³ Ср.: «По-прежнему в большинстве академических сочинений и популярных изданий — на Западе, не говоря уже о России, — история Средней Азии мыслится и изображается как история “узбеков”, “таджиков”, “казахов” и др., хотя эти национальные общности, как доказал конструктивистский анализ, возникли лишь в XX в.» (Там же).

⁴ Об этом на материале североосетинского традиционализма см.: *Штырков* 2013.

⁵ Стратегии обучения группы идентичности — через создание музеев, курсов национального языка или общественных организаций — восходят в конечном итоге к классическим сценариям, сформированным новым временем в целом и советской практикой в частности.

⁶ О многозначности, ситуативности и ограниченности применения аналитической категории *этничность* см.: *Banks* 2005. Критика историзирующего прочтения фольклорного текста стала достоянием истории фольклористики, поэтому я ограничусь ссылкой на классическую работу: *Байбури, Левинтон* 1983. Более продуктивным мне представляется исследование функций чуди как персонажа в структуре текста и прагматики воспроизводства соответствующих нарративов в рамках локальной традиции (*Штырков* 2012; *Панченко* 2012: 143–166).

⁷ Подробно о чуди в советских и постсоветских академических текстах, переписях, а также в устной традиции Пинежского р-на см.: *Гаврилова* 2018.

⁸ В своих интервью в качестве мест работы Григорьев упоминал “лабораторию структурно-прикладной лингвистики” филологического факультета МГУ, “фотослужбу Института антропологии им. Анучина” и, наконец, “Министерство по делам национальностей” (с мая 1999 г. — Министерство по делам федерации и национальностей РФ) (ПМА 1). Согласно обращению на имя министра В.А. Михайлова от сентября 1999 г., официальная должность Григорьева — “специалист I категории Департамента информации, культуры, по связям с общественными организациями и религиозными объединениями” (ПМА 2).

⁹ Речь идет об одном из воплощений Министерства национальной и региональной политики (ПМА 1), которое на рубеже веков ежегодно меняло название и спектр полномочий; далее — Министерство.

¹⁰ Здесь и далее я использую материалы СМИ, пересказывающие интервью с Сергеем Григорьевым или прямо цитирующие его речь.

¹¹ Рассуждения о “Биармии”, “Колм-граде” и далее об особой роли чуди в становлении государственности на Руси коррелируют с главой “О Чуди” (*Ломоносов* 1952) и известной работой П.С. Ефименко, на которую Григорьев, впрочем, никогда не ссылается (ср.: *Ефименко* 1869. Ч. 2: 2–26).

¹² Появление в лекции Григорьева о чуди видеосъемки крестьянского дома, народного гуляния с танцами и пением под гармонь, детей в сарафанах и рубахах на фоне русской печи метонимически делает продемонстрированные практики *чудскими*, тем более рассказчик настойчиво утверждает их чудскую специфику (Звезда забытого народа 2016).

¹³ В соответствии с материалами базы данных Uralothek (Uralische Etymologische Datenbasis), за указание на которую благодарю М.З. Муслимова. В контексте чуди номинация *Юмалла* упоминается в: *Ломоносов* 1952; *Ефименко* 1869. Ч. 2: 12–19.

¹⁴ Чем дальше от Нюхчи, тем более положительным становится восприятие проекта Григорьева, что неудивительно, т.к. основными доступными источниками информации о *новой пинежской чуди* являются публикации, транслирующие его точку зрения.

Источники и материалы

ДКРС — Архив этнолингвистических экспедиций кафедры русского языка филологического факультета СПбГУ по теме “Духовная культура Русского Севера в народной словесности” (руководитель темы — О.А. Черепанова).

ПМА 1 — Интервью с С.М. Григорьевым. Д. Нюхча, 2010 г. Собиратели: К.А. Гаврилова, Е.А. Филонов.

- ПМА 2 — Архив сельского совета д. Нюхча (тематически сфокусированный на чудском проекте, без отдельного названия/описи).
- Беднов* 2003 — *Беднов А.В.* Чудь с лебединого озера // Архангельск. 30 января 2003.
- Григорьев* 2002 — *Григорьев С.М.* Об опыте работы в деревне Нюхча Пинежского района Архангельской области // Малые города и села: проблемы сохранения и развития (участие населения и партнерство): материалы международной конференции и семинара, Звенигород, окт. 2000 г. М.: РИК, 2002. С. 120–124.
- Григорьев* 2003 — *Григорьев С.М.* О чуди-биармах замолвите слово // У Белого моря. 17 апреля 2003.
- Громкое дело 2010 — Громкое дело. Икотка. Рен-ТВ (2010) // YouTube. 16.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=EucqbfAeIrY>
- Ефименко* 1869 — *Ефименко П.С.* Заволоцкая чудь. Ч. 1, 2. Архангельск: Арханг. губ. стат. ком., 1869.
- Звезда забытого народа 2016 — Звезда забытого народа. Чудь: из прошлого в будущее (Сергей Григорьев). Biblio-gorod // YouTube. 04.03.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=kYDn75x-Tcs>
- Иванова, Калуцков* 2008 — *Иванова А.А., Калуцков В.Н.* Светлое Пинежье: путешествие по краю. Справочник-путеводитель. Архангельск; Карпогоры: Правда Севера, 2008.
- Леонтьева* 2003 — *Леонтьева М.* Код 351. К поморам прибавилась чудь // Известия (Архангельск. Общество). 18 января 2003. С. 9.
- Лойченко* 2001 — *Лойченко С.* Но избави нас от лукавого... // Правда Севера. 2 июня 2001.
- Ломоносов* 1952 — *Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений. Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 195–203.
- Сергей Григорьев 2012 — Сергей Григорьев — Вождь племени Чудь // Merjamaa. 29.10.2012. http://merjamaa.ru/news/sergej_grigorev_vozhd_plemeni_chud/2012-10-29-654
- Смородина* 2006 — *Смородина С.* Воскрешение Чуди // Архангельск. 14 июля 2006.
- 82-ФЗ 1999 — Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ “О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации” (с изменениями и дополнениями).
- Чудь 2019 — Чудь // Википедия. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Чудь> (дата обращения: 10.01.2019).

Научная литература

- Абашин С.Н.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетей, 2007.
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
- Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1983. Т. 32. С. 3–31.
- Баранова В.В.* Составление словаря и рождение нового языка // Антропологический форум. 2014. № 2. С. 27–36.
- Березович Е.Л.* Чудь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М.: Международные отношения, 2014. С. 560–562.
- Гаврилова К.А.* Возвращение народной культуры народу: правильная Масленица и методическое руководство сельской самодеятельностью // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 27–43.
- Гаврилова К.А.* Чудь на Пинеге и в окрестностях: 5+ жизней одной спорной категории // Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы / Под ред. Е.И. Филипповой, К. Ле Торривеллека. М.: ИЭА РАН; Горячая линия — Телеком, 2018. С. 270–336.
- Дранникова Н.В.* (ред.) Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008.
- Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А. и др.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М.: Изд-во ФМБК, 1998.
- Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / Отв. ред. В.К. Соколова. Л.: Наука, 1987.
- Мельникова Е.А.* Новые рамки традиции и традиционности в России: от редактора // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 5–10.

- Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. “Крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛЮ, 2012.
- Смирнов Ю.И. Предания Европейского севера о чуди // Проблемы изучения финно-угорского фольклора / Под ред. В.Я. Евсеева и др. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1972. С. 55–62.
- Соколовский С.В. Бремя традиции: прошлое в настоящем российской антропологии // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 205–220.
- Степанов В.В., Тишков В.А. Этническое измерение России // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года / Отв. ред. В.В. Степанов, В.А. Тишков. М.: Наука, 2007. С. 17–63.
- Теребихин Н.М., Шабаетов Ю.П. Чудь, поморы и коми-ижемцы: реидентификация или конструирование идентичностей (этногенетические технологии на Европейском Севере) // Европейский Север: локальные группы и этнические границы / Отв. ред. О.И. Уляшев. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2012. С. 29–59.
- Тишков В. Переписи населения и конструирование идентичностей // На пути к переписи / Под ред. В. Тишкова. М.: Авиаздат, 2003. С. 9–38.
- Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 3–17.
- Фадеева Л.В. Рассказы об обетах и обетных святых в современном устном репертуаре Пинежья (к вопросу о сюжетно-композиционных и жанровых особенностях текста) // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнетип этноса. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20–21 ноября 2003 г.) / Отв. ред. В.М. Гацак, Н.В. Дранникова. Архангельск: Поморский университет, 2004. С. 220–230.
- Червоная С.М. Все наши боги с нами и за нас: этническая идентичность и этническая мобилизация в современном искусстве народов России / Под ред. М.Н. Губогло. М.: ЦИМО, 1999.
- Шабаетов Ю.С. Перепись в Республике Коми: проблемы и издержки // Этнография переписи — 2002 / Под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. М.: Авиаздат, 2003. С. 169–180.
- Шнирельман В.А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 133–167.
- Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012.
- Штырков С.А. Традиционалистские движения в современном северо-осетинском обществе и логика религиозного национализма // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде / Отв. ред. Ю.М. Ботяков. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 331–362.
- Banks M. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. L.: Routledge, 2005.
- Hirsch F. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Kertzer D.I., Arel D. *Censuses, Identity Formation, and the Struggle for Political Power // Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses* / Ed. D.I. Kertzer, D. Arel. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 1–42.
- Martin T. *Modernization or Neo-Traditionalism? Ascribed Nationality and Soviet Primordialism // Stalinism. New Directions* / Ed. S. Fitzpatrick. L.: Routledge, 2000. P. 348–367.
- Olson L.J. *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. L.: Routledge, 2004.
- Slezkine Yu. *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism* // *Slavic Review*. 1994. Vol. 53. No. 2. P. 414–452.
- Suny R.G. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Research Article

Gavrilova, K.A. *Chud' as a New Ethnic Group: A Traditionalistic Project in the Pinega Region [Chud' kak novaia etnicheskaia gruppya: traditsionalistskii proekt na Pinezhie]. *Этнографическое обозрение*, 2019, no. 5, pp. 82–101. <https://doi.org/10.31857/S086954150007379-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS*

Kseniia A. Gavrilova | <https://orcid.org/0000-0002-2380-6774> | kgawrilova@eu.spb.ru | University of Tyumen (6 Volodarskogo St., 625003, Tyumen, Russia)

Keywords

Chud', ethnicity, primordialism, population census, traditionalistic movements, Pinega region, Russian North

Abstract

The article discusses the case of creating a *Chud'* community in a village of the Arkhangelsk region, which was initiated by an entrepreneur of Moscow origin, Sergei Grigoriev, at the turn of the 21st century. Conceptualizing *Chud'* as an ethnic category legitimizes the designing of the autonomous ethnic group of *Chud'* that is claimed to possess all conventional markers of ethnicity, such as ethnic identification, territory, history, specific language, cultural patterns, etc. For *Chud'* to be recognized as an ethnic group, Sergei Grigoriev had to search for means of institutionalization of the *Chud'* ethnicity both at the state level (national census, appeals to the Russian Ministry of Nationalities) and at the local level (community registration, establishment of the museum of *Chud'*). It is noteworthy that the attempts at locating the markers of *Chud'* ethnicity among the village population by way of reconceptualizing the existing cultural practices or inventing new ones met with a mixed or even hostile reaction from the community toward the *Chud'* project and its author. The article examines the strategies of promotion of *Chud'* as “indigenous people” with reference to the Soviet ethnographic paradigm, national policy, and post-Soviet traditionalistic movements.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [grant no. 33.2257.2017/PCh]

References

- Abashin, S.N. 2007. *Natsionalizmy v Srednei Azii: v poiskakh identichnosti* [Nationalisms in Central Asia: Searching for the Identity]. St. Petersburg: Aleteiia.
- Anderson, B. 2016. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow: Kuchkovo pole.
- Baiburin, A.K., and G.A. Levinton. 1983. O sootnoshenii fol'klornykh i etnograficheskikh faktov [On Relationship between Ethnographic and Folklore Data]. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 32: 3–31.
- Baranova, V.V. 2014. Sostavlenie slovaria i rozhdenie novogo yazyka [Compiling a Dictionary and Giving Birth to a New Language]. *Antropologicheskii forum* 12: 27–36.
- Berezovich, E.L. 2014. Chud' [Chud']. In *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'*. Vol. 5 [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary. Vol. 5], edited by N.I. Tolstoi, 560–562. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Gavrilova, K.A. 2016. Vozvrashchenie narodnoi kul'tury narodu: pravil'naia Maslenitsa i metodicheskoe rukovodstvo sel'skoi samodeiatel'nost'iu [Returning the Public Culture to the Public: The Correct Shrovetide and Administration of Rural Cultural Festivities]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 27–43.
- Gavrilova, K.A. 2018. Chud' na Pinege i v okrestnostiakh: 5+ zhiznei odnoi spornoj kategorii [Chud' in Pinega Region and Surrounding Areas: 5+ Lives of a Contested Category]. In *Svoi i chuzhie. Metamorfozy identichnosti na vostoke i zapade Evropy* [Ours and Others: The Metamorphosis of Identity in Eastern and Western Europe], edited by E. Filippova and X. Le Torrivellec, 270–336. Moscow: IEA RAN; Goriachaia liniia — Telekom.
- Drannikova, N.V., ed. 1998. *Chud' v ustnoi traditsii Arkhangel'skogo Severa* [Chud' in the Folk Tradition of the Arkhangelsk North]. Arkhangel'sk: Pomorskii universitet.
- Kalutskov, V.N., A.A. Ivanova, Yu.A. Davydova, et al. 1998. *Kul'turnyi landshaft Russkogo Severa: Pinezh'e, Pomor'e* [Cultural Landscape of the Russian North: Pinega and Pomor Regions]. Moscow: Izdatel'stvo FMBK.
- Krinichnaia, N.A. 1987. *Russkaia narodnaia istoricheskaia proza. Voprosy genezisa i struktury* [Russian Historical Prosaic Folklore: On the Subject of Its Genesis and Structure], edited by V.K. Sokolova. Leningrad: Nauka.

- Mel'nikova, E.A. 2016. Ot redaktora: novye ramki traditsii i traditsionnosti v Rossii [From the Editor: New Frameworks for the Tradition and Traditionalism in Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 5–10.
- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Yakov — neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti. “Krest'ianskaia agiologiya” i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Jakob: Unusual Saints from the Swamp Area: “Peasant Hagiology” and Religious Practices in Modern Russia]. Moscow: NLO.
- Smirnov, Yu.I. 1972. Predaniia Evropeiskogo severa o chudi [Legends about *Chud'* in European North]. In *Problemy izucheniia finno-ugorskogo fol'klora* [Finno-Ugric Folklore: The Research Issues], edited by V.Ya. Evseev, et al., 55–62. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Sokolovskii, S.V. 2011. Bremia traditsii: proshloe v nastoiashchem rossiiskoi antropologii [The Burden of Tradition: The Past in the Present of Russian Anthropology]. *Antropologicheskii forum* 15: 205–220.
- Stepanov, V.V., and V.A. Tishkov. 2007. Etnicheskoe izmerenie Rossii [The Ethnic Dimension of Russia]. In *Emokul'turnyi oblik Rossii. Perepis' 2002 goda* [Ethnocultural Image of Russia: Census of 2002], edited by V.V. Stepanov and V.A. Tishkov, 17–63. Moscow: Nauka.
- Terebikhin, N.M., and Yu.P. Shabaev. 2012. *Chud'*, pomory i komi-izhemtsy: reidentifikatsiia ili konstruirovaniie identichnosti (etnogeneticheskie tekhnologii na Evropeiskom Severe) [*Chud'*, Pomory and Komi-Izhemtsy: Reidentification or Construction of the Identities (Ethnogenetic Technologies in European North)]. In *Evropeiskii Sever: lokal'nye gruppy i etnicheskie granitsy* [The European North: Local Communities and Ethnic Borders], edited by O.I. Uliashev, 29–59. Syktyvkar: IYaLI Komi NTs UrO RAN.
- Tishkov, V. 2003. Perepisi naseleniia i konstruirovaniie identichnosti [Population Censuses and the Construction of Identity]. In *Na puti k perepisi* [On the Way to the Census], edited by V. Tishkov, 9–38. Moscow: Aviaizdat.
- Tulaeva, S.A. 2009. Pomorskaia ideia: vzniknovenie i razvitiie [The Pomor Idea: Its Origin and Development]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–17.
- Fadeeva, L.V. 2004. Rasskazy ob obetakh i obetnykh sviatyniakh v sovremennom ustnom repertuare Pinezh'ia (k voprosu o suzhetno-kompozitsionnykh i zhanrovnykh osobennostiakh teksta) [Narratives about Offerings and Sacred Places in Contemporary Oral Tradition of Pinezhie]. In *Narodnye kul'tury Russkogo Severa. Fol'klornyie entitet etnosa* [Folk Cultures of the Russian North: Folkloric “Ethnitet” of the Ethnos]. Ed. 2, *Materialy rossiisko-finskogo simpoziuma (Arkhangel'sk, 20–21 noiabria 2003)*, edited by V.M. Gatsak and N.V. Drannikova, 220–230. Arkhangel'sk: Pomorskii universitet.
- Chervonnaia, S.M. 1999. *Vse nashi bogi s nami i za nas: etnicheskaia identichnost' i etnicheskaia mobilizatsiia v sovremennom iskusstve narodov Rossii* [All Our Gods Are with Us and for Us: Ethnic Identity and Ethnic Mobilization in Contemporary Art of the Peoples of Russia], edited by M.N. Guboglo. Moscow: TsIMO.
- Shabaev, Yu.S. 2003. Perepis' v Respublike Komi: problemy i izderzhki [Census in Komi Republic: Issues and Expenses]. In *Etnografiia perepisi — 2002* [Ethnography of the Census — 2002], edited by E. Filippova, D. Arel, and K. Gusef, 169–180. Moscow: Aviaizdat.
- Shnirel'man, V.A. 2011. Arkaim: arkhologiiia, ezotericheskii turizm i natsional'naia ideia [Arkaim: Archeology, Esoteric Tourism and National Idea]. *Antropologicheskii forum* 14: 133–167.
- Shtyrkov, S.A. 2012. *Predaniia ob inozemnom nashestvii: krest'ianskii narrativ i mifologiia landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [The Legends about Foreign Invasion: Peasant Narratives and the Mythology of Landscape (A Case Study of the North-Eastern Novgorod Region)]. St. Petersburg: Nauka.
- Shtyrkov, S.A. 2013. Traditsionalistskie dvizheniia v sovremennom severno-osetinskom obshchestve i logika religioznogo natsionalizma [Traditionalistic Movements in Contemporary North Ossetian Society and the Logic of Religious Nationalism]. In *Kavkazskii gorod: potentsial emokul'turnykh svyazei v urbanisticheskoi srede* [A Caucasian City: The Potential of Ethnocultural Relations in Urbanistic Millieu], edited by Yu.M. Botiakov, 331–362. St. Petersburg: MAE RAN.
- Banks, M. 2005. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kertzer, D.I., and D. Arel. 2002. Censuses, Identity Formation, and the Struggle for Political Power. In *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, edited by D.I. Kertzer and D. Arel, 1–42. Cambridge: Cambridge University Press.

-
- Martin, T. 2000. Modernization or Neo-Traditionalism? Ascribed Nationality and Soviet Primordialism. In *Stalinism: New Directions*, edited by S. Fitzpatrick, 348–367. London: Routledge.
- Olson, L.J. 2004. *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. London: Routledge.
- Slezkine, Yu. 1994. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism. *Slavic Review* 53 (2): 414–452.
- Suny, R.G. 1993. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press.