Российская Академия Наук

О.А. Бодрова

В ПОИСКАХ ОТРАЖЕНИЯ: СААМЫ КОЛЬСКОГО СЕВЕРА

В РУССКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Апатиты
2014

Российская Академия Наук
КОЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
Центр гуманитарных проблем Баренц региона

О.А. Бодрова

В ПОИСКАХ ОТРАЖЕНИЯ: СААМЫ КОЛЬСКОГО СЕВЕРА В РУССКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Апатиты
2014

Печатается по постановлению Президиума Кольского научного центра РАН

УДК 39(= 511.12)(470.21)
ISBN 978-5-91137-291-0

Б75 **Бодрова О.А.** В поисках отражения: саамы Кольского Севера в русской этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв. – Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2014. – 168 с.

Проведено междисциплинарное исследование, сочетающее этнографический, филологический и историко-социологический ракурсы. Рассмотрен процесс формирования образа кольских саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв. С помощью сравнительно-типологического, структурно-функционального, семиотического, интерпретативного методов и филологического анализа изучены как широко известные, так и мало знакомые читателю этнографические источники, выявлены тиражируемые стереотипы и штампы описания культуры саамов, проблемы, связанные с интертекстуальностью источников. В систематизированном виде представлены особенности этнического образа саамов в этнографической литературе данного периода.

Монография может быть полезна специалистам гуманитарного профиля, в первую очередь, историкам, этнографам, филологам, преподавателям и студентам общественных дисциплин, а также всем интересующимся вопросами этнического взаимодействия, в частности, рецепции культуры саамов, и жанром этнографических очерков.

Научный редактор: **И.А. Разумова**, доктор исторических наук
Рецензенты: **Т.Г. Иванова**, доктор филологических наук;
О.В. Шабалина, кандидат исторических наук

На обложке использована картина И.В. Белькова (из фондов Музея-архива истории изучения и освоения Европейского Севера ЦГП КНЦ РАН)

ISBN 978-5-91137-291-0

© Бодрова О.А., 2014
© Центр гуманитарных проблем Баренц региона КНЦ РАН, 2014
© Кольский научный центр РАН, 2014

Russian Academy of Sciences
Kola Science Centre
Barents Center of Humanities

O.A. Bodrova

IN SEARCH OF REFLEX: THE KOLA SAMI IN THE RUSSIAN ETHNOGRAPHICAL LITERATURE OF THE SECOND HALF OF THE 19TH – BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES

Apatity
2014

Published by decision
of the Presidium of the Kola Science Centre Russian Academy of Sciences

UDC 39(= 511.12)(470.21)
ISBN 978-5-91137-291-0

O.A. Bodrova
In search of reflex: the Kola Sami in the Russian ethnographical literature of the second half of the 19th – beginning of the 20th centuries.
– Apatity: Publ. KSC RAS, 2014. – 168 p.

A cross-disciplinary research combining ethnographical, philological and historical aspects is undertaken. The formation of the Kola Sami image in the Russian ethnographical literature of the second half of the 19th – beginning of the 20th centuries is studied. Widely and little-known ethnographical sources are investigated using comparative-typological, structure- functional, semiotic, and philological methods. Stereotypes and stock phrases of description of the Sami ethnography being replicated in the mass culture are found out, as also problems
of intertextuality of the sources. Specifics of the ethnic image of the Sami people in the ethnographical literature of this historic period are systematized.

The work can be used by experts of the humanities: historians, ethnographists, philologs, teachers and students of social sciences, it is intended for all who are interested in the Kola Sami culture and travel sketch genre.

Editor in Chief: **I.A. Razumova**, Dr.Sci. (History)
Reviewers: **T.G. Ivanova**, Dr.Sci. (Philology);
O.V. Shabalina, PhD (History)

Frontispiece painting by I.V. Bel'kov (from resources of the Museum-Archive of the European Russian North studying and exploration of the BCH KSC RAS)

ISBN 978-5-91137-291-0

© Bodrova O.A., 2014
© Barents Center of Humanities KSC RAS, 2014
© Kola Science Centre of Russian Academy of Sciences, 2014

ПРЕДИСЛОВИЕ

...этнология зародилась в тот момент, когда первый человек был поражен, разглядев свое отражение в воде и обнаружив, что этот другой, этот смутный образ, колеблемый волнами и водоворотом, является внешностью его самого, его вторым Я, и что в тщетной попытке уловить полностью тождественность себя с ним он всегда будет обречен на неудачу.

Ж. Сервье. Этнология

Вопросы взаимоотношений различных культурных и этнических групп актуальны во все времена. Особую важность имеют исследования, направленные на изучение процессов взаимной этнической идентификации. Этнические общности, которые одновременно являются субъектами межэтнических взаимодействий, в процессе коммуникации формируют представления друг о друге. С одной стороны, такие представления детерминированы реальными взаимоотношениями и статусами этнических сообществ, с другой стороны, сами оказывают влияние на эти взаимоотношения.

Одним из факторов, повлиявших на процесс формирования образа кольских саамов (саами) в русской культуре, является этнографическая литература второй половины XIX – начала XX вв., которой посвящено данное исследование. Конечно, читателю и исследователю этих текстов приходится иметь дело не с реальными культурными особенностями саамов, а с их субъективным отражением в сознании русских этнографов, транслирующих читательской аудитории свои представления о познаваемой культуре. В этнографических сочинениях в результате отбора, интерпретации и репрезентации культурной информации формируется определенный образ автохтонного народа Кольского полуострова. На примере данного образа автор монографии предпринимает попытку продемонстрировать общие механизмы формирования представлений о какой-либо культуре, которые не только отражают ее реальные особенности, но и «проговариваются» о субъективных воззрениях и интенциях самих познающих субъектов. Таким образом, предметом настоящего исследования являются не только кольские саамы и их этнография, но и отчасти российские этнографы, описывающие традиционное общество с его полукочевым укладом и бытом.

Хронологические рамки второй половины XIX – начала XX вв. были выбраны для настоящего исследования неслучайно. Именно в это время происходит окончательное становление этнографии в России, а также обобщение, систематизация и теоретическое осмысление этнографических данных, собранных на предыдущих этапах. Этнографическая наука достигает своего расцвета, и благодаря ей в отечественной культуре складываются представления о народах, населяющих Российскую империю. Временной период со второй половины XIX по начало XX вв. представляет тот этап развития этнографии саамов, на котором происходит формирование их этнического образа в историческом контексте интенсификации колонизационного процесса на Кольском полуострове. Хотя формально колонизация Мурмана тянулась на протяжении нескольких столетий, фактически только с 1860-х гг. благодаря правительственным мероприятиям и льготам Мурман начал активно заселяться русскими переселенцами. Если до 1860-х гг. на Мурманском побережье существовало только одно постоянное русское поселение – г. Кола, несмотря

на большое количество сезонных промышленников, то уже к 1880-м гг. на территории Кольского полуострова образовалось 19 постоянных колоний [Ушаков 1972: 310-311; Федоров 2009: 126]. Необходимость оценки ресурсного потенциала северных территорий, в том числе демографического и этнокультурного, стимулировала исследовательский интерес к коренным жителям. По инициативе научных и государственных учреждений на Кольский Север приезжают государственные служащие, ученые, литераторы, врачи, учителя, представители духовенства, заложившие основы отечественного саамоведения. Однако при изучении источников второй половины XIX – начала XX вв. акцент обычно делается на нескольких наиболее авторитетных трудах (в первую очередь, Н.Н. Харузина) или сугубо специализированных, связанных с изучением отдельных аспектов традиционной культуры и социальной организации саамов. Более подробный анализ этнографических сочинений указанного периода призван отчасти восполнить существующий пробел на материале этнографических описаний, представляющих определенный этап развития русской этнографии саамов.

Материалом для данной работы послужили опубликованные труды, ориентированные на широкого читателя. Интерес для исследования представляли тексты, способные сформировать представления о саамской культуре у широкой аудитории, что было бы невозможно в случае закрытых архивных и других неопубликованных источников. Источниковая база охватывает сочинения, значительно различающиеся по функционально-структурным параметрам: путевые очерки (М.А. Кастрена, С.В. Максимова, В.И. Немировича-Данченко, А.В. Елисеева, С.Н. Дурылина, М.М. Пришвина, В.Н. Харузиной и др.), местную периодику (статьи Ф.И. Антонова, А.В. Елисеева, Г.К. Терентьева, И.Н. Шмакова), энциклопедические издания («Народы русского царства», «Народы России», «Отечествоведение», «Живописная Россия»), официальные, полуофициальные, научные и научно-популярные доклады (Е.К. Огородникова, Г.Ф. Гебеля, А.И. Кельсиева, Н.А. Александрова, Д.Н. Бухарова), а также специализированные этнографические труды (В.П. Верещагина, Н. Дергачева, А.Я. Ефименко, Н.Н. Харузина, А.С. Розонова, В.Н. Львова и др.). Все жанры этнографической литературы, рассматриваемые в монографии, объединены общей очерковой формой, характерной для этого литературного вида.

Форму очерков имеет и настоящая монография, что в целом характерно для этнографической науки, в которой, по выражению Е.Р. Ярской-Смирновой, «научный стиль утратил свою строгость и нашел выражение в беллетристических жанрах» [Ярская-Смирнова 2004: 63]. Жанр очерка, на наш взгляд, лучше всего отражает сущность исследований, посвященных изучению этнических образов в этнографической литературе, об этнологической актуальности которых свидетельствует значительное количество трудов современных авторов. В трудах М.В. Лескинен [Лескинен 2004, 2009, 2012], Е.Ю. Дубровской [Дубровская 2005, 2008], Ю. Слезкина [Слезкин 2008], рассматривающих образы народов, наиболее близких саамам в культурном и географическом отношении, можно найти параллельные сюжеты, идеи и стереотипы. Как и данное исследование, эти работы можно назвать примером рефлексии одного этнографического текста по поводу других этнографических источников.

Заявленная в монографии тема имеет определенную региональную значимость. «Кажется, ни об одном народе не написано столько книг, брошюр и статей, сколько о лопарях или саамах Скандинавии, Финляндии и СССР», – писал З.Е. Черняков [Черняков 1998: 89]. Однако, несмотря на устойчивый и все возрастающий интерес к этнографии саамов в российской и европейской этнологической науке, проблемы рецепции саамской культуры представителями иных народов до настоящего времени остаются мало изученными.

В 2007 г. при Центре гуманитарных проблем КНЦ РАН по проекту «Современные локальные сообщества Кольского Севера на этапе трансформаций Российского общества: социокультурные факторы стабилизации» при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» в г. Апатиты было проведено исследование представлений горожан о коренном населении Мурманской области, а также соответствия их знаний реальным особенностям этнографии саамов. Опрос выявил фрагментарность знаний городского населения о традиционной и современной саамской культуре, стереотипность представлений с устойчивым ассоциативным рядом: «олени», «коренной народ севера», «близость к природе», «холод»; простодушие, честность, щедрость как этнические качества; низкий рост, узкий разрез глаз, круглое лицо, темные волосы как отличительные антропологические характеристики. Как отмечает И.А. Разумова, подобный этнический образ саамов свидетельствует не о знании реальных практик, а, скорее, воспроизводит существующие стереотипы [Разумова 2008: 31]. Стереотипизация образа, в свою очередь, свидетельствует о культурной дистанции и недостаточной адаптированности этнических сообществ друг к другу [Разумова 2008: 30, 33]. В свете этого назрела необходимость проанализировать этнографические описания XIX-XX вв. с точки зрения реальности отображаемых в них сведений, мотивов создания текстов и источников формирования представлений российских этнографов о культуре аборигенов Кольского полуострова. По нашему мнению, в этих описаниях коренится большинство современных стереотипов восприятия саамов.

Междисциплинарный подход в данной работе потребовал системного изучения источников. Для анализа, с помощью которого мы попытались в систематизированном виде представить особенности этнического образа саамов в этнографической литературе указанного периода, были использованы, главным образом, сравнительно-типологический, структурно-функциональный и семиотический методы. Так как объектом исследования являлась литература (совокупность письменных текстов), рассмотрение этнографических аспектов образа саамов сопровождалось филологическим анализом. Следует оговорить особенности цитирования источников: в цитатах сохранена авторская пунктуация, но не орфография, вопреки принятым стандартам работы с источниками. Дореволюционные орфографические нормы, естественно смотревшиеся в текстах, набранных старым шрифтом, в современных работах могли быть восприняты как ошибки, поэтому мы старались избежать читательского недопонимания. При выборе издания источника приоритет отдавался последнему прижизненному изданию, но только в случае внесения авторских поправок в текст. В остальных случаях год издания не имел значения. В круг источников включена работа Г.Ф. Гебеля [Гебель 1909], подготовленная к печати, но не изданная в связи со смертью автора. Тем не менее она была оформлена в виде книги, предоставляется к услугам читателя в ряде библиотек, широко используется в исторических и этнографических исследованиях, а значит, вполне соответствует условиям отбора источников для данной монографии.

Глава 1
НАРОДЫ ТРАДИЦИОННОГО ТИПА КУЛЬТУРЫ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИАЛЬНОЙ ЭТНОГРАФИИ

Этнография, как и всякая наука, в психологической основе своей имеет чистое стремление человека к познанию. Наблюдатель обращает внимание, прежде всего, на то, что его «поражает», то есть на то, на что он реагирует эмоционально. Поэтому внимание этнографов было направлено сначала на этносы, наиболее отличающиеся от самих наблюдателей.

С.М. Широкогоров

Российская этнография во второй половине XIX – начале XX вв.

Появление этнографической литературы в России обусловлено возникновением этнографии как самостоятельной науки. По мнению А.Н. Пыпина, развитие последней начинается с Петровской реформы и связано с деятельностью Санкт-Петербургской Академии наук, созданной в 1724 г. Окончательный статус научной дисциплины русская этнография получает в 1840-х гг. [Пыпин 1890: III]. С этого времени возрастает политический и экономический интерес к коренным народам Российской империи, сопровождающийся этнографическими исследованиями отдаленных окраин страны, для которых создаются новые научные учреждения.

Условия для дальнейшего развития российской этнографии предоставило создание в 1846 г. Русского Географического общества, которому предшествовало учреждение Археографической комиссии в 1834 г. В программу РГО, первым председателем которого являлся великий князь Константин Николаевич, входило всестороннее изучение России и населяющих ее народов. В составе общества было организовано специальное этнографическое отделение, во главе которого встал академик К.М. Бэр. Учреждение РГО М.К. Азадовский напрямую связывает с колониальной политикой Российской империи [Азадовский 1963: 3], в соответствии с которой в 1820-1840-х гг. для освоения северных окраин России и Северо-Восточной Сибири был организован ряд экспедиций, а затем создано официальное учреждение с целью управления исследованиями и научных разработок. В ходе экспедиций были собраны разнообразные научные материалы, в том числе этнографические.

В 1863 г. в Москве было создано Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, в котором последовательно открывались отделения естествознания, антропологии и этнографии. Кроме проведения исследований в данных научных областях новое общество задалось целью содействовать их популяризации в русском обществе.

Существующие в России в середине XIX в. научные общества занимают различные позиции в этнологическом научном поле и играют различную роль в деле изучения и налаживания отношений с народами Российской империи. Академия наук принимает наименее активное участие в этнографических исследованиях. Русское географическое общество в Петербурге, наоборот, спонсирует разностороннее (географическое, историческое, этнографическое и пр.) изучение народов России. При этом из всех научных организаций оно является в определенной степени самым ангажированным, так как в своих исследованиях ориентируется на колониальные интересы государства. Наконец, ИОЛЕАЭ в Москве

является независимым и относительно свободным от политических и экономических установок, что имеет как положительные, так и отрицательные последствия. К отрицательным относится недостаток средств, так как общество существует в основном только на частные субсидии и взносы, что тормозит проведение исследований [Записка о деятельности и средствах ИОЛЕАЭ 1913: 6-7]. Однако в культурном плане ИОЛЕАЭ в связи со своими просветительскими задачами сыграло самую важную роль в сообщении этнографических сведений массовой аудитории, а значит, в формировании культурных и этнических представлений о народах Российской империи. Распространению результатов этнографических исследований способствовали научные периодические издания «Этнографическое обозрение» и «Живая старина». Первое издавалось с 1889 г. Этнографическим отделением Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, второе – с 1890 г. Этнографическим отделением Русского географического общества.

С самого начала этнография, как и история, была связана в России с западными идеями Просвещения. Первый обзор и оценка российской истории были даны западным мыслителем Вольтером, выпустившим в 1759 г. «Историю России при Петре Великом» [Вольтер 1809][1]. Начиная с этой работы, в российской науке появляется традиция рассматривать допетровскую эпоху как период варварства, сменившийся благодаря Петру I эрой цивилизации. В середине XIX в. в Россию проникает эволюционистское направление, которое так же прочно укореняется в исторических науках, в том числе в этнографии, как и просветительские взгляды. Широко распространившиеся идеи Просвещения и эволюционизма подкрепляют идеологию колониальной политики, которая оказала значительное влияние на подход к этнографическому изучению народов России. Таким образом, 1720-е гг. являются одновременно периодом образования Российской империи, создания Академии наук и зарождения этнографии в России, что лишний раз указывает на их тесную взаимосвязь.

Помимо политических и научных тенденций в российской этнографии XIX в. отражаются общественные взгляды эпохи. Так, Географическое общество наряду со своими первоначальными исследовательскими задачами начинает исполнять и другие функции: оно становится общественным учреждением, вокруг которого группировались представители различных кружков, объединившихся на почве изучения страны [Азадовский 1958: 3]. В научной среде приходят к пониманию необходимости изучения этнографии собственного народа, который становится «главнейшим и основным интересом времени» [Пыпин 1891: 298]. Как следствие, растет интерес к крестьянской теме, особенно к тем вопросам, которые касаются обычного права. К исследованию культурных особенностей народов России подключаются представители русской интеллигенции, не связанные профессионально с этнографической наукой. Среди них встречаются как местные жители, так и путешественники, готовые проделать долгий путь ради знакомства с культурой другого народа. Все письменные источники, созданные местными жителями, путешественниками, учеными или непрофессиональными исследователями и содержащие этнографические описания, относятся к этнографической литературе, при непосредственном участии которой были сформированы образы народов Российской империи.

---

[1] Издание труда Вольтера опередило на несколько лет исследование отечественного историка В.Н. Татищева. Его «История Российская с самых древнейших времен» была написана еще до 1750-х гг., но начала публиковаться только с 1768 г.

Интерес к собственному и другим этносам в русской культуре этого времени является не просто завершающей вехой в деле накопления и обобщения собранных знаний об окружающем мире. Он свидетельствует о важном этапе в самосознании русского общества, служит необходимым условием формирования этнической самоидентификации и связан с осознанием потребности сопоставления своего этноса с другими.

Влияние колониальной идеологии на подходы к этнографическому описанию автохтонных народов Российской империи

Сущностной и наиболее примечательной чертой любого образа, в том числе образов автохтонных народов Российской империи, которые сформировались в этнографии второй половины XIX в., является их субъективная составляющая. Можно с уверенностью сказать, что именно субъективность познавательного процесса принимается во внимание в современных гуманитарных науках в первую очередь. Этнологическое исследование представляет сегодня интерес не само по себе, а «по тому, как отразились в них общественные взгляды определенной эпохи и по тому, как они сами оказывали и оказывают влияние на общественное сознание» [Токарев 1978: 9].

Среди основных факторов, определивших субъективный подход российских исследователей к изучению аборигенных народов, повлиявших на создание их образов в русской культуре, в первую очередь можно выделить общественно-политические взгляды авторов и аудитории, к которой направлено исследование, а также состояние научной традиции, обусловившей способ этнографического описания коренных жителей колонизированных территорий. В этнографии XIX в. в качестве познающих субъектов выступают авторы, выражающие определенные общественно-политические представления своего класса, которые отражаются как в осмыслении собранных этнографических фактов и собственных наблюдений, так и в их обобщении в соответствии с позицией своей социальной группы. От субъективного подхода не вполне свободен даже сам отбор этнографических данных, которые у различных авторов могут местами противоречить друг другу. Поскольку сбор фактов – процесс весьма субъективный и зависит от качеств наблюдателя, следует иметь в виду восприятие этих собранных фактов общественностью, которая способна оказывать влияние на результаты работы исследователя, интерпретирующего этнографическую информацию в соответствии с интересами и мировоззрением своих читателей [Сервье 2004: 52]. Так, например, одинаковые явления в рамках этнографии русских и этнографии народов Сибири описываются по-разному и соответственно ведут к разным выводам и социальным последствиям [Хаккарайнен 2007: 159].

Одной из наиболее острых социальных проблем в России XIX в. являлась проблема колонизации окраин империи, поэтому развитие этнографии этого времени во многом обусловлено требованиями колониальной политики. Идеологическая нагруженность многих наук и ангажированность последних способны сами по себе представлять материал для гуманитарных исследований. По мнению некоторых ученых, вообще фактически не существует «обществоведческих занятий вне политики, а тем более вне поля властных и идеологических взаимодействий» [Тишков 2005: 5], и такие науки, как этнография, имеют прикладное значение, существуют и развиваются не только в силу любопытства наблюдателя, но и потому что «систематическое знание всех явлений жизни цивилизованных государств необходимо для самого государства, для управления им» [Широкогоров 2001: 101]. Одной из практических задач российской этнографии XIX в. становится оправдание колонизационной экспансии как «цивилизационной миссии» [Соколовский 2001: 26].

Обычно принято считать, что научные представления – более «высокого» порядка, чем массовые, что не совсем оправдано, так как научные понятия содержат «не только многие элементы обыденного здравого смысла, но и множество фигур мышления, заимствованных из массового сознания» [Соколовский 2001: 11]. В частности, в нашем языке и мышлении остались многие клише колониального дискурса, которые могут не осознаваться, но уже довольно длительное время продолжают оказывать формирующее влияние на серию научных дисциплин [Соколовский 2001: 26]. Если поле науки можно считать «местом конкурентной борьбы, специфической ставкой в которой является монополия на научную компетенцию, понимаемую как социально признанная за определенным индивидом способность легитимно говорить и действовать от имени науки» [Бурдье 2005: 474], то понятно, что официальной позицией в деле изучения автохтонных народов России становится эволюционистский подход, «научно» обосновавший и подкрепивший необходимость колонизации и опеки народов традиционного типа культуры. Анализ этнографических текстов второй половины XIX в. позволяет выявить этот идеологический подтекст и выявить дополнительную, избыточную информацию благодаря тому, что источник «проговаривается» [Кучинский 2008: 69].

В силу выше изложенного становится понятно, что при исследовании любого общества с развитой социальной структурой и сложной системой коммуникаций (в данном случае к ней можно отнести наличие этнографической письменной традиции и группы образованных исследователей-этнографов) необходимо учитывать социальный и идеологический уровень рецепции, начиная от первичной аудитории текста и заканчивая его собирателями и описателями, конструирующими предмет своей научной деятельности. При этом игнорирование любого из этих уровней можно считать существенным промахом в теоретико-методологическом и источниковедческом смысле [Панченко 2002: 11].

При смене научной парадигмы в гуманитарных науках и новом подходе к изучению культур, при котором человек из объекта исследования превращается в его субъект, признается, что восприятие людьми друг друга носит взаимный характер, поэтому «в процессе коммуникации не только исследователь формирует впечатление о наблюдаемых им индивидах, но и сам он становится объектом восприятия» [Макаров 2003: 21]. Российские исследователи этнографии коренных народов Российской империи сами могут рассматриваться как носители определенных культурных стереотипов, научных и субъективных представлений, которые так или иначе влияют на его видение изучаемой культуры.

Об идеологической составляющей исторических наук, в частности этнографии, писали многие зарубежные и отечественные классики. Эти вопросы на теоретическом уровне рассматриваются в социологии знания. К. Манхейм утверждал, что историк, отбирая интересующие его факты, «подает их впоследствии в общем всеобъемлющем контексте непрерывных функций, обеспечивающих жизнедеятельность общества» [Манхейм 2000: 41]. Более определенно и однозначно высказывается о социальной детерминированности научных интерпретаций французский этнолог Ж. Сервье, который пишет о том, что авторы представляют интересы и мировоззрение своих читателей, то есть своей социальной группы, в интересах которой проводится исследование, и в соответствии с этим интерпретируют факты [Сервье 2004: 52]. Таким образом, ставится под вопрос существование «чистой», неангажированной науки. Создавая научную концепцию в исследовательских целях, ученый все же оказывается несвободен от необходимости найти научное обоснование, даже оправдание социальных, политических, национальных и других интересов своего общества. Для постреформенной Российской империи 1861-1917 гг., ориентированной на путь западного развития, данные интересы можно

считать прогрессивными, так как они направлены не на сохранение национальных традиций, а на политические и экономические реформы, в том числе дальнейшее освоение северных, восточных и южных территорий и развитие капитализма.

Сложные и противоречивые отношения между научными и национальными интересами исследователей отражаются в этнографической литературе, которая сопровождает появление российской этнографии. Этнографическая литература дореволюционного периода, посвященная изучению культуры автохтонных народов, является ярким примером того, как писатели, пытаясь дать объективное научное описание жизни и быта саамов, становятся все же, по выражению А.А. Панченко, «пленниками собственного взгляда на изучаемую культуру» [Панченко 1998: 10]. Тексты данного периода позволяют проследить взаимосвязи между: а) способом изображения культуры традиционного типа, б) отношением авторов к данной культуре и в) идеологией колониализма, опирающейся на просветительские и эволюционистские идеи.

Вторая половина XIX – начало XX вв. представлены множеством этнографических текстов, имеющих самые различные жанры и назначение. Наибольший интерес для исследования составляют источники, ориентированные на массового читателя. По словам составителя книги для чтения «Народы русского царства» В. Львовича, сборники этнографических статей ставят своей задачей «возможно полное ознакомление читателя с многочисленным, разноплеменным и разнохарактерным составом населения Русского Государства» [Народы русского царства 1901: 3]. Востребованность популярных сборников, «где бы было собрано изложенное простым и общедоступным языком описание возможно большего количества населяющих нашу страну племен и народов» [Народы русского царства 1901: 3], свидетельствует о чрезвычайном интересе читательской аудитории к этнографии народов, населяющих Российскую империю, в первую очередь, к народам «экзотическим», занимающим периферийные области государства и сохраняющих традиционную культуру. Интерес к культуре подобных народов подогревался различными обращениями этнографических обществ к любителям этнографии принять посильное участие в собирании этнографических сведений, фольклора, музейных коллекций и пр., так как, как следует из статьи председателя Географического Русского общества К.М. Бэра, «запасы для работ этнографических уменьшаются с каждым днем вследствие распространяющегося просвещения, которое сглаживает различия племен» и «предприятие этнографическое доставило бы данные будущим историческим наследованиям» [Бэр 1846 (а): 602]. В самом этом утверждении прочитывается основное противоречие колонизационного процесса. С одной стороны, научное сообщество признает, что «большое число народов других частей света не сделалось ни счастливее, ни лучше от сближения их с европейцами» [Бэр 1846 (б): 637], с другой стороны, в российской этнографии широко распространяются представления о цивилизирующей миссии России, оправдывающей ее колонизационные интересы. Эта позиция напрямую заявлена в одной из глав сборника «Народы русского царства», которая посвящена значению русского народа как «носителя цивилизации»: «Распространение русского племени на счет других народностей имеет всемирно-историческое значение. В нем заключается не одно количественное увеличение русского племени, не одно приращение его материальной силы, а победа европейской цивилизации над Востоком. Каждое финское или монгольское племя, распустившееся, так сказать, в русской народности, поглощенное ею, представляет приобретение для всей великой семьи народов европейских, которым вверен Провидением двойной светоч христианства и образования и которым предназначено идти во главе развития человечества» [Малинин 1901: 14]. Таким образом, можно наблюдать, как в данном изречении репрезентируется известная мессианская идея, в которой Просвещение объединяется с христианством.

Оправдание колониальной практики как цивилизирующего процесса может не декларироваться открыто в этнографической литературе, а быть закодировано. При этом многие «стереотипы колониального мышления», распространяющиеся этнографической литературой, могут до сих пор неосознанно сохраняться и устойчиво воспроизводиться в языке и мышлении [Соколовский 2001: 26]. О территориально-политических интенциях Российской империи говорят уже сами исторические термины и понятия, обозначающие колонизированные автохтонные народы с традиционным типом культуры: туземцы, инородцы, иноверцы, коренные народы, малые народы, народы Крайнего Севера и пр. [Соколовский 2001: 45]. Так, термин «туземец» напрямую связан с семой «земля». Понятие «жители Крайнего Севера (северных окраин, северных регионов)» подчеркивает удаленность колонизированных территорий от центра России. Растительная метафора «коренной народ» семантически также связана с землей и характерна для эволюционизма, широко использующего в своих концепциях натуралистическую природную метафорику. Обозначение «малые народы, народности или племена» несет в себе несколько умаляющую коннотацию и в настоящее время считается некорректным.

Большое значение для самоидентификации русского народа имеет определение «иноверец», которое не только содержит противопоставление между «своей» и «чужими» религиями, но и восходит к представлениям о религиозной миссии России, что исторически связано с официальным признанием российского государства империей. Как известно, Петр I, при котором была провозглашена Российская империя, продолжил политику русских царей, направленную на признание России правопреемницей Священной Римской империи.

Еще более явный политический характер имеет влияние эволюционизма на этнографию, на которую начинают переноситься принципы и методы естественных наук, в первую очередь принцип градации народов по степени их «эволюции». В соответствии с идеей эволюционного развития видов в природе разнообразные формы культуры, вслед за Э. Тайлором[2], понимаются как «стадии постепенного развития, из которых каждая является продуктом прошлого и в свою очередь играет известную роль в формировании будущего» [Тейлор 1989: 18], таким образом, происходит «эволюция» человечества от самых отсталых до наиболее цивилизованных культур. Согласно этим идеям традиционные культуры, с точки зрения представителей европейской цивилизации, рассматриваются как отсталые, что должно было подкреплять политику колониализма XIX в.

В европейской и российской этнографии оценка традиционной культуры не всегда сопровождается отрицательными коннотациями. Напротив, нравственное развитие неевропейских народов часто рассматривается просветителями как эталон и образец для подражания. Однако даже определенная романтизация автохтонных народов, выраженная в представлениях Ж.Ж. Руссо о «благородном дикаре», подтверждает эволюционистскую концепцию о степени развитости культур и демонстрирует несколько высокомерное отношение к этим народам со стороны представителей европейской цивилизации, что отчасти может объясняться «позицией превосходства», необходимостью обретения «позитивной идентичности» [Шипилов 2004: 180], другими словами, определенным этноцентризмом, возвышающим собственный тип культуры над всеми остальными.

Эволюционистская концепция иерархии народов по уровню развития их культур переходит в представления о «старшинстве». Колониальный процесс оправдывается тем, что «старшие» народы наделяются просветительской миссией по отношению к «младшим» культурам. Метафора возраста культуры распространяется как в политической, так и научной сферах, по-своему представляя классификацию народов. В политическом смысле в иерархии

---

[2] Устаревшие варианты транслитерации: «Тейлор», «Тэйлор»

культур помимо колониальных интенций можно видеть также бюрократическую систему классификации граждан. В ней нуждается любое государство, особенно Россия, в которой степень жесткости принципов социальной стратификации, «зарегулированности» отношений между различными социальными группами населения, с одной стороны, и всех этих групп с государством, с другой стороны, всегда была очень высокой [Вахтин, Головко 2004: 61]. Параллельно с политическими интересами, связанными с колонизацией окраин Российской империи, расширяются границы научного интереса в этнографии, который переносится с изучения собственного народа на аборигенов колонизированных земель. В XIX в., говоря о приоритетах гуманитарных наук, Ф.И. Буслаев писал: «Человеколюбие низошло к меньшей братии, погрязшей в варварстве и невежестве, и усмотрело в ней нравственные задатки человеческого развития, а наука в этих задатках открыла прочную основу, на которой сооружается здание многовековой цивилизации. Признание высоких поэтических достоинств за простонародными песнями и сказками было столько же подвигом великодушного самоотвержения со стороны цивилизованного общества, сколько и знаком зрелости эстетического вкуса, сказавшегося в пользу простоты и естественности… При таком взгляде уравниваются в своих достоинствах все народности, к какой бы породе они ни принадлежали и на какой бы степени цивилизации ни стояли» [Буслаев 1872: 651].

С XVIII в. появляются многочисленные свидетельства об образе жизни аборигенов, в частности, сибирских жителей, позволяющие остро почувствовать экзотичность их внешности, быта, обычаев и верований [Хаккарайнен 2007: 160]. Интерес к иноземной экзотике являлся не просто данью моде, а «плавно вписывался в контекст эпохи строительства колониальной империи, дискурсивного освоения уже завоеванных земель и формирования образа колоний с по-новому осмысляемыми ландшафтом, природными ресурсами и людьми» [Хаккарайнен 2007: 182]. Новая государственная политика привела к эпохе исследовательских экспедиций и систематического изучения присоединенных земель с их природными и людскими ресурсами. Освоение экзотического материального мира стало способом расширения культурного пространства. В это время создаются противопоставляемые друг другу категории «Востока» и «Запада», конструируется образ «другого», через которые европейцы определяют себя как культурно и социально превосходящих все другие народы [Хаккарайнен 2007: 185].

Противопоставление Запада и Востока, выраженное в подчеркнуто различающихся образах собственного и других народов, имело принципиальное значение для России, для которой было крайне важно изменить представления о себе в Европе как о варварской ранее стране, какой она предстает, например, в трудах Герберштейна, описывающего в XVI в. примерно в одних и тех же красках татар и московитов [Сень 2008: 150]. Посредством этнографии в отечественной культуре начинает создаваться образ России как великой империи, воспринявшей идеи Просвещения и миссионерского служения среди «отсталых народов» [Сень 2008: 150]. Распространению колониальной идеологии способствовала не только этнографическая литература, но и «музейный проект», в частности, Кунсткамера, ориентированная на этнографическую экзотику [Байбурин 2004]. Музейный проект можно считать идеологическим, так как он преследовал пропагандистские цели: свидетельствовать о значимости Империи и просвещенности монаршей власти [Байбурин 2004]. Этнографические экспозиции, широко использовавшиеся для пропаганды государственных геополитических, колониальных устремлений и формирования «нужного» образа, можно рассматривать как средство

выражения субъективных значений, которые независимо от того, отражают ли они определенные феномены воспринимаемой реальности или являются чистой абстракцией, принимают материальную, визуально воспринимаемую форму [Герасименко 2006: 208].

Этнографическое изучение народов представляет собой в наше время определенную этическую проблему, особенно в тех случаях, когда этнический дискурс начинает выполнять функции идеологии, обслуживающей политические интересы или интересы власти [Кардинская 2005: 103]. К вопросу этнического определения, в первую очередь, этнического меньшинства, как этической проблемы часто обращаются многие современные исследователи: С.В. Кардинская, М.С. Куропятник, Н.Б. Вахтин и Е.В. Головко и др. [Кардинская 2005, Куропятник 2005, Вахтин, Головко 2004]. Многие образы нерусских народов Российской империи, сложившиеся в этнографии XVIII-XIX вв., можно назвать продуктами «европоцентристского колониального наследия» [Куропятник 2005: 5]. Односторонние представления о культурах традиционного типа, обусловленные научными и политическими стереотипами, приводят к тому, что этнографические описания и наблюдения самых образованных исследователей второй половины XIX в. часто носят поверхностный, примитивный и даже невежественный характер, когда «слова «дикарь» и «дикари» нередко заменяют отсутствие знаний и понимания сути происходящего вокруг» [Бурыкин 2002: 6]. В этом отношении Гирц считает, что «описание культуры должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, эти народы сами себя мысленно помещают, и тех формул, в которых они сами описывают, что с ними происходит» [Гирц 1997: 183]. Однако понятно, что полностью избежать определенного этноцентризма при изучении других культур едва ли возможно, так как исследователь, находясь во власти собственных культурных стереотипов, в любом случае субъективен. Поэтому всегда следует учитывать то обстоятельство, что «объект изучения – это одно, а само изучение – другое» [Гирц 1997: 184]. Тем не менее часто мнение оказывается сильнее реальной действительности [Тадтаев 2001: 94], и субъективные смыслы и оценки, которые исследователь вкладывает в объект своего изучения, являются важными элементами его структуры. Исследуя какой-либо этнический образ, следует анализировать не только его ядерные признаки – собственно этнографическую информацию, но и поле – совокупность социальной информации, включающей все данные об авторе, источнике, его интертекстуальных связях и т.д.

Этнический образ как средство межэтнической коммуникации

Одной из ключевых проблем множества гуманитарных наук становится в наше время проблема категоризации «своего» и «чужого», которая проникает практически во все сферы гуманитарного знания. Парадигма «свой» / «чужой» пронизывает всю систему отношений внутри любого общества. Можно сказать, что в какой-то степени механизмы противопоставления находятся в основе любой науки, в том числе этнологии, которая, как и всякая другая наука, в своей психологической основе имеет «чистое стремление человека к познанию» [Широкогоров 2001: 100]. Научные способы познания определяются понятием «рефлексии». Ее можно считать «особым путем развития, с помощью которого исследователь будет искать различие лишь для того, чтобы открыть самого себя, понять свое время и общество, в котором он живет» [Сервье 2004: 7].

Данное противопоставление определяет процесс коммуникации между различными культурами и народами и является обязательным условием формирования этнической идентичности, так как осознание различий считается более фундаментальным свойством человеческой психологии, нежели осознание сходства [Буторин 2005: 50]. Так как в человеке изначально заложена бинарность и ассиметричность восприятия окружающей

действительности, то по принципу «свой» / «чужой» осуществляется формирование механизма определения себя и своего места в мире [Чапля 2000: 7]. Через тождество и различие «человек, в конечном счете, обретает себя самого» [Шипилов 2004: 175].

Процесс сопоставления двух культур осуществляется путем выделения черт другого этноса через соотношение с собственными этническими чертами. При этом установление межэтнических различий носит субъективный характер и часто оказывается преувеличенным. Элементы сопоставления, как правило, приобретают значение сигналов ценностного характера [Буторин 2005: 50]. Наблюдатель обращает внимание, прежде всего, на то, что его эмоционально поражает, поэтому предметом сопоставления становятся чаще всего группы, обладающие абсолютно несхожим типом культуры [Широкогоров 2001: 100]. При этом за положительный эталон принимаются собственные культурные образцы, так как «наблюдатель исходит из того, что истинная, настоящая, наилучшая жизнь есть та, которой он живет, а все отличное от нее есть не настоящее, варварское» [Широкогоров 2001: 100].

В результате этнологической рефлексии возникают обобщенные, стереотипные представления о системе этнокультурных свойств народа. Можно выделить две единицы, служащие важным механизмом «памяти этнической культуры» [Швед 2001: 86], которыми оперирует массовое сознание: образы и стереотипы [Чутров 1993: 42]. Иногда в этнологии термины «стереотип» и «образ» используются как синонимы, что требует дополнительного объяснения. С точки зрения некоторых исследователей, этнический стереотип можно определить как «эмоционально окрашенный, схематический, стандартный образ представителя этнической группы», которому свойственны следующие характеристики: поляризация оценки, жесткая фиксация, интенсивная аффективная коннотация и устойчивость [Оганджанян 1989: 50]. Из этого определения следует, что стереотипы являются своего рода «усеченными образами, обладающими некоторыми свойствами знаков» [Чутров 1993: 42]. В основе этнических стереотипов находятся идеи или концепты, способствующие интерпретации различных социальных ситуаций в терминах этничности [Кардинская 2005: 111]. Существуют различные типы стереотипов: социальные, общения, ментальные, культурные, этнокультурные [Маслова 2004: 198]. Среди последних особую роль играют стереотипы восприятия, стереотипы пропаганды [Чутров 1993: 42], а также стереотипы поведения, под которыми понимаются устойчивые, регулярно повторяющиеся формы поведения, – «своего рода штампы, образцы поведения, принятые в той или иной культуре» [Байбурин 1985: 3]. Стереотип, отсылая к типичному, создает упрощенный typos (отпечаток) этноса [Кардинская 2005: 110]. Типизация, производимая стереотипами, позволяет различать «свое» / «чужое» как «правильное» / «неправильное» или «хорошее» / «плохое» [Кардинская 2005: 111]. Следствием типизации и стереотипизации становятся обобщенные и упрощенные образы культурных или этнических групп [Садохин 2004: 219].

Если стереотип, как правило, предполагает соответствие культурным нормам и формам поведения, то этнический образ – это «краткое описание, формула, в которой индивид дан с каким-либо свойством» [Чеснов 1998: 119]. Этнический образ можно определить как «представление о типичном для этноса индивиде» [Чеснов 1998: 119], в котором отражается свойственный ему набор социальных, этнических и психологических характеристик. Он служит своего рода эталоном, мотивирующим собственный или ожидаемый от других поведенческий стереотип [Чеснов 1998: 122].

Этнический образ может выражать представления как о собственной группе, так и о других народах, что находит отражение в интра- и экстраобразах [Чеснов 1998: 119], которым соответствуют авто- и гетеростереотипы [Тадтаев 2001: 90]. В межкультурных контактах создаются и функционируют, главным образом, экстраобразы – коллективные обобщенные представления о членах другого этноса. Понятно, что носителями тех или иных особенностей не обязательно выступают все представители данного этноса. Отдельные черты, присущие его некоторой части, стереотипизируются и распространяются на всех его представителей [Тадтаев 2001: 88]. Подобное обобщение приводит к некоторой схематичности и условности образа, отягощенного к тому же эмоционально-оценочной коннотацией. В процессе межэтнического противопоставления действует следующая тенденция: культурные различия между своей и чужой группами преувеличиваются, а различия внутри этноса минимализируются [Буторин 2005: 50]. При этом представления народов об окружающем мире и друг о друге, будучи феноменами массового сознания, демонстрируют неодинаковое, подчас полярно различное восприятие одних и тех же явлений действительности [Чугров 1993: 42]. Как правило, все характеристики интраобраза наделяются знаком плюс, а характеристики экстраобраза знаком минус [Чеснов 1998: 119].

Этнический образ, как и любой другой образ, – это сложное явление, возникающее как результат запечатления одного объекта в другом, выступающем в качестве духовной или физической воспринимающей формации [Культурология: 322]. Представляя собой претворение объектов «первичного бытия в бытие вторичное, отраженное и заключенное в чувственно доступную форму», образ являет собой целостность, состоящую, с одной стороны, из чувственно воспринимаемой «оболочки», изобразительной, или иконической, стороны, и, с другой стороны, содержания, включающего идейный и эмоциональный аспекты [Культурология: 323]. Из взаимодействия этих компонентов возникает смысл образа, который выступает в качестве знака как носитель значения и генератор смысла.

Этнический образ, являясь «предметом сознания» [Бергер, Лукман 1995], обладает сложной структурой, в которой можно выделить тематическое ядро – то, на что актуально направлено сознание, и тематическое поле – смысловые связи, в которых сознание воспроизводит феномен в качестве типичного [Абельс 1999: 79]. Тематическое ядро образует все, что имеет отношение к физическим и ментальным характеристикам этнической или культурной группы. В него входят такие основные компоненты, как внешний облик, нрав и представления об этнической территории.

Внешний вид имеет огромное значение для процесса коммуникации, выступая своего рода фактором первого впечатления, так как образ партнера, который начинает формироваться при знакомстве, становится «регулятором последующего поведения» [Садохин 2004: 186]. Внешний облик воплощен в представлении о физическом типе представителя данного этноса [Чеснов 1998: 120]. В описаниях внешнего облика отражаются представления о специфическом индивидуальном поведении, «нраве», под которым понимается характер ограничения своевольных импульсов личности [Там же: 128]. В явном или скрытом виде в этническом образе также выражаются представления о территории, поэтому он одновременно персонифицирует народ и страну [Там же: 119-120]. Так как содержание этнического образа подается через его чувственно воспринимаемую форму, то при его исследовании следует учитывать способы построения его «телесности», в которой претворяются пространственно-временные, соматические и вещественные факторы [Там же: 120-122].

Вокруг тематического ядра этнического образа в результате процесса типизации выстраивается тематическое поле, обусловливающее способ восприятия познаваемой культуры со стороны представителя культуры-реципиента, находящегося «во власти типизаций своего общества» [Абельс 1999: 90]. Влияние смысловых связей тематического поля на формирование ядра этнического образа часто бывает довольно скрытым, однако во многом определяет его основные черты. Анализ структуры образа позволяет выявить его субъективную составляющую и лишний раз подтверждает тот факт, что коммуникация часто происходит не как трансляция информации и манифестация намерения, а как демонстрация смыслов, отнюдь необязательно предназначенных для распознавания и интерпретации реципиентом [Макаров 2003: 38].

В силу высокой степени обобщения, стереотипизации и субъективной составляющей любому этническому образу свойственны определенные иллюзорность и субъективность [Чугров 1993: 42]. Выявление реальных национально-этнических особенностей часто затруднено, так как при стереотипизированном восприятии другого народа объективное подменяется субъективным, а реальное – фантастическим, [Тадтаев 2001: 83]. Несмотря на то что национальные стереотипы формируются на основе определенных реалий, сами реалии при этом усваиваются некритически, эмоционально окрашиваются и мифологизируются [Тадтаев 2001: 88]. Стереотипы могут в определенной степени выражать качества, действительно присущие данному этносу, однако часто их гиперболизируют [Тадтаев 2001: 83], что объясняется так называемым этноцентризмом, который «ищет отличительные признаки субъективным образом» [Сервье 2004: 12]. В частности, этноцентризм представителей европейской цивилизации определяет отношение к культурам традиционного типа как «варварским», «отсталым». Этнографические описания автохтонных народов не обязательно негативно окрашены, однако в любом случае являются субъективными. Например, нации, находящиеся на высоком уровне экономического развития, подчеркивают у себя такие качества, как ум, деловитость, предприимчивость, тогда как в отношении наций с более отсталой экономикой выделяют доброту, сердечность, гостеприимство [Маслова 2004: 109]. При изучении аборигенов Российской Империи ученые часто подчеркивали их положительные качества, многие из которых облегчали процесс коммуникации между культурами: безукоризненную честность, физическую выносливость, отзывчивость, смелость, добродушие, гостеприимство [Шульгина 1989: 179].

В отечественной этнологии существуют попытки с философских, социальных и исторических позиций обосновать национально-расовые предрассудки и мифы [Лурье 1997; Оганджанян 1989, Соколовский 2001, Тадтаев 2001 и др.]. На создание этнических образов воздействуют многие факторы. Так, образы могут формироваться в зависимости от межнациональных и межэтнических отношений [Тадтаев 2001], зависеть от степени удовлетворенности социальных потребностей [Оганджанян 1989] и т.д. Условный субъективный характер этнических образов лишний раз свидетельствует о том, что «разговоры и размышления о «Других», как давно установлено, гораздо больше сообщают о «нас», нежели о «них», являясь, по существу проекцией коллективного Я на непознанное социальное окружение» [Соколовский 2001: 41]. Этнограф, описывающий чужую культуру, оказывается в ситуации эксперта, который, занимая позицию «наблюдателя», конструирует «наблюдаемое», то есть «в акте наблюдения наблюдает самого себя» [Кардинская 2005: 112].

Глава 2

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ПОСРЕДНИК МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

Я терпеть не могу путешествия и путешественников <...> Тем не менее этот жанр повествования всегда встречает неизменно доброжелательное отношение, что для меня остается загадкой.

Клод Леви-Стросс. Печальные тропики

Проблемы теории, подходы и методы

Этнографическая литература является одним из основных факторов, повлиявших на формирование многих этнических образов в русской культуре. В определенном смысле развитие отечественной этнографии, этнографической литературы и появление конкретных этнических образов являются параллельными, взаимообусловленными процессами: этнологическая наука так или иначе выстраивается вокруг понятия этнического образа, а этнографическая литература является основной формой хранения и трансляции этнографической информации о культурных особенностях описываемой группы.

Этнографическая литература – это сложная структура, требующая особого подхода, сочетающего исследования на историческом, политическом, социальном, текстовом уровнях. Для описания структуры этого литературного вида можно воспользоваться аналитической моделью П. Бурдье, включающей три операции: 1) анализ позиции литературного поля внутри поля власти, к которому оно относится; 2) анализ внутренней структуры литературного поля, подчиняющегося своим собственным законам функционирования и трансформации; 3) анализ становления диспозиций агентов [Бурдье 2005: 369].

В ходе первой операции необходимо проанализировать положение и особенности функционирования этнографической литературы в системе знания о культурах собственного народа и других этнических групп. В соответствии с терминологическим аппаратом Бурдье, этнографическую литературу можно рассматривать как некоторое микрополе, функционирующее внутри научного этнологического макрополя. Определяющей для взаимоотношений этнологии и этнографической литературы является роль последней в качестве одного из субъектов межэтнической коммуникации.

Из-за маргинального положения этнографической литературы по отношению к официальной науке и литературе, ее значение для процесса межэтнического общения долгое время было недостаточно оценено. В XIX в., с одной стороны, она отделялась как от «чистой этнографии», так и от «чистого искусства» [Пыпин 1891: 73], с другой стороны, считалось, что этнографическая литература является не более чем «обширным отделом русской беллетристики» [Там же] и имеет для этнографии лишь косвенное значение, заключающееся в расширении «области народной стихии в литературном языке» [Там же: 73-74]. В действительности, цель этнографической литературы, как и этнографии в целом, гораздо масштабнее и заключается не только в развитии литературного языка, но и в поисках «общего языка» для представителей различных культурных групп, что способствует «расширению границ человеческого дискурса» [Гирц 1997: 182]. Описывая культурные особенности некоторой группы, этнографическая литература передает их читательской аудитории и тем самым участвует в формировании в массовом сознании этнических образов, которые облегчают процесс коммуникации с представителями другого народа.

Выделяют несколько этапов процесса межэтнического общения: столкновение культур, накапливание информации, формирование образа «другого» и усвоение или отторжение элементов чужой культуры [Буторин 2005: 50-51]. В определенной степени этнографическая литература функциональна на каждом из этих этапов. Во-первых, при столкновении двух культур она выступает «посредником межэтнического взаимодействия» [Буторин 2005: 50], зашифровывая в текстах особый код коммуникации. Во-вторых, этнографические тексты являются основным средством интерпретации и трансляции этнографической информации. Далее, авторы этнографических источников сообщают читателю через особый код текста свое субъективное видение изучаемой культуры, порождаемое существующими стереотипами и авторскими интенциями, способствуя тем самым формированию и проникновению этнических образов в культуру народа-реципиента. Наконец, в результате декодирования информации читательской аудиторией происходит усвоение или отторжение культурных элементов изучаемой группы. Весь процесс межэтнической коммуникации, в который включена этнографическая литература, является необходимым условием не только для налаживания диалога между народами, но и для самоидентификации любого сообщества.

Анализ структуры микрополя этнографической литературы включает следующие аспекты: раскрытие феномена этнографической литературы, жанрового состава, истоков и литературных характеристик. Особенности данного литературного вида и анализ жанрового состава этнографических текстов описываются в других разделах данной работы: в параграфах, посвященных определению понятия этнографической литературы, а также историографии и типологии этнографических источников второй половины XIX – начала XX вв. В текущем разделе подробнее освещаются происхождение и литературные особенности этнографических текстов.

Выявление истоков этнографической литературы представляет серьёзную проблему. С одной стороны, она изначально связана с этнографическим изучением других народов. Первые этнографические сведения встречаются в трудах античных историков, так или иначе описывающих процесс путешествия и знакомства с чужеземцами. При этом очевидно, что географическая удаленность и культурная несхожесть описываемых народов имеют принципиальное значение для этих текстов. Ж. Сервье замечает, что чужие края, где живет «Другой», всегда находятся на краю света [Сервье 2004: 15], и объясняет это тем, что путешествие тесно связано с приобщением, с погружением в самопознание [Сервье 2004: 16]. Чем отчетливее проявляются культурные различия между собственным и чужими народами, тем более вероятно, осознанно проходит процесс этнической самоидентификации. Таким образом, происхождение этнографической литературы можно объяснить этнологическими причинами. С другой стороны, некоторые исследователи находят литературные истоки ее развития: в произведениях жанра так называемых хожений, широко распространенных в Древней Руси, описывающих путешествия-паломничества в Святую землю. Безусловно, хожения нельзя отнести к этнографической литературе в полном смысле этого понятия. Однако «Хождение за три моря» (1468-1475) тверского купца Афанасия Никитина, несмотря на свою принадлежность к духовной литературе, в некотором смысле содержит и элементы этнографического описания: изображение внешнего вида, обычаев людей, природы и т.п. Русская идея пути переходит в XVIII в. из духовных жанров в описание светского путешествия, которое из способа познания окружающей действительности превращается в попытку заглянуть за границы своего мира, взглянуть не только на себя, но и на свою культуру чужими глазами, то есть становится своеобразной формой постижения культуры [Алпатова 2004: 56-57].

Некоторые исследователи усматривают корни этнографической литературы в литературе XVIII в., а также в романтизме начала XIX в., проявляющем интерес к «этнографизму и устному народному творчеству» [Фокеев 1991: 3]. Ее появление связывают с «натуральной школой», которая зарождается в русской литературе с деятельностью В.И. Даля [Фокеев 1991: 7-8]. Интерес к народной словесности характерен также для художественной литературы 1860-х гг. Многие писатели этой эпохи (Ф.М. Решетников, В.А. Слепцов, позже Г.И. Успенский и др.) выступают в качестве как собирателей и издателей фольклорных материалов, так и этнографов-бытописателей [Азадовский 1963: 126].

В текстах этнографической литературы проявляются научные, культурные и политические тенденции эпохи, свойственные и этнографии, и литературе. Поэтому помимо этнографической составляющей при анализе текстов данного вида следует учитывать закономерности литературного развития. Общественное настроение, вызванное крестьянской реформой, стимулировало рост интереса ко всему народному. В результате этнографические описания народов России распространяются не только в научной, но и публицистической, исторической, художественной литературе. Наперекор требованиям «чистого искусства», которое должно служить, в первую очередь, эстетическим целям, в изображениях народной жизни отчетливо проявляется общественная позиция их авторов: «за старый строй или за искание новых начал общественности» [Пыпин 1891: 400]. Параллельно с изменением общественной идеологии меняются средства ее художественного воплощения [Жирмунский 1979: 150]. Обращение к этнографии преобразует систему беллетристической литературы, отдельные элементы которой проникают в научные тексты. В результате взаимодействия научной литературы и беллетристики, обусловленного общественно-политическими факторами, происходит формирование нового вида этнографической литературы с ее специфическими особенностями.

Третья операция модели анализа Бурдье затрагивает формирование диспозиций агентов. В роли последних выступают российские этнографы, которые при помощи своих манифестаций, выраженных в конкретных текстах, участвуют в процессе распределения научного и литературного «капитала» в борьбе за «авторитет легитимного производителя» [Бурдье 2005: 480]. В отличие от жестко институциализированного научного поля границы поля этнографической литературы довольно размыты. Однако доступ в него предоставляется умением распознать и готовностью признать коммуникативный код, который навязывается авторам стандартами научного этнологического макрополя и зашифровывается в этнографических текстах [Бурдье 2005: 454].

Для того чтобы проанализировать диспозиции агентов этнографической литературы и дешифровать тексты, необходимо учитывать совокупность всех факторов, повлиявших на этнографическое описание изучаемого народа. В этнографической литературе отражаются научные и культурные тенденции эпохи, литературная традиция описания, политические интенции, а также общественные взгляды авторов, выступающих представителями интересов своей социальной группы. Все эти факторы должны быть учтены при исследовании этнографических источников и выстраиваемых в них культурных образов различных народов.

С.А. Токарев отмечает, что при изучении этнографических школ или работ отдельных исследователей следует всегда иметь в виду два вида связей: идейные связи данной школы или автора с научными традициями и социальные корни этих взглядов [Токарев 1978: 7]. А.А. Панченко также считает, что при исследовании любого общества с достаточно развитой социальной структурой и сложной системой коммуникаций

(к которой относится наличие письменности и обособленной социальной элиты) необходимо учитывать социальный и идеологический уровни рецепции, начиная от первичной аудитории текста и заканчивая его собирателями и описателями, конструирующими предмет своей научной деятельности. При этом игнорирование любого из этих уровней он называет существенным промахом в теоретико-методологическом и источниковедческом смысле [Панченко 2002: 11]. Этот же методологический подход к изучению источников можно встретить в работах зарубежных ученых. К. Мангейм полагает, что воспринимать историю без ее социальной среды, то есть исследовать и интерпретировать источники вне их социально-культурного контекста, это то же самое, что «представлять себе движение без того, что движется» [Манхейм 2000: 42]. По его мнению, «исследователь, действующий в горизонтальной системе анализа, изучающий определенное течение в литературе, должен будет проследить творческую биографию и художественную эволюцию литераторов, принадлежащих к этому течению, ознакомиться с мотивами и задачами их творчества, уяснить себе характер аудитории, к которой они обращались, определить доступные им каналы и источники информации, социальную ориентацию их покровителей, социальные и политические симпатии и антипатии самих литераторов» [Манхейм 2002: 28]. Подобный «горизонтальный подход» позволяет использовать данные и методы различных научных дисциплин в синтезе, что придает целостность исследованию и делает его результаты более объективными.

Несмотря на очевидную обоснованность использования при анализе этнографических текстов модели Бурдье, данный подход все же имеет определенные ограничения. В этой модели внимание исследователя оказывается сосредоточено на взаимоотношениях агентов этнографического литературного поля в пространстве социальной действительности, тогда как изучение любого феномена, связанного с литературой, требует не только социологического, но и филологического анализа. Поэтому при исследовании специфики этнографической литературы аналитическая модель Бурдье может быть дополнена дискурсивным анализом.

В центре дискурсивного анализа оказывается понятие дискурса, который дает представление «о предметах или людях, об их свойствах и отношениях, о событиях или действиях, или об их сложном сплетении, то есть о некотором фрагменте мира, который мы именуем ситуацией» [Дейк 1989: 68-69]. Дискурс является «тонкой контактирующей поверхностью, сближающей язык и реальность, смешивающей лексику и опыт» [Фуко 1996: 49]. В ходе анализа текста с помощью интерпретативной операции можно дешифровать в тексте то, что последний одновременно «скрывает и манифестирует» [Фуко 1996: 26]. В данном случае такой ситуацией становится столкновение исследователя во время путешествия по некоторой территории с населяющим ее народом, имеющим, как правило, тип культуры, отличный от типа культуры самого путешественника. При этом в результате этнографического описания данного народа возникает текст, созданный под влиянием определенных установок и представлений исследователя о данной культуре. При анализе этнографической литературы является важным выявить стереотипные представления, которые, с одной стороны, обусловливают описание культурных особенностей народа, с другой стороны, посредством этнографических текстов возвращаются к массовой аудитории, способствуя формированию субъективных образов различных типов культур. При этом анализ самого текста во многом может дать необходимую информацию. Фуко пишет, что «теперь в самой ткани документа можно обнаружить указания на общности, совокупности, последовательности и связи, а все источники следует рассматривать как спонтанные либо организованные формы представления любого общества» [Фуко 1996: 10].

Для современных исторических наук понятие источника является ключевым. Современные гуманитарные исследования требуют междисциплинарного подхода и системного изучения источников как продуктов культуры, «созданных в процессе человеческой деятельности и отразивших в себе социальные, психологические, эколого-географические, коммуникационно-информационные, управленческие и другие аспекты развития общества и личности, власти и права, нравственности, мотивов и стереотипов человеческого поведения» [Источниковедение 1998: 26-27]. Таким образом, социологический и филологический анализ этнографических текстов должны сопровождаться источниковедческими методами. Этнографическая литература как свод источников является примером того, что с помощью текста опосредованным образом может осуществляться общение между отдельными людьми или группами, и в этом смысле она является средством межэтнической коммуникации.

Понятие этнографической литературы

Этнографическая литература представляет собой сложный феномен и открывает обширное поле для гуманитарных исследований. Ее расположение на стыке различных гуманитарных и некоторых других отраслей знания: литературоведения, этнографии, истории, географии и пр., требующее междисциплинарного подхода, может вызывать сомнения в том, что правомерно рассматривать ее как объект современного этнологического исследования. До сих пор не было разработано четкого определения этнографической литературы, поэтому представляется важным попытаться раскрыть сущность и понятие этого особого литературного вида, чтобы, во-первых, расширить границы понятийного аппарата в гуманитарной сфере, во-вторых, доказать правомерность изучения этнографической литературы в рамках этнологической проблематики, в-третьих, обосновать выбор источников, послуживших материалом для исследования.

Сложности в определении понятия этнографической литературы и, как следствие, ее отнесения к какой-либо научной сфере сопровождаются терминологической путаницей и отсутствием точных формулировок. Уточнение содержания данного понятия связано с двумя проблемными областями: с определением места этнографии в системе научного знания, а также с типологией видов и жанров литературы. На наш взгляд, этнографическая литература должна рассматриваться как особый литературный вид, несущий в себе этнографическую специфику, а этнологическое исследование должно сопровождаться филологическим анализом. Сегодня, когда границы между социальными и гуманитарными науками все больше стираются, использование методологии «чужих» дисциплин является не просто правомерным, а часто необходимым. Так, обоснованность филологического подхода к интерпретации исторических и этнографических текстов убедительно доказывают представители «микроисторического» направления, например, К. Гинзбург [Гинзбург 2004], а использование социологического подхода к изучению литературных явлений создало самостоятельную область научного знания, что демонстрируют работы Б.В. Дубина, Л.Д. Гудкова [Гудков, Дубин 1994; Дубин 2001].

Проанализировав употребление понятия «этнография», Е.Р. Ярская-Смирнова предлагает трактовать его в трех смыслах: как дисциплину, жанр и метод [Ярская-Смирнова 2004: 54]. На наш взгляд, этот подход заслуживает внимания, так как подобное разграничение во многих случаях действительно помогает избежать недопонимания. Все три значения понятия «этнография» связаны между собой метонимическими отношениями и взаимообусловлены. Этнография как научная дисциплина занимается исследованием культуры с помощью этнографических методов, главным образом, метода включенного наблюдения, а этнографическая литература (которую Ярская-Смирнова называет жанром) является одним из способов отражения

этнографической информации, имеющим «детальный описательный характер научной репрезентации» [Ярская-Смирнова 2004: 54] и представляющим полученные материалы в отчетах, статьях, монографиях и других научных жанрах. Видовые особенности этнографической литературы во многом вытекают из специфики этнографического метода, то есть определенного способа познания действительности с особой методологией, теоретическими и эмпирическими предпосылками научной деятельности. В зависимости от определения и оценки этнографического метода формируются две полярные точки зрения на место этнографии в сфере гуманитарного знания и легитимность ее причисления к системе наук.

Приверженцы первого подхода придерживаются мнения, что в процессе познания различаются два основных типа интерпретации информации: история, которая исследует хронологическую последовательность фактов, и наука, обобщающая и систематизирующая данные факты. С этой точки зрения этнография, как и история в целом, не является наукой в строгом понимании данного феномена. П. Вен определяет историю не как науку, а как «интеллектуальную деятельность, которая удовлетворяет простое любопытство в общепризнанных литературных формах» [Вен 2003: 103]. Этнографию он называет не более чем «искусством путешествия» [Вен 2003: 68].

По мнению ученого, история связана с двумя архетипами: «это деяние достойно того, чтобы жить в наших сердцах» и «все люди разные». Понятно, что этнография развивается из второго архетипа. По этому пути в своих описаниях идет древнегреческий историк Геродот, который одним из первых признал, что все люди разные во времени и пространстве. Как замечает Вен, история в его трудах перестает быть ценностным отношением и превращается в естественную историю людей, «сочиняемую из чистого любопытства» [Там же]. Поэтому Геродота часто называют не только отцом истории, но и отцом этнографии.

П. Вен считает, что у науки и истории (а значит, и этнографии) разные цели: история описывает то, что реально и дано нам в опыте, а наука открывает то, что скрыто, абстрактно и, в принципе, формализуемо [Вен 2003: 201-202]. Что касается набора общенаучных и специфических методов, которыми должна оперировать любая наука, Вен полагает, что «кроме приемов работы с источниками и их критики, никаких методов в истории нет, как нет их в этнографии или в искусстве путешествия» [Там же: 17-18].

Действительно, специфический для этнографии метод «включенного наблюдения», используемый в полевых исследованиях, больше сближает этнографию с кинематографией, театральным искусством и культурологией, чем с другими гуманитарными науками. Как пишет А.В. Головнев, что чтобы ощутить себя в шкуре туземца, к чему призывал антрополог Малиновский, нужно отыскать общие точки сопереживания, как наставлял режиссер Станиславский, сохраняя при этом целостное ощущение культуры и в то же время проникая в значение каждой ее детали. Поэтому этнография, создающая образ какой-либо культуры, не может не быть по-своему художественной, так как ее «включенность» означает сопричастность к происходящему, которая выражается не в научном обобщении, а в индивидуализации, характерной для искусства [Головнев 2007: 27].

А. Радклиф-Браун определял этнографию как практику наблюдения и описания феноменов культуры, обеспечивающую фактическими данными как этнологию, так и социальную антропологию [Радклиф-Браун 1997: 627]. По его мнению, в идеале работа социального антрополога должна проводиться в полевых условиях и параллельно сочетать наблюдение и построение гипотезы. Другими словами, основной материал, с его точки зрения, должен быть собран с помощью «ненаучного» этнографического метода, а проанализирован на основании научной методики. Однако недостаток многих

этнографических практик состоит в том, что наблюдение и фиксация этнографических данных осуществлялись людьми, слабо ориентирующимися в области социальной антропологии и этнологии, а собранные факты изучались затем уже антропологами, обычно не имевшими возможности самостоятельно заниматься этнографическими наблюдениями [Радклиф-Браун 1997: 627].

Другие исследователи, в том числе Л. Уайт, считают, что дихотомия история / наука некорректна и история является одним из процессов «онаучивания» [Уайт 1997: 583]. К. Гирц настаивает на том, что этнографию следует считать наукой, особенность которой заключается в том, что ее теория в большей степени приближена к «почве», чем это бывает в науках, где шире применяется абстрактный подход [Гирц 1997: 193]. В этнографии теоретические обобщения «столь невысоко поднимаются над интерпретациями, что вдали от них они теряют смысл и лишаются всякого интереса» [Там же: 194]. Гирц признает, что существуют сомнения в объективном статусе антропологического знания и в том, что его источником служит не социальная реальность, а фантазия ученого. Однако проблема верификации решается тем, что перед этнографическими источниками не стоит задачи представить верифицируемое знание. Степень их убедительности измеряется «силой научного воображения, открывающего нам жизнь чужого народа» [Там же: 185]. По мнению Гирца, «этнографическое описание представляет интерес не способностью ученого нахвататься фактов в дальних странах и привезти их домой, как маску или статуэтку, но его умением прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах, помочь разгадать загадку: что за люди там живут? – загадку, которую естественным образом порождают диковинные факты, выхваченные из контекста» [Там же].

Видимая «ненаучность» этнографической литературы объясняется тем, что научные тексты из-за размывания границ между социальными и гуманитарными науками стали все более напоминать художественные произведения с их определенной нарративностью и беллетризированным изложением материала. Ярская-Смирнова отмечает, что научный стиль утратил свою строгость и нашел выражение в беллетристических жанрах трактата и эссе, которые заменили научные жанры монографии и статьи [Ярская-Смирнова 2004: 63]. В отношении этнографической литературы можно сказать, что эссе, которому соответствует отечественный жанр очерка, стал «наиболее подходящим жанр ом для интерпретаций культуры и изложения теории» [Гирц 1997: 194].

Подобные споры о том, что считать наукой, сопутствовали пересмотру позитивистской парадигмы, когда возникали сомнения, считать ли науками вообще все гуманитарные и социальные дисциплины с их спецификой, не вписывающейся в систему точных и естественных наук. Точно так же этнография обладает собственной спецификой, приближающей ее к изобразительной и гуманитарной сфере, что не опровергает ее когнитивные возможности. Стирание границ между различными областями знания становится признаком современной научной парадигмы. Особенность этнографии вытекает из постоянного колебания наук об обществе между полюсом естественных наук и полюсом художественной литературы. «Литературность» этнографии, которая и смущает многих исследователей, обусловлена не ее видимой близостью к художественной литературе, а связью с литературой как письменной культурой в целом. Сама история, в систему которой входит этнография, неразрывно связана с письменностью: это то, что можно «рассказать или описать, воспроизвести во вненаглядности, неизобразительности письма, в акте писания» [Дубин 2001: 107-108]. Это определение характеризует и понятие этнографии, которая, согласно Гирцу, является ничем иным как «насыщенным описанием». [Гирц 1997: 178]. Известно, что письменные источники вообще имеют огромное значение для исторических наук, в том числе для этнологии. По мнению Фуко, история – это «всего лишь только инструмент, с помощью которого обретает

надлежащий статус весь корпус документов, описывающих то или иное общество» [Фуко 1996: 10-11]. Если история, по сути своей, есть «знание, основанное на источниках» [Вен 2003: 9], то про этнологию можно сказать, что это знание, основанное на этнографической литературе. В некотором смысле этнографическая литература и есть этнография, точнее говоря, одна из форм этнографического «насыщенного описания» наряду с музейными коллекциями, кинематографическими записями, этнографическим рисунком, фотографией и пр. В определении этнографической литературы как «насыщенного описания» соединяются два значения понятия «этнография»: в жанровом и методологическом смысле.

Этнографическая литература занимает такое же маргинальное положение в сфере литературы, как и этнография в системе научного знания. С формальной точки зрения ее с трудом можно причислить к литературе научной. Если обратиться к нормативным требованиям, предъявляемым к научному тексту, то научная литература должна отвечать таким критериям, как системность, установка на объективность, логичность, доказательность, использование специализированного искусственного языка, теоретичность [Культурология 1997: 296]. Значительная часть этнографических текстов, напротив, обладает довольно высокой степенью субъективности, за редким исключением не представляет системного изложения материала. В них не хватает логической доказательности, а используемые термины и теоретические концепции заимствованы большей частью из естествознания.

Из таких функций научного знания, как описание, объяснение и прогностика, в этнографических источниках реализуются только функции описания и, в редких случаях, прогнозирования, причем мало подтвержденного фактами. Подобную недостаточную «научность» этнографической литературы можно объяснить тем, что в отличие от собственно «наук» (как естественных, так и общественных), оперирующих точными (или «жесткими») методами, которые преследуют цель создать системную область знания, этнографическая литература выполняет познавательные и образовательные функции. Общепризнанная научная и этнографическая литература реализуют разные типы идеальных текстов [Кронгауз 2005: 223]: историческая и этнографическая литература – нарративный и дескриптивный типы, а большинство научных сочинений – экспланаторный и аргументированный.

Неправомерность противопоставления научной и этнографической литературы как частного случая противопоставления науки и истории (в том числе этнографии) усиливается, если учесть недостаточную освещенность в современной науке понятия «литература». По мнению Б.В. Дубина, существуют «давние культурные дефициты» в теории литературы, которые, в частности, объясняют проблему разграничения видов литературы [Дубин 2001: 133]. Неоднозначность определения феномена литературы приводит к путанице в определении ее видов. Так, если понимать под литературой макросистему, то есть культуру письменности в целом, то возникает необходимость введения особых критериев для разграничения ее видовых микросистем, которые могут иметь размытые неопределенные границы, как это происходит в случае этнографической литературы. Очевидно, с точки зрения сторонников дихотомии «наука» / «история» оппозицию должны составлять научная и историческая (или этнографическая) литература. Однако в случае этнографической литературы скорее присутствует противопоставление не между наукой и этнографией, а между наукой и беллетристикой, тогда как этнографическую литературу нельзя приравнять к литературе беллетристической. Чтобы избежать подобных двусмысленностей, можно считать литературу письменной

реализацией какой-то конкретной сферы культуры и говорить не о литературе, а о литературах, как это предлагает А.И. Рейтблат [Рейтблат 1991]. Тогда будет возникать вопрос о том, какую культурную подсистему представляет этнографическая литература, и придется вернуться к легитимности противопоставления науки и истории. Сторонники обоих взглядов на отношения этих феноменов признают, что критерием их определения следует считать не объект исследования (который может совпадать), а скорее метод и способ познания. При определении видовой принадлежности литературы учитывают не столько метод, сколько способ, то есть языковой стиль. Так как стиль этнографической литературы представляет синтез нескольких языковых стилей, то этот формальный показатель также способен усложнить определение литературного вида. Наконец, не следует забывать о традиции употребления понятия «литература». В русской культуре, говоря о литературе, часто подразумевают беллетристику, которую В.Г. Белинский первоначально охарактеризовал как «легкое чтение», назначение которого «состоит в том, чтоб занимать досуги большинства читающей публики и удовлетворять его потребности» [Белинский 1991: 6]. Белинский считал, что неправильно противопоставлять литературу и науку или же литературу и беллетристику. Понимая под «литературой» письменность и словесность в широком смысле, он выделяет четыре области литературы: науку, искусство, беллетристику и прессу [Белинский 1981: 358]. Таким образом, этнографическая литература, находясь на грани научной литературы и беллетристики, относится к литературе как «вид к роду, как часть к целому» [Там же: 354].

Сущность этнографической литературы и ее место в системе культуры раскрываются, если рассматривать ее как определенный литературный вид. Для этого при анализе должны быть учтены следующие минимальные критерии: 1) способ интерпретации (особенности изложения материала); 2) цель создания этнографических текстов; 3) реализуемые функции; 4) жанровый состав и характеристики; 5) стиль.

Как уже отмечалось, этнографическая литература, по определению Гирца, представляет собой «насыщенное описание», которое характеризуется тремя особенностями: оно – интерпретативно, интерпретирует социальный дискурс и пытается зафиксировать информацию в читаемой форме [Гирц 1997: 189]. Из всех типов идеальных текстов этнографическая литература реализует, главным образом, дескриптивный тип, описывая и фиксируя культурные особенности изучаемого сообщества. Описание часто дополняется определенной нарративностью, которая, однако, отличается от нарратива художественного или исторического и проявляется только в одном, хотя и наиболее распространенном, жанре этого литературного вида – путевом очерке. Таким образом, этнографическая литература лишний раз является примером того, что повествовательный и художественный текст представляют разные типы текстов.

В связи с этой проблемой следует упомянуть работу С.Б. Чернина [Чернин 2007], который различает понятия повествовательного и «литературного» (художественного) текста. Он отмечает, что в отечественной традиции существует определенная тенденция «смотреть на любой повествовательный текст, имеющий сложную организацию, содержащий определенный набор риторических фигур, как на литературный» [Там же: 218], другими словами, считать любое нарративное произведение художественным или беллетристическим. С.Б. Чернин выделяет три критерия, по которым можно охарактеризовать вид художественной литературы: определение текста как литературного в поле литературы; замкнутость литературного текста на самом себе как части особого «художественного» мира; способность литературы порождать специфические процессы смыслообразования со стороны как автора, так и читателя [Там же: 220-231].

Этнографическим источникам не соответствует ни один из критериев, выделенных Черниным. Этнографическая литература второй половины XIX в. не включалась в поле художественной литературы, а рассматривалась в рамках этнографического дискурса. Обозначение современниками некоторых авторов как «писателей» (например, в случаях С.В. Максимова, В.И. Немировича-Данченко) указывает скорее на их профессию, а не на характер произведения. Во второй половине XX в. отдельные авторы этнографической литературы были включены в биографический словарь «Русские писатели» [Русские писатели 1989]. Б.В. Дубин видит в этом факте не столько признание «художественности» произведений данных авторов, сколько то, что составители данного словаря «резко расширили границы литературы, фактически приблизив их к рубежам письменности» [Дубин 2001: 133]. В отличие от художественного произведения этнографический текст никогда не бывает замкнут на себе, он связан сложными отношениями с другими источниками. Текстологический анализ этнографических сочинений с использованием таких операциональных понятий, как «гипертекст» и «интертекстуальность», представляет отдельную интересную тему, однако не входит в задачи данного исследования. Вслед за Гирцем, этнографические тексты, посвященные какой-либо тематике, можно сравнить с последовательностью «все более и более смелых вылазок», поскольку исследователи всегда базируются на трудах своих предшественников, не продолжая начатое другими, а изучая то же самое, обладая большей информацией и концептуальной основой [Гирц 1997: 194]. Наконец, вряд ли правильно говорить, что автор и читатель этнографического текста порождают новые смыслы. Конечно, исследователь интерпретирует этнографические факты в соответствии со своей системой представлений о данной культуре, то есть наделяет их субъективным смыслом. Однако в рамках текста происходит не образование нового смысла, а процессы кодировки и расшифровки проинтерпретированной автором информации. Таким образом, отношения между адресантом и получателем этнографического текста отличаются от этих отношений в случае художественного произведения.

Для определения вида этнографической литературы важное значение имеет интенция самих авторов, поставленная ими цель. Если использовать логику концепции П. Бурдье, включающую анализ социальных полей художественной литературы и науки, то получается, что этнографические тексты преследуют цель, характерную для сферы науки, а не искусства. В литературно-художественной среде ведется конкуренция за право считаться «писателем» [Бурдье 2005: 474]. В случае этнографического писательства (или бытописательства) речь может идти о борьбе за этнографическую (научную) компетентность и легитимность (достоверность) репрезентируемого материала. Писатели не ставят перед собой задачи создать художественное произведение как воплощение творческого авторского замысла. Занимаясь описанием этнографических особенностей какого-либо культурного сообщества, они преследуют социальные цели: укрепить свой авторитет в рамках собственной группы и выразить ее интересы в условиях борьбы за социальное признание, называемое Бурдье «капиталом».

Для определения функций этнографической литературы и характеристики источников этого вида уместно обратиться к известной семиотической модели текста Р.О. Якобсона [Якобсон 1975]. Выделенные функции текста, их соотношение и взаимодействие (конфигурация) делают возможным описать и определить вид литературы, к которому относятся те или иные произведения. В этнографической литературе реализуются такие функции, как референтивная, конативная, эмотивная, а также в отдельных случаях эстетическая. Референтивная функция является главной для этнографических источников. Если под литературой понимать микросистему,

соответствующую какой-либо культурной сфере, то в зависимости от референта текста именно эта функция будет обусловливать вид литературы. Референтивная функция сглаживает внешние различия между этнографической и научной литературой, так как оказывается преобладающей в тех и других текстах и определяет их содержание. Можно сказать, что она проявляется на уровне информации. Как научные, так и этнографические тексты имеют установку на познание и просвещение массового читателя, поэтому референтивную функцию в некотором смысле можно рассматривать также как когнитивную, образовательную и просветительскую. Помимо референтивной функции значимыми для этнографической литературы являются эмотивная и конативная функции, которые присутствуют в научной литературе в гораздо меньшей степени и не так отчетливо в ней проявляются. Эмотивная и конативная функции направлены, главным образом, на выражение отношения автора к описываемой им культуре и на формирование определенных представлений об этой культуре у читательской аудитории, то есть относятся к уровню социального взаимодействия. Конативная функция обеспечивает эмоциональное воздействие на получателя этнографической информации и объясняет присутствие в текстах элементов публицистического стиля. Наконец, на уровне текста в отдельных источниках реализуется эстетическая функция, слабо выраженная в научной литературе. Эстетическая функция обусловливает беллетристические черты в этнографической литературе. Они в особенности проявляются в жанре путевого очерка: как в структуре, так и в языке текстов.

Большинство этнографических текстов написаны в жанре путевого очерка, поэтому под этнографической литературой обычно понимают жанр описания путешествия по исследуемой территории с сопутствующим изображением некоторых этнографических реалий. Однако правильнее рассматривать этнографическую литературу не как некий конкретный жанр, а как специфический литературный вид – категориальное понятие, объединяющее различные жанровые единицы. При этом ключевым моментом для этнографической литературы действительно становится путешествие – реальное или метафорическое.

Путевой очерк является разновидностью «документального» (или «публицистического») очерка, который воспроизводит характерные факты и явления в том виде, в каком они существуют в самой действительности [Краткая литературная энциклопедия 1971: 73]. Основная функция документального очерка заключается в том, чтобы в качестве образной информации и иллюстрации познакомить читателя с новыми для общественного сознания или литературы темами и проблемами. Понятно, что чем более эмоциональной будет информация, донесенная до читателя, тем более успешно произойдет ее рецепция. Этому способствует не только эмоционально окрашенный публицистический стиль очерка, но и отбор наиболее ярких фактов. По замечанию советских исследователей очерковой литературы, «в документе нуждаются тогда, когда факт невероятнее вымысла» [Янская, Кардин 1980: 7]. В случае путевого очерка задача автора заключается в том, чтобы представить этнографические особенности (быт, нравы, общественное и хозяйственное устройство, религиозное состояние и пр.) некоторого культурного сообщества, а эмоциональные описания тягот путешествия, экзотичности другой культуры, актуальности ее изучения делают этнографические данные иллюстративными и «насыщенными».

Документальный очерк имеет обширные информативные и популяризаторские возможности. Можно сказать, что документальная литература – это «литература, популяризирующая научные достижения», поэтому между научно-популярной и документальной литературой нет такой высокой стены, как это может показаться на первый взгляд [Там же: 12].

Литературный жанр очерка наилучшим образом отвечает этнографическому методу включенного наблюдения, который может рассматриваться как некая разновидность монографического метода «анализ случая». В путевом очерке в качестве такого «случая» выступает культура другой социальной или этнической группы, которая получает детальное описание и характеристику в широком социальном и культурном контексте, включая все аспекты человеческого существования [Forgensen 1989: 19-20]. Анализ случая может включать в себя различные социологические методы: интервьюирование, включенное наблюдение, анализ личных документов, литературных источников, объединенных задачей максимально полно исследовать данный «случай» [Девятко 2003: 28].

Жанр очерка характерен не только для отечественной письменной традиции, но и для зарубежной этнографии, где он определяется как жанр эссе [Гирц 1997: 194]. Жанрообразующим признаком для произведений такого рода является субъективное авторское начало, выстраивающее описательно-повествовательную структуру. Очевидно, в этом и заключается основное отличие языка этнографической литературы от научного стиля с его жесткими нормами изложения материала и предельным устранением субъекта исследования. Этнографическая литература направлена на создание образа другой культурной группы, а значит на коммуникативный процесс, который невозможен без субъектов коммуникации. Поэтому очерк становится для этнографического описания идеальной формой, которую принимают и другие жанры, входящие в состав этого вида литературы: монография, статья, официальное письмо, отчет и т.д. Очерковая форма обусловливает определенную структуру этнографических текстов независимо от их жанровой принадлежности. В эту структуру помимо объекта исследования (культурной специфики некоторого сообщества) входят такие обязательные составляющие, как адресант информации (обозначающийся в литературоведении как образ автора) и адресат (образ читателя). У жанра путевого очерка, повествующего о некотором состоявшемся путешествии и знакомстве с какой-либо культурной группой, может также представлять интерес анализ особенностей композиции.

Коммуникативная модель текста помогает прояснить не только функциональные особенности этнографической литературы, но и взаимодействие автора и читателя, которые соответственно являются отправителем и получателем этнографической информации. При этом схема Р.О. Якобсона подвергается некоторой трансформации [Сурво 2008]. В этнографическом тексте тип коммуникации «адресант-адресат» преобразуется в автокоммуникацию «адресант-адресант 1», так как исследователь сначала является адресатом информации, затем, обобщая и перекодируя ее, превращается в адресанта, обращая переработанную информацию к пассивной читательской аудитории [Там же: 118]. Таким образом, можно говорить о том, что в этнографической литературе присутствуют как минимум три субъекта коммуникации: 1) некоторая культурная группа, которая является первичным отправителем «живой», незакодированной этнографической информации; 2) исследователь, являющийся активным получателем и отправителем этой информации, который интерпретирует и перекодирует ее в соответствии с системой своих культурных, научных и социальных представлений о данной группе; 3) читатель, пассивный получатель конечного информационного продукта. На этапе передачи информации от автора к читателю можно было бы отметить еще один возможный субъект этнографической коммуникации – научно-справочную и учебную литературу. Этнографический материал представлен в ней в виде своеобразной обобщенной компиляции, в которой фигура исследователя и субъективный процесс интерпретации данных остаются за ее рамками. С одной стороны, в литературе такого рода соблюдаются все нормативные требования к «научному» способу изложения информации. С другой стороны, она функционирует

в системе научного знания в виде «этнографических консервов» [Лич 2001: 8] и в этом смысле проигрывает «первичной» этнографической литературе. Без интерпретации и объяснения взаимоотношений субъектов коммуникации описываемое культурное сообщество превращается из субъекта в объект исследования, в результате чего прерывается «диалог культур».

Считается, что автор этнографического текста, как и субъект художественного произведения, обладает достоверным, но не верифицируемым знанием. Ему часто отказывается «в коммуникативном статусе научной истины» [Теория литературы 2004: 87] из-за его «непрофессионализма». Как правило, в роли исследователей выступают представители образованных социальных групп, не имеющие специальной этнографической подготовки. С точки зрения профессионалов, наблюдения, зафиксированные такими исследователями и попадающие в таком виде к специалисту-антропологу, чаще всего ненадежны и редко бывают точными. [Радклиф-Браун 1997: 628]. А. Радклиф-Браун признавал, что любое этнографическое наблюдение попадет под влияние прежде усвоенных теорий и предубеждений. Однако он же считал, что «предубеждения опытного антрополога несравненно менее вредны, нежели предрассудки простого путешественника или профессионально неподготовленного, пусть даже и образованного, человека, на сообщения которых о нецивилизованных народах нам в прошлом приходилось полагаться» [Там же: 628-629]. Другими словами, ставится под сомнение «научный капитал» этнографической литературы. Тем не менее ее легитимность и научный потенциал подтверждаются тем фактом, что, несмотря на критику в адрес авторов за непрофессионализм, на данных этнографической литературы основываются все современные научные представления о неевропейских культурах.

Еще одно основание для критики составляет открытость этнографического текста широкой читательской публике. Считается, что научный текст должен быть адресован узкому кругу специалистов, а достоверность и надежность источников определяется степенью закрытости аудитории. Это мнение обосновывается тем, что по мере увеличения количества предполагаемых читателей автор все больше оказывается под влиянием тенденции описывать события в апологетическом и драматическом ракурсе, при этом «интимная исповедь постепенно превращается в пропаганду» [Девятко 2003: 79]. Однако отмеченная тенденция касается только формы этнографических текстов, определяя наличие в них элементов публицистического стиля. Обращение к широкой читательской аудитории обусловлено образовательной и просветительской функциями этнографической литературы, которая направлена (как и вся идеология письменной культуры) к тем, кто в статусном и культурном отношении находится «ниже», чем авторы этих текстов [Дубин 2001: 109].

Как уже отмечалось, немалое значение для характеристики этнографической литературы приобретает описание самого путешествия, вокруг которого выстраивается композиция текстов. В центре этой композиции оказывается фигура самого путешественника, то есть исследователя, который становится персонажем собственного произведения. Процесс путешествия как реального, так и метафорического (погружения в другую культурную среду) занимает важное место в описании этнографических особенностей изучаемого народа. При этом часто изображение «приключений» сопровождается своеобразной рефлексией по поводу того, что заставило путешественника отправиться в путь и заняться исследованием чужой культуры. Помимо трудностей, связанных с путешествием, в этнографических текстах могут подробно описываться проблемы использования этнографических методов и сбора этнографической

информации. Вот как изображает этот процесс К. Леви-Стросс: «Даже в нормальных условиях полевое исследование было изнуряющей работой: надо вставать засветло и бодрствовать до тех пор, пока не заснет последний индеец, а иногда даже наблюдать за его сном; стараться не привлекать к себе внимания, но быть постоянно присутствующим; все видеть, все замечать, все фиксировать, проявлять оскорбительную бестактность, унижаться, чтобы выудить информацию у какого-нибудь сопляка, быть всегда наготове, чтобы воспользоваться мгновением благосклонности или невнимательности, уметь на протяжении целых дней подавлять любопытство и, сохраняя сдержанность, пережидать прилив недоброжелательного настроения в племени» [Леви-Стросс 1999: 487-488].

Изображение путешествия усиливает нарративный характер этнографической литературы, разбавляя этнографическое описание. Благодаря введению персонажа исследователя развивается субъективное содержание этнографических текстов, что позволяет расширить область анализа и включить в него не только этнографическую информацию, затрагивающую культурные особенности изучаемого сообщества, но и культурный срез, связанный с фигурой самого автора текста.

Самые неоднозначные трактовки, касающиеся функциональных особенностей и места этнографической литературы, вызывает форма изложения материала. Именно языковой стиль становится наиболее частым критерием определения степени «научности» / «ненаучности» этнографических текстов и обусловливает их промежуточное положение между научной литературой, публицистикой и беллетристикой.

Некоторые авторы видят причины этого в самой природе документальной литературы, разновидностью которой является этнографический очерк: «Документалистика представляет собой сферу внутри- и внелитературных соприкосновений: индивидуальный опыт делается опытом истории, человеческий документ – явлением искусства, искусство обретает страстность политической инвективы, фантазия сопрягается с фактом, и факт поверяется вымыслом, научное достижение становится не только содержанием повествования, но и отражается на стиле» [Янская, Кардин 1980: 23].

Смешение элементов нескольких стилей в текстах этнографической литературы приводит к необходимости ввести в обиход определение, характеризующее стилистические особенности данного вида источников. В.А. Тишков называет этнографическую литературу «жанром научной (в частности, этнологической) публицистики» и связывает публицистический характер текстов с желанием исследователей довести как можно быстрее свое знание или мнение до более широкой аудитории [Тишков 2005: 6]. В соответствии с обозначением С.А. Токаревым писателей-народников 1860-х гг. как этнографов-беллетристов, этот вид литературы может быть определен и как «этнографическая беллетристика» [Токарев 1966: 255].

Однако проблема определения вида этнографической литературы значительно шире, чем характеристика особенностей ее языкового стиля. Чтобы в полной мере раскрыть этот феномен, потребуется обширный филологический и дискурсивный анализ, необходимость которого мы пока можем только констатировать. В качестве рабочего определения того, что понимается нами под этнографической литературой, послужившей объектом исследования, предложим следующее. Этнографическая литература – это вид литературы, объединяющий ряд жанров, имеющих очерковую форму, находящийся на стыке науки, беллетристики и публицистики. В этой литературе происходит интерпретация и репрезентация этнографической информации в виде описания, реализующего когнитивные, просветительские и образовательные функции, направленного на формирование у широкой читательской аудитории определенных культурных представлений и включающего элементы различных языковых стилей.

Обзор этнографических источников

Знакомство европейцев с этнической группой саамов начинается с самых древних времен, когда появляются первые сведения об этом народе. Этнографическую информацию о саамах можно обнаружить уже в трудах античных и средневековых авторов: римского историка Тацита (I-II вв. до н.э.), византийского писателя Прокопия Кессарийского (VI в.), датского хрониста Саксона Грамматика (XII-XIII вв.). Главной особенностью ранних этнографических описаний саамов является их фрагментарность и низкая степень верифицируемости. В отечественных источниках сведения о саамах появляются с XIII в., что связано с проникновением новгородских дружин и сборщиков дани на Кольский Север. На раннем этапе, в текстах XIII-XVII вв., мы находим не столько описание, сколько упоминание саамов, проживающих в русской части Лапландии – на Кольском полуострове. Основными источниками этого периода становятся летописи, различные акты, «жалованные грамоты», дающие право монастырям и погостам на владение в Лапландии отдельными территориями, писцовые книги, челобитные местных жителей и другие деловые документы [Щербачев 1893, Жуков 2004].

В XVIII в., в связи с созданием в 1724 г. Санкт-Петербургской академии наук, начинается новый этап в истории изучения саамов Кольского полуострова. С этого времени предпринимаются исследовательские экспедиции в удаленные территории России, в том числе проходит академическая экспедиция под руководством академика И.И. Лепехина при участии его ученика Н.Я. Озерецковского. Возрастает интерес к коренным народам Крайнего Севера и Сибири, имеющий поначалу лишь практический характер и отражающий экономические и колонизационные потребности Российской империи.

Самым интересным периодом в развитии саамской этнографии является вторая половина XIX – начало XX вв., когда в отечественной культуре, во многом благодаря этнографической литературе, транслирующей читателям культурную информацию о саамах, окончательно сформировался образ автохтонных жителей Кольского Севера. Параллельно с развитием этнографии начинает оформляться особый вид литературы, которую принято называть этнографической. Само понятие этого литературного вида неразрывно связано с путешествием, к тому же изначально изучение народов России было обусловлено исследовательскими экспедициями и деловыми поездками. Можно сказать, что основным содержанием этнографической литературы становится изображение путешествия по определенной территории, в котором сочетаются географические, геологические, исторические, этнографические и лингвистические сведения. В силу того что формирование этнографии в России только начинается, главной особенностью этнографической литературы данного периода является ее непрофессиональный характер. Изучение народов Севера и Сибири осуществляется, главным образом, трудами «непрофильных» ученых [Бурыкин 2002: 6]. Основным принципом и методом исследования в их трудах является описание. Другой особенностью этих источников становится появление фигуры автора, который выступает в качестве субъекта описания культурных особенностей саамов. С активной ролью автора связан наиболее распространенный жанр этнографической литературы – очерк. Очерковую форму имеют большинство этнографических текстов независимо от того, относятся они к беллетристике, научной литературе или периодическим изданиям.

Надо сказать, что далеко не все авторы этнографических описаний кольских саамов лично побывали на Кольском полуострове. Тех, кто имел опыт личного общения с представителями этой этнической группы, можно подразделить на приезжих исследователей, с одной стороны, и местных жителей, с другой. Довольно сложно дать терминологически точное обозначение статуса, который занимают приезжие авторы: кого из них можно считать ученым, и попадает ли он в разряд этнографов, а кого следует называть просто путешественником. Вероятно, критериями подобного разделения могут служить как профессиональная принадлежность, так и задачи и интенции, сопровождающие работу исследователя. В профессиональном отношении «настоящим» этнографом, вероятно, является только Н.Н. Харузин, имеющий соответствующее образование и ведущий преподавательско-научную деятельность в области этнографии. Не этнографическое, но гуманитарное образование было у студента Московского Археологического института С.Н. Дурылина, защищавшегося по иконографии. Не гуманитарное образование имели медики: антрополог А.И. Кельсиев и будущий литератор С.В. Максимов, дипломом инженера-землеустроителя на агрономическом отделении Лейпцигского университета получил известный всем писатель-путешественник М.М. Пришвин. Врачом был и знаменитый путешественник-антрополог А.В. Елисеев, который посетил Кольский полуостров в 1882 г. и оставил подробное этнографическое и антропологическое описание саамов, правда, финских. Автор выдающихся материалов по музыке и религии саамов В.Ю. Визе являлся студентом естественнонаучной специальности физико-математического факультета, как и собиратель саамского фольклора и музейной коллекции А.Л. Ященко. Для кого-то из этих путешественников этнография стала основным занятием, для других лишь сопутствовала основной сфере научной деятельности.

Отдельно следует оговорить вклад А.И. Кельсиева, который в рамках подготовки к Антропологической выставке (1879 г.) в 1877 г. совершил поездку на Кольский полуостров, из которой в числе прочих достижений привез богатую этнографическую коллекцию и антропологические маски-слепки. Впоследствии коллекции Кельсиева были переданы Политехническому музею, а его антропологические маски и предметы одежды саамов были использованы при изготовлении манекенов, ставших не только экспонатами на выставке, но и использованных в качестве иллюстраций к этнографическим альбомам [Народы России 1880; Русские народы 1894] и к трудам В.Н. и Н.Н. Харузиных [Харузина 1902; Харузин 1890]. Таким образом, деятельность А.И. Кельсиева способствовала не только распространению данных об антропологических особенностях кольских саамов, но и формированию их визуального образа в русской культуре второй половины XIX в.

Невозможно обойти вниманием деятельность финского ученого-языковеда, будущего профессора филологии М.А. Кастрена, который в 1841 г. совершает путешествие в русскую Лапландию. Первоначально Кастрен оказался в Лапландии благодаря Элиасу Леннроту и отчасти на его средства, затем Академия наук пригласила его совершить экспедицию в Сибирь, и в ожидании этой поездки исследователь на некоторое время задержался на Кольском полуострове. Записи ученого были опубликованы в России сначала «Этнографическим сборником РГО» [Кастрен 1858], а затем отдельным изданием [Кастрен 1860 (а,б)]. Несмотря на то что работы Кастрена весьма условно относятся к русской литературе, в силу их популярности и частой цитируемости в российской научной среде мы рассматриваем их в числе русских этнографических текстов, посвященных изучению саамов.

На Кольском полуострове часто оказывались писатели. Как правило, они направлялись туда научными обществами с определенным поручением по изучению и описанию саамской культуры. К числу таких авторов, прославившихся своими этнографическими сочинениями, относятся С.В. Максимов, принявший участие в «литературной экспедиции» 1856 г. от Географического общества; М.М. Пришвин, получивший в 1907 г. задание от того же ГО описать жизнь поморов; С.Н. Дурылин, приехавший на Север в 1911 г. по поручению Московского археологического института; В.Н. Харузина, командированная вместе с братом Н.Н. Харузиным летом 1887 г. Императорским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии. Несмотря на различный характер научных организаций, командирующих исследователей для этнографического изучения саамов, их объединяют две общие задачи, которые они ставят перед своими агентами: 1) изучить культурное состояние автохтонного населения Кольского полуострова; 2) обосновать необходимость дальнейшей колонизации Севера и создать для него почву. Даже такой «маргинальный» автор, как писатель В.И. Немирович-Данченко, брат знаменитого режиссера, не пользующийся поддержкой никаких официальных учреждений и оказавшийся на Кольском полуострове в результате ссылки, несмотря на критику государственного устройства, демонстрирует в своих работах те же колониальные интенции, определяющие его интерес к саамской этнографии. Проправительственных взглядов придерживается естествоиспытатель и изобретатель А.П. фон Пошман, оказавшийся в Архангельске в начале XIX в. по заданию Павла I для проведения опытов по засолке рыбы. Несмотря на попытку представить в своих трудах Архангельскую губернию не только с экономических, но и с культурно-исторических позиций, автор прямо заявляет во вступлении, что он «старался отделить полезное от вредного» [Пошман 1866: V], способствуя тем самым формированию у читательской публики «правильных» взглядов на значение Архангельской губернии для государства.

Среди местных авторов саамской этнографии первым упоминает саамов М.В. Ломоносов, который дает им краткую характеристику в своих замечаниях на сочинение Вольтера «История Российской империи при Петре Великом» [Вольтер 1809]. Не соглашаясь с тем, что «лопари цветом красно-буры», Ломоносов пишет следующее: «Лопари отнюдь не черны и с финнами одного поколения, равно как и с корелами и со многими сибирскими народами. Язык имеют одного происхождения и разнятся друг от друга, как немецкий от датского и шведского или итальянский от французского, а отличаются лопари только скудностию возраста и слабостию сил, затем что мясо и хлеб едят редко, питаясь одною почти рыбою» [Ломоносов 1952: 361-362].

Из других известных авторов, проживавших в Архангельской губернии, следует назвать исследовательницу обычного права у саамов А.Я. Ефименко, жену ссыльного этнографа П. П. Ефименко; учителей В.П. Верещагина и Н. Дергачева, авторов крупных обзорных трудов; священников Г.К. Терентьева и К.П. Щеколдина, оставивших сведения по этнографии, хозяйственным особенностям, фольклору саамов; вице-губернатора Д.Н. Островского. Губернатору Архангельской губернии А.П. Энгельгардту принадлежат путевые записки, в которых он осветил свое видение саамской культуры и отчасти их этнографии. В оппозиции к приезжим исследователям выступает Г.Ф. Гебель, секретарь Архангельского общества изучения Русского Севера, сам приезжий рыбопромышленник, оставшийся на Кольском полуострове после участия в экспедиции на Мурман и считающий себя местным экспертом в области социально-экономических отношений. Свой вклад в изучение саамской этнографии внесли чиновники А.А. Мухин, К.В. Козмин, Д.Н. Бухаров (дипломат, друг Г.Ф. Гебеля), А.С. Розонов. Сын местного священника, врач

И.Н. Шмаков составил не только первый библиографический указатель литературы о саамах, но и выступил в роли автора многих статей о медицинском состоянии саамского населения. В отличие от большинства других исследователь Шмаков понимал саамский язык, а не пользовался услугами переводчика во время контактов с информантами. Много материалов, посвященных отдельным вопросам этнографии саамов, выходит в свет в местной печати, главным образом, в «Архангельских губернских ведомостях» и «Известиях Архангельского общества изучения Русского Севера». Поддержку в этнографических исследованиях оказывали местные научные общества: Архангельский губернский статистический комитет, по поручению которого Н. Дергачев составил свой обзор о Кольском Севере, содержавший извлеченные из других источников сведения о природе, истории и культуре края; Комитет для помощи поморам Русского Севера, членом которого являлся А.С. Розонов; Архангельское общество изучения Русского Севера, секретарем которого был Г.Ф. Гебель.

Ряд этнографов описывали объект своего изучения по чужим источникам. Хотя такие авторы не оставили личных наблюдений и уникальных данных, их взгляд на культурную специфику саамов все же представляет большой интерес, так как помогает проследить развитие стереотипов восприятия и трансляции культурных особенностей этого этноса. К числу таких компиляторов относятся преподаватель географии, публицист Н.А. Александров, профессор, автор популярных книг для детей В.Н. Львов, историки А.А. Кизеветтер, Е.К. Огородников, К. Спасский, А.П. Щапов, Д.Д. Семенов.

Этнографическая литература о саамах отличается большим жанровым разнообразием. Иногда один и тот же текст демонстрирует черты разных жанров, что затрудняет его точную классификацию. При этом нередко один и тот же исследователь может являться автором нескольких источников. Самым беллетризованным жанром являются путевые очерки, к которым можно отнести записки и письма М.А. Кастрена [Кастрен 1860 (а, б)], С.В. Максимова [Максимов 1890], В.И. Немировича-Данченко [Немирович-Данченко 1903], А.В. Елисеева [Елисеев 1915], С.Н. Дурылина [Дурылин 1913], [Пришвин 1982], Д.Н. Бухарова [Бухаров 1885], В.Н. Харузиной [Харузина 1890], геолога Н.В. Кудрявцева [Кудрявцев 1884], А.П. Энгельгардта [Энгельгардт 1897].

Значительная часть источников относится к центральной и местной периодике. Среди них могут быть названы статьи Ф.И. Антонова [Антонов 1852], Г.К. Терентьева [Терентьев 1872, 1873, 1877], К.П. Щеколдина [Щеколдин 1890], Н.Н. Харузина [Харузин 1889, 1898], И.Н. Шмакова [Шмаков 1904, 1908] и др. Некоторые из этих статей вошли впоследствии в отдельные книги авторов, как это произошло, например, с работами Н. Дергачева и Г.Ф. Гебеля.

Самыми важными текстами для распространения в массовом сознании готовых культурных образов и стереотипов, формирующихся в других типах источников, являются справочно-энциклопедические издания или этнографические сборники («Отечествоведение», «Живописная Россия» и др. [Семенов 1879; Живописная Россия 1881]). Составители подобных текстов позиционируют их как «популярные сборники, где собрано изложенное простым и общедоступным языком описание возможно большего количества населяющих нашу страну племен и народов», и видят свою задачу в «возможно полном ознакомлении читателя с многочисленным, разноплеменным и разнохарактерным составом населения Русского Государства» [Львович 1901: 3]. К числу таких источников относятся иллюстрированные этнографические издания «Этнографическое описание народов России» [Паули 1862], «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» [Георги 1776], «Русские народы» [Русские народы 1894],

«Народы русского царства» [Народы русского царства 1901], «Северный край. Иллюстрированный альбом Архангельской губернии» [Северный край 1914] и пр. Эти издания наряду с словесными описаниями культурно-бытовых особенностей саамов включали в себя разнообразные изображения этой этнической группы: рисунки, гравюры, литографии, а затем и фотографии, которые создавали определенный, довольно экзотический, визуальный образ Другого. К этому же типу источников можно отнести изданные впоследствии отдельными книгами лекции В.И. Немировича-Данченко [Немирович-Данченко 1877], Н.Н. Харузина [Харузин 1903 (а, б), 1905] В.Н. Харузиной [Харузина 1941], а также библиографические справочники [Библиографический указатель статей и заметок… 1881, Хронологический указатель материалов… 1861, Труды Архангельского статистического комитета… 1866].

Различные формы доклада, деловые записки, отчеты и прочие жанры официальных документов также могут служить источниками этнографической информации. Хотя эти тексты содержат отдельные сведения о саамах, все же в первую очередь в них освещаются вопросы, связанные с экономическими, политическими и другими официальными аспектами колонизационного процесса на Севере России. Главным источником данного вида является доклад Г.Ф. Гебеля, который первоначально был опубликован в журнале «Русское судоходство», а затем должен был выйти в составе книги «Наша северо-западная окраина Лапландия», подготовленной к печати, но не изданной в связи со смертью автора [Гебель 1905, 1909].

Наконец, основными источниками сведений о саамской этнографии являются специализированные собственно этнографические, исторические или антропологические очерки, в которых дается полная этнографическая характеристика или описание отдельных аспектов саамской культуры. К этому виду источников относятся не только этнографические описательные, но и научные тексты, представленные в основном в жанрах монографии или диссертации. Большинство источников, проанализированных в данной работе, относятся именно к этнографическим очеркам. Среди них могут быть названы следующие труды: описание Архангельской губернии А. фон Пошмана [Пошман 1866, 1873], исторические и этнографические очерки В.П. Верещагина [Верещагин 1849], географический, исторический и этнографический очерки Н. Дергачева [Дергачев 1877], «Поездка к лопарям» [Кельсиев 1878] и «Антропологический очерк лопарей» А.И. Кельсиева (последний сохранился фрагментарно, в виде цитат и пересказов, например, в монографии Н.Н. Харузина), исследование А.Я. Ефименко [Ефименко 1878], сообщение о фольклоре саамов Д.Н. Островского [Островский 1889], монография Н.Н. Харузина «Русские лопари» [Харузин 1890]; очерки В.Н. Харузиной [1902], Н.А. Александрова [Александров 1897], А.С. Розанова [Розанов 1903], медицинская диссертация И.Н. Шмакова, включающая этнографическое и медико-антропологическое исследование [Шмаков 1909], этнографические очерки В.Н. Львова [Львов 1916].

Этнографические очерки по многим признакам сближаются с другими видами источников, однако отличаются от прочих более высоким, профессиональным уровнем исследования. Так, первая часть «Поездки к лопарям» А.И. Кельсиева («Дневники в письмах к А.П. Богданову») соответствует всем параметрам путевого очерка, тогда как вторая и третья части источника являются профессиональными докладами, представляющими собой отчеты Комитету по устройству антропологической выставки, которые содержат этнографические и антропологические результаты исследования.

Независимо от интенций и профессиональной принадлежности авторов этнографической литературы их произведения имеют очерковую форму, так как этого зачастую требует сама традиция этнографического описания. Очерк (или его европейский вариант эссе) становится «наиболее подходящим жанром для интерпретаций культуры

и изложения теории» [Гирц 1997: 194]. Другими словами, очерк в этнографической литературе является не столько конкретным жанром, сколько формой изложения материала. Поэтому независимо от характера работы авторы определяют свои труды как очерки, в том числе Н.Н. Харузин, который характеризует свою монографию как собрание очерков и дает ей название «Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта» [Харузин 1890].

Все перечисленные источники имели большое значение для формирования образа саамов в русской культуре второй половины XIX – начала XX вв. Эти тексты, во-первых, транслируют этнографические характеристики саамов в массовое сознание, в результате чего выстраивается структура культурного и этнического образа, а во-вторых, в зависимости от своего вида, тем или иным образом репрезентируют особенности рецепции саамской культуры сквозь призму восприятия образованных представителей русского общества. Подобное преломление этнографических понятий и концепций в сознании не профессионала-этнографа, а просто образованного человека какой-либо эпохи само по себе является ценным для этнологических исследований в силу того, что «по этим показателям можно лучше судить о состоянии данной науки в каждый данный момент и о воздействии ее на общественное сознание, чем по взглядам самих деятелей этнографии» [Токарев 1978: 9]. Поэтому при изучении образа саамов в русской культуре научный интерес представляет не только анализ самой его структуры, но и психологические, а также социологические механизмы порождения любого культурного образа в определенную историческую эпоху.

* * *

В течение XX и в начале XXI вв. исследования этнографических особенностей кольских саамов продолжаются. Специфика трудов современного периода заключается в специализированном изучении отдельных аспектов саамской этнографии. Культуру и традиционные формы хозяйственной организации саамов изучал В.К. Альмов, сыгравший значительную роль в создании Общества изучения Мурманского края [Альмов 1927, 1928, 1930]. В.К. Альмов способствовал проведению Лопарской этнографической экспедиции от Русского географического общества (1927) в составе антрополога Д.А. Золотарева, этнографа В.В. Чарнолуского, врача Ф.Г. Иванова-Дятлова, издавших по итогам экспедиции ряд знаменательных работ по саамоведению [Золотарев 1927, 1928; Чарнолуский 1930, 1972; Иванов-Дятлов 1928; Кольский сборник 1930]. Неопубликованными остались очерки по истории саамов В.В. Чарнолуского и сборник саамского фольклора В.К. Альмова [Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. ОФ 413; Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. НВФ 1101 а].

Обширную коллекцию саамских клейм (около 3000) в 1920-х гг. собрал краевед, архивист, художник Я.А. Комшилов. Хотя исследователь не успел обработать всю коллекцию, некоторые результаты его труда были озвучены им в докладе на заседании Мурманского общества краеведения, к которому прилагались изображения 340 тамг [Комшилов 1927]. Кроме того, Я.А. Комшилов выступил в роли собирателя саамского фольклора [Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. НВФ 1078-1088]. Некоторые фольклорные сюжеты были отражены в его картинах [Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. НВФ 188-284], а также включены в книгу «Саамские сказки» составителя Е.Я. Пация [Саамские сказки 1980].

Многие подробности культуры и быта кольских саамов можно почерпнуть из очерков академика А.Е. Ферсмана, который как по чужим источникам, так и по личным впечатлениям нарисовал своеобразный «этнографический портрет» коренного народа Кольского полуострова [Ферсман 1958, 1968].

В довоенные годы была написана опубликованная только в 1996 г. кандидатская диссертация Н.Н. Волкова, представляющая собой историко-этнографические очерки, написанные по результатам многолетних полевых исследований [Волков 1996].

Во второй половине XX в. публикуются обстоятельные труды по саамской этнографии. Большим вкладом в развитие саамоведения стали работы Т.В. Лукьянченко, которая в ходе полевых исследований детально изучила традиционную материальную культуру кольских саамов [Лукьянченко 1971, 1979, 1994]. Обобщающий характер носят исследования этнографии кольских саамов Л.В. Хомич [Хомич 1999] и З.Е. Чернякова [Черняков1998].

Изучением различных аспектов саамского языка (прежде всего кильдинского диалекта) занимался Г.М. Керт [Керт 1961, 1971, 1988 и др.]. Сейчас исследования в этой области продолжают Г.В. Костина [Костина 2006, 2012], О.Н. Иванищева, В.Б. Бакула [Иванищева, Бакула 2013].

Вопросы освоения и колонизации Кольского Севера освещаются в трудах И.Ф. Ушакова, автора большого количества краеведческих работ о Мурманской области [Ушаков 1997, 1998 и др.]. Исследованию стратегии российского государства в отношении освоения Севера, отношениям между «центром» и «северной окраиной» посвящена монография П.В. Федорова [Федоров 2004].

Социальную организацию саамов изучают М.С. Куропятник [Куропятник 1989, 1997, 2005] и М.Г. Кучинский [Кучинский 2008, 2010].

Различные аспекты этнографии кольских саамов изучаются в Центре гуманитарных проблем КНЦ РАН. Круг научных интересов сотрудников ЦГП отражен в публикациях, которые выходят в 2000-х гг. и включают исследования института семьи у кольских саамов [Пация, Разумова 2008; Саморукова 2005], отдельных вопросов материальной культуры [Пация 2009] и фольклора [Саморукова 2011], проблем социально-экономического положения современных саамов [Виноградова 2006, 2008, 2012; Гуцол, Виноградова, Саморукова 2007], материалов этнографических экспедиций [Художники-участники экспедиций на Крайний Север 2008]. Анализируется ряд этнографических трудов классиков саамоведения [Бодрова 2006, 2007 (а, б), 2008 (а, б); Гуцол, Саморукова 2007; Шабалина, Пация 2005; Шабалина 2007; Шабалина 2008].

Изучением культуры саамов активно занимались зарубежные исследователи середины XX в. [Collinder 1949; Vorren, Manker 1958, 1962]. Среди современных трудов зарубежных авторов несомненный интерес представляет работа Л. Алемана, основанная на материалах устной биографии информантов-саами, которая была опубликована на немецком языке, а также выложена в свободном доступе в английском переводе в сети Интернет [Allemann 2010]. Некоторые этнографические сведения о жизни современной группы саамов можно почерпнуть из книги М. П. Робинсона и К-А. С. Кассама, опубликованной на английском и русском языках [Robinson, Kassam 1998; Робинсон, Кассам 2000].

Отдельный пласт литературы, посвященной этнографии кольских саамов, занимают автоописания саамской культуры. Центральным трудом в этой области является книга саамской писательницы, создателя Музея саамской литературы и письменности Н.П. Большаковой [Большакова 2005]. Ряд авторов занимается сбором и публикацией саамского фольклора [Медведева 2011; Юрьева 2011]. Е.И. Мечкиной при поддержке КНЦ РАН был издан сборник саамских паремий [Мечкина 2010], в соавторстве с А.Е. Мозалевской – методическое пособие по саамскому рукоделию [Мечкина, Мозолевская 2003; Мозалевская, Мечкина 2008].

Обобщенную характеристику периодов изучения саамов и соответствующих им источников можно найти в обзорных сборниках трудов, посвященных финно-угорским народам [Прибалтийско-финские народы России 2003; Финно-угорский сборник 1982]. Общий историографический обзор дается в различных библиографических указателях [Вощиков 1974-1975; История Архангельского Севера 2001; Памятные книжки губерний

и областей Российской империи 2002; Саамская библиография 2005]. Разносторонние сведения о Мурманской области, в том числе исторические и культурные, приводятся в универсальном справочно-энциклопедическом издании «Кольская энциклопедия» (на начало 2013 г. из 4-х планируемых томов выпущены 2 тома [Кольская энциклопедия 2008, 2009]; существует также электронный вариант энциклопедии, включающий 1-3 тома печатного издания [URL: http://ke.culture51.ru/index.html]). Историю этнографического изучения кольских саамов можно найти в трудах краеведа, основателя Музея-архива истории изучения и освоения Севера Б.И. Кошечкина [Кошечкин 1979, 1983].

Обзор этнографических источников предлагается не только в научных работах, но и в антологиях составителей В.В. Сорокажердьева, В.Н. Шейнкера, [Кольский край в литературе 1962; Мурман – край российский 1985; Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей 2002]. Отдельным исследователям культуры саамов посвящены публикации в местных периодических изданиях [Живая Арктика 1998: № 1, 3, 1999: № 3, 4].

В целом, несмотря на обилие научных работ, посвященных этнографии саамов, остается обширное поле для исследования этнографической литературы с точки зрения ее информационного потенциала. Дополнительный импульс такому исследованию, на наш взгляд, дает возможность ее изучения как своеобразного субъекта межэтнической коммуникации, как совокупности источников, в которых преломляются мнения и стереотипные представления авторов по поводу объекта их описания.

Глава 3
СПЕЦИФИКА ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ СААМОВ

В Похъеле той вечно мрачной,
В той суровой Сариоле,
Я в Лапландии там прожил,
Средь лапландских чародеев.
Калевала

Не сомневаюсь я,
Что это все проделки чародейства,
Что много здесь лапландских колдунов.
Шекспир. Комедия ошибок

Этнический образ является ментальной структурой, отражением совокупности представлений о народе в массовом сознании. Однако этот образ имеет свою форму, материальное выражение, достигаемое с помощью тех или иных средств. Литературная традиция этнографического описания конца XIX – начала XX вв. во многом обусловила особенности образа саамов в русской культуре, подобно тому как современные стандарты научного изложения материала определяют стиль и формат любого исследования. Необходимость изучить литературные и языковые способы построения этнического образа в тексте этнографического источника делает обоснованным филологический анализ подобного рода сочинений, который должен дополнить этнографические данные. Дискурсивный подход, который может быть использован при изучении образа саамов в этнографической литературе, воплощает общую направленность исследования на многостороннее, комплексное изучение сложного феномена межэтнической коммуникации. В силу того что дискурсивный анализ должен проводиться на всех уровнях: на уровне значения слова, фразы, предложения, на более глобальном уровне макроструктуры [Дейк 1989: 48], лингвистические и отчасти литературные изобразительные средства, с помощью которых в этнографических текстах осуществляется описание культуры саамов российскими исследователями, может представлять в том числе и этнографический интерес.

В результате филологического анализа этнографического источника представляется возможным дешифровать текст и выявить код, заложенный автором в его основу, в частности, открыть субъективное отношение исследователей к саамской культуре, повлиявшее на процесс формирования их образа. Филологический анализ текста отчасти близок этнологическому, так как процесс кодировки, перекодировки и декодировки сообщений можно интерпретировать как процесс перевода «чужого» в «свое» [Чапля 2000: 13]. Однако, к сожалению, подобный анализ едва ли является полностью достаточным и объективным, так как фигура исследователя текста оказывает такое же субъективное влияние на результаты исследования, как и отношение авторов этнографической литературы к предмету их этнографического интереса. При этом часть информации может быть утрачена или в результате интерпретации получить значение, отличающееся от интенций самого автора текста.

В процессе анализа текста невозможно избежать использования сугубо лингвистических и литературных терминов. Однако многие из них заимствованы из общенаучной лексики и на уровне текста отражают те же понятия, что в этнологии и других гуманитарных дисциплинах. Так, под языковым стереотипом понимается любое устойчивое выражение, состоящее из нескольких слов: устойчивое сравнение, клише и т.д.

[Маслова 2004: 109]. Это устойчивое, то есть воспроизводимое сочетание, закрепившееся в коллективной памяти на уровне лексем [Бартминьский 2005: 155]. В зависимости от структуры плана содержания и плана выражения выделяют три вида стереотипов: топика (устойчивые сочетания чисто семантических единиц, которым еще не соответствует стабильная форма вербализации), формулы (устойчивые семантические описания, имеющие свое постоянное формальное выражение) и идиомы (чисто формальные устойчивые сочетания, не имеющие уже для носителей языка прозрачной семантической мотивации). Все перечисленные виды языковых стереотипов широко используются для характеристики лиц, предметов и событий и имеют описательную направленность [Бартминьский 2005: 155]. Помимо языковых стереотипов в этнографических текстах можно встретить такие языковые единицы, как штамп (избыточно эксплицированный сложный знак) и клише (недостаточно эксплицированный сложный знак) [Маслова 2004: 110].

Как уже было сказано, этнографическая литература является специфическим литературным видом, который, как и жанр, можно считать «совокупностью способов коллективной ориентации в действительности с установкой на завершенность» [Медведев 1980: 424]. Каждый жанр или вид литературы способен овладеть лишь определенными сторонами действительности, при этом их потенциал зависит, главным образом, от формальных возможностей. Как «художник видит действительность глазами жанра» [Медведев 1980: 423], так и автор этнографического текста описывает культуру в тех категориях, которые ему предоставляет арсенал изобразительных средств данного вида литературы. Зависимость жанрово-видового потенциала от изобразительных средств присуща не только произведениям художественной литературы, но и любым другим текстам. Например, исторические труды в зависимости от внешней жанровой формы, обусловленной использованием определенных тропов (метафоры, метонимии и др.) могут приобретать черты жанра историографии, панегирика или утопии, в соответствии с которыми определенным образом отражают исторические события [Калинин 2001]. Точно так же, на наш взгляд, анализ этнографических текстов позволяет выявить возможности описания и особенности восприятия культуры саамов, которые в некоторой степени навязываются автору данным видом литературы и посредством определенных языковых и литературных приемов выражаются на разных уровнях текста.

Интертекстуальность

Этнографическая литература второй половины XIX – начала XX вв. представляет обширное поле в плане интертекстуальных исследований. Ее и интертекст изначально объединяет тема зазеркалья, отражения, погружения в другую культуру. «Зеркальность» этнографических исследований и путешествий восходит к поискам сопоставления «своего» и «чужого» [Сервье 2004; Аллатова 2004; Кардинская 2005; Слезкин 2008; Agar 1980; Katz 2001 и др.]. Понятие интертекста также иногда связывают с мотивом зеркала [Лотман 2002]. Мотив отражения заключается и в двойственности любого письменного текста, который обязательно включает в себя два плана: письмо и чтение, а значит, предстает как диалог между субъектом письма и его читателем.

Р. Барт пишет, что вся множественность текстов, вступающих друг с другом в отношения диалога, фокусируется в определенной точке, которой является читатель [Барт 1989: 390]. Принцип обратной связи, при которой читатель является не просто потребителем готового текста, а его сосоздателем и интерпретатором, отчетливо проявляется в научной литературе, для которой вообще характерна высокая степень

диалогичности. По мнению Ю.В. Рождественского, «автор и читатель обмениваются текстами, так как каждый читатель научной литературы потенциально является автором» [Рождественский 1996: 223]. Если вспомнить, что большинство авторов этнографической литературы второй половины XIX – начала XX вв. не являлись профессиональными этнографами, то становится понятно, что потенциальная возможность поменяться ролями автору и читателю превращалась в реальный факт истории отечественной этнографии этого времени.

Из амбивалентности позиций автора и читателя на страницах этнографической литературы, посвященной кольским саамам, возникает своего рода интертекстуальная игра, в которой читатель проявляет свою тематическую осведомленность и понимание того, о чем или о ком идет речь. Так, в некоторых сюжетах создатель одного этнографического текста в тексте другого исследователя из автора превращается в персонаж, имеющий реальный прототип. Очень часто в виде таких персонажей выступают о. Георгий Терентьев и о. Константин Щеколдин, в свое время занимавшиеся сбором этнографического и фольклорного материала и опубликовавшие ряд работ в этой области [Терентьев 1868; Щеколдин 1890 (а, б)]. Многие читатели должны были знать эти имена если не по самим публикациям, то по другим источникам, использовавшим тексты священников. Часто Г. Терентьев и К. Щеколдин упоминаются в этнографических текстах в связи с их просветительской деятельностью среди саамского населения и в этом отношении характеризуются как подвижники, «труженики»: «*Тем с большим уважением должны мы помнить немногочисленные имена тружеников неутомимо сеявших семена просвещения; один из них священник К. Щеколдин уже более 20 лет работает в глуши Лапландии, обучает грамоте лопарских детей и наставляет взрослых*» [Спасский 1899: 229]; «*Он* (о. Георгий – О.Б.) *все время был пламенным защитником их интересов* (саамов – О.Б.). *Статьи его о своем приходе печатались в «Архангельских Губернских Ведомостях» и разумеется пропадали бесследно, потому кто же у нас читает эти безобразные и по внешности, и по содержанию афиши? Тем не менее непростительный укор нашему географическому обществу и местному статистическому комитету, что ими не было обращено должного внимания на работы скромного труженика!*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 201].

В целом понятно, почему именно Терентьев и Щеколдин чаще всего выполняли в этнографических текстах такую функцию. Прожив среди саамов много лет, они предоставили этнографам чрезвычайно ценный, практически «полевой» материал. Однако их близость к саамам устраняла привычную дистанцию между субъектом и объектом изучения, которую могли сохранять авторы, описывающие саамскую культуру по чужим источникам. В какой-то степени для других этнографов Терентьев и Щеколдин сами стали входить в поле этнографических исследований.

Персонажами этнографических текстов могли становиться и приезжие отечественные или зарубежные исследователи. Так, например, В.Н. Львов часто ссылается на А.В. Елисеева [Львов 1916], оставившего яркие описания своих северных путешествий [Елисеев 1915]. В.А. Фаусек[3] упоминает западных ученых – профессоров Н. П. Вагнера

---

[3] Работа зоолога В.А. Фаусека не относится к этнографической литературе о саамах и не содержит описаний саамской культуры. Однако природа интертекста позволяет включить в систему интертекстуальных связей любые произведения, затрагивающие этнографическую тематику. В данном случае – посредством введения персонажей этнографов.

и Пальмена [Фаусек 1891: 689]. Иногда в повествование по чужим рассказам вводятся конкретные, реально существующие лица, имена которых не известны автору: «*Все этот Англичан срисовывал. И вежу (избушку лопарскую), и лодки наши, и лес, и нас самих, и горы... Оленей особенно рад был увидеть. На продажу вели*» [Кудрявцев 1884: 54].

Интертекстуальность источников саамской этнографии отчетливо проявляется в создании собственного текстового пространства. Так как авторы, путешествуя по Кольскому полуострову в определенный временной промежуток, пересекались в реальном времени и месте, то можно говорить о том, что в структуре их повествования иногда возникает особый вид интертекста – пересказ одних и тех же реальных сюжетов. Запоминающимся является сюжет о разграблении саамских захоронений, о котором сообщает В.Ю. Визе: «*В 1910 г. вскоре после нас по Умбозеру проезжал один шведский этнограф. На одном из островов Умбозера, Wulsuol'e он для того, чтобы добыть лопарские скелеты, тайком разрыл лопарское кладбище, причем разрыл не только старые могилы, но и несколько могил, где покоились останки лопарей, которых ныне живущие лопари еще помнили живыми. Конечно, такой поступок должен был глубоко возмутить лопарей, вообще религиозных и суеверных*» [Визе 1912 (а): 396-397]. По всей видимости, именно этот случай упоминает и С.Н. Дурылин, оказавшийся на Кольском Севере в начале XX в., то есть в то же время, что и Визе: «*Другой же не этнограф, а антрополог разрыл грубо и беззастенчиво лопарское кладбище – и увез с собою множество черепов для какого-то заграничного музея*» [Дурылин 1913: 92].

В произведениях этнографической литературы реализуются межтекстовые связи с самыми разными источниками, как с ранними, так и с современными по отношению к авторам второй половины XIX – начала XX вв.: с «Лаппонией» шведского профессора Иоганна Шеффера (1673), с древнерусскими летописями, по которым воспроизводятся сюжеты, связанные с колдовством кольских саамов, у В.П. Верещагина, с «Калевалой» Элиаса Леннрота. Устойчивые ассоциации с этими текстами приводят к созданию многих культурных стереотипов и штампов описания Лапландии и кольских саамов.

В интертекстуальные отношения могут вступать не только тексты разных исследователей, но и произведения одного и того же автора. Так, специфический вид интертекста можно встретить в сочинениях В.И. Немировича-Данченко, у которого часто наблюдается взаимодействие между частями своего собственного текста. В первую очередь это относится к его книге «Страна холода». Во втором издании она состоит из двух томов, каждый из которых представляет сборник очерков, относительно связанных между собой сюжетом и часто повторяющих одни и те же, иногда перефразированные, фрагменты, кочующие из одного очерка в другой[4]. Подобные случаи встречаются и в первом издании.

В исследовании интертекстуальных связей текстов этнографической литературы с другими источниками и между собой литературоведение пересекается не только с семиотикой, но и с социологией науки. С точки зрения и в терминах концепции научного поля [Бурдье 2005: 486], текст как «письмо-реплика в сторону другого (других) текста (текстов)» [Кристева 2004: 198] выражает определенную авторскую стратегию, связанную с сохранением или подрывом научного капитала других агентов поля. Стратегии варьируют от полной преемственности и взаимных влияний до полемики и отрицания.

Сопоставление источников позволяет выявить два основных вида интертекстуальных связей: сохранение или продолжение предшествующего текста

---

[4] Это объясняется тем, что записные книжки писателя были утеряны [Немирович-Данченко 1903 (б): 309], а затем, вероятно, текст был восстановлен по памяти. К тому же писатель публиковал свое произведение частями в различных журналах, при этом каждый опубликованный отрывок становился самостоятельным произведением, связанным с остальным текстом не структурно, а только тематически.

(или текстов), с одной стороны, и, с другой стороны, «критический диалог», ориентированный на полемику с предшественниками. В рамках стратегии сохранения автор прибегает к дословному воспроизведению источника или же к его пересказу. Причем речь идет не о цитировании (не упоминаются ни источник, ни его автор), а о непосредственном вплетении чужого текста в ткань своего произведения, которое при современных научных стандартах можно было бы назвать плагиатом. Отсутствие маркированности затрудняет анализ подобного вида интертекста, который интересен не только сам по себе, но и как иллюстрация определенного этапа развития этнографической науки в России, когда еще не возникли жесткие требования к научному исследованию, а его субъектами зачастую становились дилетанты, не знакомые с правилами цитации.

Дословное воспроизведение источника, не обозначенное ссылками и знаками кавычек, встречается в этнографической литературе настолько часто, что способно запутать читателя в отношении авторства тех или иных высказываний. Из всего обилия этнографической литературы о саамах настоящих первоисточников крайне мало. Из произведений середины XIX в., опубликованных на русском языке, можно назвать две основных работы, которые пересказываются впоследствии другими исследователями: труды В.П. Верещагина [Верещагин 1849] и М. Кастрена [Кастрен 1860]. За ними следует книга С.В. Максимова [Максимов 1890]. Ее историко-этнографическая часть также опирается на эти упомянутые источники, но дорожные впечатления и высказывания о саамах местных жителей приводятся самим писателем и активно используются в трудах его последователей. Самым «заимствующим» автором можно назвать Н. Дергачева [Дергачев 1877 (а), (б)], на работу которого в свою очередь впоследствии ссылаются самые видные этнографы конца XIX – начала XX вв.

И пересказ, и дословное воспроизведение чужого текста являются типичными видами интертекста в этнографической литературе. В любом случае текст первоисточника остается легко узнаваемым. При пересказе иногда приводятся ссылки на источник, причем имя его автора, если и упоминается, то, как правило, только один раз, независимо от частоты использования чужого текста. Сопоставление хронологической последовательности публикаций источников позволяет выстроить цепочку интертекстуальных заимствований, например, при описании характера кольских саамов.

Стереотипным для этнографической литературы о саамах является сравнение их характера с ручьем, первоисточником которого служит «Путешествие в Лапландию 1838 г.» М. Кастрена: «*Он* (характер – О.Б.) *почти одинаков по всей Лапландии; его можно сравнить с ручьем, воды которого текут так тихо, что и не увидишь их движения. Встретится ли какое-нибудь большое препятствие – ручей сворачивает тихохонько в сторону, и все-таки достигает наконец цели. Таков и характер Лопаря: тих, мирен, уступчив. Любимое его слово мир; миром он встречает вас, миром и провожает; мир для него все. Он любит мир, как мать любит вскормленное ею дитя. В одной из саг говорится, что в лапландской земле в высшей степени все голо, бедно и гадко, но что в глубине ее скрывается много золота. И в самом деле что ж может быть драгоценнее миролюбия, которым Лопарь наделен так щедро?*» [Кастрен 1860: 89]. Кастрен также пишет о том, что лапландский народный характер отражает финский тип: «*Обращенная внутрь душевная деятельность, спокойная созерцательность сродна обоим; но у Лопаря она мельче. У обоих, в глубине их замкнутого характера, скрывается порядочная доля хитрости и осторожности или недоверчивости – свойства развитые, однако ж, по преимуществу у Лопаря. Далее, и в Лопаре заметен довольно резкий оттенок уныния, характеризующего Финнов и вообще все финское племя, но не дает того глубокого уныния, которое беспощадно грызет Финна, которое прозвано даже финским героизмом. Унылость Лопаря проявляется обыкновенно в виде внешнего удручения*» [Там же: 89-90].

Одним из первых описание Кастрена перефразирует Ф.Х. Паули: «*Все лопари обладают характером, который можно было бы изобразить в виде ручья, чьи тихие и прозрачные воды текут почти незаметно, но которые, если натолкнутся на препятствие, сокрушат его, при этом не прервав и не изменив своего пути. Финский тип оказал сильное влияние на характер лапландцев, однако для последнего типична более легкая утрата душевного равновесия, чем у финнов, и, как утверждает Кастрен, характер лапландцев может быть рассматриваем как брат характера финнов, но менее стойкий и выдержанный*» [Паули 1862: 66]. Возможно, труд Кастрена был знаком и В.П. Верещагину, так как в работе последнего имеются некоторые текстуальные совпадения с характеристикой финского исследователя: «*…что касается до самого лопаря, так эти 7 скучных месяцев он проведет с непонятным для нас удовольствием, т.е. в уединении и совершенном спокойствии, потому что для него, как для истинного потомка финнов, нет ничего драгоценнее в мире, кроме уединения и покоя*» [Верещагин 1849: 79]. Затем цепь заимствований подхватывает Н. Дергачев: «*Тоска в лице Лопаря составляет отличительное свойство национального характера, он редко бывает весел и привык смотреть на все предметы с их черной стороны. Характера тихого и уступчивого. Мир для него все его величайшее счастье; он питает к нему такую же признательность, какую может питать женщина к своему ребенку. Недаром существует старая поговорка, что в Лопарской земле снаружи бедно и грязно, зато в недрах ее скрывается чистое золото – мир, которым наслаждаются ее жители. Лопарь переносит все лишения, чтоб жить мирно. Вообще миролюбие и любовь к тишине и почти братское участие одного к другому составляют их качества*» [Дергачев 1877 (б): 17]. К слову, последнее предложение в данном отрывке принадлежит уже не М. Кастрену, а В.П. Верещагину, что красноречиво иллюстрирует суть интертекста как своего рода «пространства схождения всевозможных цитаций» [Косиков 2008: 41]. Примерно в те же годы к сравнению характера саамов с ручьем прибегают А.Я. Ефименко и Д. Семенов: «*Характер Лопаря, по словам Кастрена, вообще тихий, мирный, уступчивый: мир – его счастье, его блаженство. Предание говорит, что в Лопарской земле хотя снаружи все бедно и грязно, зато в недрах ее скрывается чистое золото: это чистое золото – "мир", обожаемый Лопарями. Они переносят все лишения, чтобы хотя короткое время наслаждаться "миром"; это – первое слово их приветствия и конечная цель их бытия; мирно прожить – больше Лопарь ничего не желает*» [Ефименко 1878: 17]; «*По словам Кастрена, характер лапландцев походит на ручей, воды которого текут так тихо и медленно, что даже трудно заметить их движение. Встретит такой ручей большую преграду, он отклоняется в сторону, но под конец все же достигает своей цели. Таков и характер лапландца – покойный, мирный, уступчивый. Мир – его любимое слово. Живя посреди негостеприимной, бедной природы, он переносит все трудности своей жизни с невозмутимым спокойствием, и желает только одного, чтобы не мешали ему пользоваться тем немногими, что он имеет, чтобы не трогали его старых обычаев, одним словом, чтобы не нарушали его покоя, мира*» [Семенов 1864: 76-77]. Описание характера саамов, принадлежащее М. Кастрену, приводят в своих работах этнографы более позднего периода: Н.Н. Харузин, И.Н. Шмаков и другие. Однако к этому времени уже формируются стандарты научного текста, и слова М. Кастрена оформлены в виде цитаты.

Если воспроизведение и пересказ источников направлен на сохранение научного капитала предшественников, то стратегия подрыва реализуется в этнографических работах в виде определенного соперничества и критической оценки других текстов. Говоря о подрыве чьей-либо научной легитимности

авторами этнографической литературы, мы имеем в виду не научный анализ или историографический обзор работ предшественников, а критику как таковую, ставящую под сомнение научные достижения других исследователей. При этом возникает своего рода виртуальный диалог между авторами этнографических текстов, который также является определенной разновидностью интертекста.

Предметом обобщенной критики может являться сама этнографическая литература о саамах. Если современные научные стандарты направлены на то, чтобы научные данные перед их использованием были подвергнуты верификации, то в российской этнографии XIX в. неточности в изложении этнографических фактов, заимствованные авторами у других исследователей, могли транслироваться дальше, все больше искажаясь, что приводило к образованию целых цепей передачи ошибочной информации. Г.Ф. Гебель объяснял это тем, что, «не имея возможности справляться в оригиналах, желающие познакомиться с Лапландией невольно довольствуются случайно попадающими к ним в руки статьями и сочинениями, иногда крайне тенденциозного характера, часто даже с искажением фактов» [Гебель 1909: 276].

Этнографы или любые другие авторы, претендующие на высокий уровень этнографического знания, крайне критически относятся к деятельности «путешественников», условного класса исследователей, очевидно, обозначенного в зависимости не столько от профессионального статуса, сколько от степени погруженности в местные реалии. Понятно, что более «опытные» авторы могут отказывать в праве на достоверность публикуемой информации исследователям, приехавшим на Кольский полуостров на короткое время. Критически настроены по отношению к «путешественникам» даже сами путешественники – ученые или беллетристы, не говоря уже о местных исследователях. Собирательный образ «путешественника», независимо от того, является ли тот ученым или дилетантом, воплощается в описании С.Н. Дурылина в фигуре «господина в пенсне, совершающего легкую поездку по Лапландии» [Дурылин 1913: 90]. По всей видимости, в профессиональном плане упомянутый господин относился к этнографам, но по степени своей неосведомленности и отсутствии знания действительных культурных реалий – к «путешественникам».

Общим местом становится критика такой разновидности «путешественника», как «турист на пароходе». Образ «туриста», недавно прибывшего на Кольский полуостров на пароходе, занимающегося исследованием «от скуки», устойчиво входит во многие источники этнографической литературы. Г.Ф. Гебель выстраивает оппозицию между приезжими и местными исследователями (в том числе собой), знающими культурные реалии Севера «изнутри»: «*…у меня, конечно, сложились другие взгляды на лопаря, на его жизнь и быт, нежели у разных туристов, познакомившихся лишь с некоторыми лопарями во время путешествия «в Лапландию» общепринятым способом на пароходе, шедшем вдоль Мурманского берега и заходящем в некоторые заселенные летом лопарями становища и гавани, и затем описавших свои впечатления в виде фельетонных очерков*» [Гебель 1909: 67]. От стратегии подрыва в отношении собирательного образа путешественника Гебель переходит к личностной критике, противопоставляя свою точку зрения выводам Н.Н. Харузина, авторитетного в научных кругах, хотя и приезжего исследователя саамской этнографии: «*Нельзя поэтому удивляться, что, на первый взгляд, мое мнение о быте лопаря <…> сильно расходится с мнением, например, Харузина, хотя в конце концов в главных вопросах – в вопросе об экономическом быте и об отрицательном движении цифры лапландского населения – и этот наблюдатель вполне подтверждает мой взгляд*» [Там же]. В целом книга Харузина, признанная многими этнографами и до сих пор считающаяся базовой для саамской историографии, была названа Гебелем «сентиментальными рассказами» [Там же].

Приезжие исследователи, в частности, авторы путевых очерков, воспринимают «пароходных туристов» столь же иронически. Очевидно, в силу относительно легкого характера перемещений на мощном транспортном средстве последние оцениваются путешественниками как не испытавшие на себе все тяготы пеших переходов по Лапландии, а значит, не прошедшие посвящения в полноправные полевые исследователи. В.И. Немирович-Данченко передает свой разговор с местным членом географического общества, который сетует на отсутствие этнографического изучения Кольского Севера со стороны отечественных ученых и рассказывает про экспедицию из Санкт-Петербурга, осуществлявшую исследования исключительно на пароходе: «*Да, потеха была с ними. Чиновники стоят на палубе парохода и в лорнетки на землю посматривают. Поди, ни в одном становище с парохода не вышли! Это у них называется исследованием. Много, поди, увидели*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 211]. Надо сказать, что сам В.И. Немирович-Данченко, как и большинство других авторов, также путешествовал вокруг Кольского полуострова на пароходе (единственном относительно быстром транспортном средством в то время), однако вместе с тем осуществлял долгие пешие переходы и лично посещал саамские погосты. Несмотря на статус путешественников, эти авторы оставили записи, которые представляют собой зачатки полевых материалов и являются чрезвычайно ценными для изучения саамской этнографии.

Межтекстовая диалогичность этнографических источников отчетливо проявляется в критике работ предшественников, ориентированной личностно. Оценивая тот или иной труд, исследователь вступает в непосредственный диалог с другим автором, а их тексты, контактируя, выстраивают отдельное интертекстуальное пространство, в которое погружается читатель. Такое пространство возникает, например, между текстами Н.Н. Харузина и В.Ю. Визе в части, касающейся саамского культа сейдов. Харузин сопоставляет свой опыт и работы западных авторов и приходит к выводу, что культ сейдов среди русских саамов обречен на скорейшее исчезновение [Харузин 1890: 192]. На это Визе возражает следующим образом: «*…русский этнограф Н. Харузин, посетивший русскую Лапландию в 1887 году, пишет, что он не нашел "ничего, что могло бы подтвердить факт существования среди современных русских лопарей почитания сейдов*" (здесь следует ссылка на труд Харузина – О.Б.). *Харузин пробыл в Лапландии только половину лета и, насколько мне известно, в Ловозерском погосте не был, да и вообще его исследования о русских лопарях являются главным образом результатом записей со слов других лиц, нежели результатом личных наблюдений над лопарями*» [Визе 1912 (б): 397]. Визе, как и Харузин, включает в интертекстуальное пространство работы предшественников, сравнивая свои результаты исследования со сведениями писателей более старого времени. Он считает, что «почитание сейдов не совсем исчезло среди лопарей и что даже в частностях своих оно имеет много общего с культом сейд древних лопарей» [Визе 1912 (б): 457-458]. Далее автор переходит к критике научных методов Харузина, связанной с уже упомянутыми недостатками исследовательского типа «путешественника» и нехваткой полевых данных: «*Тот факт, что Н. Харузин 25 лет тому назад не мог найти и следа почитания сейдов у современных ему русских лопарей, объясняется, конечно, только тем, что этот ученый не был в глухих местах Лапландии, ограничившись только легко доступными местностями, и за время своего короткого пребывания в этой области не мог тесно сблизиться с лопарями и войти в их доверие*» [Визе 1912 (б): 458].

Книга Н. Дергачева, о которой уже говорилось ранее, является ценной для интертекстуальных исследований не только в силу того, что автор дословно воспроизводит в своей работе тексты других этнографов, но и как объект критики со стороны современников. Говоря о труде Дергачева, А.И. Кельсиев затрагивает те же проблемы некачественной этнографической литературы о саамах, что и Г.Ф. Гебель: «*Труд г. Дергачева, подобно всем прочим сочинениям, на основании которых он составлен, изобилует неверными и иногда совершенно превратными показаниями. Лопари в изумлении жалобно покачивали головами, когда я читал им некоторые страницы из этнографии Дергачева, и спрашивали: правда ли то, что о них пишут? Главная причина ошибок заключается в том, что компиляторы не задумавшись все прилагают к русским лопарям, что читают об скандинавских лапландцах*» [Кельсиев 1878: 6].

Конечно, говоря о критике, надо отметить, что бывают случаи положительных отзывов на чужие тексты. Однако негативные оценки встречаются все же гораздо чаще. Например, контрастные интертекстуальные связи возникают между заметками архангельского губернатора А.П. Энгельгардта и работами многих других исследователей, которые писали о вреде полукочевого образа жизни (например, медиков И.Н. Шмакова, А.И. Якобия, В.Р. Гулевича). По мнению не согласного с ними губернатора, жизнь российского саама «не в пример для него приятнее и лучше, чем жизнь городских жителей» [Энгельгардт 2009: 71]. Он также выступает противником той точки зрения, что колонизация Лапландии ущемляет права саамов как аборигенного населения: «*Вообще нам всегда казался несколько непонятным тот плач о самоедах и лопарях, который слышался нередко в литературе, в ученых исследованиях, например, уважаемого профессора А. И. Якобия, и даже в административных распоряжениях об их жалкой, полной лишений жизни, об эксплуатации, которой они будто бы подвергаются со стороны соседнего оседлого населения*» [Там же: 72]. В интертекстуальное пространство, возникающее из отношений между текстами Энгельгардта и Якобия, помимо этих двух текстов включаются и другие произведения авторов, писавших об эксплуатации саамов представителями российского общества [Верещагин 1849; Максимов 1890; Ефименко 1878; Харузин 1890 и мн.др.]. Таким образом, микродиалог, затрагивающий отдельные вопросы русско-саамских отношений, перерастает в макродиалог, охватывающий широкий круг этнографических источников.

Примером другого этнографического макродиалога являются описания перекочевки саамов при смене летних и зимних погостов. Этот макродиалог в структурном отношении не является прямой последовательностью заимствований. Даже если выстроить источники в хронологическом порядке по дате публикации, заметно, что тема перекочевок может развиваться в них не только последовательно, но и параллельно.

Первым автором, который воспроизвел процесс перекочевки саамов, был В.П. Верещагин: «*Сборы лопаря в путь очень непродолжительны: он путешествует всегда налегке, и едет за сотни верст, точно как будто отправляется версты за две от погоста. Приведя оленей, которые паслись поблизости, Лопарь запрягает их в сани, в каждые только по одному оленю, и так как в санях может уместиться только один человек, то весь поезд состоит из стольких экипажей, сколько членов в семействе* [Верещагин 1849: 59] <…> *При криках "ги!" "го!" "ге!" которыми Лопари понуждают своих оленей, выезжают длинные вереницы Лапландских экипажей. Каждое семейство, составляющее особый поезд, едет к заранее условленному месту, не разбирая пути, не задавая себе вопроса: какова будет дорога?*» [Там же: 61] <…> *За него нечего*

опасаться, что он заблудится: родные пустыни ему так же хорошо знакомы, как для нас улицы своего города. Спокойно мчится он по глубоким снегам; олень, наделенный широкими копытами, не вязнет в снегу, а легкий керис, подмазанный еще смолою, неслышно скользит по снегу, и путешествующий Лопарь, свесив правую ногу на левый край керика, заботится только, чтоб сохранить равновесие своего шаткого экипажа» [Там же: 62].

Спустя примерно 25 лет похожую картину перекочевки рисует В.И. Немирович-Данченко, называя этот процесс райдой: «*Это нескончаемая вереница саней-кережок по одному оленю в каждой. На этих санках сидят лопарки. Часто в одной кережке скучивается несколько детских головок. Позади стадо оленей с вьюками, где все имущество перебирающихся на летнее время номадов. По бокам бредут взрослые мужчины, весело разговаривая и перекрикиваясь. Иногда такая райда растянется версты на две, замыкаемая громадным стадом домашних оленей и овец. Вокруг всего этого кочевья с громким лаем следуют конвойные собачонки, зорко следя за целостью и скученностью стад*» [Немирович-Данченко 1877: 102-103]. Несмотря на фактическое сходство в предмете описания, текст В.И. Немировича-Данченко по отношению к труду В.П. Верещагина не имеет явных признаков текстуального заимствования, однако писатель был знаком с последним, судя по другим изданиям.

В том же году выходит в свет книга Н. Дергачева, в которой он почти дословно воспроизводит текст В.П. Верещагина: «*Сборы лопаря незатруднительны. Приведя оленей, он запрягает их в кережи, в каждую по одному. Кончив приготовления, они оставляют зимний погост, который совершенно пустеет. При криках: ги, го, ге, понуждающих оленей, лопари выезжают из погостов длинной вереницей. Каждое семейство, составляя особый поезд, едет к заранее условленному месту, не разбирая пути, и дорога для лопаря идет там, где он едет. Заблудиться ему нет опасности, потому что пустыни ему так же знакомы, как улицы города. Олени спокойно мчатся по глубокому снегу, лопарь же, свесив правую ногу на левый край кережи, заботится только о сохранении равновесия шаткого своего экипажа. Длинной вереницей тянется обоз маленьких санок; за ними олени с навьюченными спинами. На этих санках и вьюках все движимое имущество лопарей, между которым торчат там и сям детские головки. По бокам идут кучками лопари и лопарки, весело разговаривая; Дети резвятся и шныряют между взрослыми. Шествие это растягивается версты на две*» [Дергачев (б): 9-10]. Упоминания о детских головках, торчащих из саней, и взрослых саамах, шагающих по бокам от упряжек и весело переговаривающихся между собой, приводят к выводу о частичном заимствовании текста В.И. Немировича-Данченко либо о наличии некого общего, неизвестного нам источника.

Далее, в последнее десятилетие XIX в., Н.Н. Харузин, говоря о саамских перекочевках, привел цитату из текста Н. Дергачева, сославшись на него как на первоисточник [Харузин 1890: 119], чем ввел последующих исследователей в заблуждение по поводу авторства. Так, В.Н. Львов, анализируя монографию Харузина, вслед за ним воспроизводит и приписывает этот текст Н. Дергачеву [Львов 1916: 38-40], а затем сопоставляет его с описанием самого Харузина: «*Спустя 13 лет после Дергачева Н. Харузин рисует совсем иную картину лопарской перекочевки. "Далеко не всегда, – говорит он, – перекочевка представляет такую веселую, привлекательную картину, даже если снег не стаял еще. Когда в оттепель приходится лопарю по колено идти в снегу, то на гору, то под гору, попадая в огромные лужи, когда ему приходится переходить через шаткий лед рек и озер, рискуя погибнуть самому и погубить семью и имущество, – веселого мало в таком переходе. Когда Летом в жару, под палящим солнцем, ему приходится бороться с остервенелыми речными*

порогами, поднимать свою лодку вверх по течению, переволакивать свою лодку от порога до порога или идти, наконец, в лесу или по низине, под преследованиями тысячей комаров и мошек, когда ему приходится переходить по камням или подниматься на высокую гору обремененному поклажей, – то и лопарь устает и прекращает свой веселый разговор и молча идет, понурив голову, и – он устает"» [Львов 1916: 40; Харузин 1890: 119-120].

Итак, если проанализировать этот интертекстуальный ряд, получается следующее. Существуют два относительно независимых источника (текст В.П. Верещагина и текст В.И. Немировича-Данченко), которые воспроизводятся в работе Н. Дергачева. Так как текст «Русской Лапландии» не вступает в критические отношения со своими источниками, можно считать, что труд Дергачева ориентирован на стратегию сохранения научного капитала. В свою очередь он служит источником для исследования Н.Н. Харузина. Из контактных отношений этих двух текстов (первый из которых включает в себя еще два предисточника) возникает своеобразный микродиалог, в котором Харузин вступает в полемику, а значит, прибегает к стратегии подрыва позиции предшественника. Анализ текста Харузина в работе В.Н. Львова приводит к созданию еще одного микродиалога, непосредственно включающего уже три текста, так как Львов, приводя отрывок из монографии Харузина, использует его цитату текста Дергачева, то есть воссоздает специфический «текст в тексте». В силу того что Львов исследует именно труд Харузина, несмотря на повторение критического «диалога» между текстами Харузина и Дергачева, его воспроизведение направлено уже на стратегию сохранения, поскольку позиция Харузина совпадает с точкой зрения самого Львова, считающего, что перекочевки «тяжелы для лопаря» [Львов 1916: 38].

В рамках стратегии сохранения в интертексте, связанном с саамскими перекочевками, действует еще один текст: отрывок из очерков В.Н. Харузиной: «*Запрягают узкие санки-кережки, нагружают их нужными припасами, снастями, орудиями, сажают младших детей. Свесив правую ногу на левый край кережки, лопарь правит своими шаткими санками, стараясь, чтобы они не опрокинулись. Взрослые и старшие идут пешком. Слышен громкий разговор, смех, крики возниц: "ги, го, ге!" Путь широкий: снег все сравнял. Держи дорогу, где и куда хочешь. Заблудиться трудно: каждая семья знает хорошо свое промысловое место и дорогу к нему. И расходятся в разные стороны семьи*» [Харузина 1902: 12]. Так как данный текст представляет собой не полное воспроизведение, а пересказ, трудно однозначно установить, является ли его источником труд В.П. Верещагина или же произведение Н. Дергачева. С одной стороны, логично предположить, что Харузина использовала тот же источник, что и ее брат. С другой стороны, текст писательницы демонстрирует больше дословного сходства с книгой Верещагина. В любом случае ее очерки включаются в общий интертекст и наряду с выше рассмотренными микродиалогами образуют своего рода интертекстуальный макродиалог из шести текстов, который, безусловно, может быть расширен как за счет источников этого же периода, так и за счет исследований более позднего времени.

Интертекстуальные особенности этнографической литературы во многом обусловлены спецификой научного текста, представляющего «новое знание как реакцию и продолжение уже известных, «чужих» текстов» [Чернявская 2009: 203]. Интертекстуальные связи выражаются в научном тексте эксплицитно или имплицитно. Из эксплицитных форм выделяют два основных

вида межтекстовых связей: цитаты и ссылки. Если еще в середине XIX в. (например, в трудах Н. Дергачева и С.В. Максимова) в этнографических текстах преобладали дословное воспроизведение или имплицитный пересказ чужого текста без цитирования и ссылок, то с середины того же века начинают активно использоваться именно эксплицитно выраженные цитаты, получающие соответствующее современным стандартам оформление на рубеже XIX-XX вв. Так, уже Н.Н. Харузин прибегает к цитированию с ссылкой на имя автора, название источника, год издания и номер страницы. Цитаты вводятся им с помощью графических знаков (кавычек и знака сноски), а также семантически, посредством разнообразных текстовых формул. В его монографии встречаются также пересказы текстов других исследователей со ссылкой на источник.

В этнографических источниках начала XX в. уже повсеместно соблюдаются правила цитации и оформления ссылок, проводится критический анализ источников (в работах В.Ю. Визе и др.), воспроизводится библиографический список, характеризующий научный текст как «диалогическое явление, вырастающее из предыдущих текстов и одновременно служащее базой для последующих текстов» [Свойкин 2006: 12]. Если во второй половине XIX в. некоторый обзор литературы о саамах дают только профессиональные исследователи (например, А.Я. Ефименко), то уже в начале XX в. библиографический список присутствует практически во всех источниках, даже в беллетристических произведениях [Дурылин 1913 и др.].

Подводя итоги, хочется подчеркнуть, что, хотя сама по себе идея интертекстуальности научного текста не нова, исследование интертекстуального аспекта делает анализ источников более разносторонним, помогает сопоставить этнографические данные разных авторов и нарисовать общую картину по тем или иным вопросам саамской этнографии. Изучение способов интертекстуальной маркированности позволяет также охарактеризовать определенный уровень развития этнографии, которая окончательно сформировалась как научная дисциплина к началу XX в., что дополнительно подтверждают этнографические тексты о саамах.

Особенности восприятия саамов: стереотипизация, мифологизация, экзотизация образа

Образ саамов в русской культуре сформировался под влиянием многих факторов: политических, социальных, культурных. При этом этнографическое описание саамов всегда осуществлялось под воздействием определенных культурных стереотипов, несмотря на то что последние мало соотносятся с реальной действительностью.

Одним из основных стереотипов восприятия саамов с древних времен являются представления о магических способностях этого народа, в результате которых часто искажается адекватное понимание их культурных особенностей. Вследствие недостатков описания культуры саамов в этнографических источниках и использования односторонних, непроверенных и неточных данных повторяются и иногда вновь искажаются неточности в изложении фактов, пересказываются мифы и фантастические представления о саамах. Г.Ф. Гебель замечает, что «первые сведения, которые мы имеем о Лапландии, – сказочного или полусказочного характера» [Гебель 1909: 86], однако, несмотря на подобную критику, сам передает миф о загадочном опасном народе, который, по словам В.П. Верещагина – автора первоисточника этого сюжета, приводит Нестор в своей летописи. Народ, о котором идет речь, жил за «чудью», богатой золотом и великой в колдовстве, был загнан Александром Македонским на берег Белого моря и заперт

им за двумя высокими до небес горами за какие-то грехи (вероятнее всего, колдовство). При этом, согласно поверьям, если этому народу удастся освободиться, то наступит конец мира [Гебель 1909: 86-87]. В конце XIX в. Н.Н. Харузин, один из самых известных исследователей саамской культуры, заметил, что у нас складывается одностороннее представление о Лапландии, «мало чем отличающееся от представлений творцов Калевалы». По его словам, эта страна «всегда являлась в народном воображении только со своей мрачной стороны, и описания Лапландии в зимнее время перешли и в учебники, и в хрестоматии» [Харузин 1890: 1]. Действительно, в большинстве этнографических источников второй половины XIX в. Лапландия предстает как «страна полусказочная, страна холода, вечного мрака – страна, населенная чародеями» [Там же]. Это приводит к тому, что «сильная вера в волшебство у финнов и лопарей сделалась достоянием всемирной литературы» [Ратцель 1900: 691].

Сказочно-мифологические стереотипы восприятия саамской культуры можно объяснить несколькими причинами, обусловившими традицию этнографического описания саамов. Во-первых, на представления о саамах повлияли ранние источники. Многие авторы русской этнографической литературы демонстрируют знакомство с текстами древнерусских летописей и «Лаппонии» шведского профессора Иоганна Шеффера (1673) [Шеффер 2008; Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. ОФ 237], труд которого цитируют в своих монографиях, в частности, А.Я. Ефименко и Н.Н. Харузин. В некоторых этнографических источниках пересказываются летописные и фольклорные сюжеты, связанные с колдовством Кольских саамов [Дергачев 1877 (в): 43; Семенов 1879: 79; Немирович-Данченко 1903 (б): 133; Максимов 1890: 231 и др.].

Помимо древних источников, зародивших представления о саамах как о чародеях, существует другая причина подобных магических стереотипов, которая связана с общими механизмами порождения культурных и этнических образов других народов. Как правило, при столкновении с чуждой культурой вследствие непонимания ее особенностей ее представители наделяются фантастическими чертами, имеющими мало общего с реальными прототипами. Особенности северных пейзажей, своеобразие и загадочность саамской культуры, непонятной для большинства русских исследователей, рождают в их воображении сказочно-фантастические ассоциации, которые передают особенности рефлексии исследователя, открывающего для себя новый мир: «*Кажется, что за той полосой, где прерывается лес, где начинается необъятное царство оленьего мха, начинается и новая жизнь, жизнь своеобразная, не похожая на ту, которую ведут тут внизу у подошвы горы – что новый сказочный мир откроется тому, кто войдет на эти вершины*» [Харузин 1890: 9]; «*На озере Пейво... живет всего лишь один, как царь этой дикой пустыни, лапарь в крошечной, точно игрушечной тупее. Величественные, мрачные, окаймленные сосновым лесом, громадные, горные водные бассейны <...> изобилуют <...> рыбами*» [Бухаров 1885: 15]; «*Занятия лопарей – оленеводство и рыболовство – сами собою вызывают песню из груди человека. А зимние полярные вьюги, а сполохи, а цепи гор, а гремящие водопады – да это достаточная арена для целого мира сказок!*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 340].

Наконец, самое большое влияние на представления о саамах как о колдунах оказала «Калевала» Элиаса Леннрота (во второй редакции опубликована в 1849 г.), которая, очевидно, послужила основной причиной формирования интереса к этнографии саамов среди представителей русской культуры в середине XIX в. По всей видимости, авторы этнографической литературы были знакомы уже с прозаическими переводами этого текста, выполненными учениками Ф.И. Буслаева Г. Лундалем и С. Гельгреном. Они переводили руны «Калевалы» в 1870-80-е гг. Однако особенно известным становится стихотворный

перевод Л.П. Бельского, опубликованный в 1888 г., к которому восходят цитаты и упоминания «Калевалы» в этнографических источниках. Из взаимодействия «Калевалы» и произведений этнографической литературы рождается определенный интертекст, участвующий в процессе формирования образа саамов.

Один из ведущих стереотипов, обусловленных влиянием образа Похъелы, сказочной северной страны, относится к описаниям северной природы, которая после публикации «Калевалы» начинает отождествляться с Лапландией. Чаще всего подобные параллели встречаются в беллетристике: «*Показываются горы Лапландии, той мрачной Похиолы, где чуть не погибли герои Калевалы*» [Пришвин 1956: 242]; «*Если идти по краю лесов, то можно, обогнув все море, добраться до Лапландии, а там совсем первобытные лесные места, страна волшебников, чародеев*» [Там же: 168]. Те же ассоциации с текстом «Калевалы» демонстрирует С.Н. Дурылин, когда пишет о том, как резко испортилась погода во время его путешествия: «*Лопарские колдуны, должно быть, не хотят пустить нас в древнюю Пахьолу, как зовется в "Калевале" Лопская земля*» [Дурылин 1913: 41]. Ассоциативное сходство между Лапландией и Похъелой во многом проистекает из реалий северной природы. Представления о Похъеле как о мрачной, суровой стране, где пришельцев ожидает смерть, переносятся на характеристику Лапландии, северная природа которой изображается в таких же мрачных красках: «*Серая полоса пустынного хребта рисовалась перед ними безлюдная и бездорожная, словно за нею в непроглядную и безрассветную глушь ложилось царство смерти, где только полярные вьюги рыдают над чьими-то неотпетыми могилами*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 20]; «*Берега Лапландии на севере омываются северным океаном; мрачная и безжизненная пустыня широкою полосою тянется по берегам ее*» [Дергачев (б): 53]; «*Но каким-то зловещим и далеко не покоющим воображение зрелищем глядит в то время океан*» [Максимов 1890: 198].

Если на описание природы Кольского края образы «Калевалы» оказали большое влияние, то в гораздо меньшей степени они обусловили представления о саамах как о колдунах. Российские писатели второй половины XIX в. охотно воспроизводят в своих текстах предания о магических способностях саамов, однако в отличие от И. Шеффера, жившего в XVI в. и буквально воспринимавшего подобные сведения, считают их суевериями. Тем не менее колдовство кольских саамов представляет большой этнографический интерес для исследователей их культуры. М. Кастрен признается, что его в русской Лапландии более всего привлекала деревня Аскала, население которой в Финляндии и Лапландии считалось «преданным чародейству более всех других народов Севера» [Кастрен 1860 (а): 65]. Н. Дергачев передает, что «в настоящее время Лопари также славятся колдовством до такой степени, что к ним за предсказаниями обращаются чухонцы и савалаксы из Финляндии» [Дергачев 1977 (в): 43]. Помимо колдовских способностей саамов к ворожбе некоторые авторы отмечают «рассказы об искусстве волхования и о способности делаться оборотнем по своей собственной воле и в наказание за какое-нибудь худое дело» [Островский 1889: 12]. М. Кастрен приводит рассказ финского рыбака-саама, который уверял, что «в русских деревнях живут шаманы, которые, подобно Торагасу и Пэйвио, могут принимать на себя, по желанию, образ оленей, медведей, волков, рыб, птиц и т.д.» [Кастрен 1860 (а): 20]. М. Кастрен заканчивает этот рассказ комментарием, в котором пытается дать некоторую реалистическую трактовку народных суеверий об оборотничестве: «*В таком превращении шаман называется у Лапландев Вироладги, у Финнов Виролайнен, что, по-настоящему, означает просто Эстонца*» [Кастрен 1860 (а): 20]. Д.Н. Островский по поводу преданий об оборотничестве саамов саркастически замечает: «*Из этих рассказов я приведу один, исполненный горького юмора над тою*

ужасающею бедностью и нищетой, которая вынуждает лопаря оборачиваться медведем, потому что летом везде корм, а зимой кормиться не надо» [Островский 1889: 13]. Своеобразный вывод о необоснованности колдовских суеверий в представлениях о саамах, навеянных текстом «Калевалы», можно видеть в высказывании С.Н. Дурылина: *«Но, должно быть, не сумел лопарский народ, при всем своем чародействе и могуществе, сделать самого простого: выколдовать для себя самого счастливую жизнь, – даже только сносную жизнь, потому что лопская жизнь и прежде, и теперь – горький бесконечный труд, и надо удивляться не тому, что лопари бедны, грязны, невежественны, слабы, что смертность среди них необыкновенно велика, а тому, что при всем этом, они еще живут и не вымирают, и сохранили в своем народном характере много самых отрадных и добрых черт»* [Дурылин 1913: 59].

Многие авторы этнографической литературы осознают влияние «Калевалы» на их подход к описанию природы Лапландии и в какой-то степени пытаются опровергнуть стереотипы ее восприятия, отражающиеся в упомянутых штампах. В трудах М. Кастрена разрушение стереотипов восприятия природы может принимать форму полемики с другими исследователями, опровержения: *«Природа эта не сколько и не мертва; она оживляется ветром, играющим по далеко расстилающимся заливам, – раскатами грома на уходящих в облака вершинах скал»* [Кастрен 1860: 102]; *«Как в итальянской природе, так точно и в лапландской вы найдете свои красоты, если только предадитесь созерцанию ее без задних мыслей, без всяких заранее составленных теорий»* [Кастрен 1860 (б): 103]. В описании Кольского Севера эпитет «мрачный» может использоваться не только как штамп, но и передавать эффект реального впечатления от увиденного: *«северная природа поражает туриста своим мрачным величием»* [Немирович-Данченко 1903 (а): 5]. Отдельные авторы, говоря о стереотипах восприятия северной природы, иронизируют по поводу массового распространения этих представлений: *«В Лапландии вечный снег: берите шубы, – стращают меня и моего спутника добрые люди в Москве»* [Дурылин 1913: 9].

В этнографических текстах второй половины XIX в. часто можно видеть, как одни и те же авторы демонстрируют тенденции как к стереотипизации, так и к отказу от этих стереотипов, что приводит к некоторым противоречиям. Как правило, разрушение стереотипов затрагивает только представления о магическом даре саамов, противоречащие рациональности европейцев XIX в. Естественно, образованные представители русской культуры этого времени не могли верить в распространенные в Европе до конца XVIII в. «страшные сказки <…> о том, что тело лопарей покрыто космами, жесткими волосами, что они одноглазые, что они со своими оленями переносятся с места на место, как облака» [Пришвин 1982: 250]. Очевидно, использование подобных стереотипов в большинстве случаев является не более чем своего рода штампами, навязанными традицией этнографического описания. Разрушение этих стереотипов является разрушением штампов, посредством чего автор может преследовать различные цели. Например, негативные эпитеты с изображения северной природы могут переноситься на общее восприятие условий жизни саамов, трансформируясь из стереотипов восприятия магических особенностей саамов в социальные стереотипы: *«Однообразно тянется жизнь лопаря. Пустынная, малонаселенная страна полна молчания. От погоста до погоста, от одного промыслового места до другого – многоверстное расстояние. Случается проехать десятки верст по молчаливым лесам, унылым тундрам, топким болотам, – и не встретить ни души. Непривычному человеку*

жутко и скучно» [Харузина 1902: 15]. В других случаях перенос эпитетов с природы на социокультурную ситуацию может затрагивать проблемы колонизации и взаимоотношений между саамским и русским населением: *«Познакомившись с подробной историей Лапландии, можно убедиться, что над этой землей тяготеет какая-то роковая судьба. Как будто проклятье какое лежит на ней до сих пор, проклятие чудовища, по преданию народному, скрывшегося от меча и креста новгородцев в береговые ущелья угрюмого Мурмана»* [Гебель 1909: 17]. По мнению Г.Ф. Гебеля, проклятье, которое лежит на «угрюмом Мурмане», заключается в экономической и социальной разрухе, спасти от которых может только комплекс правильных правительственных мер, направленных на колонизацию края. В.И. Немирович-Данченко, изучив многие стороны саамской действительности, отказывается от подобных социальных стереотипов и завершает свои этнографические описания таким опровержением: *«Не так страшен черт, как его малюют! И Лапландия, как видите, далеко не так мрачна, как о ней думали!»* [Немирович-Данченко 1903 (б): 168].

Помимо представлений о магических способностях стереотипы восприятия саамов тесно связаны с экзотизацией их культуры, типичной для колониального дискурса [Соколовский 2001: 29]. Экзотизация культуры саамов может отражать территориальные представления об экзотических землях, при этом проводятся параллели между Севером и Югом, которые являются своего рода символическими окраинами европейского мира, выступающего «центром цивилизации». В этом отношении красноречивым является название книги В.Н. Львова «Верблюд и северный олень» [Львов 1900], а также примеры уподобления северных просторов «живописным местностям пустынь» [Немирович-Данченко 1903 (а): 349]. Кольский Север может противопоставляться Африке по принципу абсолютной несхожести природных и культурных условий этих экзотических территорий и Европы: *«Сколько бы изумился Мароканец при взгляде на ледяной мир, представляющий ему всеместно смерть и опустошение»* [Пошман 1866: 49]. Может осуществляться сопоставление между саамами и другими народами традиционного типа культуры, обреченными, по мнению многих этнографов, на вымирание: *«Где-то я читал, что лопари должны исчезнуть с лица земли бесследно, что их жалкую жизнь не возьмется воспеть ни один поэт, что "последний из могикан" невозможен в Лапландии»* [Пришвин 1956: 268]; *«Наш русоволосый, сероглазый лопарь кажется пигмеем рядом с этими патагонцами севера»* [Немирович-Данченко 1903 (б): 179].

Экзотизация культуры саамов во многом обусловлена недостаточной изученностью последней и романтически-просветительскими представлениями о «благородном дикаре», особенно ярко выраженными в книге В.И. Немировича-Данченко: *«Сколько поэзии оригинальной, дикой в окрестных пейзажах, сколько прелести в житье-бытье этих добрых и нежных лопарей, перед которыми наши остервенелые кулаки и спившиеся покрученники являются настоящими дикарями»* [Немирович-Данченко 1903 (б): 308-309]. Характеризуя саамов с этой позиции, В.И. Немирович-Данченко и другие авторы, конечно, признают низкое, с точки зрения европейца, экономическое и культурное развитие саамов, однако принимают их нравственные качества за эталон. Они восхваляют следующие черты саамов: добродушную веселость, довольный, беззаботный характер, гостеприимство и доверчивость к своему брату лопарю [Харузина 1902: 22], преданность родине, мягкость и нежность чувства, миролюбие и способность его к глубокой любви [Немирович-Данченко 1903 (а): 368-369] и пр. К слову, можно отметить похвальные мнения русских почти о каждом

северо-азиатском народе, представители которых характеризуются как «честные, добродушные, безобидные» Ратцель 1900: 673]. Стереотипы восприятия нравов автохтонных народов неоднозначны. С одной стороны, они соответствуют просветительской концепции нравственной чистоты «нецивилизованных» народов, с другой стороны, отражают реалии Российской империи, порождающие такие стереотипы. Осуществляя колонизацию северных и восточных окраин, русским идеологически выгодно подчеркивать в коренных обитателях этих земель качества, облегчающие взаимоотношения между ними: безукоризненную честность, отзывчивость, добродушие, гостеприимство [Шульгина 1989: 179]. По мнению Ф. Ратцеля, следует учитывать при этом «испорченность, какую ссылка русских преступников уже в течение многих десятилетий должна была распространить почти по всей северной Сибири» [Ратцель 1900: 673].

Итак, можно сказать, что в этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. происходит трансформация восприятия культуры саамов. Ее основные особенности, которые заключаются в стереотипизации, мифологизации и экзотизации, сохраняются в русской культуре с древних времен и до этого периода, однако претерпевают некоторые изменения. Прежние стереотипы отчасти начинают разрушаться, переосмысляются и переносятся на социальные аспекты восприятия саамов или же используются в качестве своеобразных штампов описания саамской культуры, которые можно считать особым приемом построения этнического образа в этнографической литературе.

Приемы создания образа саамов

Анализ этнографических источников на разных уровнях текста позволяет выявить различные приемы, с помощью которых выстраивается образ саамов. С филологической точки зрения, рассматриваемые приемы могут относиться к трем типам речи: описанию, повествованию и рассуждению, затрагивая, главным образом, лексический и синтаксический уровни языка. В некотором смысле упомянутые изобразительно-выразительные средства создания образа связаны с так называемой «поэтикой» жанра, которая одновременно является и «социологией жанра» [Медведев 1980: 424]. Все литературные и языковые изобразительные средства служат способом выражения авторских интенций, поэтому в первую очередь, исследуя текстовые возможности построения этнического образа, следует обращать внимание на функциональное значение этих средств.

Одним из основных приемов создания образа в этнографическом тексте является описание, которое условно можно разделить на прямое и косвенное. Использование чужих характеристик или сообщение личных впечатлений являются своего рода показателями субъективного отношения автора к предмету его исследования. В свою очередь, прямое описание может быть индивидуальным, коллективным и обобщенным, что часто отражает симпатии или антипатии автора.

Чаще всего прямое описание используется при изображении внешности и быта саамов, способ этого изображения может указывать на отношение исследователей. Как правило, чем более индивидуальным является описание, тем большую личную симпатию к саамам демонстрирует автор. Конечно, в этнографических текстах можно встретить исключения из этой закономерности. М. Кастрен, рассказывая о встрече с финским саамом, дает ему довольно негативную характеристику, обусловленную неприятными обстоятельствами

этого знакомства: «*Рыбак этот родом был лопарь, детство провел в Финляндии, и там лишился сознания достоинства. В существе его обнаруживались трусость, лицемерное смирение, хитрость, корыстолюбие и многие другие способности, так легко развивающиеся у людей угнетенных*» [Кастрен 1860 (а): 21]. Очевидно, помимо сообщения субъективного отношения автора при передаче этнографических сведений индивидуальное описание является некой особенностью беллетризированного произведения, что характерно для жанра путевого очерка. Исследователь-путешественник не может избежать подробностей и личных впечатлений при изображении своего путешествия, даже если его конечной целью является передача не художественной, а этнографической информации.

Приемами, в которых сильнее всего проявляются личное отношение исследователя и давление на него законов беллетристики, являются портрет и детальные зарисовки. Самые уникальные портреты саамов создает писатель В.И. Немирович-Данченко. В своей книге «Страна холода» он дает наиболее подробный и живописный портрет первых саамов, которых встречает в Русской Лапландии: «*мы лицом к лицу столкнулись с каким-то дрожащим, несчастным, хилым созданием в лохмотьях; это оказалась лопарка. Седые клочья редких волос выбивались из-под тряпки, покрывавшей ее голову. Слезящиеся, с красными опухшими веками глаза тускло светились на землистом, сморщенном в кулачек лице. Малорослая, с длинными руками, она шла какою-то неровною, колебавшеюся походкой...*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 136]. Резко контрастирует с первым описанием следующий портрет саамов: «*Открыв деревянную дверь, мы увидели лопаря и лопарку, сидевших молча на корточках друг перед другом, за чаем, который они пили, наливая его из медного чайника в глиняные, большие кружки. Эти были совершенно не похожи на только что встреченную нами старуху. Оба красивые и хорошо одетые, они производили чрезвычайно приятное впечатление: муж был в красной кумачной рубахе. Черные курчавые волосы вились вокруг выпуклого умного лба. Красивые черные глаза смотрели осмысленно и кротко. Черты лица были совершенно правильны и чисты, члены вполне пропорциональны. Лопарка-жена могла назваться красавицей в полном смысле этого слова*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 137-138]. Конечно, подобный контраст является в данном случае художественным средством и более характерен для беллетристики, чем этнографических очерков. Однако данные описания внешности являются ярким примером индивидуального портрета. Другой вид портрета, коллективный портрет, позволяет, не вдаваясь в индивидуальные описания, передать первое визуальное впечатление от столкновения с саамами, распространяясь на всех представителей группы: «*На всех лицах что-то простодушное, детское наивное; притом страшное любопытство в глазах*» [Харузина 1890: 171].

Если коллективный и индивидуальный портрет несут в себе отказ от клишированных изображений, обусловленных стереотипными представлениями о саамах, и часто отражают симпатии исследователей, то излишнее обобщение в описании может стать, напротив, показателем несколько негативного отношения. При этом различия во внешности и характере при описании саамов минимизированы у отдельных авторов порой до предела [Максимов 1890: 218; Дергачев 1877 (б): 16 и др.]. Например, М. Кастрен, не ставя своей задачей дать точную антропологическую характеристику, пишет о скандинавских саамах, что они «невелики ростом и обликом приближаются к типу Монгольскому, то есть у них низкий лоб, выдающиеся скулы, маленькие глаза» [Кастрен 1860 (а): 28].

Следующим видом описания является косвенное описание, сделанное «с чужих слов». Этот прием, несмотря на свое условное обозначение, соотносится больше с нарративом, чем с описанием. Косвенное описание является характеристикой саамов со стороны местных жителей, с которыми исследователь сталкивается во время своего путешествия. В этих характеристиках отражается субъективное отношение русского населения к саамам, что отчасти влияет на позицию автора, редко имеющего возможность провести полевые исследования и составить собственное впечатление об изучаемом народе. При этом автор чаще всего указывает социальное положение своих информантов, позволяющее проанализировать взаимоотношения между русскими и саамами.

Как правило, местные жители простого сословия, характеризуя саамов, демонстрируют симпатию к их нравам, но подчеркивают незначительность их образа жизни, обусловленную, с их точки зрения, традиционным типом культуры, в редких случаях вызывающим отторжение со стороны русского населения:

- «*Да они всякие бывают, как и мы. Женки у них маленькие*» (по рассказам купца) [Пришвин 1956: 244-245].
- «*Лопские порядки маленькие, у них все с собой: олень да собака, да рыбки поймают. Сколотит вежу, затопит камелек, повесит котелок, вот и вся жизнь*» [Пришвин 1956: 245].
- «*Лопари – уноровчивы (норов хороший). Придешь к ним, сейчас это и так и так усаживают. И семью очень любят, детей. Детьми, так что можно сказать, тешатся. Уноровчивые люди. Но только робки и пугливы. В глаза прямо не смотрят. Чуть стукнешь веслом, сейчас уши навострят. Да и места-то какие: пустыня, тишь*» [Пришвин 1956: 245].
- «*А лопаришки-то народ дрянь, – говорит сморщенная беззубая старушка с мелькающими спицами в руках. – А чем же они, бабушка, дрянь? – допрашиваем ее мы, едущие к лопаришкам. – А лопин – не чист. Слабый он народ*» [Дурылин 1913: 39].

Негативно характеризуют саамов местные чиновники и образованные представители русского населения:

- «*Это дикие, тупые, жестокие и злые люди. Это выродки и скоро вымрут*» (чиновник) [Пришвин. С. 272].
- «*Помилуйте, чего вы хотите? дикий народ! Не токмо, что песни их слушать, а и говорить с ними мне, по образованию моему, постыдно и противно. Дикость ихняя мне претит*» (священник) [Немирович-Данченко 1903 (а): 339].

Конечно, авторы этнографических текстов не всегда разделяют мнение местных жителей. В таких случаях ими приводятся собственные впечатления или противопоставляются характеристики разных информантов. Например, различное до противоположности отношение к саамам В.И. Немирович-Данченко иллюстрирует изображением фигур двух священников: о. Георгия и о. Петра, с которыми он познакомился во время путешествия. Так, по мнению о. Петра, лопари находятся на низшей ступени развития наряду с животными, и контакт между ними и образованными представителями русской культуры не просто невозможен, но и противоестественен. О. Петр не только не считает просвещение саамов своим долгом, но рассматривает его как в принципе бесполезную деятельность: «*Памятуя повсечастно сан свой и просвещение, я ихнею дикостью гнушаюсь и разговаривать с ними даже не могу без душевного омерзения, потому невежество оное мне претит, а насаждением семян истинного образования заняться нет возможности. Лопари народ, теперяче, грязный, с ними, что со зверями дикими – сам замараешься или душу свою отпечатишь*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 214]. Безусловно, Немирович-Данченко, сторонник просвещения, не может разделить подобное искаженное понимание просветительских

идеалов и пишет об о. Петре, что «разумеется, с таким пастырем нечего было и продолжать своего разговора» [Немирович-Данченко 1903 (а): 339]. Другое отношение к саамам демонстрирует о. Георгий Терентьев, охарактеризованный Немировичем-Данченко как «честный труженик и полезный этнограф, отдавший и свой заметный талант и все свои досуги исследованиям этой страны» [Немирович-Данченко 1903 (а): 339], который «все время был пламенным защитником их (саамов – О.Б.) интересов» [Немирович-Данченко 1903 (б): 201]. Тем не менее, по замечанию Н.Н. Харузина, в характеристиках Г.К. Терентьева явно прослеживается негативное отношение к традиционному образу жизни саамов [Харузин 1890: 66].

Помимо прямого и косвенного описания внешнего вида и характера саамов в этнографических текстах можно встретить такие приемы построения культурного образа, как сопоставление и противопоставление с образами других народов. В основном сопоставление осуществляется с родственными народами, например, финнами, наиболее изученным к XIX в. финно-угорским этносом, который воспринимался как «старший» по отношению к другим финно-угорским народам. М. Кастрен выделяет ряд черт, свойственных финнам и саамам, проявляющихся в характерах их носителей с разной степенью полноты и пишет о том, что «финский тип отражается и лапландским народным характером» [Кастрен 1860 (б): 89].

Чаще всего саамы сопоставляются с самоедами[5], имеющими, с точки зрения некоторых исследователей, такой же уровень культурного развития, бытовые особенности и внешний вид, как и саамы: «*Но храбрый лопарь также с виду неказист, как и самоед, который тоже храбр, когда один на один идет на белого медведя; также лопарь маленький, неповоротливый, и не узнать его только в том случае, когда он гонится на лыжах за диким зверем. Тут можно только дивиться ему; он весь точно перерождается: и мешковатая его одежда, такая же как у самоеда, и его длинные и худые руки, которые висят обыкновенно, как плети, и его короткие ноги, его манеры, его движения, даже подслеповатые узкие глаза, его взгляд, все принимает иной вид. Но только в этом случае лопарь и неузнаваем, во всей же остальной своей жизни он так же ленив и неповоротлив, как и самоед. Живет он также неряшливо и грязно, как самоед, и только не кочует за оленем по тундре всю зиму*» [Александров 1897: 21]. Между саамами и самоедами проводятся параллели в связи с капиталистическими отношениями, развивающимися на колонизированных территориях, отрицательно сказывающихся на материальном благополучии автохтонных народов: «*Так в одном конце тундры у Печоры один инородец дикарь-самоед служит плутоватому и обрусевшему инородцу зырянину, а в другом конце тундры, которая прилегает к Финляндии, другой такой же, мало чем отличающийся от самоеда, инородец лопарь, служит помору, то есть русскому*» [Там же: 20]. Другие этнографы при сопоставлении саамов и самодийцев отмечают, что саамы занимают своего рода промежуточное положение между самодийскими племенами и русскими. Так, С.В. Максимов пишет, что, несмотря на большое сходство в одежде, быте, способе ведения хозяйства с самоедами, саам составляет «как бы переход от инородческого племени к русскому, хотя бы, например, от того же самоеда к печерцу» [Максимов 1890: 218]. Большую развитость саамов по сравнению с самодийцами писатель объясняет их частичной оседлостью и обращением в христианство. Другие исследователи объясняют такое промежуточное положение частичным обрусением саамов: «*Обычаи их во многом сходствуют к самоедским; но некоторое переняли и у Российских крестьян. Лопари, приписанные к экономическим и черносотенным крестьянам, пребывают в землянках своих почти на одном месте, и уповательно, что со временем воспримут род жизни Российских крестьян, подобно Корелам*» [Пошман 1956: 188].

---

[5] Устаревшее наименование современных самодийских народов, прежде всего, ненцев.

В некоторых случаях происходит сопоставление между саамами и русскими, что не совсем типично для этнографических источников, в которых эти народы, как правило, наоборот противопоставляются по уровню культурного развития. Немирович-Данченко уравнивает русских и саамов в отношении как отрицательно охарактеризованных бытовых условий, так и умственных способностей, что противоречит распространенному мнению о саамах среди русских: «*Вообще, зачастую мне приходилось убеждаться, что лопари далеко не так глупы, как рассказывают о них русские поморы. Способности их ничуть не ниже наших, изобретательность и сообразительность тоже. Они даже и во внешнем отношении не отличаются от русских крестьян. Если они одеваются грязно, то ведь и наши "пейзане" не щеголяют в белоснежном белье*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 132]. Подобная беспристрастность Немировича-Данченко при описании саамов, очевидно, объясняется тем, что он рассматривает их как часть «своего» народа. Противопоставление осуществляется у него не между лопарями и русскими, а между русскими и зарубежными саамами. В его произведениях оценка нрава Кольских саамов смещается в положительную сторону, тогда как характеристика зарубежных саамов несет скорее негативную оценку. При этом уникальным портретам каждого русского саама со всеми их индивидуальными особенностями противопоставляется обобщенный образ фильманов, саамского племени, кочующего в северо-западной части Кольского полуострова около границ Финляндии и Норвегии [Немирович-Данченко 1903 (б): 177]: «*Фильман даже и по наружности не похож на русского лопаря. Он высок, черноволос. На смуглом лице подозрительно смотрят карие глаза. Наш русоволосый, сероглазый лопарь кажется пигмеем рядом с этими патагонцами севера. Фильман сумрачен и молчалив. Он суров, как и природа, среди которой живет. Недоверчивый, злопамятный, по своей мстительности он служит предметом ужаса для других лопарских племен*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 179]. Из положительных черт Немирович-Данченко отмечает, что фильманы «при всех своих дурных качествах очень гостеприимны» [Немирович-Данченко 1903 (б): 180].

С тех же позиций автор подходит также к изображению быта фильманов. Если при характеристике быта русских саамов Немирович-Данченко пытается объективно оценить причины таких атрибутов саамского быта, как грязь, неопрятность, и даже проводит параллели с русскими крестьянами и промышленниками, то описание быта фильманов вызывает культурное отторжение как проявление «чужого»: «*Фильманы едят оленей, рыбу, тюленье и китовое мясо – и все это сырьем. Соли они не знают вовсе. Случается, что в голодные годы они едят мясо лисиц, росомах; величайшим лакомством у них считается кофе. При всем этом они отличаются крайнею неопрятностью. Собак кормят из той же посуды, из которой едят сами, и никогда ее не моют. Их лица и руки незнакомы с употреблением мыла. Одеваются они также отлично от лопарей*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 185].

Подобная пристрастность при проведении грани между двумя группами саамов типична как для отечественных, так и для зарубежных авторов. Большинство российских исследователей вслед за М. Кастреном при оценке нрава скандинавских и российских саамов положительными чертами наделяют русскую группу, однако признают экономическое и социальное превосходство их норвежских и финских «собратьев» [Кастрен 1860; Бухаров 1885; Гебель 1909 и др.]. Д.Н. Островский пишет, что «лопари норвежские, благодаря заботам о них норвежского правительства, стоят на сравнительно высокой степени развития. Они все грамотны <…> Из их среды

уже выходят лица, имеющие вполне европейский вид и ведущие вполне культурный образ жизни» [Островский 1889: 2]. Скандинавскими исследователями, например, норвежским профессором Фрийсом, не только культурно-экономические, но и нравственные различия между русскими и норвежскими саамами оцениваются в пользу последних, поэтому, по словам Немировича-Данченко, «Фрийс не мог относиться к первым столь же беспристрастно, как он относился ко вторым. Поэтому норвежский профессор наделил наших инородцев всевозможными пороками, называл их ворами и мошенниками, чего в действительности не было вовсе» [Немирович-Данченко 1903 (б): 184]. Интересно, что русские и зарубежные саамы сами противопоставляют свои группы по уровню культурного развития, возвышая собственный народ и принижая соседний: «*Я знаю некоторых поселившихся на Мурмане фильманов* (финские лопари – О.Б.), *которые даже не считают себя родственными лопарям и смотрят на них как на народ, стоящий на очень низкой ступени культуры, как на полудикарей. С другой стороны, лопари, живущие летом у Титовской губы, с величайшим презрением говорят о поселившихся у Мотовского залива фильманах*» [Гебель 1909: 76].

Очевидно, различающаяся характеристика русских и зарубежных саамов может свидетельствовать о том, что в представлении исследователей они образуют два различных национально-культурных сообщества, и противопоставление «свой» / «чужой» осуществляется не между своим генетически родственным народом и народом, который служит объектом этнологического изучения, а между саамскими группами, разделенными государственными границами.

Интересными для исследования являются случаи, когда при сравнении моральных или бытовых качеств сопоставление и противопоставление осуществляется между саамами и русскими. Так, затрагивая проблему пьянства, авторы пишут о том, что «бедствие это одинаково распространяется и на коренное русское население, и на финнов и других инородцев, а в особенности – на лопарей» [Мухин 1910: 13]. Чаще всего акцент в этнографических текстах делается на плачевных последствиях распространения этой болезни в саамской среде [Харузин 1890; Максимов 1890; Дурылин 1913; Мухин 1910 и др.]. Однако в сходных чертах могут описываться русский характер и влияние на него пьянства: «*Русские колонисты сохранили общие, свойственные русскому человеку черты характера: радушие и гостеприимство, некоторую беспечность, беззаботность о завтрашнем дне <...> Большинство склонно выпить; умеренность – не в характере Мурманского колониста, и поэтому, когда является возможность, он напивается и в таком состоянии мирный в обыкновенное время человек делается буйным и опасным для окружающих*» [Мухин 1910: 12]. В отношении нравственного развития саамы, наоборот, всегда противопоставляются русским. Отражая представления о «благородном дикаре», сохраняющего нравственную чистоту в отличие от народов, испорченных цивилизацией, подобные противопоставления всегда оказываются в пользу первых: «*Сколько раз я задавался вопросом, кто же заслуживает названия дикаря, наш ли крестьянин, калечащий жену и хуже Ирода избивающий детей, или этот мирный и кроткий труженик полярных пустынь?*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 278].

Как видно, противопоставление в подобных случаях происходит не между этническими группами, а между уровнями культурного и нравственного развития народов. Понятие «дикарь» метафорически смещается с народа традиционного типа культуры на тот, который демонстрирует грубые «нецивилизованные» нравы: «*Мы считаем это мирное, кроткое племя дикарями, но скажем, положа руку на сердце, кто дикарь – наш ли крестьянин, всегда готовый поколотить свою бабу, исполняя*

это как священную обязанность свою, или честный и вежливый лопарь, рыцарски нежный со своею женой, сестрой и дочерью?» [Немирович-Данченко 1875: 67]. Подобное противопоставление Немировича-Данченко разделяют некоторые другие исследователи. М. Кастрен приводит сагу, согласно которой *«в лапландской земле в высшей степени все голо, бедно и гадко, но что в глубине ее скрывается много золота. И в самом деле что ж может быть драгоценнее миролюбия, которым Лопарь наделен так щедро?»* [Кастрен 1860 (б): 89]. А.П. Пошман пишет о том, что *«однако ж только тело самоеда, кажется, носит тип его сурового и скупого климата; но его сердце, его душа выказывают существование зародыша, который под умереннейшею небесною полосою, дал бы отпрыски цветами покрытые и принес достойные человечества плоды»* [Пошман 1866: 50]. Очевидно, такой контраст в изображении традиционной культуры и нравственного состояния ее представителей не случаен. Помимо эстетического эффекта он несет в себе отказ от клише, обусловленных стереотипными представлениями о саамах, которые стандартно характеризуются как «дикари» или «полудикари» независимо от того, прибегал ли исследователь к собственным этнографическим наблюдениям или довольствовался чужим мнением.

Следующим приемом создания этнического образа является атрибуция. Согласно представлениям об определенном этносе какой-либо предмет, признак или деталь могут стать его постоянным атрибутом, превращаясь в своего рода символ. Таким непременным атрибутом саама становится олень. В этнографических текстах можно встретить разнообразные языковые стереотипы, связанные с образом этого животного, которые служат перифразами в отношении известных предметов. Например, вместо самого слова «олень» используется метафорическая замена «единственное богатство» [Харузин 1890: 104), вместо названия «Лапландия» – «истинная земля северных оленей» (Кастрен 1860 (а): 32]. Сами саамы в связи со своим основным занятием получают устойчивую характеристику «инородцы-оленеводы» [Якобий 1893: 8] или же «лопарь-оленевод» [Харузин 1890: 104]. Такие языковые стереотипы отражают стереотипы культурные, согласно которым существуют тесные ассоциативные связи между саамами и оленями, воплощающими представления о Севере: *«На полярном севере три живых существа дают стране культурную жизнь и надежды на лучшее будущее: инородческое племя, северный олень и собака; они отлично приспособились к условиям страны и только волк или чуждый пришелец из области рынка нарушает их правильно периодичную, мирную жизнь»* [Якобий 1893: 8]. При этом к периоду второй половины XIX – начала XX вв. стереотип об оленеводстве как единственном занятии саамов фактически не оправдан, так как среди саамского населения развиваются и другие виды хозяйства.

Таким образом, этнографическая литература может служить иллюстративным материалом процесса создания этнического образа посредством текста. Смысловое наполнение образа саамов, его содержательная сторона, состоящая из определенных групп этнографических элементов, находит свое материальное выражение с помощью некоторых приемов создания внешней формальной стороны образа: прямого и косвенного описания, сопоставления и противопоставления с образами других народов, атрибуции. Особую группу приемов, которая должна рассматриваться отдельно, образуют лексические средства языка, являющиеся непосредственными конститутивными единицами построения образа в этнографическом тексте.

Семантические средства создания образа саамов

Анализ лексического уровня текста представляет большой интерес для исследования способов создания этнического образа в этнографических описаниях, так как лексико-семантические единицы не только осуществляют называние предметов и явлений, но и непосредственно участвуют в процессе построения этого образа. На лексическом уровне могут быть исследованы терминология, названия народа и страны, тропы и другие изобразительно-выразительные средства языка, которые в силу своих дополнительных значений и коннотаций формируют у читателя определенное восприятие культуры саамов, описываемой в источниках.

В этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. встречаются различные названия территории Кольского Севера и населяющего его автохтонного народа: Лапландия, Лопская земля, лопь, лопари, лапари. Не вдаваясь в исторические подробности по поводу неоднозначного происхождения этих названий, следует отметить, что они не являются саамскими самоназваниями [Огородников 1875]. В связи с колониальной идеологией и некоторой неэтичностью официальной позиции русского общества по отношению к колонизированным народам с традиционной культурой старые научно-исторические обозначения в настоящее время не приняты, и такие широко распространенные в дореволюционной России термины, как «лопари», «самоеды» заменены на самоназвание «саамы» и «самодийцы» [Вахтин 2001: 36]. Однако в этнографии рассматриваемого периода название «лопари», очевидно, было лишено колониального подтекста и обусловливалось русской научной традицией этого времени. Отрицательную коннотацию это обозначение имело только в архангельском диалекте, в котором существовало слово «лоп» со значением «некрещеный младенец» [Фасмер 1986: 517], а слово «лопарь» имело дополнительное значение «неверующий, еретик» [Фасмер 1986: 518].

В отличие от названия саамской группы, принятого в дореволюционной России, этнографическая терминология, имеющая отношение к характеристикам традиционного типа культуры и автохтонных народов, была эмоционально окрашена и несла субъективные оценки. Если иностранный термин «аборигены», чаще всего использующийся для обозначения автохтонного статуса саамов в этнографических текстах, лишен для носителя русского языка внутренней формы и коннотации, то понятия «туземцы», «инородцы», «народы Крайнего Севера» и пр., наоборот, способны выражать колониальные интенции [Соколовский 2001: 45]. В этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв. саамы часто обозначаются термином «инородцы» (то есть имеющие иное происхождение), заимствованным из административной практики для определения населения территорий «старой русской колонизации» [Там же: 55]. Официальный статус саамов как инородцев закреплен во многих названиях этнографических текстов данного периода [Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России 1861; Ненарокомов 1867; Якобий 1893 и др.], а также встречается в текстах других источников [Максимов 1890: 218; Харузин 1905: 40 и пр.]. Иногда в этнографической литературе о саамах можно встретить понятие «туземец» [Кельсиев 1878: 1; Терентьев 1873: 2], напрямую связанное с семой «земля». Понятия «жители», «аборигены» или «коренные обитатели» Крайнего Севера (северных окраин, северных регионов) [Пошман 1866: 187] подчеркивают удаленность колонизированных территорий от центра России, при этом противопоставленные друг другу «центр» и «окраина» выступают в качестве символических обозначений европейской культуры, воплощающей понятие о цивилизации, и традиционной культуры, которая, по мнению европейцев, с помощью их опеки должна быть приведена к западным стандартам.

В этнографии рубежа XIX-XX вв. для обозначения народов традиционного типа культуры не существует конкретного термина. В рассматриваемых источниках саамы, как правило, характеризуются как «кочевники» [Гебель 1909: 84] или «полуоседлые» [Островский 1889: 2], а их образ жизни как «кочевой» [Терентьев 1872: 4; Пришвин 1956: 268] или «полукочевой» [Мухин 1910: 11]. Чтобы понять смыслы и коннотации, вкладываемые авторами в их оценки традиционного образа жизни, следует обратиться к многочисленным эпитетам, сопровождающим характеристики саамов.

Характеристики, которые дают саамам авторы этнографических текстов, могут быть разбиты на несколько семантических групп в зависимости от смысла, вкадываемого в те или иные эпитеты и обозначения. Условно среди этих характеристик можно выделить следующие: 1) идентификация саамов как «малого» народа; 2) признание автохтонного статуса саамов; 3) субъективные авторские оценки традиционного типа культуры; 4) оценка последствий взаимоотношений между автохтонным населением и колонистами; 5) отношение к нравственному развитию саамов; 6) восприятие культуры саамов как «детской».

1. Как уже было отмечено, в этнографии конца XIX – начала XX вв. терминологический аппарат в отношении автохтонных народов и традиционного типа культуры был разработан недостаточно. Например, отсутствовало такое обозначение, как «малые народы», которое несет в себе несколько умаляющую коннотацию [Соколовский 2001: 61]. Тем не менее, несмотря на отсутствие научного понятия, в этнографических текстах явно прочитываются представления об этническом меньшинстве. Семантику преуменьшения имеют обозначения саамов как «племени» [Немирович-Данченко 1903 (а): 338, (б): 201; Харузина 1890: 174; Пришвин 1956: 243], «народца» [Харузина 1890: 172]. Ярко выраженную умаляющую коннотацию можно встретить в характеристике «ничтожное, малочисленное племя» [Островский 1889: 16-17]. По мнению М.С. Куропятник, подобный концепт меньшинства связан с европоцентристским колониальным наследием и потому в настоящее время считается некорректным [Куропятник 2005: 5].

2. В связи с проблемой колонизации Кольского полуострова в этнографических текстах можно встретить самые разные трактовки и оценки колонизационного процесса, которые помимо прямых высказываний могут выражаться в различных эпитетах. Безусловно, авторы этнографических источников признают автохтонный статус саамов, характеризуя их как «коренных обитателей северных стран» [Пошман 1866: 187], «исконных обладателей лапландского полуострова» [Александров 1897: 21], его «аборигенов» [Максимов 1890: 218]. Однако со стороны многих авторов можно наблюдать определенное преуменьшение прав саамов на территорию Лапландии. Оно выражается в представлениях о них как о части «природы» («порождении») территории, что само по себе не означает наличия политических прав. Этот аспект выражается эпитетами «дитя природы» [Немирович-Данченко 1903 (б): 280], «дети суровой полярной природы» [Бухаров 1885: 25], «питомцы глубокого севера» [Дергачев 1877 (в): 3]. Как видно, подобные характеристики подтверждают не столько социальный, сколько природный статус саамов.

3. Следующая группа характеристик саамов отражает восприятие европейцами культуры традиционного типа. Самыми частыми эпитетами, указывающими на отношение к саамской культуре, являются прилагательные «дикий» и «полудикий», характеризующие страну, населяющий ее народ и его образ жизни: «дикая Лапландия» [Пришвин 1956: 244], «дикий народ» [Кастрен 1860 (б): 75], «полудикие лопари» [Харузина 1902: 37], «дикие туземцы» [Терентьев 1873: 2], «полудикая жизнь» [Елисеев 1915: 21] и т.д. Понятие «полудикари», очевидно, указывает на промежуточное положение саамов, которое, по мнению этнографов, они занимают в иерархии культур от наиболее «диких» до «цивилизованных». Н.Н. Харузин пишет о том, что «русский лопарь переживает

в настоящее время тяжелый переход от древнего миросозерцания к новому; древнее успело уже рухнуть, новое не успело еще войти в свои права. Отсюда некоторое хаотическое состояние в умах русских лопарей» [Харузин 1890: 236]. На основании подобных примеров можно судить о том, что в этнографии второй половины XIX – начала XX вв. начинается положительная переоценка культуры саамов, которая, очевидно, происходит из убежденности авторов в позитивном влиянии русской культуры на развитие «отсталых» народов Российской империи. Можно сказать, что для этнографов того времени саамы становятся примером того, как «малокультурные народы приобщились к движению человечества вперед по пути умственного и нравственного прогресса» [Харузина 1941: 6].

Эпитеты «дикий» и «полудикий» в текстах о саамах имеют различные оттенки значений и коннотаций. В редких случаях они используются в своем первоначальном значении как синонимы прилагательному «первобытный», обозначая неосвоенную территорию Кольской земли, характеристика которой метонимически переносится на саамов. Так, В.И. Немирович-Данченко пишет об «оригинальном мире полудикого племени, заброшенного в дичь и глушь самого дикого и самого глухого угла нашей страны» [Немирович-Данченко 1903 (а): 198-199]. Чаще всего эпитет «дикий» относится к оценке традиционного типа культуры, воспринимающегося русскими писателями как «отсталый». В этом значении он может переноситься на характеристику страны и ее народа: «дикая, суровая, бедная страна» [Харузина 1890: 163], «дикий, грубый и идолопоклоннический народ бродячих лопарей» [Терентьев 1873: 1]. Иногда понятие «дикий» приравнивается к понятию «кочующий», обозначая основной род занятий народов этого культурного типа: «кочующий полудикий народ» [Суслов 1888: 15]. Наконец, эпитет «дикий» может употребляться метафорически в значении «нецивилизованный», «противопоставленный европейской культуре»: «люди безграмотные, полудикие» [Харузина 1890: 176]. В этом же смысле саамы характеризуются как «забытое всем культурным миром племя» [Пришвин 1956: 243], «невежественные, безграмотные лапари» [Бухаров 1885: 32].

Можно сказать, что в большинстве случаев подобные эпитеты, сопровождающие характеристики саамов, их страны и образа жизни, являются не только неоправданными, но и отчасти «заменяют отсутствие знаний и понимания сути происходящего вокруг» [Бурыкин 2002: 6]. Они отражают субъективно негативное отношение к традиционной культуре, воспринимающейся, очевидно, как «чужая» по отношению к европейским культурным образцам и отторгающейся многими представителями российского общества рубежа веков.

4. Следующая группа эпитетов связана с оценками последствий русско-саамских взаимоотношений, которые, по мнению авторов этнографических источников, негативно сказываются на социальном и экономическом положении саамов. Последние получают такие характеристики, как «запуганное и загнанное племя» [Немирович-Данченко 1903 (а): 338], «обделенное, заброшенное племя» [Немирович-Данченко 1903 (б): 201], «забитое племя» [Бухаров 1885: 19], «забитый народ» [Харузина 1890: 176], «слабое племя инородцев» [Максимов 1890: 218]. Подобные эпитеты имеют двойной подтекст. Во-первых, большинство авторов этнографической литературы принадлежит к кругам демократической интеллигенции и критически настроены по отношению к развитию капитализма в России. По их мнению, оно приводит к экономическому порабощению саамского населения. Во-вторых, умаляющие эпитеты при характеристике саамов должны подчеркивать их слабость и несамостоятельность, присущие, с точки зрения европейцев, народам с традиционным типом культуры, которым более «развитые» народы должны оказать поддержку и содействие в развитии. В этом смысле характеристики «слабый», «забитый» приближаются по авторским интенциям к шестой группе эпитетов, которая будет рассмотрена ниже.

5. Следующая группа эпитетов отражает просветительские представления о «благородном дикаре», нравственное развитие которого не испорчено экономическими и социальными отношениями, развившимися у «цивилизованных» народов. Говоря о нравах саамов, авторы этнографических текстов часто подчеркивают их чистоту и неиспорченность, описывая их честность, дружелюбие, добродушие. Отношение к нравственному развитию саамов может выражаться также с помощью эпитетов, как это происходит в работах В.И. Немировича-Данченко, который награждает саамов следующими характеристиками: «честное и благородное племя» [Немирович-Данченко 1903 (а): 368-369], «мирное, кроткое племя» [Немирович-Данченко 1903 (а): 350], «честный и вежливый лопарь» [Немирович-Данченко 1877: 67], «мирный и кроткий труженик полярных пустынь» Немирович-Данченко 1903 (а): 278], «добрые и нежные лопари» [Немирович-Данченко 1903 (б): 308-309], «честный и мирный труженик севера» [Немирович-Данченко 1903 (а): 337]. Очевидно, такое восприятие саамов не только связано с просветительскими взглядами писателя, но и соотносится с последующей группой эпитетов, подчеркивающих «детское» состояние саамской культуры.

6. Последняя группа эпитетов связана с определенным ранжированием уровней развития культуры. Если в эволюционистской классификации иерархия народов строится по принципу «высшая» / «низшая» культура и культурные сообщества делятся на «цивилизованные» и «дикие», то в этнографических текстах чаще можно встретить просветительский подход, для которого характерно деление народов на «старшие» / «младшие», при котором отношения между культурами представлены моделями «родители» / «дети» или «старший» / «младший» братья. Подобные представления о «старшинстве» европейских народов весьма логичны для колониальной идеологии империй. Как замечает П.А. Клубков, в большинстве культур старший обладает преимущественными наследственными правами, что превращает идею старшинства в активный политический инструмент [Клубков 2001: 66].

Просветительский подход, типичный для колониальной идеологии Российской империи, обусловливает восприятие культуры саамов как «детской», порождая такие эпитеты, как «дитя природы» [Немирович-Данченко 1903 (б): 280], «дети суровой полярной природы» [Бухаров 1885: 25], «беззаботное, детское племя» [Харузина 1890: 174], «народ-дитятя» [Дурылин 1913: 77-78], а также сравнение «лопари радуются, как дети» [Пришвин 1956: 251]. Очевидно, определение культуры саамов как «детской» подразумевает, что русские выступают по отношению к ним в качестве «родителей» или «взрослых». При таком подходе следует, что долгом Российской империи перед своими колонизированными народами, как родителей перед детьми, является их опека и приобщение к своей культуре, в данном случае к европейской цивилизации. Однако финский ученый М. Кастрен при сопоставлении саамов с финнами придерживается модели «старший и младший братья». Для него саамы во многом представляют интерес постольку, поскольку «финский тип отражается и лапландским народным характером» [Кастрен 1860 (б): 89]. Кастрен выделяет ряд черт, свойственных обоим народам, которые проявляются в характерах их носителей с разной степенью полноты и, сопоставляя финский и саамский характеры, делает следующее замечание: «Вообще кажется, будто Лопарь слабейший брат Финна, и родился весь в мать, тогда как Финн – в отца» [Кастрен 1860 (б): 90]. Модель отношений между «братьями» неслучайна, если вспомнить, что Финляндия сама входила в состав Российской империи в качестве подчиненной территории, а более раннее приобщение финнов к европейской культуре (по сравнению с саамами) дает основание М. Кастрену считать их «старшими братьями».

Колониальный подтекст при употреблении эпитетов, которыми авторы наделяют саамов, отчетливо проявляется во всех шести группах эпитетов, характеризующих саамов и их культуру в различных аспектах, раскрывающих субъективное отношение русских исследователей к автохтонному народу традиционного типа культуры.

Помимо терминологии и различного рода эпитетов в этнографических текстах на лексическом уровне могут быть рассмотрены так называемые перифразы, также отражающие специфическое восприятие саамской культуры. Чаще всего перифразы замещают собой прямое называние Лапландии и могут выражать различные представления об этой стране, например, экзотические, при которых Лапландия характеризуется как «исключительно земля мхов и лишаев», «холодная Сахара» [Максимов 1890: 173]. Могут подчеркиваться природные компоненты, которые становятся непременным атрибутом культуры саамов: холод, полярная ночь, олени, например, в выражении «истинная земля северных оленей» [Кастрен 1860 (а): 32]. Некоторые эпитеты отражают отсутствие или недостаток географических и этнографических данных, при этом Лапландию называют «terra incognita» [Розанов 1903: 114]. Однако подобные перифразы имеют единичный характер. Больший интерес представляют те из них, которые выражают общие представления российских исследователей о Лапландии и саамах.

Многие представления о культуре саамов обусловлены влиянием текста «Калевалы». Литературные аллюзии к «Калевале» часто выступают в качестве своеобразных поэтизмов, придавая этнографическим источникам художественные черты, что еще больше сближает очерки с беллетристической литературой. К тексту «Калевалы» обращаются не только авторы очерковой беллетристики, но и те, которые не претендуют на поэтическое изображение Лапландии. Однако во многих текстах встречаются различные поэтические перифразы, которые постепенно трансформируются в штампы, имеющие два источника происхождения. Первым источником являются эпитеты «мрачная», «суровая», которые многократно повторяются в тексте «Калевалы» в отношении Похъелы, а затем переносятся на описание лапландской природы: «*Летом хорошо и в суровой, мрачной Лапландии*» [Харузина 1902: 4]. Второй источник – это различные названия северной страны чародеев (Похъела, Пиментола, Сариола), которые переводятся на русский язык с помощью калек или по их типу создаются новые названия, употребляющиеся как иносказательные обозначения Лапландии. В этнографической литературе можно встретить такие штампы, как «страна холода» (например, в названии книги В.И. Немировича-Данченко), «угрюмая страна севера» [Дергачев 1877 (а): 17], «царство ночи и холода» [Кастрен 1860 (а): 5], «страна вечного сна и молчания» [Харузина 1890: 163], «мрачная страна чародеев» [Харузин 1890: 139], «мрачная Похиола» [Пришвин 1956: 249], «страна мрачных духов» [Харузин 1890: 2], «отдаленная угрюмая страна севера» [Дергачев 1877 (а): 17], «царство смерти» [Немирович-Данченко 1903 (а): 20], «страна вечного сна и молчания» [Харузина 1890: 163], «страна волшебников, чародеев» [Пришвин 1956: 168] и др.

Значение литературных аллюзий и перифраз, восходящих к тексту «Калевалы», не только способствует формированию «сказочного» восприятия культуры саамов, как это может показаться на первый взгляд, но и имеет прагматический смысл. Изображение Лапландии как «мрачной» гибельной страны, крайне бедной и бесплодной, некоторым образом должно подчеркивать ее непригодность для обитания, тем более для завоевания, а значит, призвано свидетельствовать о бескорыстном участии русских в деле просвещения саамов. По словам Н.Н. Харузина, «она (лопарская земля – О.Б.), несмотря на свои

богатства в некоторых отношениях, не особенно гостеприимна для своих детей. Ясно, что только нужда тяжелая, роковая судьба могла завести сюда народ и держать его в границах современной Лапландии так много веков, что по доброй воле, по своему желанию никакой народ здесь не остался бы» [Харузин 1890: 13]. Н.А. Александров ставит вопрос о необходимости населения и завоевания саамской территории: «*Зачем же, спрашивается, живет здесь человек, зачем новгородцы завоевали эту страну и поселились в ней?*» [Александров 1897: 9]. Описание Лапландии может содержать местами эсхатологические мотивы (См. упомянутый миф о конце света, пересказанный Гебелем) и некоторые библейские параллели, особенно при изображении «целых туч комаров и оводов», что приравнивается путешественниками к «семи египетским казням» [Александров 1897: 9]. Вместе с тем, несмотря на подобные устрашающие описания, авторы этнографических источников изображают Лапландию как полезный в государственном отношении и красивый край. Такие противоречия приводят в некоторых случаях к возникновению своего рода оксюморона, например, «суровая прекрасная Лопская земля» [Дурылин 1913: 103].

Как видно из рассмотренных примеров, большая часть приемов и языковых средств, выстраивающих внешнюю сторону образа, связана с колониальной идеологией, обусловившей субъективное восприятие саамов со стороны российских исследователей, и способной посредством текста воздействовать на сознание читательской аудитории, формируя определенные представления о саамской культуре. Колониальный подтекст этнографической литературы, одним из способов выявления которого может служить филологический анализ, возможно, лучше всего выражается примерами, подчеркивающими отношение к Лапландии как части Российской империи и к саамам – как народу, которому предназначено войти в ее многонациональный состав. Многие авторы, выступающие в роли исследователей саамов, описывая территорию их исконного проживания и культуру, употребляют лексемы «наш» и «русский», что особенно красноречиво для названий источников: «Наша Лапландия» [Гебель 1903], «Наш дальний Север» [Островский 1889: 16], «Русские лопари» [Харузин 1890] и т.д.

Глава 4

ОБРАЗ СААМОВ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Олень остановился у жалкой избушки; крыша спускалась до самой земли, а дверь была такая низенькая, что людям приходилось проползать в нее на четвереньках. Дома была одна старуха лапландка, жарившая при свете жировой лампы рыбу.

Г.Х. Андерсен. Снежная королева

Образ саамов, сложившийся в русской этнографии, во многом обусловлен общими особенностями восприятия народов традиционного типа культуры. Подход к изображению этнографических особенностей саамов заключается, в частности, в традиции описания их этнической культуры как традиционной, противопоставленной западноевропейским образцам.

В конце XIX в., отмеченного господством позитивистских взглядов в европейской научной мысли, появляется большое количество этнографических программ – популярной в это время формы научных исследований [Баранов 2006: 178], среди которых следует отметить программу В.Н. Тенишева [Тенишев 1898]. К моменту ее составления, в 1890-х годах, обозначилась интенция изучать современную нормативную культуру, а не собирать «курьезы» и «экзотические» факты [Баранов 2006: 178]. Цель этой программы состояла в том, чтобы способствовать разработке некоторой модели этнографического описания, на базе которой впоследствии формируется научная этнографическая методология. Это способствовало отказу от своеобразной «музейности» ранней этнографии, заключавшейся в собирании и описании отдельных культурных реалий [Байбурин 2004], как правило, наиболее необычных и диковинных с точки зрения российских исследователей. Подобный подход к изображению других народов по своему семиотическому наполнению отчасти сближал этнографические труды с музейными коллекциями, подчеркивая в другой культуре «чуждость саму по себе» [Rothfuchs-Schutz 1984: 479].

Тенденцию отхода от «музейности» в сторону программного изучения этнографии можно наблюдать не только в центральных, но и в местных программах, в частности, в «Кратких наставлениях для собирания сведений по этнографии и природоведению» [Краткие наставления для собирания сведений по этнографии и природоведению 1904] от Архангельского губернского статистического комитета, который призывает этнографов-любителей принять участие в собирании коллекции для Архангельского музея. Несмотря на прежнюю установку на сбор «различных редких предметов» (то есть «курьезов»), особенно при описании быта инородцев Архангельской губернии [Краткие наставления для собирания сведений… 1904: 2] Комитет предлагает делать упор на более перспективные аспекты этнографического исследования, к которым относятся «описание и характеристика местных нравов и обычаев», а также изучение фольклора: народных примет, поговорок, пословиц и народных верований, народных сказаний о тех или иных исторических событиях, а также песен и былин в их целом виде или в отрывках [Там же: 3]. В этом же руководстве приводятся некоторые методологические основы этнографического исследования: необходимость записывать фольклорные тексты с полным сохранением их языковых особенностей и оборотов речи, составление к каждому собранному экспонату сопутствующего комментария о месте, времени, условиях, при которых он был получен [Там же: 3-5].

Подобные программы являлись удачной попыткой представить этнографию какой-либо этнической группы в виде определенной структуры, в которой выделяются некоторые группы культурных элементов. В соответствии с этой идеей мы решили проанализировать образ саамов, возникающий в этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв., как некоторую структуру, в составе которой можно выделить ядро и периферию. Ядро (или центральную, наиболее устойчивую часть) образа составляют компоненты, выражающие представления о природных, телесных, вещественных и других характеристиках, непосредственно связанных с восприятием культуры саамов. Здесь следует рассматривать группы этнографических элементов, которые относятся к особенностям восприятия природного окружения, внешности, быта и нрава саамов, то есть всего того, что традиционно понимается под этническим образом [Чеснов 1998]. Основным свойством ядерных этнографических особенностей является устойчивость, которая заключается в стереотипизации описания. Однако при рассмотрении этнического образа следует учитывать и другие социокультурные характеристики: тип хозяйства, семейный и религиозный институты, общественное устройство, фольклорную традицию. Эти элементы этнографического описания образуют периферию образа саамов и по сравнению с ядерными признаками являются менее устойчивыми. Большое значение для формирования представлений о народе имеют обстоятельства, связанные с межэтническими взаимоотношениями, в нашем случае – русско-саамскими, которые ассоциированы с проблемами колонизации Кольского края и утраты культурной самобытности саамов. Этот исторический контекст не входит непосредственно в структуру образа саамов, однако оказывает прямое воздействие на формирование представлений о них и обусловливает отечественную традицию описания их культуры.

Такая модель описания саамской этнографии соблюдается во многих рассматриваемых источниках (главным образом, в этнографических очерках, в противовес путевым запискам, заостряющим внимание читателя в основном на экзотических реалиях). Она осуществляется в соответствии с определенной схемой, принятой в российской этнографии того времени. В качестве примера можно привести монографию Н.Н. Харузина, которая состоит из 6 разделов [Харузин 1890], включающих: 1) Очерки страны русских лопарей (включающие описание природных условий – О.Б.); 2) Очерки истории лопарей; 3) Очерки внешнего и материального быта (внешность, нрав, одежда, жилище и пр. – О.Б.); 4) О древней религии лопарей и о следах верований среди современных русских лопарей; 5) Очерки семейного и общественного быта лопарей; 6) О народном творчестве у лопарей. Другие исследователи описывают те же аспекты саамской этнографии, что и Харузин, однако иногда в другом порядке и без указания их в оглавлении. В какой-то степени и современные этнографы придерживаются модели описания культуры, предложенной еще в этнографических программах конца XIX в., что лишний раз подтверждает правомерность распределения по определенным группам этнографических признаков, выстраивающих структуру этнического образа. В этнографическом описании отдельных народов современными этнографами выделяются обычно такие подсистемы, как хозяйство, материальная культура, общественный строй и семейный быт, духовная культура [Культурная антропология 2004: 76]. Согласно нашей концепции этнографические элементы данных подсистем образуют периферию этнического образа, а их последовательное расположение в перечисленном порядке совпадает с уменьшением стереотипии при описании культурных особенностей саамов.

Репрезентация «внешних» особенностей

В соответствии с принятыми концепциями этнического образа его ядерные признаки образуют представления о типичной внешности, этнической территории, нраве, а также поведенческие стереотипы. Н.Н. Харузин, а вслед за ним и В.Н. Львов, отнесли к ним дополнительно элементы материальной культуры (одежду, жилище, пищу), обозначив понятием «внешний быт». Все данные компоненты этнического образа: природно-территориальные характеристики, внешний облик, нрав, одежда, жилище и пища относятся к центральным этнографическим признакам и являются предметом детального описания авторов этнографических текстов второй половины XIX – начала XX вв.

В описаниях саамов авторский взгляд направлен от внешних, непосредственно наблюдаемых характеристик к тем свойствам, которые становятся заметны при большем приближении, углубленном взгляде, непосредственных контактах, естественно, в том случае, если такие наблюдения и контакты имели место в реальности. При этом ядерные признаки в образе наиболее выразительны и заметны в силу отличия от привычных для российских исследователей культурных стандартов.

Стереотипия, к которой прибегают авторы, обусловлена во многом традицией этнографического описания, формирующейся на основе совокупности источников (древнерусских летописей и документов, работ предшественников, некоторых конкретных текстов), а также способов воспроизведения живого впечатления авторов, осуществляемого в соответствии с имеющимися литературными образцами. На уровне текста стереотипия может проявляться в различных формах цитирования, интертекстуальности, употреблении штампов описания, которые могут быть выявлены с помощью специального анализа.

Природа

Одним из первичных компонентов, выделяемых в ядре этнического образа, является природа. Географические, климатические и природные факторы формируют у исследователя первые впечатления при столкновении с изучаемой культурой и отражаются в представлениях о данном народе. Большинство исследователей саамской этнографии стараются привести либо справочную информацию, либо личные впечатления о природно-географических особенностях Кольского полуострова, однако приводимые сведения отличаются большим количеством разногласий. В целом, Лапландия характеризуется как «частью болотистая, частью горная и тундристая, страна с нехолодным, но суровым климатом и жалкой растительностью» [Розонов 1903: 19].

В этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. описания природы Лапландии сопровождаются превратившимися в штампы эпитетами «мертвенная», «унылая», «мрачная», «суровая», возникшими не без влияния «Калевалы» из сопоставления территории проживания саамов с эпической Похъелой. Географические и природные параллели между Лапландией и Похъелой анализирует В.Н. Львов: «*В старинных финских преданиях, собранных в Калевале, Лапландия изображается как страна полусказочная, полная таинственности и чародейств. Это – та вечно мрачная Похьола, где распоряжается Лоухи, севера хозяйка, которая похищает солнце и месяц и заключает их в пещеру; куда ездят герои Калевалы свататься к дочери Лоухи, и где чуть не погиб от руки лапландца Юкагайнена "старый верный Вейнемейнен, вековечный песнопевец". Все необычно и сверхъестественно в этой стране. Самая природа её изображается*

в Калевале как царство льда и снега» [Львов 1903: 3]. Продолжая начатую Э. Леннротом «калевальскую» традицию описания северной природы, В.Н. Харузина пишет о том, что «угрюмы и печальны скалистые берега этого полуострова» (Кольского полуострова – О.Б.) [Харузина 1902: 1], «грусть на душу навевает тундра» [Там же: 2]. В.И. Немирович-Данченко подчеркивает, что «общий вид дикости этого безлесного края поражал нас своим унынием» [Немирович-Данченко 1903 (а): 20], признавая при этом «величавую, но унылую красоту этого северного пейзажа» [Немирович-Данченко 1903 (б): 9]. По словам Н.Н. Харузина, северная природа представляет собой «унылую, мертвую картину» [Харузин 1890: 7], отличительной чертой которой является «тишина, безлюдье <…> словно все, что здесь живет, дышит, боится дать голос, показать признаки своего пребывания» [Харузин 1890: 10]. По мнению В.П. Верещагина, «на Севере только возможна такая безжизненность, потому что мертва тамошняя природа». «Могильную» тишину, глушь и безлюдье как отличительные черты природы Кольского края упоминают и более поздние авторы [Львов 1903: 12]. Особенно мрачно изображается зимнее время года в Лапландии, когда «страшные бури и метели часто нарушают тишину полярной ночи и вносят в жизнь этой, и без того обездоленной страны, ужас и разрушение» [Тимковский 1910: 47], а «мертвую глушь» озаряют только северные сияния [Там же]. Сильное впечатление, которое природа Лапландии оказывает на путешественника, М.М. Пришвин объясняет ее ассоциативной близостью к смерти: «*Эта северная природа потому и волнует, потому так и тоскует, что в ней глубокая старость, почти смерть вплотную стоит к зеленой юности, перешептывается с ней*» [Пришвин 1982: 254].

Влияние текста «Калевалы» не является единственной причиной формирования традиции представлять северную природу в мрачных красках. Это обусловлено и географическими реалиями. Бедная растительность территории тундры, ее непригодность для сельского хозяйства способствуют восприятию Лапландии как «страшной северной пустыни» [Пиге 1873: 2]. С.В. Максимов пишет, что «настоящая смерть видна воочию там, где кончаются леса и начинается пустыня, называемая тундрою. Летом на ней растет только мох да лишаи. Чахлые кустарники лепятся лишь в самых низких и защищенных местах, но без зелени: розги одни. В лесах перед ней еще может жить человек, если согласится быть не земледельцем, а охотником» [Максимов 1908: 5-6]. Н.А. Александров говорит о том, что Лапландия «летом необитаема, а зимой – страшна» [Александров 1897: 9], и дает Кольскому краю следующую характеристику: «*Земля эта не больше, как огромная болотистая и мерзлая пустыня, залегающая вдоль всего океана на тысячу верст в длину и на триста и даже более в ширину. По одну сторону она оканчивается у океана голыми каменьями и скалами, а по другую – упирается в дремучие непроходимые леса. Зовут эту пустыню тундрою. Во всем мире, говорят бывалые люди, нет ничего печальнее и бесплоднее этой тундры*» [Александров 1897: 7].

Этнографы отмечают, что их негативные впечатления вызваны, главным образом, «дикостью» этого края, под которой они понимают отсутствие «признаков пребывания людей» [Харузин 1890: 7]. Малая изученность и освоенность Кольского полуострова, малочисленность саамского населения, отсутствие привычных для русских типов поселений, городов и деревень заставляют воспринимать Лапландию как «малоизведанную глушь» [Немирович-Данченко 1903 (а): 337], территорию «горных и прибрежных захолустий» [Немирович-Данченко 1903 (а): 337]. В.Н. Харузина пишет о Лапландии, что эта «пустынная, малонаселенная страна полна молчания. От погоста до погоста, от одного промыслового места до другого – многоверстное

расстояние. Случается проехать десятки верст по молчаливым лесам, унылым тундрам, топким болотам, – и не встретить ни души. Непривычному человеку жутко и скучно» [Харузина 1902: 15]. Эпитеты «безлюдная», «дикая» по отношению к местности часто становятся в текстах синонимами: «*Местность, вполне безлюдная, дикая, где пришлось вынести столько материальных лишений, невзгод и полное отсутствие самого необходимого комфорта, – она стала мне привлекательною*» [Кудрявцев 1884: 241].

«Дикость» природы подчеркивается в описании не только саамских погостов, но и территорий русских колонистов: «*В конце августа на морских берегах Лапландии царствует грустная тишина, особенно поразительна безжизненность и дикость берега после отъезда всех промышленников; становища пусты, амбары и избы заперты, шняки уныло лежат на берегу, на море не промелькнет ни одной лодки*» – пишет Н. Дергачев, перефразируя труд В.П. Верещагина. [Дергачев 1877 (а): 61]. Взаимосвязь между безлюдностью и тяжелым впечатлением от природы подтверждает в своих заметках М. Кастрен, который приходит к такому выводу: «*Человек не может долго выносить грозную дикость природы; гибкость и восприимчивость чувств теряются, и впечатления грозной, охватывающей вас со всех сторон природы не перерабатываются в душе и только производят в ней какое-то мрачное онемение <…> Самая красивая природа является мертвым трупом, если не видно на ней человеческого следа*» [Кастрен 1860 (а): 22].

Описанию мрачных картин природы Лапландии соответствует изображение тягот жизни саамов. При этом природа часто характеризуется как «грозная», «враждебная человеку» [Харузин 1890: 2]. Н.Н. Харузин пишет, что «все силы природы словно готовы разрушить и без того незавидную долю лопаря, словно хотят воспрепятствовать человеку проникнуть и обосноваться в этой "стране мрачных духов"» [Харузин 1890: 2]. Исследователь неоднократно подчеркивает противостояние человека и природы на Севере, говоря о том, что «тяжелая жизнь, в неблагоприятном климате, среди неплодородной страны, в постоянной борьбе с природой давалась лопарям нелегко» [Там же: 53].

Можно сказать, что подобные характеристики природы становятся «общим местом» при описании Лапландии. Изображение жизни народа на фоне недружелюбной природы является одним из штампов репрезентации саамской культуры. Одновременно с этим в этнографических текстах появляются попытки разрушить подобные стереотипы. М. Кастрен пишет, что «*в Лапландии красота природы (если только эта страна не вовсе лишена ее) состоит, и летом и зимою, не в разнообразии и строгости очерков картины, а именно в решительной противоположности этому – в бесконечном однообразии*» [Кастрен 1890 (б): 102]. По мнению других авторов, например, А.А. Жилинского, наоборот, «*красота и великолепие Севера заключаются прежде всего в разнообразии, полной разнохарактерности его окраин и отдельных районов тысячеверстных пространств <…> На Севере нет обычного трафарета в окружающей природе. Здесь глаз ежеминутно занят все новыми и новыми картинами северной природы, то суровой и мрачной, грозной, как беспросветная полярная ночь и злая жгучая вьюга долгой зимы, то очаровательной, как незаходящее полуночное солнце, беспредельное Студеное море, как полное глубокого мистического смысла северное сияние, как шум вековых северных лесов*» [Жилинский 1919: 102]. Такой же точки зрения придерживается В.Н. Львов, который пишет следующее: «*Лапландия далеко не такая однообразная страна, как наша северная тундра, населенная самоедами. Прежде всего, поверхность Лапландии по большей части не ровная, а гористая; горы, хотя и не высокие, перерезывают ее по всем направлениям. Другая особенность отличающая ее от самоедской тундры, – обилие лесов*» [Львов 1903: 7-8].

Негативно окрашенные характеристики природы Лапландии, описание саамской земли как бедной, бесплодной подчеркивают ее непригодность для обитания и сглаживают тем самым остроту проблем, связанных с колонизацией Кольского Севера. Подобный подход к описанию природы наблюдается, например, у Н. Дергачева, который пишет: «*По-видимому, что бы делать человеку зимою в этой отдаленной угрюмой стране севера, в которой солнце не является на горизонте целых полгода, и самый день представляется в виде кратковременного полусумерка, в стране, в которой вся природа находится в оцепенении от холода*» [Дергачев 1877 (а): 17].

Очевидно, авторы саамской этнографии осознают наличие штампов при изображении северной природы в своих текстах и, прибегая к ним, всего лишь отдают дань литературной традиции описания Лапландии, которая в российской этнографии становится «мрачной» в силу не столько литературных и природно-географических, сколько хозяйственных и социально-экономических причин. Даже стереотип о «вечном холоде» Кольского края осознается авторами саамской этнографии как преувеличение, отчасти сказочно-мифологическое. Если в известной сказке Г.Х. Андерсена Снежная королева летит в Лапландию потому, что там «вечный снег и лед», то большинство исследователей Кольского полуострова признают, что климат Лапландии далеко не так суров, как многие думают [Путеводитель по Северу России 1898]. Утрирование неблагоприятных природных условий имеет прагматический смысл и, как и указания на невозможность приспособления территории Кольского полуострова для ведения сельского хозяйства, служит целям оправдания колонизационного процесса на Севере России.

Употребление распространенных штампов, с одной стороны, и разрушение стереотипов восприятия природы Лапландии, с другой, приводят к возникновению противоречий в этнографических текстах. Так, В.И. Немирович-Данченко зачастую при характеристике Кольского полуострова использует эпитеты «царство полного безлюдья» [Немирович 1877: 62], «царство смерти» [Там же] и пр., но при этом сам себе противоречит, защищая северную природу от подобных стереотипов: «*Если природа Лапландии прекрасна, если вы уже не считаете этот край царством ужаса и смерти, то я надеюсь указать, как много таится высокого, доброго, честного в душе его номада*» [Там же: 55]. При этом наблюдается взаимосвязь между негативным восприятием северной природы и отношением к традиционному ведению хозяйства у саамов, которое является основанием оценки Лапландии как мрачной, «мертвой» земли: «*Номады-оленеводы обратятся в оседлых промышленников и на месте нынешнего царства смерти и безлюдья возникнет живая и кипучая деятельность трудового населения <…> У мрачного полюса будет отнята человеком еще одна страна, еще раз мысль и энергия восторжествуют над слепыми силами природы!*» [Там же: 60].

Антропологические особенности

Центральной группой этнографических признаков, выделяемых в структуре этнического образа, можно считать особенности внешнего облика народа. Отличительной чертой описания внешних антропологических признаков саамов является обобщение, к которому прибегает большинство авторов. При изображении внешности саамов часто подчеркиваются такие качества, как малый рост, худощавое, даже слабое телосложение. М. В. Ломоносов одним из первых написал, что «ростом лопари малы и силою слабы» [Ломоносов 1952: 92]. Акцентируемая физическая «слабость» саамов, по мнению исследователей, свидетельствует о плохом здоровье и объясняет вымирание народа. Например, Н. Дергачев, пересказывая текст В.П. Верещагина, дает следующее описание: «*Если прямо взглянуть на Лопаря, то кажется будто передняя часть головы чем-то*

снаружи притиснута и скулы тем самым выдавлены, а от них спускаются под острым углом щеки и подбородок. Эти впалые щеки, маленький печально и остро скривившийся рот, длинный кривой подбородок, совершенно заостренный и с редкой бородой, – ясно обнаруживают природные недостатки и слабость народа» [Дергачев 1877 (в): 16]. Обобщенный портрет, представленный в данной характеристике, не только кажется неадекватным, с точки зрения антропологических данных, но и свидетельствует о несколько негативном отношении исследователя к объекту его описания, очевидно, вызванном представлениями о «вырождении» саамов.

В характеристике С.В. Максимова обобщенный портрет также имеет сходные коннотации, причиной чего является явное внешнее отличие лопарей от русских: «*Резко бросается в глаза низенький лопарь, всем обличьем заметно отмеченный от соседнего русского люда. Глянцевито-черные волосы щетинисто торчат на голове и, кажется, никогда не способны улечься: они висят какими-то неровными клочьями над лбом, из-под которого тупо и лениво глядят маленькие глаза, большею частью карие*» [Максимов 1890: 218]. Ограниченность подобных обобщений проявляется не только в их антропологической неточности, но и в том, что они могут привести авторов к противоречиям. Например, Н. Дергачев вначале находит во внешности саамов «природные недостатки» и «слабость», а следом пишет, что «от суровой жизни Лопари сложением тела крепки и проворны» [Дергачев 1877 (б): 16].

Менее тенденциозными являются другие способы описания внешности. Так, В.Н. Харузина прибегает к коллективному портрету. В ее характеристиках также встречаются такие внешние черты, как малорослость, визуально определяемая «слабость» и другие: «*Некрасивый, малорослый и слабосильный народ лопари. Лица у них невзрачные, серые, ноги короткие, согнутые; движения не отличаются ловкостью и красотой*» [Харузина 1902: 8]. Исследовательница заостряет внимание как на внешнем облике, так и на поведенческих особенностях саамов: «*Быстрые фразы на незнакомом языке, сопровождаемые оживленной жестикуляцией, веселый хохот и эти добродушные лица, светящиеся любопытством – все это производило какое-то особенное впечатление, довольно симпатичное и располагающее в пользу этого народца*» [Харузина 1890: 172]. Внешние черты при этом соотносятся с особенностями поведения и нрава, например, когда В.Н. Харузина описывает свои непосредственные впечатления: «*серые, бесцветные лица, кроткие и миролюбивые, с забитым выражением*» [Харузина 1890: 191].

Интересно, что признак «природной слабости» у саамов чаще всего встречается в источниках, начиная со второй половины XIX в. В XVII – начале XIX вв., не считая характеристики Ломоносова, саамы изображаются как вполне здоровые, крепкие люди: «*Росту они среднего <…> От суровой своей жизни бывают они сложением крепки, проворны и изгибчивы*» [Георги 1776: 4]. А.П. фон Пошман описывает их следующим образом: «*…они малорослы, головы у них большие, шеи короткие, лица румяные, глаза красновато-карие, волосы темно-русые, короткие и бороды короткие, зубы желтоватые, но чистые*» [Пошман 1866: 187]. Даже среди авторов второй половины XIX – начала XX вв. встречаются такие, которые пишут про саамов, что они «среднего роста, коренастые и крепкие» [Спасский 1899: 223]. Очевидно, в таких случаях портрет саамов зависит от источников, которыми пользовались исследователи, а также обусловливается просветительскими идеями о ведущей роли «старшего» русского народа, который должен взять на себя миссию по опеке «младших братьев» саамов.

Распространению подобных представлений способствует сравнение саамов с детьми, которое, очевидно, возникает в результате стереотипного мнения об их малом росте и особенностях поведения: «*Если б составить целый народ из одних детей и парнишек не старше восемнадцати лет, то лопари такой народ. Они – как дети:*

они рады пошуметь, потолкаться, поохать – и без нужды, без сердца, а с улыбкой, с безобидным смешком» [Дурылин 1913: 55]. Впечатление «детства» усиливается из-за отмеченной многими писателями малой растительности на лице: «*Лопари низкорослы, и лица у них, у большинства, безбородые, безусые*» [Там же: 54]; «*Общее впечатление от типичного лопарского лица, безусого, с голубовато-серыми глазами, с добродушным выражением, с улыбкой – как от детского или юношеского лица*» [Там же: 68].

За исключением М.В. Ломоносова, написавшего, что «лопари белокуры» [Ломоносов 1952: 92], большинство авторов, представивших обобщенный портрет саамов, придерживается мнения, что они в основном темноволосы и смуглы. Правда, некоторые исследователи, вслед за И. Георги, считают, что это происходит «от воздуха и дыму» [Георги 1776; Львов 1903; Дурылин 1913; Козмин 1915]. Единодушно писатели указывают на такие антропологические особенности, как круглая голова, длинные руки и туловище.

И обобщенный портрет, в котором дается описание только одного антропологического типа, и коллективный имеют одинаковый недостаток: наличие этнографических и антропологических неточностей. Индивидуальный портрет, который принадлежит не столько к этнографическим очеркам, сколько к беллетристике, и поэтому может рассматриваться как художественный прием, дает более точное описание конкретных лиц, но не позволяет читательской аудитории составить полного представления о внешнем облике саамской группы.

На методологические проблемы в описании внешности саамов указывают многие исследователи. Н.Н. Харузин пишет, что «путешественники, видя только часть лопарей, описывали их внешность так, как она им представлялась, и, не делая никаких правильных наблюдений, не могли и дать каких-либо точных сведений о лопарях» [Харузин 1890: 55]. М.М. Пришвин иронизирует по поводу расхождений в антропологических характеристиках саамов: «*Припоминается длинный и смешной спор ученых: белые лопари или черные? Один путешественник увидит брюнетов и назовет всех лопарей черными, другой – блондинов и назовет всех белыми*» [Пришвин 1982: 252]. Антрополог А.И. Кельсиев считает, что эту проблему усугубляет внешнее сходство между саамским и русским населением: «*Трудно находить лопарей. Они живут в одиночку по берегам и ловят рыбу. Восточные так похожи наружностью и бытом на русских, что приходится раза под два расспрашивать: кто лопарь, а кто нет <…> Готов держать пари, что здешних лопарей Вы не отличили бы от русских бедных мужиков, ни даже с помощью самых точных инструментов*» [Кельсиев 1878: 1]. Коллективная сплоченность и поведенческие особенности еще больше осложняют точное описание саамских типажей: «*Около огня жмутся в общей куче лопари <…> Лопари неумолкаемо говорят и кричат, разлеглись на полу, на скамьях, на оленьих шкурах. Мужчины перемешались с женщинами. Никого и нечего не разберешь*» [Дурылин 1913: 54].

Проблему характеристики внешности саамов решают авторы, которые пытаются уйти от излишнего обобщения и, не вдаваясь в художественное описание, представить реальное разнообразие антропологических типов, как это делает В.Н. Львов, а затем и пересказывающий его текст С.Н. Дурылин: «*Трудно дать описание типичного лопаря. По большей части они бывают маленького роста, благодаря чему многие из них не принимаются в военную службу. Женщины еще ниже мужчин. На вид они крепки, коренасты и здоровы. Голова коротка и совершенно круглая. Лопари — одни из самых короткоголовых людей на земном шаре. Первые ученые (антропологи), изучая этот народ, назвали голову лопаря шаровидною. Лицо очень широкое, расплывчатое. Кожа*

смуглая, темная, но не столько сама по себе, сколько от постоянной грязи и копоти. Волосы прямые и короткие, по большей части светлые, русые; но встречаются и черные и рыжеватые. Усы и борода обыкновенно растут плохо, как у других финских народов. Глаза маленькие, маловыразительные, чаще серо-голубоватого цвета. Нос широкий и короткий, часто вздернутый. Но бывают и выше среднего роста, с правильным овальным лицом, прямым носом, с длинной окладистой бородой» [Львов 1903: 28]. Наиболее кратко об антропологическом разнообразии саамов высказывается М.М. Пришвин, который передает слова местного жителя: *«Да они всякие бывают, как и мы»* [Пришвин 1982: 252].

Яркие индивидуальные портреты, показывающие разнообразие саамских антропологических типов, рисует Н.В. Кудрявцев: один из его проводников Ларивон – «маленький, широкоплечий с большою головой, черными как смоль, курчавыми, в кольца завитыми всегда лохматыми волосами, ястребиным, слегка приплюснутым носом и реденькою бороденкой и усами, с широким, длинным туловищем на коротких кривых ногах, при каждом шагу, перекачивавшийся с боку на бок» [Кудрявцев 1884: 41]; другой проводник, Данилка Медведь, – «с колоссальной фигурой, с широким лицом и скулами, глубокими, серыми глазами и толстыми губами громадного рта» [Там же].

Большинство авторов пишет о сильном внешнем сходстве между саамами и русскими. Тем интереснее исключения, когда исследователям встречаются нетипичные для саамов, на их взгляд, типажи. Н.В. Кудрявцев считает, что саами Мирон имеет сильно выраженный «монгольский тип, или вернее, калмыцкий: косо поставленные глаза, сильно выдающиеся вперед скулы, косматые, рыжевато-белокурые волосы, толстый вздернутый нос и толстые красные губы, глаза голубые» [Кудрявцев 1884: 41]. М.М. Пришвин описывает двух саамских женщин, которые ему кажутся «совсем не русскими» (Пришвин. 26): *«Если бы можно так просто решать этнографические вопросы, то я сказал бы, что старуха – еврейка, а дочь – японка: маленькая, смуглая, со скошенным прорезом глаз. Черные глаза смотрят загадочно и упорно: моргнут, словно насильно, и опять смотрят и смотрят долго, пока не устанут, и снова моргнут»* [Пришвин 1982: 260].

Следует отметить, что описание внешности саамов в большинстве источников имеет гендерные ограничения: антропологические характеристики получают только представители мужского населения. Исключение составляет характеристика В.Н. Харузиной, которая приводит свои общие впечатления от внешности саамских женщин: *«Лопарки вообще живее лопарей и на лицах женщин, пожалуй, больше прочтешь ума и живой мысли, чем у мужчин»* [Харузина 1890: 177-178]. Другие авторы в отношении саамских женщин единодушно отмечают только их малый рост и миловидность [Георги 1776; Кастрен 1860 (б); Немирович-Данченко 1877, 1903 (а,б); Кельсиев 1978], однако без подробных описаний, что, очевидно, соответствовало этикетным ограничениям эпохи. В этом плане нарочито вызывающим должно было казаться следующее высказывание В.И. Немировича-Данченко: *«Но чему позавидовали бы наши дамы – это рукам и ногам полудикой нимфы. У лапландок вообще необыкновенно красивые и маленькие руки. Несмотря на тяжелую черную работу, они никогда не теряют своих изящных очертаний»* [Немирович-Данченко 1903 (а): 138].

В этнографической литературе о саамах дореволюционного периода встречаются источники, авторы которых приводят точные антропологические данные. Первым исследователем, который провел антропологические измерения среди саамского населения, является А.И. Кельсиев. Исследователь указал в своих очерках основные антропологические особенности саамов, объясняющие некоторые противоречия в описании их внешности: низкий рост и длинные руки, «сокращенные за счет ног»; большое по длине и по ширине

туловище, придающее лопарю крепкий, коренастый вид; брахицефальная форма головы; темно- и светло-русые волосы; широкие скулы; широковатый, короткий, слегка вогнутый нос; малая растительность на лице; белый цвет кожи и т.д. [Цит. по: Харузин 1890: 56]. Затем антропологические данные о внешнем виде лопарей приводит Н.Н. Харузин, который суммирует противоречивые характеристики отечественных и зарубежных исследователей и воспроизводит описание Кельсиева в качестве наиболее точного образца [Харузин 1890: 56]. В начале XX в. профессиональные измерения антропологических особенностей кольских саамов проводит И.Н. Шмаков, выводы которого в целом совпадают с характеристикой А.И. Кельсиева [Шмаков 1909: 31-34].

Безусловно, антропология владеет самым точным способом определения внешних особенностей саамской группы. По мнению Н.Н. Харузина, только она может дать точную характеристику, «в которой не будут сказываться субъективные, подчас предвзятые взгляды исследователей» [Харузин 1890: 57]. Однако антропологическое описание рассчитано на узкий круг специалистов и в рамках этнографического источника не передает наглядной информации, способствующей формированию этнического образа. В плане создания образа саамов в русской культуре XIX – XX вв. антропологические данные не предоставляют возможности быть использованными так плодотворно, как стереотипные (иногда противоречивые и не всегда соответствующие действительности) сведения, которые приводят авторы этнографических текстов на основании личных наблюдений или чужих работ.

Материальная культура

Важное место в структуре этнического образа саамов занимают те этнографические реалии, которые связаны с представлениями о бытовых особенностях этого народа. В этом отношении исключительные возможности имеет описание саамской одежды, жилища и пищи, которым уделяется большое внимание со стороны российских исследователей второй половины XIX – начала XX вв. При этом описание практически всех реалий саамского быта осуществляется с учетом времени года. Одежда, жилище, пища, хозяйственные занятия саамов делятся на зимние и летние в соответствии с кочевым циклом, что составляет специфику саамской культуры.

Одежда

Самое обстоятельное описание саамской одежды, история заимствования ее отдельных предметов у русских, а также сходство и различие в одежде между кольскими и зарубежными группами саамов встречается у Н.Н. Харузина. В этом вопросе исследователь опирается не только на работы скандинавских авторов, но и на труд В.П. Верещагина. Последний представляет интерес для изучения образа саамов не только богатством этнографических подробностей о саамской одежде, но и особенностями ее репрезентации в изложении не столько научном, как это встречается у Харузина, сколько в бытовом. Так, в восприятии В.П. Верещагина, одежда саамов является «простой до чрезвычайности» [Верещагин 1849: 89], несмотря на довольно сложную технологию изготовления и украшения, которую воспроизводит сам же автор.

В целом в описаниях российских этнографов одежда саамов подразделяется на зимнюю и летнюю. Все авторы пишут о том, что основу зимнего костюма у мужчин составляют печок (подобие малицы), яры (сапоги) и шапка, которые шьются из оленьего меха. Летом печок заменяется на юпу (рубашку), имеющую такой же глухой покрой, но сшитую из сукна. На голову надевается вязанный из шерсти колпак, на ноги – нюреньки (подобие туфель без каблуков с загнутыми вверх носками), имеющие зимний вариант – каньги. Подробные описания одежды саамов можно найти как в дореволюционных, так и в современных источниках, поэтому нет смысла лишний раз останавливаться на изображении подробностей саамского костюма. Гораздо интереснее проследить особенности его восприятия в представлении исследователей саамской культуры.

Из письменных свидетельств очевидцев, имеющих опыт личного общения с саамами, понятно, что многие авторы изображают национальный саамский костюм, главным образом, по другим источникам или же воспроизводят стереотипные представления о таковом, так как уже к середине XIX в. большинство саамского населения заимствовало большую часть предметов одежды (по крайней мере летней) у русских. По словам исследователей, современные им саамы оставляют свою национальную одежду и носят «что попадет: шляпы, шапки, немецкое платье и проч.» [Энгельгардт 1997: 70], «что придется: русские кафтаны, куртки и даже сюртуки» [Львов 1903: 32]. Д.Н. Островский рассказывает, как во время его визита к священнику Щеколдину в комнате собралось более десятка лопарей, ни один из которых не имел национального костюма, все они были одеты «в черного сукна сюртуки, такие же панталоны, ботинки и пуховые шляпы. Некоторые имели при себе серебряные часы» [Островский 1889: 3].

Национальные костюмы, имеющие много общего со шведской и финской одеждой и воспринимающиеся как «красивые» [Русские народы 1894: 8], сохраняются у тех саамов, которые проживают в глубине Кольского полуострова и не сталкиваются с русскими промышленниками [Там же: 8]. Распространенные посредством этнографической литературы представления о внешнем облике саамов, которые, судя по сложившимся стереотипам, и в XIX в. носят свой национальный костюм, приводят к тому, что, столкнувшись с повсеместным заимствованием русской одежды, этнографы испытывают даже некоторое разочарование: «*Вы думали видеть странные национальные костюмы, а вместо того навстречу вам вышли мужички, правда очень маленькие, большею частью безбородые и узкоглазые, но одетые так, как одеваются все жители Беломорского побережья*» [Там же: 6]. Восприятие аутентичной саамской одежды как «красивой», но «странной», экзотической усиливается в характеристике внешнего облика саамов, сделанной архангельским губернатором А.П. Энгельгардтом, сравнившего их со сказочными персонажами: «*Типичный лопарь – низкого роста, приземист, на ногах у него большие башмаки вроде колодок, ноги закутаны суконною тряпкою, перевязанною бечевкою, одет он в суконную серую куртку, на голове вязаный шерстяной колпак с кисточкою на конце, борода клином; в общем, фигура похожа на гнома, как их рисуют на картинках при изображении подземного царства*» [Энгельгардт 1897: 70].

Женская зимняя одежда у саамов, по описаниям этнографов, практически не отличается от мужской. Летом женщины носят юбки и кохты, напоминающие по покрою русские сарафаны. Обувь такая же, как у мужчин. Девушки заимствовали у русских повязки, расшитые бисером. Женский наряд всегда украшен: цветными лоскутками, вышивками, бисером или стеклярусом. Саамские женщины охотно украшают себя ожерельями, серьгами, кольцами, перстнями, но главное щегольство состоит в кресте довольно большого размера,

который зажиточные носят на серебряной цепи [Козмин 1915: 5]. Обычай носить саамскими женщинами свои грудные кресты поверх одежды для щегольства описал В.П. Верещагин, однако Н.Н. Харузину, по его признанию, наблюдать это явление уже не приходилось [Харузин 1890: 94].

Из всех предметов саамского национального костюма – как женского, так и мужского – больше всего внимания в этнографических источниках рассматриваемого периода, пожалуй, уделяется головному убору, который носили замужние женщины, – шамширу. Харузин описывает его как цилиндр, обтянутый цветным сукном и расшитый бисером, разноцветными лоскутками, иногда жемчугом, надо лбом и на затылке у которого находятся «полуэлипсисные возвышения», нагнутые вперед и назад соответственно [Харузин 1890: 94]. Шамшир вызывал у российских этнографов самые разные ассоциации. Его сравнивали с шлемом Афины Паллады [Харузин 1890: 92; Пришвин 1982: 260], с шлемом древнего рыцаря [Спасский 1899: 225], с каской пожарного или шлемом Троянских героев [Русские народы 1894: 7]. Одно из самых подробных описаний шамшира, отражающее его непонятную для русских авторов оригинальность, принадлежит В.И. Немировичу-Данченко: «*Женщины носят убор, поразительно напоминающий каски, в которых являются на сцену пресловутые карабинеры в "Разбойниках" Лекока. Эти каски с торчком, стоящим языком, украшены всем, что только есть у лопарки: медными пуговицами, бусами, галунами, стекляшками, кусочками зеркал, металлическими шариками. Щеголихи буквально сгибаются под тяжестью своего оригинального головного убора. У одной лопарки я видел его украшенным сплошь старинными серебряными рублями. Многие из них усвоили себе русский костюм, но и они не могут расстаться с этою каской. Продать ее решится лапландская девушка только в крайней нужде. Я предлагал до пяти рублей за простой убор такого рода и мне его не отдали. Малорослых, хотя и красиво сложенных лапландок чрезвычайно портит этот громадный мавзолей сооружаемый ими над головой*» [Немирович 1877: 67-68].

Непременным атрибутом саамского костюма являются вышивки, которые называют «очень изящными» [Русские народы 1894: 8]. Вообще авторы этнографических текстов единодушно восхваляют рукоделие саамских женщин, их умение украсить одежду, оленью упряжку и пр. Однако в редких источниках встречаются упоминания о традиционных технологиях вязания и вышивки у саамов. Об изготовлении оловянных нитей пишет только Ламартиньер [Ламартиньер 1911], об изготовлении оленьих жил для шитья, кожи и краски – Н.Я. Озерецковский [Озерецковский 1804]. Из авторов рассматриваемого нами периода лишь Н.Н. Харузин приводит в своей монографии образцы саамских узоров. Можно сказать, что исследователи, сосредоточившись на внешнем виде саамской одежды, оставили без внимания такой важный этнографический аспект, как способ ее изготовления. Отчасти это происходит из-за недостаточного опыта полевых исследований, отчасти – из-за утраты традиционных видов рукоделия самими кольскими саамами, перенявшими русский костюм вместо своего традиционного наряда.

В разряд одежды попадает такой важный атрибут культуры саамов, как нож. У саамов было не так уж много личных вещей. Если домашняя утварь, инструменты, упряжка являлись общей, семейной собственностью, то только одежда, украшения, нож, который крепился к поясу, можно было считать личными вещами. При этом нож являлся для саама не просто орудием труда, а средством выживания и жизнеобеспечения. По замечанию Я.В. Чеснова, вещи, расположенные рядом с телом, как подвешенный к ремню или поясу нож, служат удовлетворению непосредственных витальных

потребностей [Чеснов 1998: 187]. Действительно, авторы этнографических источников XIX – начала XX вв. пишут, что «лапландец никуда не выходит без ножа, огнива и трута» [Козмин 1915: 5], «лопари всегда при себе носят ножик, довольно большой, огниво и трут» [Пошман 1873: 74].

М.М. Пришвин характеризовал саамский нож как «кривой финский» [Пришвин 1982: 256]. Его носили не только мужчины, но и женщины, правда, у последних он был небольшим по размеру. В.Н. Харузина, описывая наряд саамской женщины, пишет следующее: «*В костюме лопарки мне бросились прежде всего в глаза две-три побрякушки, привешенные к поясу.. Оказалось, что это был нож и игольник, сделанные довольно искусно из лебяжьей кости – обе вещи помеченные родовым клеймом. Хозяйка обяснила мне, что каждая лопарка носит на поясе нож и принадлежности шитья, так как уменье хорошо шить ставится в особенное достоинство лопарской женщине*» [Харузина 1890: 179-180]. По словам А.Л. Ященко, «лопари, как большинство северных инородцев, весьма искусно владеют ножом. Живо и сметливо делает лопарь своим неуклюжим оленьим ножом самые мелкие вещи. На дверях почти каждой вежи и избы встретишь вырезанный ножом рисунок, долженствующий изображать оленя, – это творение доморощенного художника» [Ященко 1892: 18].

Саамский нож можно рассматривать как элемент этнического образа саамов второй половины XIX – начала XX вв. В качестве атрибута саамской культуры он несет в себе представления о территории проживания, хозяйственной деятельности и образе жизни своего владельца. Нож ассоциируется с охотой, лесом, разделкой мяса и рыбы. В этом плане он становится своего рода символом саамской культуры: «*Как русский без креста, Самоед без трубки, так Лопарь без ножа никуда не ходит; привешивает он его к ременной подпояске, которую носит по примеру Русских*», – писала А.Е. Пиге [Пиге 1873: 6-7]. Известный исследователь В.Г. Богораз пишет, что крепкий и длинный поясной нож являлся необходимой принадлежностью мужчины у разных народов, но именно северным племенам принадлежит поговорка «Нож, как коготь». «Ходить без ножа» считается бедственным и вместе зазорным состоянием [Богораз 1921: 22].

В саамской этнографии советского периода саамский нож уже не упоминается, за исключением работы Т.А. Лукьянченко [Лукьянченко 1971: 127]. Сейчас в качестве принадлежности саамского национального костюма можно встретить только «представительский» нож, надеваемый по торжественным случаям, небольшой по размеру, с украшенными резными ножнами. Конечно, такой нож также является реалией традиционной культуры саамов, однако его едва ли можно считать элементом этнического образа, как это происходило с «оленьим ножом» в источниках второй половины XIX – начала XX вв.

Жилище

Как известно, жилище может выступать культурным символом того или иного народа [Байбурин 1983, Арутюнов, Сергеева, Кобычев 1995]. Так происходит и с саамским традиционным жилищем, которое становится своего рода символом, одним из элементов этнического образа, а также показателем уровня культурного развития саамов. Как правило, в трудах исследователей XIX-XX вв. встречаются описания вежи (жилища с усеченной вершиной и отверстием для дыма, построенного из кольев и покрытого корой, дерном и пр.), реже тупы (деревянного сруба) и куваксы (переносного жилья, используемого в период весенне-летних кочевок). Очевидно, такое многообразие видов традиционного жилища, постоянно используемых саамами, их умение быстро возвести переносную куваксу, оригинальный вид веж, строящихся из любых подручных материалов, приводят к тому, что В.П. Верещагин называет саамов «самыми страстными архитекторами» [Верещагин 1849: 53].

Чаще всего и наиболее подробно в этнографических источниках описывается устройство вежи. Не останавливаясь на технологии ее построения, так как этот вопрос был многократно освещен как в дореволюционных, так и в современных работах, сосредоточим наше внимание на особенностях восприятия вежи представителями русской культуры. Прежде всего важно понять культурные различия, которые этнографы проводят между вежей и тупой. Тупа (или пырт) сменила вежу в качестве зимнего жилья. Если в прошлом вежа являлась зимним жилищем саамов, то уже в XIX-XX вв. саамы живут в ней преимущественно в летнее время, выстраивая в зимних погостах для себя деревянную тупу [Немирович-Данченко 1903 (б): 105]. Тупа представляет собой некое подобие русской избы, а потому в культурном отношении представляется российским исследователям более «цивилизованной», чем вежа – первоначальное постоянное саамское жилище. Н.Н. Харузин видит в тупе свидетельство перехода к полуоседлости саамов [Харузин 1890: 96]. Если тупу исследователь называет постоянным домом, то вежу он характеризует как временное пристанище на местах промысла, а куваксу – как походное жилище [Там же: 97].

При описании вежи авторы прибегают к самым разным параллелям, позволяющим читателям лучше представить себе впечатление, которое она производит на очевидца. Вежа характеризуется как «землянка», четырехугольный или шестиугольный «шатер из жердей, крытый дерном» [Немирович-Данченко 1903 (б): 105], «шалаш» [Харузин 1890: 97], «маленькая пирамидка» [Пришвин 1982: 265], большой шалаш «вроде самоедского чума» [Энгельгардт 1897: 70]. В.И. Немирович-Данченко подчеркивает природное начало вежи, ее связь с местным ландшафтом. Он пишет, что летом, когда дерн, покрывающий вежу, зарастает травой, она издали кажется зеленым холмом [Немирович-Данченко 1903 (б): 105]. Так как по обыкновению ее пол устлан березовыми ветвями, писатель приводит в этой связи поговорку колян: «*В веже, что в бане – вениками пахнет*» [Там же: 106].

Читатель мог познакомиться не только со словесными описаниями вежи, но и с фотографиями, которые содержатся во многих источниках [Верещагин 1849; Харузина 1902; Львов 1903 и мн. др.]. То, что из всех видов саамского жилья на страницах этнографических изданий помещали в основном изображения вежи, свидетельствует об ее устойчивом ассоциировании с культурой саамов в представлении российских исследователей. Однако и здесь не обошлось без ошибок. Так, к запискам А.П. Энгельгардта прилагается фотография куваксы с подписью «Кочевье лопарей летом (вежа)» [Энгельгардт 1897: 69]. Вероятно, архангельский губернатор делал комментарии по этнографии саамов с чужих слов и, возможно, не был воочию знаком с их бытовыми реалиями.

Автор, лично побывавший в веже и изобразивший не только ее внешний вид, но и внутреннее устройство со всеми бытовыми подробностями, описывает традиционное жилище саамов следующим образом: «*В веже, куда мы вошли, никого не было. Тем не менее двери были даже не притворены, хотя внутри оказались все главные драгоценности лопаря – медный чайник, такой же котелок, глиняная посуда и даже – верх роскоши – стеклянный стакан <…> Прямо против двери, посередине пола, очаг. Над ним козлы для подвешивания котлов. По обеим сторонам очага – два бревна. Между ними и стенами вежи направо ложатся мужчины, а налево женщины. За очагом перпендикулярно к задней стене тоже два бруса; между ними складывается вся семейная утварь. Для более драгоценных вещей прибиваются полочки к вертикальной стене этого жилья. На полочках иконы, металлические вещи, суздальские картинки, зеркальца. В веже же протягивается и жердь, на которой сушат вареги, обувь, платье. Таким образом, здесь на очень небольшом пространстве всему отведено свое место, все строго распределено*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 105-106].

Более удобный вид жилья представляла собой тупа (пырт) – простой бревечатый дом с плоской крышей, отапливаемый камельком (подобием камина). Если в веже семья располагалась на полу, то в тупее появляется деревянная мебель, полки с посудой. В этнографической литературе встречается мало информации о летних погостах (поселениях) саамов. Зато описания тупы часто сопровождаются характеристиками специфического устройства зимних погостов: «*Лопарская деревня, или погост, как можете вы сами заключить, решительно не походит ни на какую, даже самую бедную из наших деревень. Пирамидальные вежи, или кубические тупы, разбросаны в величайшем беспорядке, по произволу хозяев; между ними нет ни плетней, ни заборов, потому что нет дворов и огородов; не возвышаются там, как в наших деревнях, куполы церквей*» [Верещагин 1849: 57-58]; «*Лопарские поселения называются погостами и обыкновенно располагаются по берегам рек и озер. Они бывают зимние и летние. В зимнем погосте у каждой семьи имеется теплая хижина, называемая пыртом или тупой*» [Львов 1903: 31]; «*Да, это и есть лопарский погост. Полузаваленные снегом, сиротливо стоят четыреугольные деревянные срубы (тупа, пырт) с плоскими, односкатными крышами, засыпанными для тепла землей и снегом*» [Спасский 1899: 223].

Описание вежи и тупы в этнографических текстах является довольно стереотипным. В целом, с помощью характеристик этих видов саамского жилья подчеркиваются бедность и плохие условия жизни. Об этом свидетельствуют внешний вид жилищ и расположение их в поселении. Д.Н. Бухаров, характеризуя пазрецких саамов, сопоставляет их «приниженный, убогий вид» с «жалкими жилищами – тупами, в беспорядке разбросанными в некотором отдалении от церкви» [Бухаров 1885: 3]. В источниках часто упоминается дистанционное расселение саамов: «*Лопари все живут в одиночку, верст через 5-10 по 1 семье*» [Кельсиев 1878: 1].

Одно из первых подробных описаний тупы было сделано Н.Н. Харузиным: «*Пырт четырехугольный бревенчатый сруб с плоской крышей, засыпанной землею; сквозь дверь входят в маленькие сени, из которых ведут две двери, направо в нежилое помещение, где держат обыкновенно овец; налево в жилую комнату, где и помещается вся лопарская семья. Размер этой комнаты не больше квадратной сажени, высота не более одной сажени, так что пырт представляет из себя почти что куб. в углу, у двери, поставлен камин (камелек), сложенный из неотесанных камней довольно грубо на глине или извести; камелек обыкновенно выбелен; от полукруглого отверстия, куда ставят дрова стоймя, идет широкая труба, выпускающая дым наружу*» [Харузин 1890: 99]. Как видно из слов исследователя, это описание вполне нейтрально и не содержит отрицательных характеристик, однако в более поздних источниках текст Харузина был пересказан с добавлением новых подробностей, имеющих явно негативные коннотации. Жилая комната характеризуется как «грязная и полутемная» [Львов 1903: 31]; тупы в погосте стоят «сиротливо», сени – «крошечные» [Спасский 1899: 222], «в пырте грязно и душно; когда освоишься с темнотой и нестерпимым запахом тухлого мяса или рыбы, то первое, что бросится в глаза, это очаг (камин) посреди комнаты, грубо сделанный из камней, едва скрепленных глиной», «в углу иконы и иногда плохие картины», «одно, редко два окна пропускают мало света; вместо стекол в них вставлена слюда» [Там же: 223].

В описаниях саамского жилища чаще всего подчеркиваются такие признаки, как бедность, разрушение, грязь. Н. Дергачев приводит описание саамского погоста в зимнее время, которое можно считать типичным для этнографических источников: «*Вид погоста зимою печальный и грустный, особенно когда хижины утопают в глубоких снегах и, если б не дым, выходящий из оконечностей веж, то можно было бы подумать, что в погосте нет ни души. Здесь нет ни малейших следов деятельной*

жизни, а только на каждом шагу видно нищету и неудобство, которое переносят с полным равнодушием питомцы глубокого севера» [Дергачев 1877 (в): 3]. В.Н. Харузина пишет так: *«Грязно и уж очень невзрачно в лопарской тупе. Четырехугольный бревенчатый сруб с плоской, немного покатой крышей, почерневший и закоптелый, с грязным полом, грязными лавками и нарой, освещается двумя-тремя крохотными окошечками, никогда не открывающимися, но пропускающими ветер и непогоду через разбитые стекла и широкие щели в рамах»* [Харузина 1890: 176].

Изо всех реалий саамского быта этнографы чаще всего подчеркивают грязь и запах, указания на эти атрибуты саамского жилища становятся едва ли не формульными. Во многих текстах наблюдаются практически дословные текстуальные совпадения при характеристике жилищных условий саамов:

- *«Летом, при въезде в погост, услышите первоначально лай собак, потом бросаются в глаза рыболовные снасти, далее раскиданные по земле рыбьи кости и гнилые рыбы, наполняющие атмосферу невыносимым запахом. Неопрятность обитателей делает еще более неприятное впечатление на путешествующего, а между тем, по правилам Лопарской учтивости, должен пожать руки всем обитателям шалаша, не исключая и детей»* [Дергачев 1877 (в): 3].
- *«Эти деревни не представляют приятного зрелища, особенно в летнее время. На земле повсюду валяются рыбьи потроха и чешуя, что, разумеется, сообщает окружающей атмосфере не очень приятный запах»* [Семенов 1879: 74].
- *«Грязно и уж очень невзрачно в лопарской тупее. Четырехугольный бревенчатый сруб с плоской, немного покатой крышей, почерневший и закоптелый, с грязным полом, грязными лавками и нарой, освещается двумя-тремя крохотными окошечками, никогда не открывающимися но пропускающими ветер и непогоду через разбитые стекла и широкие щели в рамах»* [Харузина 1890: 176].
- *«Беспорядок и грязь, господствующие в лопарских жилищах, не поддаются описанию. Пребывание в них будет памятно всякому, кто имел несчастье провести там ночь или в течение долгого времени вынужден был ожидать свежих оленей зимою, гребцов или носильщиков летом, испытывая настоящее мучение»* [Гебель 1909: 69].

Зловоние и грязь как бытовые признаки могут переноситься с изображения жилища и на характеристику самих саамов. А.И. Кельсиев в одном ряду рассматривает не только эти атрибуты, но и раннее облысение, противопоставляя русских саамов «чистоплотным норвежским лапландцам» [Кельсиев 1878: 2].

Несмотря на стереотипность подобных описаний, отдельные авторы осознают известную несправедливость того, что указания на грязь и смрад становятся устойчивой характеристикой саамов. В.И. Немирович-Данченко признает: *«Я заходил в лопарские тупы; они, разумеется, теснее русских изб на севере, но прежние помещичьи крестьяне Орловской и Тамбовской губерний жили, право, не лучше, а нынешний мурманский промышленник и теперь помещается теснее и живет грязнее лопаря»* [Немирович-Данченко 1903 (б): 132]. Писатель связывает известные реалии с бытом не только саамов, но всех народов, промышляющих рыболовством, что создает «оправдательный» текст. Грязь и неприятный запах являются показателем не столько низкого культурного уровня саамов, сколько их плачевного жилищного положения: *«При всех своих достоинствах лопари, как и все вообще рыбаки, крайне нечистоплотны <…> Даже когда вежа пуста, в ней слышен какой-то смрад. Впрочем, это совершенно понятно, если сообразить, что здесь на двух квадратных саженях помещается иногда до десяти человек, причем только отверстие вверху служит чем-то вроде вентилятора»* [Немирович-Данченко 1903 (б): 109].

Многие исследователи описывают тесноту, необустроенность, плохую вентиляцию в вежах: «*В таком жилище холодно и копотно, дым ест глаза. Сидеть приходится скорчившись на полу, на оленьих шкурах. В веже тесно и грязно; постели, домашний скарб, одежда, снасти лежат как попало*» [Харузина 1902: 11]; «*Этот род землянки с вечно дымящимся костром посередине, вмещающий нередко семейство, состоящее из пяти-шести человек, составляет последнюю степень человеческого жилья. Только удивительно выносливая и неприхотливая натура лапаря в состоянии выносить весь смрад и ужас такого помещения. Несчастные избы в летнем погосте дворцы в сравнении с этими вежами*» [Бухаров 1885: 13]; «*Стоит представить себе лопарскую семью, состоящую нередко из пяти-шести членов, в грязной веже, имеющей площадь в одну квадратную сажень, где взрослые и дети расположились на пропитанных грязью и насекомыми оленьих шкурах!.. Здесь, при этой обстановке, зачастую происходит и рождение нового члена семьи, и предсмертная агония умирающего*» [Мухин 1910: 12].

Представления о плохой вентиляции в саамском жилище, постоянном дыме и копоти распространены в большинстве этнографических источников, однако являются неоднозначными. С одной стороны, некоторые исследователи пишут о том, что «вежи всегда наполнены дымом, и надобно иметь особенную привычку, чтобы пробыть в нем несколько часов» [Козмин 1915: 6]. Н.Н. Харузин подтверждает эти сведения: «*Лежит в веже в беспорядке и домашняя посуда, и одежда, и принадлежности лова, тут же и постели. Вся семья помещается здесь, в страшной грязи, копоти и вони. Дым, распространяющийся по веже и не сразу выходящий через отверстие, есть глаза – и неудивительно, что лопари страдают глазными болезнями, что у них часто глаза воспаленные*» [Харузин 1890: 100]. С другой стороны, М.М. Пришвин, побывавший в саамской веже, утверждает, что воздух в ней хороший, а вентиляция превосходная [Пришвин 1982: 265-266]. Что же касается тупы, то вопреки словам К. Спасского в некоторых источниках камелек называют очень практичным, так как он не дымит, быстро нагревает избу, отлично ее вентилирует и удобен для просушки мокрого платья, согревания воды и приготовления пищи [Путеводитель по Северу России 1898: 85-86].

Последний вид саамского жилья – кувакса – используется только во время сезонных перекочевок: «*Постоянным жилищем кувакса у русских лопарей никогда не служит*» [Львов 1903: 33]. В этнографических источниках XIX – начала XX вв. описание куваксы встречается довольно редко. Это понятно, если учесть, что авторы этих текстов не присутствовали во время промысловых миграций саамов. Основу куваксы составляли жерди, которые ставились в круг и обтягивались парусиной или мехом. Посередине разводился огонь, вокруг него стелились оленьи шкуры.

Кажется странным, что этнографы так мало внимания уделили куваксе. Символом полукочевого образа жизни для них стала вежа, хотя кувакса явно больше подходит на роль человеческого жилища, которое мыслится «как остановка в движении», так как стоит «на дороге» [Чеснов 1998: 176]. Если вежа являлась для саамов постоянным домом, то именно кувакса – кочевое жилище, которое «примирилось не только с ландшафтом, но и с дорогой» [Там же: 177]. Редко упоминаются в этнографических описаниях и оригинальные хозяйственные постройки саамов, располагающиеся высоко на стволах или корнях деревьев, чем они очень напоминают избушку на курьих ножках Бабы Яги. Тем не менее, на удивление, авторы обходят стороной эти возможные литературно-сказочные параллели. В остальном в этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. изображение жилища и одежды кольских саамов часто представляло описательно-нарративную формулу. Как правило, такие небольшие по

объему, сжатые формулы встречались в энциклопедических текстах. Так, в «Путеводителе по Северу России» можно встретить краткое этнографическое описание, которое содержит основные характеристики антропологических особенностей, одежды и традиционного жилища саамов: «*Летом лопари живут в вежах, шалашах из древесных ветвей, крытых корой и дерном, или в кувоксах, парусинных шалашах. Лопари низкого роста, с кривыми ногами, длинными руками, с черными волосами и глазами, смуглым лицом и редкой растительностью на усах и бороде, хотя вследствие слияния с русскими между ними встречаются лица европейского типа. Зимой лопари носят меховую шапку, особого рода шубу (печок), брюки и башмаки (кенги) с острыми загнутыми к верху носками, из оленьих шкур, мехом наружу. Летом — вязаный колпак с кисточкой, шерстяную синюю рубаху, кожаные брюки и кеньги. Зимой и летом они опоясываются кожаным ремнем, на котором висит длинный нож. Впрочем, русские лопари одеваются крайне бедно и оставляют свой характерный костюм в особенности летом. Женщины носят род сарафанов и своеобразный головной убор из красной материи, обшитой позументом и натянутой на деревянную колодку, идущую завитком от затылка на лоб. Свои запасы и домашний скарб лопари хранят в дощатых амбарах, поставленных, ради охраны от грызунов и росомах, на корневых лапах или высоко на сосне, ствол которой старательно очищается от коры и сучьев. Такой амбар называется njalle*» [Путеводитель по Северу России 1898: 85-86].

Пища

Помимо жилища и одежды при изучении бытовых особенностей саамов обязательным элементом этнографического описания является пища, которая служит важной и обязательной составляющей этнического образа народа традиционного типа культуры. Именно традиционная пища часто становится показателем уровня «варварства» изучаемой группы, исходя из субъективной позиции исследователя, порожденной определенным этноцентризмом [Сервье 2004: 12].

В этнографических источниках о кольских саамах характеристика их пищи, как и в случае жилища, одежды и антропологических признаков, отражает стереотипные представления авторов о культуре этого народа. Одно из них связано с рыболовством как с одним из основных занятий саамов, и большинство исследователей описывает саамскую рыбную пищу и способы ее приготовления с той или иной степенью детализации. То, что именно рыба представляется главной пищей, ассоциируемой с саамами, подтверждает характеристика М.В. Ломоносова, который в середине XVIII в. писал следующее: «*Отличаются лопари только скудностию возраста и слабостию сил, затем что мясо и хлеб едят редко, питаясь одною почти рыбою. Я, будучи лет четырнадцати, побарывал и перетягивал тридцатилетних сильных лопарей. Лопарки хотя летом, когда солнце не заходит, весьма загорают, ни белил, ни румян не знают, однако мне их видать нагих случалось и белизне их дивиться, которою они самую свежую треску превосходят, свою главную и повседневную пищу*» [Ломоносов 1952: 362].

Примечательно, что традиционной мясной пище (например, блюдам из оленины) в этнографических описаниях второй половины XIX – начала XX вв. отводится меньше места, чем рыбной снеди, несмотря на то что практически все авторы пишут о выдающейся роли оленеводства в жизни саама. Одной из причин этого, возможно, является отсутствие у российских авторов личного опыта наблюдения за приготовлением пищи из оленины. Это можно считать закономерным, если вспомнить, что экспедиции на Крайний Север осуществлялись в основном в летнее время, когда рыбные промыслы (а значит и рыбная пища) выходили на первый план, вытесняя оленеводческие занятия в соответствии с промысловым сезоном.

Далеко не все авторы этнографических описаний разделяют рыбную и мясную пищу саамов в зависимости от сезона. Начиная с В.П. Верещагина [Верещагин 1849: 88], многие исследователи просто упоминают рыбу и оленье мясо как основную, традиционную пищу саамов. Напротив, Н.Н. Харузин, а вслед за ним авторы, пересказывавшие его монографию (например, В.Н. Львов), пишут о том, что следует различать пищу, употребляемую саамами в летнее и зимнее время [Харузин 1890: 90; Львов 1903: 33]. По словам Н.Н. Харузина, «зимой лопари почти всегда имеют оленье мясо, либо свежее, либо соленое, или вяленое. Летом о мясе и речи быть не может, так как оленей бьют лишь зимой, и главной пищей является свежая рыба, которая в свою очередь зимой становится реже и заменяется соленой и сушеной рыбой» [Харузин 1890: 90]. Круглый год саамы употребляли в пищу дичь. Употребление медвежьего мяса не столько относилось к кулинарным традициям, сколько имело ритуальное значение [Харузин 1890, 1898].

Сложен вопрос о происхождении такого стереотипа, как употребление саамами сырого оленьего мяса и крови. С одной стороны, в этнографических текстах не зафиксировано свидетельств наблюдения этого явления. Герберштейн еще в XVI в. писал, что саамы едят мясо вареным [Herberstain 1975: 153]. Во второй половине XIX в. авторы единодушно сходятся во мнении, что А.П. фон Пошман был прав, когда писал в начале XIX в.: саамы отличаются от других северных народов тем, что «кроме вареной и соленой пищи ничего не употребляют» [Пошман 1866: 189]. С другой стороны, о наличии подобного стереотипа среди представителей русского общества упоминается в тексте писателя С.Н. Дурылина. Автор с иронией описывает некого приезжего этнографа, который пытался узнать у саамов, едят ли они сырое мясо и пьют ли кровь. По словам автора, на подобную «этнографию нашего нового спутника» саамы обиделись [Дурылин 1913: 91]. Подобная же реакция со стороны саамов последовала и на вопрос о традиционных видах их одежды: «*Но лопари с презрением от него отворачиваются и рассказывают нам со смешком, как этакий вот проезжий (взгляд в сторону этнографа) заставлял их за рубль нарядиться в народный лопарский костюм, имея о нем, очевидно, самые фантастические представления*» [Дурылин 1913: 91]. Стереотип об употреблении сырого мяса и крови у саамов мог сформироваться отчасти благодаря действительно существующим реалиям: зимой в пищу шла мороженая оленина, а пить кровь саамы могли как лекарство, спасаясь от цинги [Львов 1903, Хомич 1999]. Однако это явление было заимствовано саамами у коми-ижемцев только в XIX в. и не получило широкого распространения [Пация 2009: 100].

Оленина и рыба употреблялись саамами в основном в вареном, вяленом или соленом виде [Спасский 1899: 225]. Рыбу иногда жарили на палочках у костра. Наряду с этими блюдами, по словам этнографов, у саамов были распространены суп из дичи, уха, пойда (оленье сало), резка (лепешки из ржаной муки или ее смеси с измельченной сосновой корой), блюда из ягод. Н.Н. Харузин описывает блюда саамской кухни в зависимости не только от времени года, но и праздничных или будних дней, а также благосостояния саамской семьи [Харузин 1890: 90]. Показателем определенного уровня цивилизованности саамов для российских исследователей является приобщение к хлебу, без которого они не могут обойтись со времени сближения с русскими [Пошман 1866: 189]. Употребление хлеба в глазах русских этнографов свидетельствует о развитии саамов в положительном направлении – то есть в сторону оседлости. Вместе с тем, по свидетельству исследователей, саамы вынуждены покупать муку и хлеб у русских [Там же] или просить его печь, например, русскую попадью [Немирович-Данченко 1913: 160], так как сами этого не умеют или, что кажется более вероятным, не могут по причине отсутствия печи русского образца.

Наряду с употреблением хлеба, как считают авторы, выгодно характеризует кольских саамов приобщение к соли, которую они «очень любят» [Харузин 1890: 90]. Употребление соли служит своеобразным элементом противопоставления между русской и зарубежными саамскими группами в пользу первых. В своих записках путешествующий хирург Ламартиньер пишет о том, что скандинавские и кочевые группы саамов, с которыми он встречался, не знали соли, в отличие от жителей саамской «большой деревни», находящейся в русской части Лапландии вблизи русского населения Колы [Ламартиньер 28]. В.И. Немирович-Данченко подтверждает, что фильманы, в отличае от кольских саамов, едят все мясо и рыбу сырьем и «соли не знают вовсе» [Немирович-Данченко 1903 (б): 185]. Тема употребления соли находит отражение не только в этнографии саамов как одна из подробностей их быта, но и в социально-экономической проблематике. Соль, судя по этнографическим описаниям XIX-XX вв., является для саамов роскошью. Ее много употребляют по праздникам [Харузин 1890: 90], но, очевидно, не могут позволить себе в больших количествах в повседневной жизни. По мнению исследователей, дефицит и дороговизна соли в целом отрицательно сказываются на развитии саамского хозяйства из-за невозможности уберечь огромное количество рыбы от порчи [Козмин 1915: 6, Немирович-Данченко 1903 (б): 111, 154, 201].

Много противоречий в этнографических источниках встречается в связи с вопросом употребления саамами молочных продуктов. В начале XIX в. академик Н.Я. Озерецковский писал, что кольские саамы «важенок не доят, как делают шведские лопари, которые из оленьего молока и сыр приготовляют» [Озерецковский 1804: 76]. Однако Ламартиньер рассказывает, что саамы одного из погостов, которые путешественник проезжал по дороге в Колу, угощали его молоком и соленым маслом [Ламартиньер 1911: 28]. Н.Н. Харузин также говорит о том, что саамы готовят сыр из оленьего молока, пьют молоко [Харузин 1890: 91], правда, не указывает, к какой именно саамской группе относятся эти сведения. При этом К. Козмин, который большей частью пересказывает текст монографии Н.Н. Харузина, в отношении употребления молочных продуктов считает, что «русские лопари о приготовлении сыра из оленьего молока не имеют никакого понятия; между тем как подобный промысел мог бы принести им несомненные и верные выгоды» [Козмин 1915: 6]. Современные исследователи придерживаются мнения, что доение важенок у кольских саамов носило случайный характер [Лукьянченко 1971: 29], а употребление в пищу молока северных оленей является новым феноменом[6], возникшим только к XVIII в., и представляет собой культурное заимствование, характерное лишь для отдельных групп саамов [Кольские саамы в меняющемся мире 2008].

В этнографических источниках второй половины XIX – начала XX вв. не упоминаются традиционные напитки кольских саамов. Очевидно, здесь в этом вопросе можно верить А. фон Пошману, который писал, что они «пьют обыкновенную воду» [Пошман 1866: 190]. Все напитки, о которых пишут российские этнографы, являются заимствованными у русских соседей. В отличие от группы финских саамов кольские саамы не употребляли кофе (если только их им не угощали [Немирович-Данченко 1903 (б): 131]), зато очень любили чай, если могли себе его позволить [Мухин 1910: 17, Харузин 1890: 91]. С.Н. Дурылин отмечал «необыкновенную любовь лопаря к чаепитию и способность пить чай без меры и без конца» [Дурылин 1913: 73]. В богатых семьях кроме чая пили также «сассапарель», которую покупали в Коле по 4 рубля за фунт [Львов 1903: 34]. Можно предположить, что речь идет о ежевике или малине, – колючем кустарнике, обозначаемом

---

[6] В частности, об этом свидетельствует гиполактазия у кольских саамов, подтвержденная исследованиями А.И. Козлова.

испанским словом «zarza». Настоящая сассапарель, род лиан или лазающих кустарников, завезенная из Испании использовалась в качестве лекарства против сифилиса и ревматизма и вряд ли могла употребляться вместо чая во время трапезы.

В этнографических описаниях саамов можно видеть отражение различных стереотипных представлений, обусловленных стандартами научной парадигмы XIX в. и проникновением биологических концепций в этнографию и антропологию, в частности, этническую. В эпоху эволюционизма исследователи часто стремились объяснить не только физиологические, но и ментальные особенности народа влиянием природных условий, особенно при изучении северных этносов. Бытовало мнение, что, «чем дальше к северу живет инородческое племя, <…> тем влияние страны яснее вообще, между прочим и в области психологических явлений» [Якобий 1893: 11]. Наряду с природными условиями пища также рассматривалась как фактор, определяющий этническое своеобразие народа. При этом, по мнению российских этнографов, рыбная пища, характерная для рациона кольских саамов, выгодно отличала их от тех зарубежных саамских групп, которые относились к оленеводческому хозяйственно-культурному типу. Историк А.П. Щапов в связи с этим пишет следующее: «*Как в лопарях-рыбаках приречная рыболовная жизнь и рыбная пища развивают слабосилие и мягкость, даже вялость нравов, так, напротив, в горных лопарях горная жизнь и горно-животная пища развивала наибольшую силу, свежесть, дикость и даже грубость. Лопари низменно-оседлые мягче нравами, цивилизованнее, развитее, а горные лопари, остаются дикарями, помадами, грубыми и дикими*» [Щапов 1864: 111]. Как видно из этого описания, рыбный рацион ассоциируется у российских исследователей не только с вялостью нрава (тут можно вспомнить характеристику М.В. Ломоносова), но и оценивается как показатель более «высокого» уровня развития – перехода к оседлому образу жизни (хотя рыболовство, как и оленеводство требовало от саамов сезонных перекочевок), а также приобщения к культуре религиозного поста, на время которого рыбные блюда в определенных случаях заменяют мясную пищу.

Соблюдение, а точнее несоблюдение, постов рассматривается этнографами в рамках вопросов, связанных с религиозным состоянием саамов. Однако существует сугубо «пищевой» сюжет, о котором, начиная с Н.Я. Озерецковского, упоминают практически все авторы этнографических источников. Академик пишет о терских саамах, что те во время постов употребляют в пищу мясо куропаток, бесхитростно называя их «летучею рыбою» [Озерецковский 1804: 64]. Озерецковский видит в этом факте не столько злостное нарушение религиозного аскетизма, сколько слабость духа и недостаток других (прежде всего земледельческих) продуктов питания [там же]. Интересно, что последующие авторы единогласно воспроизводят сюжет о «летучей рыбе», несмотря на то что лишь немногие из них могли посетить погосты Терского берега и лично засвидетельствовать истинность рассказа Н.Я. Озерецковского. Возможно, этот сюжет изжил себя уже к концу XIX в., тем более что, по словам исследователей, саамы соблюдали посты довольно строго. В этой связи хочется привести любопытную концепцию греха, мотивирующую отклонения от правил пищевого поведения, которую описывает В.И. Немирович-Данченко. Писатель передает слова саамов, которые с радостью угощаются кофе, несмотря на существующие представления о том, что пить его среди них считается величайшим грехом. Они объясняют, что все растущее на земле сотворено «на потребу человека»: «*Бог тебе дал, а ты не пользуешься, и выходить грех; значит ты дар его презираешь! объясняли мне лопские казуисты, опередившие далеко в этом отношении русских раскольников и крестьян*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 131-132].

На удивление, не получает широкого распространения в источниках саамской этнографии стереотип восприятия быстрого метаболизма и употребления большого количества пищи как «прожорливости дикарей на которую многие путешественники указывают как на доказательство их примитивности» [Леви-Стросс 1999: 414]. Напротив, авторы, отмечая, что саамы «едят очень много» [Пошман 1866: 190], считают, что это «вполне необходимо в таком холодном климате» [Спасский 1899: 226], а повышенные обмен веществ и аппетит объясняются кочевым образом жизни: «*Лапландцы, подобно многим бродячим народам, могут долгое время оставаться без пищи, зато после продолжительного голода наедаются до пресыщения без всякого расстройства здоровья*» [Козмин 1915: 6]. Отсутствие соли также объясняет употребление пищи в больших количествах и необходимость съедать ее сразу всю после приготовления. К слову, в саамской семье летом могли сварить и съесть за один раз до двух или даже до четырех пудов рыбы, о чем с удивлением сообщает В.И. Немирович-Данченко. При этом ее готовили нечищеной [Немирович-Данченко 1903 (б): 93, 111].

Нрав

Важное место в структуре этнического образа саамов занимают характеристики нрава, который входит в ядро образа наряду с природой, антропологическими особенностями и реалиями материальной культуры, служит «выражением биологических, природных, субстанциальных качеств личности» [Чеснов 1998: 129]. Определение нрава кольских саамов включает также обобщенные оценки их характера и умственных способностей со стороны российских исследователей.

Многие авторы при описании нрава саамов опираются на текст М. Кастрена, сравнившего их характер с ручьем, воды которого «текут так тихо, что и не увидишь их движения…. Таков и характер Лопаря: тих, мирен, уступчив. Любимое его слово мир; миром он встречает вас, миром и провожает; мир для него все. Он любит мир, как мать любит вскормленное ею дитя» [Кастрен 1860 (б): 89]. Эпитет «миролюбивый», введенный Кастреном, а также эпитеты «кроткий», «добрый» при описании характера саамов переходят в разряд штампов. При этом они могут иметь самые различные оттенки значений и оценочных коннотаций: от сугубо положительных до несколько пренебрежительных, вплоть до эвфемизма, намекающего на трусливость и слабость характера. Так, В.И. Немирович-Данченко видит саамов «добрыми и нежными», перед которыми «наши остервенелые кулаки и спившиеся покрученники являются настоящими дикарями» [Немирович-Данченко 1903 (б): 308-309]. А.Я. Ефименко отмечает, что «кроткий и миролюбивый нрав Лопарей объясняет слабое развитие между ними преступлений» [Ефименко 1878: 46]. Д.Н. Бухаров называет характер саамов «миролюбивым и приниженным» [Бухаров 1885: 25]. С.В. Максимов приводит слова колянина[7], отражающие представления о саамах русских жителей Севера: «*Лопарь, известно, не умный человек; ему Господь такого разума не дал, хоть бы вот нашему брату. Лопаря обидеть легко, потому он добр*» [Максимов 1890: 182]. Н. Дергачев пишет, что саамы «характера тихого и уступчивого», а также что «миролюбие и любовь к тишине и почти братское участие одного к другому составляют их качества» [Дергачев 1877 (б): 17]. Интересно его замечание, что лопари стараются жить с медведями «в мире и согласии», потому что «борьба с медведем требует слишком большой неустрашимости и воинственного духа, что противоречит миролюбивому характеру

[7] Житель г. Колы.

лопарей» [Дергачев 1877 (а): 21]. Однако вместе с тем исследователь указывает на то, что «даже воинственная отвага свойственна Лопарям; еще и теперь они рассказывают о военных подвигах своих предков» [Дергачев 1877 (в): 18]. Г.Ф. Гебель называет саамов «народом весьма мирным, можно сказать, даже трусливым» [Гебель 1909: 77].

В системе представлений о нраве саамов важное место занимают характеристики их темперамента. В соответствии с натуралистическими концепциями эпохи профессор А.И. Якобий связывает темперамент народа с природными условиями обитания и пытается обосновать особенности этнического нрава естественными причинами: «Природные условия полярной страны отражаются в антропологическом характере инородческого племени, в образе жизни, частном и общественном быту, религиозных формах и юридических обычаях» [Якобий 1893: 11]. Профессором выделяются два признака психической жизни, позволяющие, с его точки зрения, объяснить нрав саамов. Это, во-первых, «детская фаза, которая не ограничивается ранними детскими возрастами, как в оседлых племенах умеренных климатов, а проходит через всю жизнь племени», а во-вторых, «мирный строй духовных связей между людьми, дающий гарантию семьи, гарантию, которую не дают природные условия полярной страны» [Там же: 12]. Представления о «детском» нраве саамов, как и об их «мирном» темпераменте, находят отражение во многих этнографических текстах.

«Мирный» темперамент кольских саамов исследователи часто характеризуют как флегматичный. Спокойствие как отличительную черту саамского нрава одним из первых выделяет М. Кастрен: «*Лишенный большей части наслаждений жизнью, окруженный суровой, непреодолимой природой, обреченный на нищету и лишения, он одарен завидной способностью переносить все труды и бедствия с ненарушимым спокойствием. Для своего благосостояния он требует только одного – чтобы не мешали ему пользоваться его небольшим достоянием, не трогали старинных обычаев, не возмущали его мирного спокойствия. Неприязненная природа заставляет его много хлопотать и трудиться, но затем он охотно предается тихой, по собственной его терминологии, мирной жизни. Заранее обдуманные планы, тонкие расчеты и вообще всякая внешняя деятельность противны ему; он любит жить, погрузясь в созерцание религиозных и других предметов, не выходящих из пределов его маленького круга*» [Кастрен 1860 (б): 89]. Помимо природного спокойствия М. Кастрен отмечает такую черту саамского характера, как склонность к унынию, очевидно, типичную более для меланхолического темперамента. Сопоставляя саамов с финнами, он пишет следующее: «*Обращенная внутрь душевная деятельность, спокойная созерцательность сродна обоим; но у Лопаря она мельче. У обоих, в глубине их замкнутого характера, скрывается порядочная доля хитрости и осторожности или недоверчивости – свойства развитые, однако ж, по преимуществу у Лопаря. Далее, и в Лопаре заметен довольно резкий оттенок уныния, характеризующего Финнов и вообще все финское племя, но не дает того глубокого уныния, которое беспощадно грызет Финна, которое прозвано даже финским героизмом. Унылость Лопаря проявляется обыкновенно в виде внешнего удручения*» [Кастрен 1860 (б): 89-90].

Ряд авторов в описании характера и темперамента саамов перефразируют М. Кастрена, внося некоторые корректировки в его понятие «финского героизма»: «*В этом мирном характере Лопарей много общего с народным характером Финнов, которые столь же неподвижны и уступчивы, когда дело идет о предметах, которым они не предают важности; но коснись только важных, по их понятиям, вещей, они являются упрямыми, несговорчивыми, часто фанатиками и даже героями. Унылость также составляет общую черту Лопаря и Финна*» [Ефименко 1878: 17];

«Тоска в лице Лопаря составляет отличительное свойство национального характера, он редко бывает весел и привык смотреть на все предметы с их черной стороны. Характера тихого и уступчивого. Мир для него все его величайшее счастье; он питает к нему такую же признательность, какую может питать женщина к своему ребенку. Недаром существует старая поговорка, что в Лопарской земле снаружи бедно и грязно, зато в недрах ее скрывается чистое золото – мир, которым наслаждаются ее жители. Лопарь переносит все лишения, чтоб жить мирно. Вообще миролюбие и любовь к тишине и почти братское участие одного к другому составляют их качества. Лопарь постоянно кроток; пока все идет обыкновенным порядком, на все смотрит равнодушно, все сносит терпеливо; но стоит только расшевелить это равнодушие, и он, сбросив свою флегму, развертывает такие силы души, которые в нем прежде не подозревались: делается в гневе лют, во вражде непримирим, а при малейшем подозрении осторожен» [Дергачев 1877 (в): 17].

Примечательно, что Н. Дергачев, автор последней характеристики, который в своей работе большей частью пересказывает труд В.П. Верещагина, именно в определении характера саамов обращается еще и к тексту М. Кастрена. Это лишний раз подтверждает наличие определенных литературных и культурных традиций описания кольских саамов, при формировании которых тексты М. Кастрена явились одними из немногих первоисточников, в частности, там, где речь идет о саамском этническом характере. В отношении последнего интересно происхождение поговорки о мирном нраве саамов – чистом золоте в недрах бедной земли, заимствованной Н. Дергачевым у М. Кастрена. Возможно, в середине XIX в. у саамов действительно существовала подобная поговорка. Как известно, Кастрену удалось собрать у своих саамских проводников некоторое количество фольклорного материала, и среди него могло встретиться и это изречение. Другой вариант его перевода (либо собственную интерпретацию) предлагает В.П. Верещагин: «*Бог дал лопарям душу, одаренную прекрасными свойствами; но эти свойства еще скрываются под грубою оболочкою, как алмаз в коре*» [Верещагин 1849: 34].

Распространенные представления о зависимости этнических особенностей темперамента от географических условий жизни и о флегматичности саамов, обусловленной природными реалиями, находят отражение в некоторых предрассудках, связанных со стереотипами восприятия ментальных особенностей северных этносов. Еще И. Шеффер, писал о скандинавских саамах, что «народ этот пуглив и миролюбив», объясняя причину их «малодушия» тем, что «вследствие холода и дурной пищи им не достает крови и жизненной силы, нужных для мужества» [Шеффер 2008: 55]. К кольским саамам можно отнести сделанную А.П. фон Пошманом характеристику самоедов в силу частых сопоставлений между этими народами и сходных природных условий проживания: «*Самоед, конечно, не ощущает столько быстрого круговращения крови в своих жилах, оная течет медленно и неповоротливо; сердце его не повинуется с горячностию каждому встречающемуся возбуждению, оно чувствует без трепетания, но чувствует чище, меньше обманывается, ибо скупой запас соков раздражительность нерв его сжимает*» [Пошман 1873: 50]. Если учесть, что метафора крови означает нрав [Чеснов 1998: 128-129] как «безличное природное начало в личности» [Там же: 16], то понятно, что в основе стереотипов восприятия нрава саамов, описанного в этнографических источниках второй половины XIX– начала XX вв., находятся представления о физиологических отличиях между европейцами и северными народами, которые (какими бы неэтичными ни воспринимались они в наше время) являлись научным стандартом той эпохи.

Предрассудки в отношении саамов иногда распространяются с представлений об их характере на стереотипы восприятия их умственного развития. А.Е. Пиге пишет об их характере и образе жизни: «*Характера он* (саам – О.Б.) *очень беззаботного и ленивого. Вся жизнь его состоит в том, чтобы промыслить себе пищу, а когда сделает запас, – спать и ничего не делать*» [Пиге 1873: 9]. По мнению Н. Дергачева, «лопари охотнее усваивают те обычаи и привычки, которые сильнее поражают их чувственность, хотя бы в них не было ни малейшей существенной для них пользы» [Дергачев 1877 (в): 21]. Такие выводы им делаются на довольно сомнительных основаниях, здесь автор пишет следующее: «*Многие имеют самовары и чайный прибор, следовательно Лопари стоят на низкой степени развития, потому что у них рассудок покоряется чувственности даже самой грубой. Умственные познания ограничены и ничтожны и всю силу своего ума он напрягает для того, чтобы перехитрить какого-нибудь зверя, за которым он охотится*» [Там же].

Об ошибочности подобных стереотипов заявляет В.И. Немирович-Данченко, говоря о том, что саамы по своим способностям, изобретательности и сообразительности ничем не отличаются от русских и «лопари далеко не так глупы, как рассказывают о них русские поморы» [Немирович-Данченко 1903 (б): 132]. Н.Н. Харузин отмечает, что «лопари отличаются впечатлительностью и восприимчивостью» [Харузин 1890: 72]. По мнению Д.Н. Островского, саамы «из всех кочующих и полуоседлых племен земного шара стоят на сравнительно высшей степени умственного и нравственного развития. Тихие, кроткие, вдумчивые и честные лопари представляют собой полезное в северных пустынях племя» [Путеводитель по Северу России 1898: 86]. Общавшийся с саамами геолог Н.В. Кудрявцев писал об их развитом художественном вкусе и удивительной способности разбирать рисунки и чертежи, что, по его мнению, имеет важное антропологическое значение: «*Это указывает на известное развитие, на врожденную способность к образным представлениям, к ясному мышлению, к сопоставлению. Умение представить, вспомнить и последовательно проследить по чертежу все детали местности. Лопарь, очевидно, при этом ясно видит пред собою знакомую картину; и вот эта-то способность от линии плана и даже карты переносится к отвлеченному, умственному представлению, сохранившемуся в памяти, ясно указывает на существование у него высшего ряда способностей. И я убежден, что Лопарю легко далась бы геометрия, а за нею и механика*» [Кудрявцев 1884: 58].

Идея о том, что природа Лапландии оказывает влияние на нрав ее обитателей, проявляется не только в «медицинской» концепции темперамента, но и в представлениях писателей о характере кольских саамов. Среди авторов литературы о саамах распространяется мнение, что на них «мрачная и угрюмая природа наложила свою неизгладимую печать», и вся жизнь саама – это «отражение природы дикого Севера; лопарь так же печален и угрюм, как и его родина, девять месяцев погребенная в снегах» [Елисеев 1915: 41]. Вместе с тем, подобные стереотипные представления вступают в противоречие с живым впечатлением от особенностей нрава саамов при реальном столкновении с представителями этого народа. В этой связи В.Н. Харузина пишет следующее: «*И невольно думается, что эта бесцветная жизнь, не одушевленная даже борьбою с трудностями, представляемыми ее – потому что лопарь – натура пассивная и бороться не любит и не умеет – что эта мертвенная молчаливая природа, красивая только холодным блеском своих синих рек и озер, поставленных в зеленую рамку неподвижных лесов, да высокими молчаливыми горами с голыми вершинами, должны были располагать к молчанию. И, однако, на деле оказывается совсем противоположное. Лопарь, преимущественно со своими соплеменниками, постоянно*

находит тему для оживленного бойкого разговора и порой так беззаботно весело раздается его смех, что можно легко подумать, что жизнь его весела, радостна и покойна» [Харузина 1890: 173-174]. Такой же позиции придерживался В.П. Верещагин, когда обращался к своим читателям: «*Вы знаете уже, из учебных книг, географическое положение Лапландии, знаете также и единообразные, короткие заметки этих книг о суровости ее климата, дикости природы и такого же состояния жителей; но если вы, основываясь на этих общих, ничего не объясняющих заметках, не шутя подумаете, что жизнь лапландцев, или и других северных обитателей, есть одно страдание, то вы очень ошибетесь <…> И лопарь бывает весел и счастлив, и ему, как и всем другим, дорога жизнь, данная ему Богом. А что он весел и счастлив не от того же, что делает счастливыми нас, то это не его вина»* [Верещагин 1849: 30-31].

При описании нрава саамов, как и при изображении их внешнего облика, исследователи часто сравнивают их с детьми. Как уже было сказано, восприятие саамской культуры как «детской» является типовым и обусловлено идеологически. С позиции представителей «старшей» культуры исследователи характеризуют саамов как «народ-дитятя, доверчивый, простодушный, беззлобный» [Дурылин 1913: 77-78], «беззаботное, детское племя – доверчивое и добродушное» [Харузина 1890: 174] и т.п. Если при описании внешнего облика саамов «детскость» зачастую маркируется как признак физиологической слабости, указывающий на вырождение, то в случае изображения их нрава на передний план выходит покровительственное отношение «взрослых» к нуждающимся в опеке «детям». Так, С.Н. Дурылин пишет, что «лопари смешливы, но это не смех болезненный, неестественный, это – смех дитяти» [Дурылин 1913: 95]. В.Н. Харузина, упоминая притеснения и обманы, которым саамы подвергаются со стороны чиновников и купцов, считает, что «даже хитрость – не природное его качество, но развившееся под влиянием опять-таки русских соседей, у лопаря выходит так простодушно-неумела, так по-детски наивна, что невольно вызывает улыбку» [Харузина 1890: 174].

Попытку сопоставить все характеристики и представить некий обобщенный психологический портрет саамов предпринял Н.Н. Харузин. На основании описаний исследователей он выделяет такие общие черты в характере саамов, как робость, отсутствие воровства, плутоватость в торговле, веселость и рядом с ней некоторую подозрительность, отсутствие крупных преступлений и любовь к вину [Харузин 1890: 64]. Н.Н. Харузин приводит также собственную подробную характеристику саамов: «*Лопарь, на мой взгляд, от природы робок, честен, добр, простодушен, весел, хотя несколько упрям; благодаря своим отношениям к соседям и их развращающему влиянию, он склонен к обману в торговле, к пьянству, хотя последняя склонность появилась в сравнительно недавнее время; выработал он в себе и подозрительность. Его природные качества проявляются в отношениях друг к другу, в семье, в обществе, к путешественникам – наносные при столкновениях деловых, почему путешественники о лопаре по преимуществу хорошего мнения, местные жители – плохого, и, повторяю, для изображения верной картины характера лопаря нужно всегда иметь в виду эту двойственность, эти два лица лопаря: веселое и добродушно улыбающееся всякому, от кого он не ждет обмана, и хмурое, подозрительное к тем, которые, по мнению его, могут его обмануть*» [Харузин 1890: 67].

В характеристике Н.Н. Харузина представлены практически все особенности нрава саамов, выделяемые исследователями. Как и в случае описания внешнего облика и бытовых реалий изображение нрава саамов является довольно стереотипным. В отношении взаимоотношений с одноплеменниками и соседями точнее всего особенности нрава саамов, с точки зрения местного русского населения, отражает

понятие «уноровчивый» [Пришвин 1982: 252]. «Добродушие», «миролюбивость», «гостеприимство», «доверчивость», «веселость», «кротость» – это повторяющийся ряд свойств при изображении саамского характера: «*Гостеприимство лопарей должно войти в пословицу. Добродушие их, незлобивость, готовность оказать бескорыстно всяческую услугу известны всякому, имевшему с ними дело. Постоянное притеснение – и вопреки всему, лопарь незлобив, весел, кроток, добродушен, услужлив, приветлив*» [Дурылин 1913: 66]; «*Народ добродушный и гостеприимный, отличаются миролюбивым характером*» [Львов 1903: 45]; «*И в нешумной, однообразной жизни лопарей есть свои радости. Скрашивается эта жизнь прежде всего добродушной веселостью самих лопарей, их довольным, беззаботным характером, гостеприимством и доверчивостью к своему брату лопарю*» [Харузина 1902: 22]. По единодушному признанию российских авторов, «в ссорах между русскими и лопарями зачинщиками никогда не бывают лопари, а обыкновенно им приходится быть жертвами» [Дурылин 1913: 75].

По-видимому, не случайно российские исследователи подчеркивают в характере саамов черты, облегчающие процесс коммуникации между ними и русскими колонистами. Возможно, речь идет не столько о реальных особенностях нрава, сколько о некотором стереотипизированном образе автохтонных народов, репрезентируемом в этнографических текстах. Одной из их задач является адаптация культурной информации о коренном населении колонизируемой территории. Стереотипизация описания нрава в виде перечня названных положительных качеств приводит к противоречиям, которые можно встретить в этнографических источниках. Так, перечислив положительные саамские качества, М. Кастрен выделяет недостатки: «зависть, недоброжелательство, злопамятство, хитрость» [Кастрен 1860 (а): 28]. Правда, данная характеристика относится у него скорее к группе западных саамов. Однако в работах Г.Ф. Гебеля те же самые отрицательные черты упоминаются при описании нрава кольских саамов. В данном случае речь может идти об особенностях восприятия исследователем конкретной группы саамов как «своей» или «чужой». Если автор воспринимает саамскую группу как «свою», то подчеркивает положительные черты: добродушие, гостеприимство, миролюбие. При восприятии ее как «чужой» происходит культурное отторжение, и на первый план выходят черты, затрудняющие процесс коммуникации: зависть, недоброжелательство, злопамятство.

Такие противоречия в описании характера лопарей отмечает уже Н.Н. Харузин: «*Определение характера народа допускает, во всяком случае, еще больше, чем описание внешности, субъективного освещения, благодаря которому можно нарисовать портрет внутренних черт лопаря иногда совершенно противоположный действительности*» [Харузин 1890: 60]. Как видно из его обобщенной характеристики нрава саамов, ученый объясняет противоречивые описания личностью самого исследователя и отмечает такую закономерность: местные жители оценивают их характер, скорее, негативным образом, а приезжие авторы положительно [Харузин 1890: 66]. На слова Н.Н. Харузина ссылаются и другие писатели: «*Я читал где-то, что все путешественники считают лопарей взрослыми детьми – простодушными, доверчивыми, а все местные люди – лукавыми и злыми. Почему это?*» [Пришвин 1982: 276]; «*Относительно характера лопарей встречается большие разноречия у исследователей: одни видят в лопарях только хорошие качества, другие – только дурные*» [Шмаков 1909: 19].

На оценку нрава саамов влияет и их собственное отношение к исследователю. Тот же Н.Н. Харузин пишет о различном отношении саамов к соплеменникам и чужим [Харузин 1890: 65]. Это мнение разделяет В.Ю. Визе: «*Считаю нужным заметить здесь, что лопари чужим, незнакомым людям сообщают свои сказания чрезвычайно неохотно. В первый мой приезд в Лапландию мне стоило больших усилий добиться от них хоть*

каких-нибудь сведений о существовании преданий и сейдов в частности. На все мои попытки завести с ними разговор на эту тему, я получал всегда одни и те же стереотипные ответы: "не знам, не знам" или "а кто его знат" и т. п. Такая скрытность, боязливость и недоверие к незнакомцам вообще лежат в характере лопарей» [Визе 1912: 396].

Некоторые авторы отмечают определенную динамику, связанную с изменением характера саамов. Н.Н. Харузин различает основные черты лопарского характера и наносные [Харузин 1890: 65]. Заимствованные черты, как правило, оцениваются негативно и объясняются развращающим влиянием русских. М. Кастрен, отмечая соответствующие изменения, пишет, что у кольских саамов «внутреннее довольство перешло во внешнюю бессмысленную веселость; мирная созерцательность заменилась практическим расчетом, тихое спокойствие – неуместной суетливостью» [Кастрен 1860 (б): 90]. Более того, частое общение с русскими, по мнению с другими авторами, приводит к тому, что саамы «утрачивают свои природные качества и обращаются в европейски одетых негодяев с цигаркой во рту и с гармоникой в руках» [Путеводитель по Северу России 1898: 86]. Влиянием русских российские исследователи объясняют пьянство саамов и считают, что «возрастающая страсть к излишнему употреблению крепких напитков начинает портить и их нравы» [Козмин 1915: 4]. В.И. Немирович-Данченко отмечает, что русские и норвежцы спаивают саамов «страшно», но при этом говорит, что последних нельзя назвать настоящими пьяницами [Немирович-Данченко 1903 (б): 161].

Парадоксальным образом многие авторы, использующие введенный М. Кастреном эпитет «миролюбивый», при описании нрава саамов игнорируют его же замечание о происходящей динамике. Они предлагают стереотипную «застывшую» характеристику, положительную или отрицательную, в зависимости от субъективного отношения к этнической группе. Признание изменения характера саамов при этом переносится в плоскость этнокультурной проблематики, в частности, связывается с процессом их обрусения и с негативным влиянием на них русских соседей: «*Замечательно, что близость лопарских погостов к русским поселениям отражается на лопарях не в положительном, а в отрицательном смысле: наученные горьким опытом, лопари становятся более скрытными, недоверчивыми, хитрыми. Таковы, например, лопари Кильдинского погоста, близ Колы*» [Дурылин 1913: 75].

Следует заметить, что динамика и влияние русских при характеристике нрава саамов начинают учитываться в основном не ранее, чем в исследованиях рубежа XIX-XX вв., например, в работе И.Н. Шмакова: «*По моему мнению, основными чертами характера лопарей будут: доброта, гостеприимство, мягкость характера, проявляющаяся в семейном быту в отношении к жене, детям, соседям, с которыми у лопарей не бывает крупных ссор, драк и буйств. Нельзя не отметить также честность и твердость лопарей в исполнении данного слова. Из отрицательных качеств лопарей я должен указать на их склонность к пьянству, леность, беспечность, подозрительность и склонность к обману в торговле; последние две черты наносные и получены лопарями от сношения с русскими, большею частью людьми наживы*» [Шмаков 1909: 20-21]. То же самое можно наблюдать в характеристике кольских саамов Д. Н. Анучина из «Энциклопедического словаря»: «*Лопари – народ смирный, робкий, честный, веселый, гостеприимный, кроткий в семейной жизни, сострадательный к бедным, почтительный к старшим; среди них почти не бывает преступлений. Подвергаясь с давних пор эксплуатации со стороны своих соседей, не скрывающих часто своего к ним презрения, и ведя жизнь исполненную лишений, обид, бедности, лопари усвоили себе, однако, и некоторые менее привлекательные качества – отсутствие энергии, леность, упрямство, подозрительность, неопрятность, страсть к вину, обман в торговле*» [Анучин 1896: 1-2].

Хозяйственно-культурные и социокультурные особенности

К данной группе признаков относятся характеристики традиционно-бытового уклада, социальной организации и культуры, которые в первую очередь находят отражение в этнографической литературе. Эти элементы служат показателями социально-культурного развития саамов, с точки зрения авторов этнографических текстов второй половины XIX – начала XX вв.

Хозяйство

Саамы Кольского полуострова представляют собой самостоятельную этнографическую группу, хозяйственно-культурный тип которой характеризуется сочетанием оленеводства, рыболовства, охоты и полукочевым (до начала XX в.) образом жизни [Лукьянченко 1971: 6]. Если скандинавские группы саамов отличались превалированием какого-либо одного вида хозяйственной деятельности, и в соответствии с ним подразделялись на кочевую горную (Швеция, отчасти Норвегия и Финляндия), оседлую береговую (Норвегия) и полукочевую лесную (лесные области Швеции и Финляндии) группы, которым соответствовали оленеводство, рыболовство или охота как доминирующие промыслы, то основой хозяйственного комплекса кольских саамов считается комбинация всех перечисленных занятий, обусловивших их полукочевой жизненный уклад [Волков 1996; Лукьянченко 1971; Хомич 1999; Гуцол, Виноградова, Саморукова 2007 и др.]. Однако некоторые авторы этнографических источников второй половины XIX – начала XX вв. полагали, что у «русских лапландцев» может быть допущено такое же подразделение на кочующих и прибрежных саамов, что и у их скандинавских соседей [Козмин 1915: 6]. Действительно, в жизни отдельных саамских погостов тот или иной вид хозяйственных занятий мог отчасти преобладать над другими промыслами [Herberstain 1975; Ламартиньер 1911; Лукьянченко 1980]. Так, в экономике западной группы саамов (Нотозерского, Бабинского, Иокостровского и других погостов) и северо-западной группы (Пазрецкого, Печенгского, Мотовского погостов) ведущую роль играло рыболовство, для первых – речное и озерное, для вторых – морское. Оленеводство и охота для этих саамов имели второстепенное значение [Хомич 1999: 15]. У саамов восточных погостов (кроме Каменского) оленеводство, напротив, занимало важное место в хозяйственном комплексе и дополнялось рыбным промыслом. У каменских саамов[8] была развита охота на дикого оленя [Там же]. Не являлось основным занятием оленеводство также у саамов Килдинского, Воронинского погостов [Дергачев 1877: 14; Харузин 1890: 447-448].

Независимо от ведущего промысла кольские саамы вели полукочевой образ жизни, проживая зимой в местах, богатых ягелем, необходимым для оленеводства, а в остальное время года распадаясь на отдельные группы (обычно – семьи), кочующие по рыболовецким участкам [Хомич 1999: 15]. Разница состояла только в длине кочевого маршрута, зависящего от территории проживания: если саамы западных погостов обходились однодневными переходами, то у саамов восточных погостов перекочевка занимала несколько дней [Хомич 1999: 15; Куропятник 2003: 102].

---

[8] Каменский погост перестал существовать к XX в., находился в районе современного села Краснощелье. Как и Куроптевский погост, слился впоследствии с другими погостами Понойской волости.

Описания хозяйственных занятий саамов в этнографических текстах XIX-XX вв. неравномерны по объему. Больше всего внимания уделяется вопросам рыбной ловли и оленеводства. В целом, изображение процесса вольного выпаса оленей – «главного и почти единственного домашнего скота» у саамов [Озерецковский 1804: 68] – не меняется на протяжении этих двух веков и выглядит в общих чертах следующим образом: саамы, заклеймив своих оленей, «отпускают их на острова или в тундры, где на приволье они дичают и не узнают своего хозяина. После первого снега хозяева отправляются для отыскания оленей по следам места их пастбищ и ловят этих животных посредством тив тана (аркан)» [Козмин 1915: 7]. Согласно некоторым источникам это происходит с помощью собаки. Количество голов в стаде у кольских саамов (в отличие от многочисленных стад, принадлежащих скандинавским саамам) невелико и колеблется от нескольких десятков до тысячи [Озерецковский 1804; Немирович-Данченко 1877]. Считалось, что «богатейшие из русских лопарей содержат не более 800 оленей <…> Лопарь, владеющий четырьмя или пятьюстами оленей, считается человеком достаточным; при двухстах небольшое, но расчетливое семейство может жить безбедно, но при меньшем числе жизнь становится тягостною» [Козмин 1915: 7-8].

Современному исследователю сложно судить о рациональности вольного выпаса. Н.Н. Волков отмечает, что в научной литературе не существует разработанных классификаций оленеводства у различных народов [Волков 1996: 11], как и определения сущности номадизма [Чарнолусский 1930: 7]. Исследователь арктической культуры В.Г. Богораз считает, что санный тип оленеводства с употреблением пастушеской собаки у кольских саамов представляет относительно высокую культурную ступень [Богораз 1921: 8], однако авторы этнографических текстов XIX-XX вв. единодушно указывают на недостатки вольного выпаса. Возможно, причиной низкой оценки развития оленеводства у саамов исследователи видят в том, что оно носило в основном натуральный характер и не имело большого экономического значения. На продажу шла малая часть продукции, большая доля потреблялась самими саамами. От стандартов скотоводства, привычных русскому человеку, саамское оленеводство отличалось также отсутствием практики заготовления корма для домашних животных: олени круглый год сами искали себе пропитание, как и овцы, которые в некотором количестве имелись у саамов.

Так как оленеводство служило, главным образом, для удовлетворения потребностей саамской семьи, кольским саамам приходилось искать другие источники денежных поступлений для уплаты податей и покупки необходимых товаров. Здесь на первый план выходят рыболовство, охота на крупного и мелкого зверя, а также сдача в аренду русскому населению речных тоней и лугов, находящихся в собственности погоста. В источниках второй половины XIX – начала XX вв. можно встретить различные упоминания второстепенных видов хозяйственной деятельности, иногда совсем не ассоциирующихся с традиционной кочевой культурой. Например, у В.И. Немировича-Данченко встречается информация о попытках приобщить саамов к огородничеству: «*Отец Георгий Терентьев, вообще оставивший по себе хорошую память, завел было в Нуот-озере и огородничество. Здесь, посреди Лапландии, он, а за ним и лопари, стали было сеять картофель, репу и редьку. Урожаи были хороши. Пробовали и капусту. Лист был хорош, но не завивался <…> Решено и решено безусловно, что огородничество, а частию и хлебопашество в Лапландии возможны!*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 167]. Однако, несмотря на упоминания таких нетрадиционных для саамов хозяйственных занятий, основное внимание исследователей все же сосредоточено на занятиях рыболовством, оленеводством и охотой, которые, по мнению авторов, являются для саамов «теми же занятиями, которыми жили их предки много веков тому назад» [Визе 1912 (а): 395].

При изображении хозяйственных промыслов у кольских саамов главное место авторы XIX-XX вв. отводят оленю, который является в их представлении центром жизни саамов. По замечанию В.П. Верещагина, «без оленя человек не мог бы существовать в этих диких пустынях, большую часть года покрытых глубокими снегами» [Верещагин 1849: 39]. Северный олень – это «любимец лопаря <…> Вся жизнь его слилась с жизнью этого прекрасного и невзыскательного слуги, друга, кормильца» [Харузина 1890: 198-199]. Описание роли, которую играет олень в жизни саамов, совпадает в этнографических текстах практически дословно и не меняется на протяжении XIX-XX вв.:

- «Олень кормит, поит, одевает и возит лопаря, который ежечасно сознает все неисчислимые выгоды от этого животного. Вот почему олень дорог лопарю, и все его заботы сосредотачиваются на этом животном» [Тимковский 1910: 49].
- «Олень доставляет лопарю пищу и одежду, на нем совершает он свои зимние поездки, мчась в легких кережках без пути – дороги по снежному морю. Про оленя лопарь сложил много песен, которые и распевает в зимние вечера, сидя в пырте у очага» [Спасский 1899: 227].
- «Северный олень, столь необходимое животное, служит им (саамам – О.Б.) для езды, доставляет здоровое мясо и теплую одежду» [Козмин 1915: 7-8].

В этнографических описаниях XIX-XX вв. олень является не просто обязательным элементом традиционной культуры саамов, но воспринимается как ее символ. Стереотип «саам-оленевод» распространен не только в старых источниках, но и в бытовых представлениях нашего времени. Однако кольских саамов нельзя назвать оленеводами в строгом смысле этого понятия, во всяком случае, до XX в. Вольный выпас является достаточно специфичной и спорной формой оленеводства, к тому же его можно отнести к довольно позднему явлению в саамском хозяйственном комплексе. Сами этнографы, парадоксальным образом, указывая на исключительное значение северного оленя в жизни кольских саамов, часто пишут о том, что их главным занятием является не оленеводство, а рыбная ловля, и объясняют неравномерное соотношение оленеводческого и рыболовного промыслов различными причинами. Одни авторы считают, что рыбная ловля выходит на первый план в хозяйственной деятельности саамов в связи с сокращением оленеводства[9] [Спасский 1899: 226]. По мнению других исследователей, «первое место по своему значению в жизни лопаря занимает рыболовство, как более его обеспечивающее и более доставляющее дохода», так как рыба дает возможность уплачивать подати и выменивать у русских купцов необходимые товары [Львов 1903: 38]. При этом считается, что «сам лопарь больше любит оленеводство, чем рыбную ловлю. Стадо оленей, велико ли оно или мало, – самая главная его драгоценность» [Там же]. Наконец, в некоторых источниках причиной преобладания рыбного промысла над оленеводческим называется «изобилие рыбы и то, что ловля эта не требует слишком больших трудов и особенного искусства и хитрости» [Лапландия 1853: 58], а также то, что «требование на рыбу и потребление ее очень велики, потому что рыба составляет почти исключительную пищу всего северного края» [Там же][10].

---

[9] Спорное утверждение, так как большинство исследователей считают оленеводство относительно новым промыслом кольских саамов. Рыбная ловля, как и охота на дикого оленя, являлась основой их хозяйственной деятельности.

[10] Скорее, наоборот: ведущий промысел определяет приоритеты в питании.

Современные исследователи отмечают, что, действительно, в традиционной системе жизнеобеспечения кольских саамов оленеводство не играло решающей роли [Гуцол, Виноградова, Саморукова 2007: 23], и хотя оно является любимым, но не «самым старинным, исконным занятием лопарей», как писал С.Н. Дурылин [Дурылин 1913: 70]. Однако в системе культурных ценностей, наоборот, его значение было очень велико. При этом надо учитывать, что речь идет, скорее, не столько об оленеводстве, сколько о диком, а впоследствии одомашненном олене. З.Е. Черняков пишет о том, что в основе традиционной культуры саамов лежит охота на зверя, затем – рыболовство, и только в последнюю очередь – оленеводство. [Черняков 1998: 38][11]. Это доказывает и фольклорный материал: в волшебных и бытовых сказках саамов оленеводство не упоминается [Там же]. Н.Н. Волков также считает, что фольклор и лексика кольских саамов подтверждают, что материальная культура саамов слагалась в зависимости от охоты на дикого оленя [Волков 1996: 13]. К слову, отсутствие пищевой традиции употребления оленьего молока у кольских саамов, о чем говорилось в предыдущих параграфах, связано именно с поздним развитием оленеводства в их культуре, так как доение важенок могло возникнуть лишь в результате постоянного пребывания оленя вблизи человека, чего ранее у них не наблюдалось [Там же: 12]. В очерках В.В. Чарнолуского описывается легенда, согласно которой саамы происходят от дикого оленя – Мяндаша, которого можно рассматривать не только как их предка, но и в качестве культурного героя, положившего начало культу дикого оленя. Информант В.В. Чарнолуского говорил о своем народе: «Вся наша жизнь – олень. Мы сами почитай что олени прежде были одно олени и люди, как братья одного колена» [Чарнолуский 1972: 21]. Однако для авторов XIX-XX вв., ассоциирующих кольских саамов с оленеводством, то, что саамы – «не настоящие оленеводы», так как они «пускают оленей на волю, в горы, а занимаются больше охотой на диких оленей и рыбной ловлей» [Пришвин 1982: 266], являлось почти открытием. Вышесказанное не умаляет любви саамов к своим оленям, о которой свидетельствует уже то, что из 12 названий месяцев 4 были связаны с этими животными [Харузин 1890: 108].

Активное развитие оленеводства у кольских саамов на фоне уменьшения доли охотничьего промысла приходится на XIX в. и обусловлено двумя основными факторами: истощением природных ресурсов, связанным как с истреблением диких оленей, так и с нехваткой ягеля – их основной пищей в зимнее время, а также с переселением на Кольский полуостров оленеводческой группы коми-ижемцев. Прежде всего это относится к Кольско-лопарской волости, где, по статистике начала XX в., количество оленей увеличилось на 63%, тогда как в 4 волостях, включая Понойскую, считающуюся прежде успешной в отношении оленеводства, количество голов сократилось на 33% [В-р 1909: 42]. Возможно, отсутствие прогресса в этом промысле было связано с тем, что общество Понойской волости долгое время не принимало в свой состав коми-ижемцев, способствовавших развитию оленеводческой культуры в северо-западных районах полуострова [Хомич 1999: 18].

Многие авторы второй половины XIX – начала XX вв. описывают в своих текстах оленеводство как весьма прибыльный промысел, так как «олень не требует за собой почти никакого ухода» [Энгельгардт 1897: 73]. Однако отдельные исследователи опровергают мнение о том, что «ни одно из животных, порабощенных человеком, не приносит столько выгод хозяину, как олень» [В-р 1909: 35], и указывают на факт упадка оленеводства

---

[11] В качестве наглядного подтверждения охотничьих инстинктов саамов, исторически обусловленных их главным традиционным промыслом, автор приводит следующий случай: при неожиданном появлении лося саамы-пастухи, бросив пасущееся стадо оленей, с ружьями бросились за диким зверем.

у кольских саамов, по сравнению с группами фильманов и ижемцев [Львов 1903: 39], а также пишут, что экономические выгоды от оленеводства не так велики, как высчитывают «увлекающиеся авторы» [В-р 1909: 35]. Н.Н. Харузин подтверждает, что, несмотря на относительное увеличение количества оленей в отдельные годы, сами владельцы животных (как саамы, так и русские) говорят о том, что «лопари беднеют оленями» [Харузин 1890: 105]. Тем не менее, если на рубеже XIX-XX вв. этот вопрос еще являлся спорным, и доходы от оленеводства даже не подсчитывались[12] [Мухин 1910: 18], а основное внимание исследователей было сосредоточено на рыбном промысле и охоте на морского и дикого зверя [Гебель 1905, 1909; Мухин 1910], то данные 1870-х и 1920-х гг. представляют такую картину: доля оленеводства в хозяйственном комплексе кольских саамов выросла от 7 до 29,8 % на фоне уменьшения доли рыболовства от 64 до 33,8 % [Дергачев 1977: 68-69; Похозяйственная перепись… 1929].

Как и при установлении значения и соотношения доли рыболовства и оленеводства в хозяйственном комплексе кольских саамов, много расхождений в этнографических описаниях имеет освещение вопросов, связанных с сезонными перекочевками. В целом, большинство авторов характеризуют образ жизни саамов как полукочевой, считая его промежуточным между кочевым и оседлым жизненным укладом: «*Жизнь лопари ведут полуоседлую, проводя зиму со своими оленями в зимних погостах и летом, отпуская их в тундру, сами перекочевывают ближе к морю и озерам*» [Путеводитель 1898: 85]; «*Лопарей нельзя вполне назвать ни кочевым, ни оседлым народом. Они переживают переходную стадию своей жизни, постепенно переходя от кочевого к полукочевому, полуоседлому быту*» [Львов 1903: 38]. По свидетельству этнографов, переселение кольских саамов в летние жилища поближе к морским или пресноводным берегам начинается в конце апреля – начале мая. В зимние погосты саамы возвращались осенью: с 1 сентября или после первой пороши. В источниках второй половины XIX – XX вв. для обозначения этого процесса можно встретить такое название, как «откочевание» [Козмин 1915: 7]. Откочевание могло осуществляться в два этапа, особенно, если кочевой маршрут был длинным и зимний погост находился на большом удалении от летнего. На этот случай у саамов помимо летних и зимних жилищ имелись временные стоянки у озер, где проживали до наступления зимы [Там же]. Процесс сезонных миграций у кольских саамов был подробно описан в этнографических трудах, начиная с очерков В.П. Верещагина, а затем и в работах многих других авторов. В обобщенном виде он выглядит следующим образом: «*В течение года лопарю приходится раза четыре менять свое местожительство. Как только наступит весна, он расстается со своим хоть плохим, но теплым пыртом и едет со всей своей семьей, с собаками и, если есть, овцами на отведенную ему мифом тоню. Здесь, занимаясь ловом рыбы, он остается приблизительно до Ильина дня. После того он переходит на другое место, где пребывает часть августа. В августе он переселяется на новое, осеннее место. И только зимою, когда снег уже покроет землю, возвращается он в свой зимний погост, где проживает спокойно до следующей весны*» [Львов 1903: 42].

Авторы этнографических описаний культуры саамов объясняли их полукочевой образ жизни различными причинами. Отдельные исследователи определяют такой полукочевой уклад ментальными особенностями саамов – их «любовью к скитанию» [Гебель 1909: 77]. Однако большинство этнографов считает, что помехой на пути к оседлому образу жизни саамам служат сами хозяйственные занятия, которые «заставляют их (саамов – О.Б.) несколько раз в год переезжать с одного места на другое» [Львов 1903: 38]. При этом главенствующая роль в таких занятиях попеременно отводится то оленеводству, то рыболовству.

---

[12] По данным на 1909 г.

По мнению С.В. Максимова, на севере, в тундре, «живет только олень», а «дикие народы, сумевшие к этим животным приладиться» (в том числе саамы) живут «при олене» [Максимов 1908: 6]. Так как запасы мха на одном месте довольно быстро истощаются (а автор, правда, не совсем точно, называет мох единственной оленьей пищей), олени в поисках нового пастбища вынуждены переходить на другие территории, а их хозяева – следовать за ними. Из этого С.В. Максимов делает вывод, что «в тундре, стало быть, человеческая жизнь может быть только бродячая, передвижная» [Там же]. В.В. Чарнолуский подтверждает, что жизнь саама находилась в прямой зависимости от образа жизни и повадок дикого северного оленя и его миграций. В качестве иллюстрации этнограф приводит саамскую поговорку: «*Куда дикарь – туда и лопарь*» [Чарнолуский 1972: 107]. Другие исследователи, напротив, считают, что «рыболовство, как главное занятие лопарей, регулирует весь порядок их жизни» [Львов 1903: 42]. Согласно позиции сторонников этой точки зрения, «так как рыбный промысел обыкновенно прекращается с наступлением зимы, то Лопарь обращается ко второй ветви своей промышленности, т.е. звериной ловле. Прямым следствием этого выходит, что Лопарь должен кочевать, переходя с берегов океана или Белого моря и рек, или озер, где они летом ловили рыбу, в тундры и леса, где водятся дикие звери» [Лапландия 1853: 58].

Независимо от причин, которыми этнографы объясняют полукочевой образ жизни саамов, их традиционный способ ведения хозяйства, сохраняющийся во второй половине XIX – начале XX вв., как правило, становится предметом критики исследователей. По мнению авторов, именно традиционное ведение хозяйства, особенно «бродячий» образ жизни [Терентьев 1872: 3], являются причиной бедственного положения саамов. Священник о. Терентьев описывает саамов неспособными вести хозяйство самостоятельно, без административной поддержки русского правительства. В бедственном экономическом положении саамов он винит не только их «бедную кочевую жизнь» и неумение приспособиться к капиталистическим отношениям, но и «глупые поверья», и «нераденье». Натуральный обмен товарами, практиковавшийся у саамов, Терентьев называет «такой системой торговли, которая только существует в настоящую пору между дикарями» [Там же]. На традиционный образ жизни возлагается ответственность за вымирание саамов. Г. Терентьев анализирует причины уменьшения численности саамского населения и приходит к такому выводу: «*Причина тому, конечно, не иное что есть, как бродячая жизнь лопарей, их неопрятность, самый плохой уход за детьми, грубая и малопитательная пища – сосна и рыба*» [Там же]. По мнению большинства исследователей, именно частые перекочевки, наряду с жизнью «при самой дурной обстановке — в сырости, грязи, в вечно дымной веже», плохо сказываются на здоровье саамов [Львов 1903: 44].

При оценке уровня экономического развития за эталон берутся европейские хозяйственные образцы, а традиционное хозяйство, несмотря на его многовековую историю, часто описывается как полностью несостоятельное. С точки зрения М. Кастрена, занятия саамов являются незначительными: «*Каждый из них, кажется, совершенно поглощен своими собственными мелочными занятиями: таскание дров, уходом за оленями и тому подобным*» [Кастрен 1860 (б): 73]. Некоторые исследователи, например, Ф.И. Антонов, отказываются признавать традиционные промыслы полноценным видом хозяйственной деятельности: «*Лопари, по обитанию в бесплодных тундрах Кольского Уезда и по образу кочевой их жизни, не имеют никакого хозяйства*» [Антонов 1852: 200]. Можно сказать, что кочевание vs оседлость становятся для авторов

этнографических описаний XIX-XX вв. своеобразным маркером уровня экономического развития этнической группы. По словам А.Я. Ефименко, «никакой сколько-нибудь значительный шаг в умственном развитии и невозможен для народа, пока он не перейдет к оседлому быту, а сами Лопари, между тем, мало расположены изменить свой образ жизни» [Ефименко 1878: 14]. Вместе с тем некоторые исследователи отмечают определенный прогресс в ведении хозяйства у саамов, который заключается, по их мнению, в переходе от охоты и скотоводства к рыболовству. Многие авторы вслед за М. Кастреном, сопоставляя саамские группы по виду их промысла, характеризует уровень культурного развития саамов-рыболовов (в том числе кольских саамов) как более высокий при сравнении их с лесными саамами, занимающимися охотой. При этом считается, что «последние уступают первым, как в умственном, так и в нравственном отношениях» [Семенов 1879: 76]. С.В. Максимов, сопоставляя саамов и самоедов, отмечает: «*От оленьих же стад зависит участь и судьба большей части лопарского населения, как и самоедского. Разница только одна: лопари давно уже перестали находить в оленях единственных друзей и единственное, неизбежное подспорье в жизни, а потому обращают на них меньшее внимание*» [Максимов 1890: 223]. Постепенный отказ от традиционных промыслов и образа жизни приводит, по словам С.В. Максимова, к улучшению общего качества жизни саамов: «*Наконец, несравненно лучшим здоровьем пользуется лопарь перед самоедами. Может быть, способствует к тому правильно обусловленные перекочевки два раза в год, – а может быть и не такая грязная, не такая животная жизнь, как жизнь самоедов*» [Там же: 224].

В свете субъективных исследовательских оценок оригинальной для своего времени является позиция В.П. Верещагина, увидевшего в жизненном укладе кольских саамов рациональные основы: «*Этот кочевой образ жизни не прихоть лопарей; нет, это необходимость, или вернее, закон, предписанный им самою природою*» [Верещагин 1849: 51]. В наши дни его точку зрения поддерживают многие исследователи, считающие, что «кочевание – это не прихоть, не отсталость, а способ жизнедеятельности, обеспечивающий устойчивое существование этнической группы в данной среде обитания» [Марфусалова 2002: 19]. Согласно этому мнению сезонные кочевки у саамов были продиктованы не слабым развитием производительных сил, а способами природно-ландшафтной среды и технологией хозяйственной деятельности [Там же].

Ряд исследователей XIX-XX вв. в рамках описания хозяйственных особенностей кольских саамов затрагивают проблемы, связанные с русско-саамскими контактами, и последствия последних для экономического развития обеих групп. Д.Н. Бухаров не только сопоставляет кочующих саамов с «оседлыми жителями, обладающими более высшим культурным развитием, энергией и трудолюбием» [Бухаров 1885: 24], но считает, что столкновение «оседлого и кочующего элементов» невыгодным образом отражается как на благосостоянии саамов, так и на интересах их оседлых русских и зарубежных соседей [Там же]. При этом, рассматривая взаимоотношения между кочующим и оседлым населением, он пишет, что «согласование столь разнородных, по-видимому, интересов кочующего и оседлого населения в соприкасающихся, пограничных, русских, финляндских, норвежских и шведских лопарских приходах» не только невозможно, но и при возвращении из летних в зимние погосты саамы «наиболее могут вредить угодьям оседлого населения» [Там же: 1-2].

Если Д.Н. Бухаров в кочевом образе жизни видит некоторую угрозу «цивилизованному» русскому населению, то ряд авторов, наоборот, негативно описывают влияние русских колонистов на экономическое положение саамов. Начиная с текста С.В. Максимова, утверждение, что зависимость «всегда доброго, сговорчивого

и верующего в честность промышленников русских, но почти всегда ошибающегося» саама-рыболова от русских рыбопромышленников, приводящая их к нищете и разорению, становится определенным клише [Максимов 1890: 224; Антонов 1852: 200-201; Дергачев 1877: 64 и мн.др.]. Реальные же результаты взаимодействия саамского и русского хозяйственных образцов стали предметом активного изучения в работах первой половины XX в. [Алымов 1930; Чарнолуский 1930].

Наконец, если говорить о субъективности оценок хозяйственной деятельности какой-либо группы, то небезынтересными для этнологического исследования являются примеры из этнографических текстов, затрагивающие вопросы взаимного восприятия и идентификации друг друга, в том числе по роду занятий, со стороны российских этнографов и саамов. М.М. Пришвин, говоря о впечатлении, которое он произвел на саамов, писал следующее: «*Моя сверхъестественность для лопарей основана не на внешнем виде, не на костюме, не на образовании, а просто на неизвестных для них занятиях, противоположных их делу*» [Пришвин 1982: 265]. Саами Аннушка с трудом верит А.Е. Ферсману, когда тот говорит, что у него дома нет оленей [Ферсман 1968: 105].

Если саамам сложно представить себе образ жизни представителя российской интеллигенции, не занимающегося ни рыбным, ни оленьим промыслом, то и авторы этнографических описаний, в свою очередь, даже при всем своем добром отношении к саамскому народу, не могут составить себе объективной картины их культуры, то утрируя в своих трудах тяготы их быта, то недооценивая значение их занятий. Так, в восприятии В.И. Немировича-Данченко весь комплекс летней хозяйственной деятельности саамов сводится лишь к тому, что «лопарь ведет счастливую жизнь дикаря, которому можно есть до отвала и спать сколько угодно» [Немирович-Данченко 1877: 113], а по мнению А.Л. Ященко, «летом лопари большую часть времени бездействуют и сваливают ведение всего хозяйства и трудную работу на женщин» [Ященко 1892: 18].

Автостереотипы, связанные с занятиями своей культурной группы, заслуживают отдельного внимания. Например, В.А. Фаусек в этом контексте с иронией пишет, что, возможно, в глазах саамов любой исследователь выглядит как «барин, не интересующийся ни треской, ни сплавкой леса, собирающий какую-то никому ни на что ненужную дрянь и пользующийся при этом явным уважением со стороны местного начальства» [Фаусек 1891: 689]. «Обратные» представления саамов об исследователях воплощаются для них в собирательном слове «профессор», – «титуле, весьма известном на берегах Белого моря и океана и присвоенный там всем натуралистам» [Там же]. На вопрос М.М. Пришвина о том, почему саамы называются кочующими, те отвечают: «*А вот потому кочующие <…> что один живет у камня, другой – у Ягельного бора, третий – у Железной вараки. Весной лопарь около рек промышляет семгу, придет Ильин день – переселится на озера, в половине сентября – опять к речкам. Около Рождества – в погост, в пырт. Потому кочующие, что лопарь живет по рыбе и по оленю. В жаркое время олень от комара подвигается к океану. Лопарь – за ним. Так уж нам бог показал, он правит, он создатель*» [Пришвин 1982: 266].

Таким образом, в этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. можно наблюдать определенные стереотипы, связанные с представлениями о традиционном ведении хозяйства, и как следствие – с оппозицией оседлого и кочевого образа жизни. Причем идентификация по хозяйственному признаку в этнографической литературе осуществляется со стороны как российских исследователей, выступающих в роли познающих субъектов, так и представителей саамской группы, культура которой служит объектом изучения.

Семья

Описания саамской семьи в этнографических источниках второй половины XIX – начала XX вв. включают следующие характеристики: мужчины-саама как семьянина, экономические и социальные функции саамской женщины в семье, а также взаимоотношения между родителями и детьми. Редкие исследователи (главным образом, только этнограф Н.Н. Харузин и авторы, пересказывающие его труд) заостряют внимание на особенностях структуры саамской семьи. Н.Н. Харузин пишет о том, что во второй половине XIX в. кольские саамы «живут обособившимися друг от друга малыми семьями»[13] [Харузин 1890: 312], хотя, по-видимому, раньше более характерной для них являлась неразделенная (расширенная) семья[14], и в конце XIX в. «сравнительно редко, можно встретить среди лопарей большие семьи: они состоят чаще из отца, женатых сыновей и малолетних внуков, чем из нескольких женатых братьев» [Там же: 313]. В таких патриархальных семьях главой всегда являлся отец или, реже, старший брат. При этом иногда встречались и братские семьи, имеющие двухпоколенную структуру, в отличие от отцовской трехпоколенной семьи [Куропятник 2003]. Исследовательница обычного права кольских саамов А.Я. Ефименко описывает имущественные отношения в семьях последнего типа следующим образом: «*Где семья состоит из нескольких братьев или дядей с племянниками, там хозяйство у каждого свое, а имеют они только общий стол; иногда же имеют все общее до тех пор, пока не заметят за кем-нибудь утайки из заработка, лишь заметят утайку, то тотчас начинается дележ. Пока живут вместе, то набольшим считается старший брат, а хозяйкой его жена*» [Ефименко 1878: 29].

Несмотря на то что саамы, по словам Н.Н. Харузина, постоянно дробятся на мелкие семьи [Харузин 1890: 354], и среди них часты семейные разделы (как правило, отца с сыновьями или братьев после смерти отца, редко между супругами), между ними сильно развиты родственные связи [Там же: 317, 326, 354]. С самой положительной стороны характеризуются отношения между супругами. Согласно мнению всех исследователей «лопарь – хороший семьянин; брани между супругами не слышишь» [Гебель 1909: 75]. Стандартным образом для этнографических текстов XIX – начала XX вв. описывает семейные отношения С.Н. Дурылин: «*В семейном быту лопаря до сих пор больше мира и согласия, чем споров и вражды. Жена не находится у мужа на положении рабыни; наоборот, лопарь любит свою жену, старается угождать ей подарками, и можно наблюдать, как в Коле какой-нибудь старый лопин покупает подарок для своей старушки. Жена для мужа советница и в очень многом постоянная верная помощница*» [Дурылин 1913: 74-75]. Судя по текстуальным совпадениям, С.Н. Дурылин, как и многие другие авторы, в своих описаниях семейной жизни кольских саамов опирается на текст монографии Н.Н. Харузина, который одним из первых охарактеризовал основу взаимоотношений между супругами как «согласие». По словам этнографа, «хорошая жена платит мужу послушанием: они ничего не делает без его согласия; в свою очередь и муж во всем советуется с женой: жизнь лопаря сложилась так, что почти единственной советницей, единственной помощницей для него является жена» [Харузин 1890: 301].

---

[13] Речь идет о нуклеарном типе семьи, состоящей из супружеской четы и детей.

[14] Семья патриархального расширенного типа (неразделенная), которая состоит из нескольких супружеских пар или поколений взрослых людей.

Для исследователей саамской культуры второй половины XIX – начала XX вв. изображение семейных отношений у саамов с позиции «природной идиллии» было довольно типично. Кажется возможным, что авторы этнографических описаний осознанно развивали в своих текстах линию «благородного дикаря», в первую очередь там, где речь шла о сааме как «рыцарски нежном» (по определению В.И. Немировича-Данченко) семьянине. Однако в некоторое противоречие с подобными характеристиками вступают описания реального правового статуса женщины-саами. Н.Н. Харузин, хотя и пишет, что жена пользуется в семье уважением и отличительная черта саамской семьи – мир и согласие, все же указывает, что в основе взгляда на жену у саамов лежит представление о принадлежности ее мужу, породившее пословицу «Жена моя, хочу люблю, хочу бью» [Харузин 1890: 296]. Несмотря на это, «на деле выходит обыкновенно, что он ее любит» [Там же: 301], а случаи избиения или убийства жены мужем исследователь называет исключением [Там же: 296]. Тем не менее восприятие женщины как собственности у саамов было закреплено даже в форме обозначения ее семейного статуса. По словам Н.Н. Харузина, «женщин лопари называют "половинками"»; когда к женщине не обращаются лично, ее называют не по ее имени, а по имени мужа [Там же: 253].

С точки зрения А.Я. Ефименко, женщина у саамов вообще не пользуется уважением [Ефименко 1878: 28]. Исследовательница считает демонстрацией «неуважения» все сферы традиционной культуры, в которых проявляется восприятие женщины как «предмета торговли» (например, в свадебных обрядах) [Там же] или же как «нечистой» – в основном в том, что касается различного рода запретов: на переступание священного места в доме, на участие (даже зрительное) в священных обрядах и пр. [Там же: 29]. А.Я. Ефименко пишет, что женщина у саамов ограничена в имущественных правах: «*муж может распоряжаться ее имением, и полною хозяйкой является она только по смерти мужа до совершеннолетия детей, хотя и тут власть ее над отцовским и дедовским имуществом ограничена: она не может из него ничего продать, кроме одного оленя*» [Там же]. Н.Н. Харузин подтверждает, что личное имущество женщины (ее приданое) de facto «является – как и все остальное имущество мужа – семейным; доходы от овец, оленьих стад и пр. идут на потребности всей семьи и распоряжается приданным больше муж, чем жена», однако de jure все, что жена приносит с собой в дом мужа, является ее собственностью [Харузин 1890: 303]. Если нужно продать тот или другой предмет, зарезать овцу или оленя из приданого жены, то муж «обыкновенно спрашивает у жены согласия, хотя отказ жены в данном случае может и не удержать мужа от приведения в исполнение своего намерения» [Там же]. Не имея, по мнению А.Я. Ефименко, практически никаких семейных и имущественных прав, женщина имеет «некоторое значение в семье» только как мать, и «по понятиям Лопарей, ее власть над детьми даже выше власти отца» [Ефименко 1878: 29].

В другом ключе изображает семейную жизнь женщины-саами В.Н. Харузина. Как и многие другие исследователи, она опирается на текст труда своего брата и описывает саамских женщин как помощниц в делах их мужей: «*Слабый на вид лопарь ведет, однако, мужественно и безропотно тяжелую жизнь, несет большую работу. Верной помощницей ему в его неприглядной жизни является его жена*» [Харузина 1902: 10]. При этом «женский взгляд» писательницы отмечает черты, не совпадающие с типовыми характеристиками большинства этнографов, подчеркивающих в своих сочинениях социальные функции женщины-саами. Если В.Н. Харузина, передавая свои личные впечатления, отмечает, что «Лопарки в большинстве случаев гораздо живее

мужчин. Они работают много, движутся быстро, они ловки, веселы и болтливы» [Там же], то в стереотипных описаниях женщины-саами характеризуются как верные жены, помощницы в делах мужа и хорошие хозяйки: «*Женщины их, кои очень малорослы, ласковы, приятны лицом, сердца нежного, но весьма целомудренны, вяжут сети, смотрят за оленями, доят их, выделывают сыры и кожи добытых зверей, и занимаются хозяйством в своих жилищах*» [Пошман 1866: 189]; «*Промышленники русские все единогласно хвалят целомудренность лопарских женщин, их трудолюбие и домовитость, которые немало способствуют тому, что и дети воспитываются в некоторой патриархальной чистоте нравов: мальчик лопарь до совершеннолетия живет большею частию дома и не отпускается на трудные мурманские промыслы. Сама же лопарка всегда дома <…> В свободное время лопарка обшивает детей, мужа, самое себя; они такие же мастерицы шить платья, как и самоедки*» [Максимов 1890: 228].

В связи с характеристикой семейных ролей мужчины и женщины-саами авторы этнографических описаний XIX-XX вв. часто сообщают о подразделении промыслов и хозяйственных дел у кольских саамов на мужские и женские, о чем упоминал еще в начале XIX в. академик Н.Я. Озерецковский [Озерецковский 1804: 66]. К мужским промыслам относят оленеводство и охоту, к женским – рыболовство [Ященко 1892: 14]. В мужские обязанности входили также «деревянные» работы – сооружение лодок и саней, женщины шили одежду и обувь для всей семьи, изготавливали сети. Дети помогали женщинам с домашними делами [Озерецковский 1804: 66-67], кроме того, охотились на птиц [Ященко 1892: 14]. Транспортными перевозками в качестве «летних ямщиков» занимались как женщины, так и мужчины [Там же]. Женщины в роли лодочных перевозчиков упоминаются в очерках В.И. Немировича-Данченко [1903 (а, б)], В.Н. Харузиной [1890, 1902]. В.Н. Львов пишет о том, что некоторые путешественники приводят случаи, когда при их переезде в числе гребцов бывала женщина с грудным ребенком, которого она кормила в промежутках между греблей [Львов 1903: 23]. Говоря о женских и мужских хозяйственных обязанностях, Н.Н. Харузин разделяет их следующим образом: «*работами женскими считаются те, которые требуют присутствия либо в стенах дома, либо отлучек из дома на недалекое пространство, мужскими те, которые требуют более или менее продолжительных отлучек из дома*» [Харузин 1890: 302]. К кругу женских дел автор причисляет разведение огня утром, приготовление пищи, заботы об одежде и обуви: шитье, стирку, вязание, прядение, ткачество, а также рубку дров для печи, если лес находится около дома, изготовление и починку сетки для рыбной ловли, ловлю мелкой рыбы в озерах и семги в морских заливах и у речных заборов; при этом муж «занимается уходом за оленями, исполняет ямскую повинность, рубит в лесу, подальше от дома, дрова и возит их для продажи на своих оленях или, если река позволяет, сплавляет их по реке. Ловит крупную рыбу и в некоторых погостах занимается постройкой карбасов; на его заботе лежит и сбирание оленей осенью» [Там же]. Вообще, Н.Н. Харузин считает, что у саамов в строгом смысле «нельзя говорить об обязанностях жены или об обязанностях мужа при исполнении семейных работ; здесь выступает снова взаимопомощь и поэтому часто можно встретить жену, которая исполняет работу мужа и наоборот, мужа, занимающегося работами женскими» [Там же: 301], поэтому «нередко можно встретить лопарку, которая поедет в лес далеко от дома за дровами или соберет оленей, как нетрудно встретить и лопаря, варящего пищу или поправляющего сетки, если он видит, что жена занята другим делом; он же поможет ей и изготовить одежду (хотя именно эта работа считается главным образом женскою),

как и жена его пособит ему приготовить карбас (работа почти исключительно мужская)» [Там же: 302]. В целом можно сказать, что, судя по экономическим функциям мужчины или женщины, не имеющим «особенного перевеса» [Волков 1996: 55], вопреки историческим истокам правового положения женщины-саами, в XIX-XX вв. в саамской семье наблюдалось относительное гендерное равноправие, что позволяет современным исследователям отнести саамскую культуру к культурам «женского типа», в которых более или менее уравновешивается статусно-правовое гендерное неравенство [Разумова 2013: 52].

В этнографических источниках встречаются некоторые расхождения по поводу обстоятельств вступления в брак у кольских саамов, что зависит как от степени увлеченности авторами чужими источниками, часто содержащими устаревшую информацию (а также наличия собственного опыта полевых исследований), так и от временного периода и места сбора данных (понятно, что культурные традиции саамов могли различаться в зависимости от погоста). А.Я. Ефименко упоминает, что узаконенной границей для вступления в брак у кольских саамов считается возраст 20 лет [Ефименко 1878: 21]. Ссылаясь на материал «Архангельских губернских ведомостей» 1845 г., исследовательница пишет, что обязательным условием вступления в брак для мужчины саами являлось умение убить и освежевать дикого оленя [Там же]. В связи с этим Н.Н. Харузин указывает, что это требование, скорее всего, относится к скандинавским, а не к русским саамам, так как в русской Лапландии диких оленей «почти что не встречается вовсе» [Харузин 1890: 274]. Если в прошлом такая традиция у группы кольских саамов вполне могла существовать, то в любом случае, согласно более поздним источникам, на рубеже XIX-XX вв. этого обычая отмечено не было.

Этнографы сходятся во мнении относительно неравных браков у кольских саамов и подтверждают слова А.Я. Ефименко о том, что «у Лопарей нет обычая соблюдать какое-либо соответствие между летами жениха и невесты, так как у них браки заключаются главным образом по расчету» [Ефименко 1878: 21]. При этом, несмотря на неравные по возрасту браки [Немирович-Данченко 1903 (б): 262, 279; Харузин 1890: 279], они практически никогда не случаются против желания жениха и невесты [Харузин 1890: 274]. Обязательными требованиями к выбору невесты Н.Н. Харузин называет богатство и умение хозяйничать, причем второе условие, по его словам, являлось для саамов важнее первого [Харузин 1890: 272-273]. К тому же надо учитывать относительные представления саамов о богатстве. Так, В.И. Немирович-Данченко, ссылаясь на слова своего информанта, пишет о некотором сааме, что он «взял богатую жену», приданое которой включало 2 овцы и 4 оленя [Немирович 1877: 177]. При выборе жениха руководствуются тем, чтобы он «был богат или работящий человек и уже не слишком большой пьяница» [Харузин 1890: 274]. Однако все перечисленные условия могут не браться в расчет, если соблюдается самое серьезное требование: на заключение брака должны дать согласие все старшие представители рода. Препятствием может служить как нарушение принципа экзогамности, так и принадлежность жениха или невесты к «плохому», неуважаемому роду [Там же].

Противоречивым образом исследователи описывают явление смешанных браков. По словам А.Я. Ефименко, «в настоящее время Лопари женятся нередко и на Русских, так как многие из них при их малочисленности, переродились через браки и кумовства» [Ефименко 1878: 19]. Записки В.И. Немировича-Данченко также показывают, что смешанные браки между саамами и русскими не являлись редкостью [Немирович-Данченко 1903 (б): 72, 77]. Напротив, Н.Н. Харузин считает смешанные браки исключением и пишет следующее: «*Лопари берут себе в жены обыкновенно лишь*

лопарок, что объясняется, конечно, тем, что представительницы других, соседних с лопарями народностей, считая свой быт с полным основанием, да и самих себя, пожалуй, в культурном отношении выше лопаря, не согласятся никогда переменить удобство своей оседлой жизни на полную лишений и бедствий жизнь полукочевника-лопаря <…> Лопарки также выходят замуж лишь за лопарей и только, как исключение, случаются случаи выхода замуж лопарки за представителя одной из соседней с ними народности» [Харузин 1890: 261][15]. В первую очередь, по наблюдению исследователя, это относится к браку с представителями скандинавских групп саамов, от которого кольских саамов удерживает религиозная рознь [Там же: 262]. Вместе с тем, согласно некоторым источникам принадлежность к одной религии делает возможными сексуальные и брачные отношения между кольскими саамами и русскими. Так, В.И. Немирович-Данченко в связи с этим передает слова перевозчицы-колянки: «*Лопарь крещеный, с ним спать можно*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 77].

Неоднозначно трактуется русскими авторами вопрос «чистоты нравов» у кольских саамов, в первую очередь – представительниц женского пола. С одной стороны, некоторые исследователи (например, В.И. Немирович-Данченко) считают связи между девушками и парнями у саамов неслыханными [Немирович-Данченко 1903 (б): 178-279] и упоминают о соблюдении строгих правил сексуального добрачного поведения со стороны саамских девушек: «*Мать у них никуда не пускает девку. В оба за ней смотрит. Даже рыбу лопка поедет ловить, а мать тут же на бережку сидит да посматривает. Потому, коли у нас девка гуляет, по-нашему сраму нет, а если у них — беда. Бывало дело, что матери топились от стыда, как девки ихние с парнями спутывались. У них строго*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 120-121]. В плане сексуальной раскрепощенности саамские девушки часто противопоставляются русским колонисткам, особенно жительницам Колы: «*Воли той нет, что у колянок. Простору нет, негде ей* (саамской девушке – О.Б.) *разойтись*» [Там же: 120]. У саамов – «*с девушкой разговаривать нельзя, неладно… С бабой – можно, а девка, та блюдет себя…*» [Там же: 276]. Напротив, в Коле – «*…девица, не имеющая любовника, называется здесь "разнесчастною сиротою", а парни поскромнее слывут "порчеными"*» [Там же: 207]. Нарушение правил добрачного поведения влекло за собой определенные санкции по отношению не только к согрешившей девушке, но и к ее избраннику: «*Ежели кто испортит девку – жениться должен. Если он откажется, мать сейчас же к его родным обращается. Ну, те заставляют жениться, хотя бы он богат был, а она бедная. Если и при этом он не обвенчается, то мать и отец отказываются кормить ее. Ступай куда хочешь*» [Там же: 121]. Выгнать могли не только девушку, но и парня, отказавшегося на ней жениться [Там же: 121, 263]. Подобные требования к нравственному поведению привели к тому, что, по словам писателя, у саамов не было зарегистрировано ни одного незаконнорожденного в приходских книгах [Там же: 279] – этот факт никак не опровергается и не подтверждается другими исследователями. Не находится подтверждений и упоминанию Немировичем-Данченко о «приютах любви», указывающих на довольно целомудренное поведение супругов и после брака: так как вся саамская семья располагалась в одном, довольно тесном, жилище, супруги устраивали для себя отдельные хижины, имеющие понятное назначение, которое информант исследователя объяснял тем, что «в веже при всех баловаться с жонкой не пристало» [Там же: 277].

С другой стороны, ряд авторов, например, А.Я. Ефименко со ссылкой на АГВ, пишут о том, что у саамов «нет чистоты нравов» [Ефименко 1878: 59]. При этом исследовательница отчасти сама себе противоречит. Понимая под «чистотой нравов», очевидно, отсутствие добрачных отношений, она указывает

---

[15] При этом данные антропологии и свидетельства других авторов доказывают обратное

на то, что встречаются случаи, когда девушки выходят замуж нецеломудренными или рожают ребенка до брака. Однако одновременно с этим А.Я. Ефименко подтверждает слова В.И. Немировича-Данченко об осуждении подобных женщин, выражающемся в преследовании насмешками среди одноплеменников или изгнании ее из семьи [Там же] и об ответственности виновника происшествия: обязанности жениться или взять на воспитание ребенка (там же). Понятно, что авторы вкладывают различный смысл в одно и то же понятие «чистоты нравов»: отсутствие случаев нарушения правил сексуального поведения или же отношение к таким случаям в обществе. Расхождения в трактовке вызывают противоречия в оценке одного и того же явления.

В контексте описания нравственных устоев кольских саамов можно рассматривать древний обычай гостеприимного гетеризма и его отголоски в представлениях российских исследователей о свободе сексуального поведения женщин-саами [Харузин 1903 (а): 87]. Об этом обычае упоминает как Герберштейн, так и скандинавские исследователи, на которых ссылается Н.Н. Харузин [Харузин 1890: 268]. По свидетельству этих авторов, гостеприимный гетеризм встречался у саамов еще в XVI-XVII вв. и выражался как в том, что мужья добровольно оставляли своих жен с приезжими купцами и путешественниками (или с лицами высокого социального статуса – например, со священником), так и в том, что беременную девушку охотно брали в жены, особенно если отцом ребенка был иностранец [Там же]. Как видно, этот обычай противоречит нарисованной русскими этнографами картине нравов, принятых в XIX-XX вв. у кольских саамов, когда считалось, что «нарушения супружеской верности здесь <…> редки, даже неслыханны» [Немирович-Данченко 1903 (б): 278]. Хотя нет оснований считать гостеприимный гетеризм выдумкой авторов, все же читателю приходится иметь дело не столько с фактами, сколько со стереотипами. Упоминая об этом обычае, ни Герберштейн, ни, скорее всего, многие другие исследователи не являлись свидетелями этого явления, а пересказывали его с чужих слов. Напротив, французский путешествующий врач Ламартиньер, побывавший у кольских саамов в XVII в., пишет о ревности и подозрительности саамских мужей в отношении приезжих гостей: «*Лапландки исполняют свою работу не без грации, а сами по себе они недурны, хорошо сложены, приятны в обращении, но немного курносы; если бы не ревность мужей, гнева которых боятся, они охотно предавались бы разврату: вот причина, почему мужья запирают их, лишь только появятся иностранцы*» [Ламартиньер 1911: 35]. Свидетельства Ламартиньера и русских исследователей позволяют перенести явление гостеприимного гетеризма из области реальных этнографических фактов в плоскость этнических гетеростереотипов и представлений. Надо заметить, что в русских этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. при освещении вопросов супружеской верности у саамов речь всегда идет только об измене жен своим мужьям, причем почти исключительно с представителями другого народа (как правило, с русскими), и не рассматриваются случаи измены со стороны мужей или взаимоотношения с представителями другого пола внутри своего этноса[16]. Общепринятой точкой зрения российских этнографов является то, что саамские жены верны своим мужьям, а все случаи супружеских измен сводятся к развращающему влиянию русских соседей: «*А только почти никогда не слыхать,*

---

[16] Согласно свидетельствам советских этнографов Н.Н. Волкова, Д.А. Золотарева, Ф.Г. Иванова-Дятлова нарушение супружеской верности со стороны мужчин не являлось редкостью, однако по ряду причин не рассматривалось этнографами

чтобы лопка согрешила. С русским разве» [Немирович-Данченко 1903 (б): 121]; *«Редко можно встретить лопарку, изменяющую своему мужу, конечно, в тех местностях, в которых не успело еще сказаться влияние поморов. В тех частях Лапландии, где близкое знакомство поморов привело к развращению лопарей и лопарок, там женщины не отличаются особенной верностью супругам; они обзаводятся любовниками, как из числа лопарей, так и из числа русских, причем лопарка даже хвастает тем перед другими женщинами, что она имеет любовника русского»* [Харузин 1890: 299-300]. Предпочтение русских мужчин в качестве любовников в подобных описаниях вряд ли можно считать «остаточным рефлексом» гостеприимного гетеризма, функционально ориентированного на исключение эндогамных отношений внутри этноса, скорее, оно отражает представления, в которых культура русского населения, очевидно, считалась более престижной, чем саамская. При этом, если отношения замужней женщины с русскими колонистами могли и не иметь плачевных последствий, то для девушки были способны обернуться трагедией [Немирович-Данченко 1903 (б): 122], так как подобная связь не имела гарантий социальной защиты, принятой у саамов, когда общественное мнение и родители обеих сторон требовали от виновника «греха» заключения брака.

Описания саамской семьи в этнографических источниках XIX-XX вв. завершаются изображением взаимоотношений между родителями (в основном отцом) и детьми. Как уже было сказано, в целом среди российских этнографов было широко распространено мнение о том, что «лопари отличаются миролюбивым характером, и в лопарской семье обыкновенно царит лад» [Львов 1903: 52]. Это представление распространяется и на взаимоотношения с детьми, которые описываются как «обыкновенно хорошие и дружелюбные» [Там же]. По словам Н.Н. Харузина, «мнения почти всех, знакомых с лопарями, лиц сходятся в том, что лопари очень любят своих детей» [Харузин 1890: 313]. Исследователь считает, что вышесказанное относится в первую очередь к маленьким детям и связывает это с высоким процентом детской смертности, что приводит к тому, что родители очень дорожат теми, кто остался в живых: *«Поэтому лопарь и ласкает своего ребенка, и всячески балует его, насколько позволяет ему делать последнее его суровая жизнь»* [Там же]. В.И. Немирович-Данченко писал: *«Удивительно, до какой степени у лопарей доходит любовь к детям. В голодовки, случалось, мать-лопарка заморит себя голодом, а ребенка спасет непременно. Отец никогда не ударит дитя, не крикнет на него сурово. Напротив, все мягко, ласково»* [Немирович-Данченко 1903 (б): 277].

Интересно, что при характеристике взаимоотношений с детьми в саамской семье многие авторы (очевидно, под влиянием текста монографии Н.Н. Харузина) упоминают пьянство: *«Лишь изредка и то чаще под влиянием опьянения, лопарь и лопарка прибьет свое дитя; в общем же считается непохвальным обращаться с своими детьми дурно»* [Харузин 1890: 313]; *«С маленькими детьми лопари обращаются ласково и редко бьют их, и то обыкновенно в нетрезвом виде»* [Львов 1903: 52-53]; *«Детей лопари берегут, как могут, в особенности мальчиков; если отцу случается ударить ребенка, это бывает в большинстве случаев тогда, когда отец пьян»* [Дурылин 1913: 75]. При этом отдельные авторы пишут о том, что агрессия не характерна для саамов, находящихся в состоянии опьянения, и считают, что к пьянству склонны не только мужчины, но и женщины: *«Даже в пьяном виде они (саамы) не буянут. Группа пьяных лопарей производит весьма смешное впечатление, объятиям и поцелуям конца нет. На спиртные напитки падки как мужчины, так и женщины»* [Гебель 1909: 75].

В этнографических сочинениях о кольских саамах часто можно встретить неоднозначные свидетельства об имущественном праве детей. С одной стороны, многие исследователи транслируют представления о материальной свободе младшего поколения саамской семьи. Согласно обычаю при рождении ребенка было принято дарить ему оленей или овец, приплод от которых становился его личной собственностью (хотя в исключительных случаях отец мог и не отдать все стадо взрослому ребенку [Харузин 1890: 316]). Кроме того, в некоторых источниках сообщается, что к личному имуществу детей относились все доходы, заработанные собственным трудом: «*…если сын или дочь сработают что-нибудь, это считается их собственностью, и отец без их согласия не продаст их работы и не возьмет себе денег. Если сын сделает сам кережку, отец не считает себя вправе продать ее. Он говорит покупателю: "не я работал ее, а сын; у него спрашивай"*»[17] [Харузин 1890: 315; Львов 1903: 52-53]; «*Заработанное детьми – будет ли это олень или деньги – родители не берут себе, а считают собственностью детей*» [Дурылин 1913: 75]. С другой стороны, в труде А.Я. Ефименко подчеркивается, что отец как глава семьи имел полную власть над всеми ее членами и всем имением, семья ему подчинялась «со всем имуществом и заработками» [Ефименко 18789: 28]. Н.Н. Харузин объяснял это противоречие тем, что, как и в случае отношений между супругами, власть отца над детьми и их имуществом (сработанным лично или подаренным при рождении) являлась хотя и бесконтрольной, но теоретической [Харузин 1890: 314]: «*…будучи нежным отцом, в действительной жизни, лопарь все-таки считает себя полновластным в отношениях к сыну или дочери, только власть свою он не применяет и не считает нужным ее применять*» [Там же: 313].

Несмотря на то что в характеристике семейных отношений у кольских саамов подчеркивается их любовь к детям и тесные связи между поколениями, в некоторых источниках можно встретить и противоположное мнение. Так, А. фон Пошман пишет о саамах, что они «любовь к детям имеют безмерную; но худое получают за сие вознаграждение, ибо дети родителей престарелых пренебрегают» [Пошман 1866: 188]. Упоминания о случаях, когда взрослые дети оставляли без поддержки своих престарелых родителей или больных членов семьи во время перекочевки, встречаются в различных этнографических текстах [Пошман 1866: 188; Харузин 1890: 312; Островский 1889: 14]. Этот сюжет становится особенно популярен в беллетристике, например, сквозной линией проходит в серии зарисовок «Из жизни лопарей» священника В.И. Мелетиева. Однако Н.Н. Харузин, анализируя мнение И. Шеффера о жестоком отношении взрослых детей к престарелым родителям у скандинавских саамов, пишет, что у кольской саамской группы обычай бросать больного (или старого) при перекочевках больше не встречается, однако «лопарь все-таки не будет ждать его: он и больного везет с собой» [Харузин 1890: 119.]. Противоречия в описании отношения взрослых детей к старшему поколению исследователь объясняет тем, что «сведения эти относятся к разным местностям Лапландии: по-видимому, в то время, как в одних местностях господствовали хорошие отношения между родителями и детьми, в других – отношения эти были очень холодны» [Там же: 312.]. Действительно, информация по этому вопросу различается, например, у Н.Н. Харузина и В.И. Немировича-Данченко, собиравших данные в разных погостах.

---

[17] Информация приводится авторами со слов о. Константина Щеколдина

Если Харузин считает, что у саамов «родители относятся к детям обыкновенно гораздо лучше, чем дети к родителям» [Там же: 314], и «по мере того, как дети подрастают, отношения с ними становятся холоднее, обычно доходит до раздела имущества» [Там же], то, по мнению В.И. Немировича-Данченко, престарелые родители в саамской семье пользуются уважением и поддержкой. Писатель становится очевидцем ситуации, в которой «слепая мать-старуха видимо пользовалась особенным почетом. Дети наперерыв старались угодить ей» [Немирович-Данченко 1903 (б): 276]. Кроме того, автор со слов его информанта-саами передает саамский обычай социальной помощи старикам или обнищавшим представителям общества, оставшимся без родных: «*А это потому, что у нас свой обычай есть. Мы не оставляем своих. Обнищает лопарь, ну и идет прямо в тупу к своему родственнику, родных нет — к близкому, к соседу или просто, к знакомому, у него в тупе и проживает за родного. Кормят и поят его там, ну, и он пособляет на промысле... У нас со стороны обычай такой, от дедов и прадедов хранится... Завет!*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 160].

Общественное устройство

Общественное устройство саамов является одним из популярных объектов этнографического описания, начиная со второй половины XIX в. и заканчивая работами современных исследователей [Лукьянченко 1971; Куропятник 2003; Кучинский 2010; 2011; Виноградова 2008 и др.]. Тем не менее исследователь саамской этнографии Н.Н. Волков считал, что вопросы организации общественной жизни являются наиболее сложными и наименее изученными в саамоведении [Волков 1996: 50]. Действительно, авторы этнографических источников XIX – начала XX вв., обращаясь к теме социальных отношений у кольских саамов, в основном сосредотачивали свое внимание на ограниченном ряде тем: степени социальной активности саамов, их взаимоотношениях с соплеменниками и соседними народами (главным образом, с русскими), уровне развития преступности в их среде – именно эти аспекты представляли интерес для российских этнографов в свете построения межэтнических контактов при освоении Кольского края. Вместе с тем вопросы социального устройства, касающиеся внутренней жизни саамов (пережитки родового строя, обычное право) оставались, как правило, вне поля зрения этнографов, за исключением узкого круга специалистов: А.Я. Ефименко, Н.Н. Харузина, В.Н. Львова.

В целом российские этнографы дореволюционного периода невысоко оценивают уровень социального развития саамов. При этом, по всей видимости, говоря об особенностях их общественной жизни, авторы ограничиваются характеристикой коммуникативных качеств, не ставя перед собой задачи представить общую картину системы социальных отношений у саамов Кольского полуострова. Так, исследовательница обычного права кольских саамов А.Я. Ефименко пишет, что «в своей семье, семье Финских народов, Лопари занимают в социальном отношении последнее место. Из всех Финских племен это самое забитое, загнанное в один из отдаленнейших уголков Европы, до сих пор сохранившее еще полукочевой быт» [Ефименко 1878: 8]. Некоторые бытописатели подвергают сомнению способность саамов полноценно функционировать в системе социальных связей. По мнению финского ученого

М. Кастрена, который, очевидно, отталкивается от европейской модели общественных отношений, «лапландец от природы лишен склонности к удовольствиям, к общественным увеселениям, и вообще к жизни общественной» [Кастрен 1860: 73]. Эту же точку зрения разделяет мурманский рыбопромышленник, секретарь Архангельского общества изучения Русского Севера Г.Ф. Гебель, который отмечает следующее: «*У лопаря не встречаешь никакого следа интереса к общему благу. Соседям весьма мало известно о быте соседей, о их страданиях, о их радостях*» [Гебель 1909: 7].

Подобные представления о почти полном отсутствии общественной жизни у саамов являются довольно стереотипными. При этом общепринятая оценка социальной активности саамов как низкой, основанная на знакомстве с чужими источниками, вступает в противоречие с личными описаниями нрава саамов, в которых этнографы характеризуют тех как общительных, гостеприимных, веселых. В связи с этим можно привести следующую характеристику писательницы В.Н. Харузиной: «*Лопари вообще в высшей степени любопытны и болтливы; часто, слыша их непрерывную болтовню, приходит на мысль, что о чем могут говорить так много эти люди <…> Томительно, однообразно тянется внешняя жизнь, приносящая, смотря по временам года, все те же занятия без малейшего нарушения их обычного порядка, без всякого оживляющего развлечения. Даже для сплетен погоста, казалось бы, мало можно найти тем*» [Харузина 1890: 172]. Такая позиция, очевидно, является типичной для этнографов, несмотря на противоречие, заложенное в подобном описании. С одной стороны, исследовательница подчеркивает такие качества саамов, как любопытство, болтливость, свидетельствующие о довольно высокой степени социальной активности, с другой стороны, отказывает в ней, обосновывая это отсутствием привычных для представителей европейской культуры форм социального общения.

Противоречивым образом российские этнографы описывают взаимоотношения саамов между собой. Если в середине XIX в., начиная с характеристики В.П. Верещагина, отмечавшего у них такие социальные качества, как «миролюбие», «любовь к тишине», «братское участие, которое существует между всеми лопарями» [Верещагин 1849: 93], среди авторов преобладает представление о том, что саамы «любят искренне своих земляков и стоят за них горой» [Максимов 1890: 231], то уже через несколько десятилетий все больше распространяется мнение, согласно которому «лопарская жизнь не лишена различного рода ссор и интриг», причинами которых служат воровство, переклеймование и убийство чужих оленей [Ященко 1892: 16-17]. О враждебности саамов по отношению друг к другу, от стремления опорочить своих соседей до воровства чужого имущества, пишет Г.Ф. Гебель [Гебель 1909]. Неоднозначно решается и вопрос отношения саамов к пришлому русскому населению.

Проблема взаимоотношений представителей кольской саамской группы между собой и с «соседями» раскрывается в представлениях русских этнографов о «честности», под которой подразумевают, главным образом, распространение или, напротив, отсутствие воровства среди саамов, а в некоторых случаях и «твердость в исполнении данного слова» [Верещагин 1849: 93]. В этой связи А.Я. Ефименко отмечает у них «слабое развитие преступлений» [Ефименко 1878: 46], а из проступков против общественной нравственности называет только пьянство и «разврат прелюбодеяния» [Ефименко 1878: 49]. Исключительную честность саамов по отношению к чужому имуществу подтверждают и другие исследователи: В.П. Верещагин [Верещагин 1849: 95-96], С.В. Максимов [Максимов 1890: 231], В.И. Немирович-Данченко [Немирович-Данченко 1877: 82] и другие авторы. Следует отметить, что в этнографической литературе честность интерпретировалась как типичное качество финно-угорских народов [Лескинен 2009: 30] и представляла собой «предубеждение позитивного свойства» [Там же: 27].

Воровство и убийство чужих оленей, распространившиеся в саамском обществе, большинство авторов считает наносной чертой и придерживается мнения, что такие случаи редки, и этим способом обогащения пользуются «лишь очень немногие, испорченные уже лопари» [Харузин 1890: 66]. Причины развития этого вида преступления находят в развращающем влиянии русских [Верещагин 1849: 77; Харузин 1890: 66; Харузин 1903: 80], в надежде на безнаказанность из-за сложностей преследования преступника в обширных лесах и тундрах [Ефименко 1878: 51], в «хищнических инстинктах прошедших суровых времен» [Гебель 1909: 77], а также в пережитках общественного владения оленями [Волков 1996: 53]. По-разному трактуется этнографами сама мотивация нарушения или ненарушения границ чужой собственности в отношении оленей. По мнению В.И. Немировича-Данченко, саам может убить чужого оленя во время охоты в горах, приняв его за своего, но впоследствии обязательно «разыщет владельца животного и вместо убитого отдаст ему равноценного своего оленя» [Немирович-Данченко 1877: 84]. У М.М. Пришвина встречаем рассказ о сааме, который не стреляет в дикого оленя только потому, что подозревает, что он ручной. При этом охотник руководствуется не соображениями честности, а боязнью мести: «*Если бы подальше, в горах, признался он мне, то ничего, можно и кормного за дикого убить, а тут нельзя: тут сейчас узнают, чей олень, – по метке на ухе*» [Пришвин 1982: 262]. Г.Ф. Гебель подтверждает факт убийства оленей дальних соседей, попадающих во владения чужого погоста, но отмечает, что имущество живущих по соседству соплеменников стараются не трогать: «*На этих пришлых гостей смотрят вполне, как на диких, никому не принадлежащих животных. Правда, при этом обыкновенно щадят оленей ближайших соседей, боясь отмщения*» [Гебель 1909: 77].

Неоднозначно описываются взаимоотношения саамов с соседними народами. Несмотря на замечание Н.Н. Харузина о том, что «воровство у русских подвергается среди лопарей меньшему осуждению, нежели кража у одноплеменников» [Харузин 1903: 80], причем по вине самих русских промышленников, большинство исследователей придерживается мнения, что саамы либо исключительно честны по отношению к русским, либо сосуществуют с ними в «довольно согласных отношениях» [В-р 1909: 45]. Олени русских колонистов, прибившиеся к саамским стадам, возвращаются владельцам, при этом установлена даже фиксированная плата за возвращение оленя в размере 2 руб. 50 коп. [Там же]. Что касается имущественных отношений между саамами и другими оленеводческими народами (особенно коми-ижемцами[18]), то тут отмечается острая конфронтация, сопровождающаяся кражей чужих оленей. Этнографы называют различные причины негативного восприятия этих этнических групп со стороны саамского насления: конфликты из-за нехватки природных ресурсов по причине несовершенства местных законов о пользовании угодьями, зависть по отношению к более «трезвым и энергичным» пришельцам [Там же], несоблюдение обычая возвращать оленей и хищническое расхищение саамских и русских оленей ижемскими оленеводами, что обусловило рождение поговорки «ижемец, как волк» [В-р 1909: 45]. А.Я. Ефименко пишет о том, что саамы особенно часто нарушают имущественные границы в отношении оленей

[18] Финно-угорская группа, мигрировавшая на Кольский полуостров в XIX в. Синонимичный этноним-зыряне.

фильманов[19], оправдывая себя поверьем, что «нет греха убить до десяти оленей фильманских или шведских» [Ефименко 1878: 50]. Подобное преступление, по мнению исследовательницы, очень сильно развращает саамов из-за того, что фильманы не склонны к преследованию обидчиков, так как, во-первых, проживают изолированно от своих одноплеменников, что затрудняет выяснение отношений с ворами, а во-вторых, для крупных стад фильманских оленей воровство нескольких голов скота не составляет значительного ущерба [Там же: 51].

Все упомянутые противоречия в описании социальных качеств саамов и их взаимоотношений с соседями, встречающиеся в этнографических источниках XIX – начала XX вв., обусловлены тем, что большинство авторов этих трудов обходят вниманием особенности родового устройства у аборигенов Кольского полуострова, без объяснения которых невозможно обрисовать полную картину системы общественных отношений у кольских саамов.

Существует объективная причина, по которой российские этнографы так мало пишут о родовых отношениях внутри группы кольских саамов. По словам Н.Н. Харузина, нет прямых свидетельств того, что они некогда жили родами, регулирующими их взаимоотношения [Харузин 1890: 237]. Даже в «Записках о Московии» С. фон Герберштейна (XVI в.) [Herberstain 1975] не встречается информации о родовом устройстве саамского общества. Причины исчезновения родового строя у саамов Н.Н. Харузин видит в распространении христианства и, особенно, в насаждении государственных законов, разрушивших систему традиционных общественных отношений [Харузин 1890: 238]. Саамским языком была утрачена даже сама лексическая единица, обозначающая понятие «род» [Харузин 1890: 246]. В XIX в. саамы использовали заимствованное из русского языка слово «руот» (роот), которым называли всех лиц, имеющих общего родоначальника, а также всю совокупность родственников [Харузин 1890: 246-247]. Не обнаружил саамского названия для обозначения рода и Н.Н. Волков, посчитавший, что для этого слова и не было необходимости при существующей у саамов богатой лексической группе, обозначающей все детали и степени родства [Волков 1996: 50].

Тем не менее в саамской культуре остались следы прежнего родового устройства, к которым Н.Н. Харузин относит, например, обычай величать друг друга по отчеству, когда хотят проявить особое уважение [Харузин 1890: 252], а также знание своей родословной и родоначальника, положившего начало фамилии [Там же: 247]. Одним из доказательств бывшего родового устройства у кольских саамов являются также тамги – родовые клейма. Кроме того, на пережитки родовых отношений указывают остатки почитания домашних духов, очага [Там же: 243] и поклонения сейду – родовому божеству, покровительствующему всему погосту (сийту) [Волков 1996: 51]. А.Я. Ефименко пишет о родовом начале в регулировании семейных и общественных отношений в саамском обществе: главой семьи со всем имуществом и заработками ее членов является отец, от которого власть переходит к старшему сыну [Ефименко 1878: 28], а при решении общественных дел (во время заключения сделок, разбирательства спорных ситуаций) ключевую роль играют старики, то есть старейшины рода, приглашавшиеся в качестве свидетелей [Там же: 36].

---

[19] Кочевые саамские племена, обитающие в северо-западной части Кольского полуострова: на границе России, Норвегии и Финляндии

Старшие представители рода составляли совет саамской территориально-семейной общины, являвшейся основной ячейкой социальной структуры у кольских саамов в конце XIX – начале XX в. [Куропятник 2003: 101]. Община совпадала с поселением, что отражалось в едином названии – сийт (сыйт). Сийт, для которого был характерен постоянный состав жителей (от нескольких десятков до нескольких сотен человек), состоял из семей, а также временных и постоянных производственных коллективов, объединявшихся по территориальному или родственному признаку [Там же].

Саамскому слову «сийт» соответствовало русское слово погост, которое так же называло как селение, в котором жили члены одной общины, так и саму общину вместе с принадлежавшей ей территорией. В этнографических очерках значение этого слова объяснялось следующим образом: «*Это не место, где живет причт вокруг церкви. Нет. Это, так сказать, лопарское село, поселок, становище*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 173]; «*В каждом Лопарском селении, вместо церкви, есть часовня, отчего и селения называются погостами*» [Общее и частное описание… 1863: 83]. Появление погостов у кольских саамов Т.В. Лукьянченко связывает с влиянием русских [Лукьянченко 1971: 85]. В пользу этой теории свидетельствует не только заимствование русского слова, но и наличие часовни в саамских поселениях.

Первые упоминания о саамских погостах встречаются в актах и писцовых книгах XVI в. Вплоть до рубежа XIX-XX вв. количество и расположение погостов неоднократно менялись. Довольно сложно по письменным источникам проследить динамику их развития, так как данные у разных исследователей расходятся. А.Я. Ефименко упоминает 21 погост [Ефименко 1878: 15], как и А.С. Розонов [Розонов 1903: 87], у Н.Н. Харузина встречаются названия 22 погостов [Харузин 1890: 76], Г.Ф. Гебель пишет, что на рубеже XIX-XX вв. на Кольском полуострове насчитывалось 18 саамских погостов [Гебель 1909: 80]. Ситуация осложняется подразделением погостов на зимние и летние, причем, если зимние погосты имелись у всех саамских общин, то летние были только у так называемых береговых саамов: пазрецких, печенгских, мотовских, кильдинских, семиостровских, иоканьгских, лумбовских, понойских и сосновских. Не имели летних погостов саамы южных лесотундровых районов Кольского полуострова: каменские, ловозерские, пулозерские, нотозерские, бабинские [Лукьянченко 1971: 85]. Кроме зимних и летних погостов у каждой общины было еще несколько весенних и осенних промежуточных мест. Часовни имелись только в зимних погостах. Погосты могли раз в 20-30 лет перемещаться с одного места на другое, что было связано с истощением промысловых угодий и поиском новых природных ресурсов [Там же: 85].

В этнографических источниках второй половины XIX в. можно обнаружить сведения о следах экзогамии у кольских саамов в рамках одного погоста. Еще во второй половине XIX в. кровное родство являлось препятствием для заключения брака до третьего колена включительно [Ефименко 1878: 20], а по словам Н.Н. Харузина – до четвертого [Харузин 1890: 261]. Брак не мог быть заключен даже между некровными родственниками, связанными духовным или молочным родством [Ефименко 1878: 21; Харузин 1890: 254]. В определении степени родства и прочих обстоятельств возможности заключения брака, как и в других социально значимых сферах жизни, главную роль играли старейшины рода – старики и старухи [Ефименко 1878: 20]. На пережитки экзогамии у кольских саамов указывают упоминания о гостеприимном гетеризме [Herberstain 1975: 153] и стереотипные представления российских этнографов о свободных отношениях между

саамскими женщинами и иностранцами [Харузин 1890: 242-243], что среди прочего служит способом избежать близкородственных связей и обеспечить прилив новых генов в довольно замкнутую саамскую общину. Возможно, с разрушением родовых отношений у саамов и с утратой необходимости экзогамных ограничений связаны возрастающие требования к целомудренному поведению (во всяком случае до брака), предъявляемые незамужним женщинам, судя по некоторым источникам [Ефименко 1878, Немирович 1903 (б)]. Однако, несмотря на свидетельства отдельных этнографов об экзогамии у саамов, исследования М.С. Куропятник показали, что саамский погост XIX – начала XX вв. уже не являлся экзогамной единицей [Куропятник 2003]. Удельный вес эндогамных браков в брачных ареалах саамов, представляющих собой совокупность погостов, составлял 75-85 % [Там же]. Исследовательницей было выделено 4 группы погостов, отмеченных брачными связями: Терская группа (Терский, Иокангский, Лумбовский, Сосновский, Каменский, Куроптевский, Тулванский погосты), Кильдинско-Ловозерская (Кильдинский, Масельгский, Воронинский, Ловозерский, Семиостровский и Лявозерский погосты), Печенгско-Сонгельская (Печенгский, Пазрецкий, Сонгельский, Нявдемский, Мотовский погосты), Бабинско-Нотозерская (Бабинский, Экостровский, Нотозерский погосты) [Там же].

Много признаков бывшего родового союза Н.Н. Харузин находит в особенностях пользования земельными ресурсами у саамов [Харузин 1890: 243]. Территория каждого погоста состояла из угодий, в которые входили: оленьи пастбища, речные и озерные тони, охотничьи места, участки морской береговой линии. Границами между владениями разных погостов служили естественные природные маркеры: горы, реки, камни и т.п. [Львов 1903: 63]. Вся земля, принадлежащая погосту, была поделена между родами, за исключением гор, являвшихся коллективной собственностью [Харузин 1890: 244]. В свою очередь каждый родовой участок делился между семьями этого рода с учетом величины семей: чем больше была семья, тем более крупный участок ей доставался. Все угодья передавались в наследственное пользование [Ефименко 1878: 43]. Однако по мере увеличения какой-либо семьи ей мог достаться дополнительный земельный участок или тоня [Львов 1903: 64]. Правила пользования водными тонями у саамов устанавливались не только по родовому принципу, но и жребием на сходе (суйме) [Харузин 1890: 246]. Если озерные и речные тони находились в родовом владении и могли быть сданы в аренду или даже проданы без согласия общества [Ефименко 1878: 44], то морские тони и устья рек переходили от одной семьи к другой [Львов 1903: 64]. Жребием решалось, какая из семей получит на год право пользоваться этими тонями, затем оно переходило к другой семье [Харузин 1890: 246]. Семужьи тони могли составлять общую собственность саамского погоста. Доходы с этих тонь, как с самых выгодных статей, предназначались на уплату податей и мирских сборов [Ефименко 1878: 44].

Каждый погост имел самостоятельное управление и входил в особое общество, которое саамы называли миром. Значение мира для общественной жизни саамов нашло отражение в саамской пословице: «*Община – мир, не один-бо человек, – слово его крепко*» [Ефименко 1878: 55]. Все дела погоста – частные: семейные, судебные, тяжебные, кроме уголовных, а также общественные: управление доходами и расходами общества – решались на мирском сходе (суйме), которому подчинялись все члены общины. Мирской совет образовывали старики и зажиточные жители погоста, так как, по объяснению А.Я. Ефименко, в глазах саамов преимущество людям дается летами и богатством [Там же: 55]. Уважением пользовались и те, кто помогал миру в общих нуждах. Главу

семейства на сходе мог заменять старший сын. Под влиянием русских обычаев собрание саамского схода могло выбрать старосту [Волков 1996: 51]. Любой член мира имел право собрать сход, если у него возникала такая необходимость. Интересно, что пропуском на собрание схода служил только один фактор – наличие «недвижимости» в данном погосте: вежи или тупы [Ефименко 1878: 56]. К собранию не допускались женщины, даже в случае смерти или отсутствия домохозяина.

В.И. Немирович-Данченко писал, что «лапландцы чрезвычайно любят свой парламент» [Немирович-Данченко 1913: 82]. Осознание важности мирского схода для жизни саамов проявлялась как в особенностях их поведения на собрании и подготовке к нему («соберутся все в чистых платьях, начнут тихо») [Там же], так и в социально значимых поводах к собранию схода: «*Суймы собираются при всех удобных случаях: нужно ли идти на охоту, отправляться ли на весенний промысел, платить подать, посылать ходоков в Колу, зарежут ли волки оленей, похитит ли лисица оленину из амбара, приедет ли священник, собирается ли куда-нибудь райда – суйма непременно сделает свое дело. На ее решения нет апелляции, они исполняются свято и ненарушимо*» [Там же: 82-83].

Суйма выполняла не только функции исполнительной власти при избрании людей на общественные должности, распределении податей и повинностей, контролировании доходов с общих угодий и прочих делах, но и разбирала тяжбы и преступления среди саамов, которые редко обращались в официальный волостной суд, во-первых, из-за его территориальной удаленности, а во-вторых, из-за недоверия к русским чиновникам [Львов 1903: 65]. Конечно, на сходе общества разбирались по большей части только незначительные дела: жалобы на убийство домашних оленей, на кражи, ссоры и драки [Там же: 66]. Случаи серьезных преступлений (например, убийства), которые, правда, были чрезвычайно редки в среде саамов, подпадали под юрисдикцию волостного суда. Этнографы отмечают, что между саамами одного общества ссоры происходили крайне редко. В случае разногласий проблема решалась на суйме, и ссорящихся в большинстве случаев заставляли мириться [Немирович-Данченко 1913: 82]. Если обида или ущерб были нанесены членом другого мира, то виновного судил свой собственный мир, которому предъявлялась претензия от общества потерпевшего [Ефименко 1878: 58].

Кроме суда схода у кольских саамов российские исследователи описывали так называемый третейский суд, когда из-за невозможности созвать суйму дела решались стариком, пользующимся уважением в обществе. Как правило, такой судья старался примирить обе стороны, по итогам разбирательства назначался штраф в виде покупки спиртного, которое распивали все трое: потерпевший, виновный и судья. Другого вознаграждения судья за свой труд не получал [Львов 1903: 55]. Конечно, водка в качестве штрафа и способа примирения сторон представляется известным утрированием, обусловленным распространенным среди российских исследователей стереотипом о повальном пьянстве саамов, к слову, опровергаемым некоторыми авторами [Немирович-Данченко 1903 (б): 161]. Однако А.Я. Ефименко подтверждает, что распитие водки могло сопровождать мировую, которой обычно заканчивались все ссоры и драки [Ефименко 1878: 58]. За кражу взыскивалось вдвое против стоимости украденного имущества [там же]. За убийство чужого оленя полагалось отдать свое лучшее животное, а по некоторым сведениям – уплатить стоимость оленя и вернуть его шкуру [Львов 1903: 55].

Возвращаясь к противоречиям в описании социальных качеств и общественного устройства кольских саамов, можно повторить вывод об истоках расхождения сведений у разных авторов. Основной причиной противоречий, как уже было сказано, является отсутствие целостной картины социальной организации, которая должна включать анализ пережитков родовых отношений в саамской среде. Все положительные

или отрицательные характеристики саамов в плане описания особенностей их общественного поведения зависят от того, идет ли речь о взаимоотношениях с членами своего рода (как с кровными родственниками, так и с лицами, связанными другими формами родства) или же с представителями других родов, независимо от их этнической принадлежности. В этом смысле прав Г.Ф. Гебель, когда пишет о том, что каждый род у саамов некогда составлял собой «как бы отдельное государство в миниатюре», члены которого противопоставляли себя чужим родственным объединениям, «все равно, принадлежали ли они к тому же самому или чужому племени, говорили ли они на том же самом или на ином наречии» [Гебель 1909: 77]. Понятно, что в этом свете кража оленей, принадлежащих другой общине, не считается, вероятно, серьезным преступлением, а относительно свободное обращение с животными ближайших соседей может быть связано в неизжившимися еще взглядами на оленей как на общественную собственность [Волков 1996: 53], – как на природный ресурс общих угодий саамов, у которых «никогда не было частного землевладения» [Харузин 1890: 243]. В.И. Немирович-Данченко пишет, что и во второй половине XIX в. у саамов взять съестное «у своих» не считалось кражей [Немирович-Данченко 1913: 76], возможно, это распространяется и на мясо оленя, добытое охотой.

От наличия родственных связей с соседями зависит и отношение к ним. По замечанию Г.Ф. Гебеля, добрые качества своего племени саам старается поставить на особенно высокий пьедестал, а соседям, не связанным с ним родством, приписывает массу всяких пороков: ближайшим – меньше, отдаленным – больше [Гебель 1909: 77]. Общительные со «своими», саамы, конечно же, не демонстрируют «интереса к общему благу» по отношению к «чужим», зато родственные связи «чтутся лопарями и свято ими блюдутся. Лопарь считает долгом помочь родственникам в нужде, оказать им услугу и сам ожидает от них того же» [Харузин 1890: 260]. Это же касается и других членов общины, которым при решении бытовых проблем помощь оказывается безденежно или за одно угощение [Ефименко 1878: 36]. Взаимная поддержка и попечительство внутри «своего» мира у саамов обусловлена древним принципом сохранения родовых отношений в рамках родового союза. Отсюда происходит обычай попечительства: бедняки у саамов не только освобождаются от уплаты повинностей, которые берет на себя общество [Там же: 57], но и могут рассчитывать на приют у родственников или соседей [Немирович-Данченко 1903 (б): 160]. Вместе с тем в этнографических источниках встречаются упоминания о случаях, когда взрослые дети оставляли без поддержки своих престарелых родителей [Пошман 1866: 188, Харузин 1890: 312].

Пережитки родовых отношений объясняют и одно из немногих социальных качеств кольских саамов, единодушно признаваемое всеми российскими этнографами, – гостеприимство, которое, по мнению С.Н. Дурылина, «должно войти в пословицу» [Дурылин 1913: 66]. Причем, судя по этнографическим источникам, древний обычай гостеприимства неукоснительно соблюдался саамами в отношении не только родственников, которые являлись излюбленными гостями [Харузин 1890: 260], но и путешественников и даже врагов. По словам А.Л. Ященко, в какой бы серьезной ссоре ни находились два саама, они никогда не отказывали друг другу в гостеприимстве: «*… все распри и интриги на время забываются, лишь только враг гостем переступил порог лопаря*» [Ященко 1892: 17]. Во второй половине XIX в. у саамов существовали различные поговорки, отражающие их представления о значении гостеприимства и гостевания: «*Коли гость в избе, значит Господь тебя не оставил*», «*Страннику дал, значить на промысле в десять раз взял*», «*Кого Бог возлюбил, к тому и гостя послал*», «*Кто путника накормил, тот десять лет не будет голоден ни разу*»

[Немирович-Данченко 1903 (б): 106]. Как видно из этих поговорок, на восприятие обычая гостеприимства у саамов сильное влияние оказала христианская традиция, тем не менее суть данного явления издревле заключалась в символическом заключении мирного договора с представителем «чужой» группы. Отсюда происходит обычай крестования, описанный многими этнографами [Максимов 1890, Ефименко 1878, Немирович-Данченко 1903 (б), Харузин 1890]. Ритуал крестования состоял в обмене крестами (а затем подарками), что знаменовало заключение «братского» союза между его участниками, включение крестового побратима в родовой союз на основе заключения духовного родства. А.Я. Ефименко отмечает, что «лопари любят этот обычай крестованья и заключают такой союз не только между собою, но и с Русскими» [Ефименко 1878: 20]. Отчасти крестование объясняет расположение саамов к русским колонистам и относительное согласие между представителями этих народов, приносящее саамам определенную выгоду в виде мирного сосуществования с более сильными соседями. В результате побратимства с русскими последние включались в систему родовых отношений саамов, что ставило под запрет нарушение границ их собственности и объясняло «честность» саамов по отношению к русскому населению. Данный вид отношений не распространялся на фильманов, коми-ижемцев, которые, во-первых, составляли конкуренцию саамскому населению, во-вторых, не имели такой системы социальной организации, как общество (мир), с которым могли бы считаться саамы, в-третьих, насколько известно, никогда не были связаны духовным родством с представителями Кольской саамской группы.

Религия

Для авторов этнографических сочинений религиозное состояние кольских саамов является одним из важнейших показателей уровня их культурного развития. Исследователи акцентируют внимание на языческих пережитках в саамской среде, религиозной незрелости и недостаточном понимании христианских идей. Несмотря на то что кольские саамы были обращены в православие еще в XVI в., а в начале XIX в. отмечалось их «усердие к вере» [Озерецковский 1804: 63], среди российских этнографов второй половины XIX – начала XX вв. продолжает бытовать мнение, что в религиозном отношении саамы «лишь являются формальными сынами православной церкви» [Харузин 1890: 235], исполнение обязанностей христианина у них «чисто внешнее» [Ященко 1892: 23], и они все еще остаются «полудикарями», находящимися в переходе от язычества к христианству: «*Здесь-то, среди природы, скованной холодом в продолжение девяти месяцев, бродят лопари, или лапландцы, оленеводы и рыболовы, полухристиане и полуязычники*» [Сергеев 1866: 8].

Авторы большинства источников полагают, что обращение саамов в христианство немало способствовало их «эволюции», в том числе в хозяйственном отношении. Некоторые этнографы связывают перемены в религиозном состоянии саамов с изменением их основного промысла и видят в переходе от охоты и разведения оленей к рыболовству качественный скачок в экономическом развитии, объясняя его, в том числе, влиянием христианской церкви: «*Русская церковь, с своей стороны, весьма много способствует к тому, что Лопари предались, преимущественно, этим промыслам, потому что они, как православные, почти полгода удерживаются от пищи, которую получали бы от своих стад, и, таким образом, по религиозной необходимости, Лопари обратились к рыболовству*»

[Дергачев 1877 (а): 16]. Правда, существует точка зрения, согласно которой изменение религиозной картины мира было вызвано, наоборот, хозяйственно-бытовыми причинами: «*Русские лопари, перешедшие гораздо ранее скандинавских от кочевой к полукочевой жизни, заменившие жизнь оленевода жизнью рыболова, должны были под влиянием новых условий быта изменить и свои религиозные представления*» [Харузин 1890: 138]. При этом оба мнения являются ошибочными в том, что касается предположения о вытеснении оленеводческого промысла у саамов рыболовческим[20].

Практически все исследователи отмечают, что религиозность у кольских саамов имеет формальный характер, и в саамской среде продолжают широко функционировать языческие представления и суеверия. М. Кастрен[21] считает, что в этом отношении саамы стоят «на очень низкой степени» [Кастрен 1860 (б): 86] и «подобный дикий народ вовсе не способен к высокому религиозному понятию» [Там же: 75]. По словам С.В. Максимова, «лопарь, за крайнею ли удаленностью церквей, или по другим каким, более важным причинам, при православии – крайне суеверен и мало религиозен при всем стремлении уподобляться русским, как сделал это, например, относительно одежды» [Максимов 1890: 231]. Как правило, этнографы считают, что вина лежит на русской церкви, которая недостаточно сделала для духовного просвещения саамов. Некоторые возлагают ответственность на религиозных просветителей[22]: «*Проповедуя на непонятном для лопарей языке, быть может, с некоторым презрением относясь к ним самим – эти миссионеры не могли сделать понятными для поклоняющегося грубым истуканам лопаря – возвышенное учение христианства*» [Харузин 1890: 27]; «*Но у нас и первые просветители, и их последователи ограничились лишь формальною стороною дела, тогда как рядом в Скандинавии христианство, распространившееся столетием позже, шло рука об руку и с действительным просвещением лапарей*» [Бухаров 1885: 36]. Н.Н. Харузин подтверждает, что отношение к христианству у скандинавских лопарей гораздо сознательнее, чем у русских, которые понимают его не шире, чем простое исполнение обрядов [Харузин 1890: 135]. Однако, как следует из его работы, в которой пересказываются труды западных исследователей, у скандинавских саамов новая христианская религия являлась не менее формальной. Так, перед церковной исповедью они поклонялись языческим богам, у которых просили прощения за христианское причастие, и позволяли божествам двух религий самоятоятельно «выяснять отношения»; покидая церковь, они произносили: «*пусть победит теперь то божество, которое обладает наибольшей силой, будь то христианский бог или Саракка, Гарагаллес, Сайво и т.д. – мы исполнили волю обеих сторон*» [Там же: 181].

Н.Н. Харузин пишет о том, что формальное следование христианским законам со стороны саамов дает повод русскому населению утрировать их языческие воззрения в анекдотических рассказах: «*Так, рассказывали мне, что еще недавно лопари приезжали в Колу брать очистительную молитву для своих жён после родов и просили священника "наговорить" им молитву в шапку; рассказывали также, что когда лопарь по ошибке молился перед иконой не того святого, которому он хотел поставить свечку,*

---

[20] Как известно, рыболовство, в отличие от оленеводства, является изначальным элементом хозяйственного комплекса кольских саамов.

[21] Будущий профессор филологии, исследователь финно-угорских языков первоначально собирался посвятить себя духовной деятельности и придавал поэтому большое значение религиозному аспекту изучаемых культур.

[22] Скорее всего, автор имеет в виду первых крестителей кольских саамов – проповедников Трифона и Феодорита/

он, заметив свою ошибку, выругался на икону и т.п.» [Харузин 1889: 58]. В.И. Немирович-Данченко пишет о том, что под видом изображений святых саамам иногда продавали изображения, далекие от религиозной сферы: «*Раз в одном пырте увидел я между образами графа Паскевича-Эриванского верхом на лошади, с обычными особенностями суздальского художества, т.е. зеленым лицом, желтым мундиром и красною лошадью. Спрашиваю – лопари, наивно крестясь, заявляют, что это Георгий Победоносец. Вдругой раз мне показали икону св. Николы и рядом жену этого святого. Изумленный, всматриваюсь и вижу греческую девицу Бобелину*» [Немирович-Данченко 1877: 70]. Надо отметить, что писатель, несмотря на подобные курьезны, считал, что саамы очень религиозны [Там же: 81]: «*Относясь с величайшим уважением к священникам, они с строгою точностию исполняют все обряды. В делах церкви они большие формалисты*» [Там же]. Как видно, для исследователя формальное отношение к православным обрядам свидетельствует о религиозном рвении, а не о внешнем соблюдении правил, как считали другие авторы. Очевидно, смешение христианских и языческих представлений в сознании саамов было вызвано их религиозной безграмотностью, обусловленной некоторой наивностью и отсутствием реальных знаний основ православия. Это затрудняет решение вопроса о том, насколько прочно христианская картина мира вошла в их сознание, и позволяет авторам этнографических текстов второй половины XIX – начала XX вв. говорить о двоеверии.

Говоря о языческих пережитках в религиозных воззрениях кольских саамов, исследователи признают, что нельзя составить полную картину древних языческих представлений этой этнической группы, так как о них «сохранились лишь крайне отрывчатые сведения» [Харузин 1890: 136]. Н.Н. Харузин в своей монографии пытается реконструировать древнесаамский пантеон по скандинавским источникам и приходит к выводу, что верования древних саамов «складывались из поклонения светилам и силам природы с одной стороны и поклонения предкам – с другой» [Там же: 235]. Оба культа были связаны с жертвенными ритуалами, причем поклонение сейдам, происходившее от культа предков, соединялось с культом высших божеств или могло переходить в грубый фетишизм. По мнению исследователя, культ высших божеств и духов (воды, земли, воздуха и пр.) был чрезвычайно развит среди саамов, больше всего подвергся преследованию проповедников и поэтому исчез раньше, чем шаманизм [Там же: 140]. Кроме высших божеств пантеон саамов включал огромное количество низших богов, живущих повсюду, при этом «низших божеств лопарю приходится бояться больше, чем высших» [Там же: 139], и отсюда возникают фетишистские и анимистические представления саамов.

Магия, фетишизм, анимизм, характерные для самобытной религии саамов [Волков 1996: 72], оставались столь же актуальными для их жизни и во второй половине XIX – начале XX вв. Судя по свидетельствам российских этнографов, «не только в XVIII веке, но и в настоящее время (имеется в виду конец XIX в. – О.Б.) колдовство и вера в кодунов еще в большой силе у лопарей» [Харузин 1890: 203], «вера в колдунов, духов, сейтов еще сильна среди них» [Львов 1903: 68]: «*Весь мир был населен духами, злыми и благодетельными. Одни умершие превращались в те камни, из которых складывался очаг в доме, другие – в дикие горные и лесные камни, третьи – превращались, восходя на небо, в сполохи (северное сияние), четвертые принимали образ рыб, птиц, зверей*» [Дурылин 1913: 62]. По словам Н.Н. Волкова, христианство не только не вытеснило у саамов их древнейших религиозных воззрений, но и было воспринято как одно из средств магического воздействия на природу [Волков 1996: 72]. Так, саамы кильдинского погоста служили молебен на тонях и святили воду перед началом лова. Освященной водой кропили больных оленей, церковные свечи также

использовали при лечении [Там же]. В.И. Немирович-Данченко передает слова своего информанта относительно ритуалов привлечения богатого улова: «*…Снасти рыболовные ладаном окуриваем, перевязываем их так, чтобы кубас вверх приходился, а поплавок (буй) вниз. Так на целый день и кладем где приведется. Где есть часовня – в часовню, где церковь есть – в церковь. А нет ни того, ни другого – под образа*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 159]. М.М. Пришвин описывает простой ритуал жертвования пуговицы водяному, который, из низшего божества, видимо, трансформируется в образ «царя» по аналогии с «царем небесным»: «*Водяной царь! Как же, есть... Ведь молимся же мы: "Царь небесный, царь земной" <…> водяного нет в молитвах, а только есть же царь небесный, царь земной, значит, есть и водяной*» [Пришвин 1982: 264].

В.Н. Львов отмечает, что двоеверие у саамов выражалось не только в переносе языческих религиозных элементов на православные ритуалы, но и имело взаимообратное направление: «*с другой стороны, и языческие воззрения приняли во многих случаях отпечаток христианских верований. Например, лопари, как бы стараясь примирить язычество с христианством, еще не особенно давно чертили жертвенной кровью кресты на идолах и сейтах. Современный нойда, приступая к своему колдовству, читает вслух молитву: "Господи Боже, помилуй нас грешных"*» [Львов 1903: 68]. Смешение христианских эсхатологических мотивов с языческими религиозными элементами наблюдается в пересказе саамских преданий М.М. Пришвином: «*Но где-то и до сих пор, рассказывает Василий, верят лопари не в Христа, а в "чудь". Есть высокая гора, откуда они бросают в жертву богу оленей. Есть гора, где живет нойд (колдун), и туда приводят к нему оленей. Там режут их деревянными ножами, а шкуру вешают на жерди. Ветер качает ее, ноги шевелятся. И если есть мох или песочек внизу, то олень как будто идет... Василий не раз встречал в горах такого оленя. Совсем как живой!.. Страшно смотреть. А еще бывает страшней, когда зимой на небе засверкает огонь, и раскроются пропасти земные, и из гробов станет выходить чудь*» [Пришвин 1982: 264].

Н.Н. Волков отмечает, что вряд ли много глубже понимали христианство и поморы, соседствовавшие с кольскими саамами [Волков 1996: 72], однако в локальной русской лексике отразились представления о языческих корнях именно саамского населения: в архангельском диалекте «лоп» означает «некрещеный младенец» [Фасмер 1986: 517]. М. Фасмер возводит это слово к существительному «лопарь», которое имеет дополнительное значение «неверующий, еретик» [Там же: 518].

Одним из важных показателей сохранения языческих верований у кольских саамов на фоне приобщения к христианской религии авторы этнографических описаний XIX – начала XX вв. считают культ сейдов: «*Считая себя за истинных христиан, нося крест и строго соблюдая посты, лопари в то же время свято верят и в существование черта*[23] *"сейта"*» [Ященко 1892: 22]; «*Несмотря на то, что со временем лопари (по крайней мере, русские) сделались довольно ревностными христианами, у них наряду с христианской верой сохранились и отчасти языческие верования, в том числе и почитание сейдов*» [Визе 1912 (б): 453]. Попытки реконструировать этот культ предприняли немногие исследователи, практически, этот опыт наблюдается только в работах Н.Н. Харузина и В.Ю. Визе. Хотя оба автора опирались на одни и те же скандинавские источники за отсутствием местного материала, их концепции расходятся по ряду вопросов, и В.Ю. Визе пытается опровергнуть теорию своего предшественника.

---

[23] По словам Н.Н. Харузина, под чертями саамы понимали духов, переосмыслив в свете христианской религии свои древние представления [Харузин 1890: 194].

Н.Н. Харузин называет сейдов самостоятельными божествами, противопоставленными идолам (хотя в ряде этнографических сочинений сейдов обозначают именно этим понятием): «*Сейтов к идолам причислять нельзя, так как сейты не были изображениями того или иного божества, а самими божествами*» [Харузин 1890: 165]. Исследователь называет их «ничем иным, как простыми камнями» [Там же: 182] и, ссылаясь на труды древних скандинавских исследователей и записи о. Константина Щеколдина, связывает их происхождение с домашними, родовыми духами саамов [Там же: 186]. По мнению ученого, «дух предка был перенесен на одиноко стоящий камень, под которым он был похоронен» [Там же: 188]. Возможно, под влиянием текста Н.Н. Харузина С.Н. Дурылин, говоря о связи сейдов с местами захоронений, пишет следующее: «*Почитая покойников, умерших родичей, веря, что они живут, как стихийные духи, лопарь почитал и священный камень, в который покойник превратился – сейд или сайво. Камни были рассеяны всюду, так как у лопарей не было определенных кладбищ или курганов для погребения*» [Дурылин 1913: 62]. Писатель объясняет значение слова «сейд» как «священный камень», а также «покойник», «умерший»[24] [Там же]. Напротив, В.Ю. Визе считает, что под сейдами саамы понимали не только каменные фигуры, но любой предмет, который, по их мнению, обладал чудодейственной, волшебной силой [Визе 1912 (а): 398]. Автор опровергает происхождение сейдов из могильных памятников, выдвигая в качестве доказательства то, что более древние писатели (в частности, Шеффер) упоминают о сейдах, которые стояли на высоких, недоступных местах, где не могло быть захоронений [Визе 1912 (б): 458]. По словам В.Ю. Визе, сами саамы часто объясняют происхождение сейда тем, что в данном месте окаменел нойда [Там же: 458]. Эту теорию исследователь связывает с анимистическими воззрениями саамов на природу, объясняющими представления о том, что «в своем окаменелом состоянии нойды, по понятиям лопарей, не совсем умерли, но и до сих пор в состоянии приносить людям пользу или вред, смотря по тому, относятся ли к ним с уважением или же не чтут их, пренебрегают ими» [Там же: 459]. Сходную картину представлений о сейдах рисует А.Л. Ященко, собиравший фольклор среди кольских саамов: «*Сейта лопарь представляет как существо невидимое, но имеющее чудное свойство превращаться в живое существо, например, птицу, рыбу, зверя и пр. Он живет, по их мнению, жизнью лопаря: водит оленей, держит собак, строит вежи, карбоса-кережи и пр. <…> по мнению лопарей, сейт вступает в брак, родится и умирает*» [Ященко 1892: 23]. С.Н. Дурылин также пишет, что «если Сейда не кормить, он умрет, он потеряет власть приносить людям добро или зло, и не будет в состоянии помогать своим сородичам и причинять вред их врагам» [Дурылин 1913: 62].

Если Н.Н. Харузин по причине ограничения ареала полевых исследований и времени пребывания на Кольском полуострове, а также скрытности информантов не смог найти в русской Лапландии фактов существования сейдов (хотя и не отрицал сохранения этого культа среди современных ему саамов) [Харузин 1890: 192], то В.Ю. Визе посчастливилось собрать некоторый фольклорный материал по этой теме и найти свидетельства того, что саамы продолжают приносить жертвоприношения сейдам, но в иной, бескровной, форме [Визе 1912 (б): 454] – например,

---

[24] В саамско-русских словарях лексема «сейд» не зафиксирована [Керт 1986; Саамско-русский словарь 1985], но О.Н. Иванищева, В.Б. Бакула отмечают, что информанты и исследователи связывают это слово с понятиями «божественный», «священный» [Иванищева, Бакула 2013: 51]; сами авторы возводят существительное «сейд» к лексеме общеуральского происхождения «sej» (глаз), актуализируя связь саамского культа с ясновидением, духовным зрением. Н.Н. Волков считал, что, возможно, этимологически слово «сейд» восходит к саамскому названию погоста «сийту» и, как и писал Н.Н. Харузин, является родовым фетишем [Волков 1996: 73].

отправляясь на охоту за диким оленем, в качестве жертвы возле сейда, называемого Mientasch-kieddik (дикарский камень), кладут пули [Там же: 457]. Н.Н. Харузин также упоминает капища –свидетельства о жертвоприношениях у древних саамов, правда, не сейдам, а высшим богам [Харузин 1890: 193]. С.Н. Дурылин восстанавливает по ряду источников некоторые элементы обрядов жертвоприношения сейдам: «*Около этих камней приносились жертвы в честь усопшего. Лопари, промышлявшие рыбной ловлей, мазали сейдов рыбьим жиром, испрашивая себе у сейдов рыбной ловли. Охотники приносили в жертву сейдам оленя. Если сейд стоял высоко на горе, достаточно было бросить в его сторону простой камень, обмазанный жертвенной кровью <…> Лопарь поклонялся и первому встречному камню, в котором ему мерещился чужой сейд*» [Дурылин 1913: 62].

Несмотря на то что ни один из исследователей саамской этнографии не застал поклонения сейдам в первозданном виде, в источниках второй половины XIX – начала XX вв. этот культ, связанный с фетишизмом, а также анимистические представления кольских саамов описываются как вполне реальные, чего нельзя сказать о магической составляющей их религиозной жизни. Колдовство саамов русской Лапландии, воспетое в «Калевале», позиционируется как своеобразная дань эпической традиции, как некий стереотип, распространенный с древних времен в мировой культуре. Большинство авторов ограничивается воспроизведением калевальских рун, в которых речь идет о магических талантах саамов, или же пересказом некоторых древнерусских сюжетов, упомянутых впервые В.П. Верещагиным [Верещагин 1849: 15]. К ним относятся: призвание саамов Иоанном Грозным в 1584 г. для объяснения явления кометы; предсказание царю смерти саамскими колдунами; мнение о Лжедмитрии I как о чернокнижнике, изучавшем чародейство в Лапландии. Иногда тиражируются представления о кольских саамах как великих колдунах, действительно или мнимо существующих в прошлом и даже настоящем: «*В настоящее время Лопари также славятся колдовством до такой степени, что к ним за предсказаниями обращаются чухонцы и савалаксы из Финляндии*» [Дергачев 1877 (в): 43]; «*В прежнее время лопари славились своими знахарями. Норвежские предания и теперь рассказывают о мудрых колдунах Лапландии, к которым иногда и могущественные конунги приходили за советами*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 133]; «*Но каковы бы ни были нойды у современных русских лопарей, как бы ни бледны были отблески славы древних шаманов на них, они все-таки сильно чтутся лопарями: их опасаются и русские, верящие слепо в их силу. И если Лапландия еще в Калевале называется "мрачной страной чародеев", то и в настоящее время ей этот эпитет не будет лишним*» [Харузин 1890: 235]; «*Такими существами (одаренными сверхъестественными силами – О.Б.) в ряду людей являлись колдуны-нойды, – которые пользовались славой не только у лопарей, во и далеко за пределами Лапландии – во всей Западной Европе – и слава которых в XVI веке дошла и до Москвы, куда лопарские колдуны призывались по приказу Иоанна Грозного*» [Визе 1912 (б): 459].

Причина, по которой в этнографической литературе XIX в. отсутстсвует опыт описания магической традиции кольских саамов, обозначаемой российскими исследователями понятием «колдовство», а исследователями сибирских народов – шаманизмом, заключается в том, что лапландский шаманизм перестал существовать еще до XIX века [Элиаде 2000: 125] и, в любом случае, исчез раньше, чем в Сибири [Хомич 1999: 61]. Отсюда в этнографической литературе возникают проблемы как с определением статуса нойды (саамского шамана, колдуна), так и с характеристикой этого феномена. Н.Н. Харузин – один из немногих авторов,

пытавшихся реконструировать особенности шаманизма у древних саамов, хотя и на основе трудов древних скандинавских историков. По его словам, саамские нойды сохраняли в себе функции и шамана, и жреца, и колдуна [Харузин 1890: 235]. Если фактический материал в работах исследователя по понятной причине отсутствует, то фольклорные данные позволяют ему описывать «верования в нойдов» (там же), которые к XIX в. «перестают быть жрецами и шаманами» и «остаются лишь в своем виде колдунов, имея почти ту же сферу деятельности, как и древние нойды» [Там же].

Н.Н. Харузин пишет, что и в конце XIX в. нойды в большом числе встречаются среди лопарей: «*...они, так сказать, рассеяны по всей лопской земле <...> В то время, как одни лопари, по словам своих односельчан, являются лишь "маленько колдунами", другие прославились на большое пространство, и к ним приходят издалека за советом и зовут их в отдаленные погосты для излечения больного или для гадания*» [Харузин 1889: 63]. Как видно из текста Н.Н. Харузина, в представлениях саамов нойды различались в статусном отношении в зависимости от своих способностей. Надо отметить, что, судя по этнографическим источникам, у саамов либо не было принято называть своих шаманов нойдами, либо информация о подобных лицах тщательно скрывалась. Вместо этого информанты упоминают «колдунов», наделенных, очевидно, меньшими магическими способностями или же просто владеющих рядом приемов. Пинегин рассказывает о знакомстве с саамом по имени Михайло, который «"маленько колдун", как аттестуют его другие. В чем заключается колдовство Михаила – трудно добиться, но его предки, и отец и дед считались колдунами, потому и он носит это почетное звание и держит себя соответственно тому» [Пинегин 1910: 28]. Информант В.И. Немировича-Данченко вместо понятия «колдун» употребляет слово «ведун», приписывая подобному человеку владение сокровенными знаниями, склонность к магическим снам, соблюдение религиозных (причем православных) процедур и статус старейшины: «*– Что это за ведуны? – А люди такие мудрые. Все сокровенное знают. У вас тоже колдуны есть, только они у вас злые, а наши ведуны добрые, помочь нам всякую оказывают. Бога помнят и ему служат. Правда, и они деньги любят, а только не даром берут. Больше с нами наши ведуны действуют. Заболеет кто – ведун во сне увидит чем лечить, ну, и за этот сон целковенькие старинные берет. Ведуны наши – все старики, да старушки <...> У нас ведун большой человек. Ничего без него не начнем... Перед промыслом, после промысла, он нас учит идти в часовню – Богу молиться*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 158]. По словам Н.Н. Волкова, саамские колдуны являются обычными людьми, которые «не молятся, не кланяются каким-либо существам или духам, не изнуряют себя постом, имеют жен, детей, – словом, внешне ничем не выделяются из окружающей среды» [Волков 1996: 72-73]. От своих собратьев их отличает только умение колдовать: «*Они именно "умеют колдовать", так же как умеют хорошо стрелять, ловить рыбу или изготовлять прочную кережу. Колдовство их не удивляет остальных, так как колдовать способен каждый, если его по дружбе этому научат или хитростью выведает приемы*» [Там же: 73]. Этнограф считает, что и в XX в. вера в нойдов была широко распространена у кольских саамов: в 1930-х гг. в каждом крупном саамском селении могли указать на 5-7 человек обоего пола, умеющих колдовать [Там же: 72].

Колдунами-нойдами у кольских саамов могли быть не только мужчины, но и женщины, хотя в этнографической литературе XIX в. этот аспект раскрывается мало. Если принять во внимание предположение о том, что сейды являлись окаменевшими нойдами, то понятно, почему наряду с мужскими сейдами-«стариками» существовали сейды-«старухи» [Визе 1912 (б): 457] или «бабушки» [Волков 1996: 74]. Существующие среди саамов представления о женщине-колдунье отразились как в ряде фольклорных сюжетов, так и в языке, в частности, в лексеме *noidt-akka* – «колдунья, ведьма» [Иванищева, Бакула 2013: 54]. Вероятно, обозначения «старик», «старуха» были связаны не столько с возрастным статусом, сколько с происхождением категории шамана-жреца, в роли которого первоначально выступали старейшины рода.

В этнографической литературе о кольских саамах действительно не встречается описаний шаманской практики, а все нойды, по преданиям, предстают в образе «колдунов», владеющих лишь механическими приемами магического воздействия, о чем исследователи пишут с опорой на текст М. Кастрена: «*У колдунов русской Лапландии я не нашел никаких, подобных заговорам финнов, заклинательных формул; видел только некоторые символические действия и по преданию соблюдаемые приемы*» [Кастрен 1860 (б): 88]; «*У лопарей в округе Аккульском водятся такие опытные колдуны, к которым приходят гадать чухны из Саволакса и других мест Финляндии. Здешние кудесники не употребляют однако ни причитаний, ни заговоров, ограничиваясь некоторыми механическими приемами, передаваемыми из рода в род*» [Максимов 1890: 231]; «*Некоторые из лопарских колдунов пользуются такою известностью, что к ним приходят за советами издалека. Приемы, употребляемые лопарскими колдунами, напоминают Шаманов*» [Семенов 1871: 79]. Хотя ни этнографы XIX в., ни современные исследователи не ставят под сомнение существование развитого шаманского культа у кольских саамов, не имеется ни одного материального подтверждения этому явлению. Все описания саамского шаманизма в русской этнографической литературе, в том числе ритуалы, связанные с использованием шаманского бубна, выполнены исключительно по скандинавским источникам (трудам Шеффера, Ренъяра и пр.), так как не сохранилось ни одного бубна кольских саамов. Если Н.Н. Харузин объясняет этот факт ранним обращением саамов в христианство и уничтожением языческих артефактов православными деятелями, то Н.Н. Волкова удивляет отсутствие упоминаний о бубне даже в фольклоре группы кольских саамов. Возможно, бубен был заменен у них поясом, который, по сообщению информанта Н.Н. Волкова, являлся культовым предметом нойдов [Волков 1996: 77]. При этом кажется парадоксальным мнение исследователя шаманизма В.М. Михайловского, что именно у русских саамов в XIX в. сохранились «некоторые слабые переживания некогда могущественного шаманства» [Михайловский 1892: 103]. Можно предположить, что подобный взгляд обусловливался отчасти уже упомянутыми культурными стереотипами.

Следы шаманизма у саамов Кольского полуострова отражаются только в их фольклорной традиции. Так, Н.Н. Харузин упоминает представления кольских саамов о магическом сне, наследовании магических способностей и умении насылать «стрелы», которые являются «классическими» элементами шаманской практики, судя по исследованиям этнографии сибирских народов. Мотивы магического сна и передачи колдовских способностей по наследству (вместе с чертями-духами, служащими колдуну) возникают в рассказах саамов об Агафье Егоровне, которой в молодости явились во сне две барышни

в черном[25]. Отец девушки, «маленько колдун», идентифицировал их как «дьяволов» [Харузин 1890: 229-230]. Вообще, согласно словам Н.Н. Харузина, среди кольских саамов бытует мнение о том, что «сны от черта» [Там же: 208], то есть налицо возникает связь между сном колдуна-шамана и духами. Умирая, отец Агафьи Егоровны «благословил» ее колдовством, так как «умение колдовать переходит по наследству из рода в род: отец-колдун, умирая, оставляет умение колдовать либо сыну, либо дочери, "благословляет колдовством", как говорят лопари» [Там же: 218)]. Как саамы, так и поморы приписывали саамским колдунам способность насылать «стрелы», «витряное», то есть порчу, выражавшуюся в «колотьях» (болезненных ощущениях) [Харузин 1889: 71]. К слову, об этом же умении у шведских саамов писал И. Шеффер [Шеффер 2008: 174], аналогичные представления о порче в виде «шевы» существовали у коми [Сидоров 1997]. Н.Н. Харузин писал, что особой славой колдунов, умеющих посылать «стрелы», славятся лопари Сонгельского погоста: «*Их слава в этом отношении столь велика, что пазрецкие лопари боятся их и встречают их с почетом: перед их проездом непременно хворают несколько жителей Пазреки "витряным"; им же приписывают способность вынимать из живого оленя сердце и печень*» [Харузин 1889: 72].

В современной этнографии общепринятой является точка зрения о наличии общих корней у саамского колдовства и сибирского шаманизма, между которыми можно провести множество параллелей. Это касается и религиозного состояния северных автохтонных народов второй половины XIX – начала XX вв., представляющего собой соединение языческих и христианских элементов и характеризующегося понятием «двоеверия», которое «состоит из сплетения двух элементов, русского и туземно-инородческого, которые за два века совместного существования слились воедино, в одно неразрывное целое» [Богораз-Тан 1921: 19].

Фольклор

Отношение исследователей второй половины XIX – начала XX вв. к фольклору кольских саамов является показательным с точки зрения восприятия культурных особенностей последних. В зарубежной этнографии этой эпохи народы традиционного типа культуры оценивались как имеющие низкий уровень развития, – «бедные культурой» [Харузина 1941: 11]. Среди российских ученых эта идея распространилось еще дальше, и укоренилось мнение, что культура саамов является настолько «бедной», что у них вовсе «нет преданий, нет народной поэзии» [Немирович-Данченко 1903 (а): 338]. Даже близкий к саамам о. Г. Терентьев считал, что «лопарь сказок не говорит, песни поет только русские» [Там же: 339].

Первым исследователем саамского фольклора, который не поддержал эту общепринятую точку зрения, стал писатель-этнограф В.И. Немирович-Данченко. По его убеждению, не может существовать народа «без сказки и без песен <…>, как нет человеческого организма без сердца» [Там же: 339]. Мнение писателя разделил В.Ю. Визе, который спустя несколько десятков лет был удивлен тем, что «почти все путешественники, с той или иной целью посещавшие этот заброшенный на далеком Севере край, утверждают полное отсутствие какой бы то ни было музыки у лопарей» [Визе 1911: 481]. По словам исследователя, «если это было бы так, то лопари составляли бы действительно единственное исключение из всех народов, стоящих даже на самом низком уровне духовного развития» [Там же: 482].

---

[25] Цвет, считавшийся нечистым у саамов.

Проблема исследования и сохранения фольклора саамов тесно связана с общей проблемой отношения к культуре малых народов. По мнению В.И. Немировича-Данченко, саамы оказались в таких условиях, когда они были вынуждены скрывать свою фольклорную традицию: «*Я не понимаю, ради чего лопари скрывали богатую и поэтическую область своих сказаний. Боялось ли это запуганное и загнанное племя всякого, кто не из его среды? Или просто оно "совестилось" за свои сказки и песни, потому что над ними беспощадно смеется русский промышленник и норвежец, потому что их, как суеверие, как пагубную ересь, осуждали наши священники?*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 338]. Н.Н. Харузин также отмечает нежелание саамов делиться с русскими исследователями произведениями своего народного творчества: «*Лопари некоторых местностей даже неохотно поют свои национальные песни и сказывают свои бывальщины: они предпочитают и даже считают, так сказать, хорошим тоном петь русские песни*» [Харузин 1890: 394]. Возможно, этими же причинами было вызвано «какое-то недоверие», замеченное К.П. Щеколдиным у своих информантов при рассказывании сказок [Щеколдин 1890: 17]. Ответственность за «укрывательство» саамами своего фольклора Немирович-Данченко во многом возлагает на образованных представителей русской культуры, в первую очередь на тех священнослужителей, которые воспринимают саамскую поэзию как проявление «дикого» язычества. В качестве иллюстрации писатель приводит слова священника, для которого отношение к поэтическому творчеству саамов сводится к тому, что «не токмо, что песни их слушать, а и говорить с ними мне, по образованию моему, постыдно и противно» [Немирович-Данченко 1903 (а): 339].

Этнографы различным образом оценивают фольклорную традицию саамов при общем убеждении в том, что «ничто не выражает так ясно характера народа, как его песнь» [Харузина 1890: 191], в которой рисуется «не только быт, но все мировоззрение лопаря, его идеалы, наконец, национальный характер» [Там же: 195]. По мнению профессора В.Н. Львова, саамские песни и бывальщины представляют собой «драгоценный материал для изучения их быта», так как в них «ясно рисуется вся домашняя жизнь современных лопарей, их взгляды, вкусы и понятия» [Львов 1903: 74]. При этом Н.Н. Харузин противоречивым образом оценивает этнографический потенциал фольклора кольских саамов. С одной стороны, он пишет, что «эпические произведения современного творчества лопаря, имея своим содержанием обыденные происшествия, чрезвычайно бедны: они не дают нам неоцененных указаний на быт прошлого времени», с другой стороны – что как из древнего саамского фольклора, так и из «произведений нового лопарского эпоса мы можем извлечь такие же точные, подробные данные, о современном быте лопаря, понять его миросозерцание, восстановить его образ» (Харузин 1890: 379).

В характеристиках фольклорной традиции саамов центральное место занимают песни, оригинальность которых изображается в двух планах: с точки зрения художественного своеобразия исполнения и с точки зрения сюжетных особенностей. Говоря об исполнении, авторы этнографических сочинений отмечают непривычное для русских звучание саамской фольклорной песни. Наряду с субъективными описаниями ее воздействия на неподготовленного российского слушателя в этнографической литературе выделяются заметки В.Ю. Визе, не только изобразившего подробным образом акустические особенности пения саамов, но и оставившего нотные обозначения их музыки:

«Я позволю себе сказать здесь несколько слов о своеобразной манере пения лопарей. Прежде всего, в пении лопарей обращает на себя внимание непомерная вибрация, которой они поют каждую ноту. Эта вибрация настольно сильна, что иногда бывает трудно уловить определенный тон: звук все время как бы качается вверх и вниз, задевая соседние полутоны. Вторым характерным свойством лопарского пения является постоянная смена грудных звуков с горловыми; получается впечатление, как будто поющий лопарь все время "срывается"» [Визе 1911: 483]. Другие авторы отмечают, что звуки саамской песни воспринимаются как «гортанные, тихие, но в высшей степени монотонные» [Немирович-Данченко 1903 (а): 341]. Если для В.И. Немировича-Данченко они «не лишены своеобразной прелести» [Там же], то, по мнению большинства других этнографов, «обычная, будничная лопарская песня заунывна и тосклива до однообразия, однообразна до скуки» [Дурылин 1913: 76]. Саамская песня характеризуется как «унылая», «печальная», отличающаяся «утомительным однообразием мотива» [Харузина 1890: 191], отражающая тяготы жизни саамов: *«Эти бесконечные, однообразные песни, почти без содержания, унылые и медленно тягучие, рождены бесконечной тяготой и тоской лопарского житья. Каков народ – такова песня; какова народная доля – такова народная песня. Доля лопаря – однообразный, бессменный тяжкий труд, вопиющая бедность, вечное однообразие тоски и унылой песни без начала и конца»* [Дурылин 1913: 77].

Российские исследователи часто проводят параллели между своим восприятием звучания саамской песни и своеобразием северной природы Лапландии. В изложении В.И. Немировича-Данченко подобная обусловленность явлений духовной культуры природными особенностями края выглядит следующим образом: *«Новость ли мотива подействовала на меня, или в самой песне, действительно, звучало что-то мягкое, неуловимо-красивое, только эти звуки казались подстать и грустным тонам вечера, и молчанию окружающего безлюдья, и недвижимому простору Имандры»* [Немирович-Данченко 1903 (а): 341]; *«Однообразные мотивы песен веют окружающею лопаря природой. Напев их представляет постоянное повышение и понижение тона на терцию. Лопарская песня чрезвычайно напоминает переливание воды в ручье, тихое журчание потока»* [Там же: 368]. А.Л. Ященко признает удачным сравнение этой песни с журчанием ручья, данное В.И. Немировичем-Данченко [Ященко 1892: 26], однако описывает «природное» звучание саамского пения далеко не так лирично: *«Песни свои лопари поют визгливым голосом, преимущественно фальцетом. Певец упражняется все время на двух или трех нотах, вскрикивая и снова затихая и сильно растягивая перелив одной и той же ноты»* [Там же]. Напротив, впечатление, которое оказала на В.Ю. Визе впервые услышанная им от саамского исполнителя похоронная песня, описывается в тех же эмоциональных красках, что и у В.И. Немировича-Данченко: *«Несмотря на свойственную лопарям чрезвычайно своеобразную манеру петь, которую вряд ли можно назвать "музыкальной", в том смысле слова, как мы его привыкли понимать, эта лопская песнь произвела на меня такое сильное впечатление, что оно останется у меня на всю жизнь. Сколько беспредельной тоски, покорной грусти в этой песне, вырвавшейся из груди народа, заброшенного судьбой на Крайний Север, как отражается в ней вся природа угрюмой Лапландии с ее черными голыми скалами, тихими грустными озерами, низким лесом и вечной ночью полярной зимы!»* [Визе 1911: 483].

В течение XX – начале XXI в. музыкально-фольклорная традиция кольских саамов была изучена достаточно основательно [Сенкевич-Гудкова 1959; Сенкевич-Гудкова 1977; Травина 1987; Телицына 1998; Соловьев 2012], однако для непрофессионального исследователя XIX в., не знакомого с исполнительской культурой финно-угорских народов, аутентичное исполнение саамской фольклорной песни могло выглядеть весьма комично: «*Непременной принадлежностью всякого напева являются различные вставки, вроде "ла, ла, ла" или "го, го, го", которые с особенным усердием выделываются лопарем или лопаркой слегка гортанным и носовым акцентом. Каждая песнь ужасно растягивается, благодаря именно этим вставкам, так что записывать приходилось по кусочкам <…> концерт является весьма оригинальным и в то же время неудержимо смешным. Один или два лопаря затягивают одну из своих нескончаемых песен, а другие постепенно подхватывают. Вдруг кто-нибудь поймает излюбленное "ла, ла, ла", и все собравшееся общество начинает взвизгивать, вскрикивать и заливаться, соперничая в отделке трелей. Поют обыкновенно в унисон*[26]*. Продолжение песни откладывается до более удобного момента, обыкновенно же совсем забывается*» [Ященко 1892: 26-27]; «*Когда лопарь начинает петь, он вначале воет без слов, употребляя на каждом звуке все один и тот же слог: "лы лы лы...". Затем постепенно он начинает вводить в песнь слова, время от времени вставляя снова это "лы лы лы". На мой вопрос, что это "лы лы лы" означает, Кузьма ответил, что оно ничего не означает, а поется это для того, чтобы "разойтись"*» [Визе 1911: 483].

Непонимание специфической манеры исполнения саамской песни приводит к гипертрофированному мнению со стороны некоторых авторов о неразвитости фольклорной традиции саамов и даже их неспособности к творчеству: «*Вообще, надо сказать, что лопари, при всех их нередко замечательных умственных способностях, при крайней впечатлительности и восприимчивости, по-видимому, вполне лишены творческой фантазии: их песни поются самым однообразным несложным речитативом и носят исключительно самый неинтересный описательный характер*» [Островский 1889: 15]. Как видно из приведенного высказывания, сюжетное наполнение песни у саамов может восприниматься как «неинтересное», «описательное». Как отмечают исследователи, в основе песенного сюжета находятся бытовые темы, происшествия: «*Героем подобных песнопений являются или какие-нибудь лопарь или лопарка, чем-либо заявившие о своем существовании, или олень или другое животное; словом, то, что взбредет на ум, или оставило в лопарях какую-нибудь памятку. Пребывание г. Харузина послужило темой для песен моссельским лопарям*[27]*, а наши странствования и в особенности мое собирание этнографических предметов представили благодарный материал песням лопарей оз. Имандры, в которых мне суждено фигурировать под именем "Александра", а спутнику и товарищу моему под полным величанием "Василия Васильевича"*» [Ященко 1892: 26-27]. Примечательно, что взгляд образованных путешественников на своеобразие саамского фольклора практически не отличается от мнения местного русского населения: «*Помор подхватывает: – Какие песни у лопина! Они – что работают, на чем ездят, то и поют. Был ли то олень,– поют, какой олень, невеста – так в каком платье. Вот мы теперь едем, он и запоет: "Едем, едем"*» [Пришвин 1982: 252].

---

[26] В.Ю. Визе отмечал, что саамы не знакомы с хоровым пением и у них встречается исключительно сольное исполнение песен [Визе 1911: 483].

[27] Саамы Масельского погоста.

Заявление этнографов о крайне ограниченной тематике сюжетов в фольклорной песне саамов иногда все же кажется утрированным. По словам Н.Н. Харузина, «…все, что может интересовать погост, все складывается в песнь или бывальщину. Фактов выдающихся, изменяющих жизнь лопаря, влияющих на его взгляды, конечно, почти совсем не случается. Если не брать даже работы, которой занят лопарь почти что весь год, то жизнь его все-таки скучна и однообразна. Поэтому, как я уже сказал, даже такие факты, как выход замуж или женитьба кого-либо из жителей погоста, случайная смерть однопогощанина, проезд чиновника и т.п. считаются уже событиями, достойными быть воспетыми» [Харузин 1890: 380]. Одновременно с этим исследователь отмечает, что саамское народное творчество продолжает развиваться, отыскивая себе новые сюжеты [Там же: 342]. Стереотип восприятия фольклорных произведений как имеющих бедное содержание переносится на представления о «бедности метафор в лопарской песне» [Харузина 1890: 202], несмотря на свидетельства Н.Н. Харузина о встречающихся тропах в саамской поэзии: в частности, олицетворениях и сравнениях [Харузин 1890: 381].

Наряду с песнями этнографы выделяли в фольклоре саамов жанр рассказов, которые упоминались в этнографических сочинениях также под названием бывальщин или сказок. В.Н. Львов пишет, что по своему содержанию оба жанра: и песни, и рассказы были совершенно одинаковы: «*Вся разница между ними в том, что песня поется, а бывальщина сказывается. Содержание тех и других почерпывается из самой обыкновенной обыденной жизни*» [Львов 1903: 74].

Н.Н. Харузин относительно содержания и происхождения саамских сказок приводит другую информацию. По его словам, эти сказки, вероятно, происходят от исторического эпоса, и в их основе, действительно, находятся реальные происшествия, «сильно поразившие воображение лопаря» [Харузин 1890: 359]. Однако автор выделяет две группы сказочных сюжетов, весьма далеких от «обыденной жизни»: а) нашествие чужих племен и борьба с пришельцами (к этим рассказам, как правило, относятся предания о чуди) и б) предания о нойдах-колдунах [Там же: 359]. Рассказы об этих событиях, согласно мнению Н.Н. Харузина, передавались из поколения в поколение, иногда от одного погоста к другому «с разными прикрасами и постепенно обращались в сказку. Но в то время как лопари не верят в сказки, они верят в эти рассказы, как бы сказочны они ни были» [Там же]. Как и у рассказа-бывальщины, содержание саамской песни не остается неизменным. Со временем одно обрастает новыми мотивами и сказочными элементами [Там же: 388]. Исследователь также сообщает, что у кольских саамов «эпическая форма поэзии является преобладающей» [Там же: 342]. Редко встречающиеся лирические произведения не передаются в другие поколения и исчезают вместе с автором. Если же они становятся общим народным достоянием, то приобретают родовые черты эпоса [Там же: 378].

Н.Н. Харузин считает, что в содержательном плане следует различать древнее и современное саамское устное творчество. К древнему фольклору ученый относит животный, мифологический эпос, а также исторические предания об исторических фактах и богатырях [Там же: 342]. Вероятно, более поздним эпическим жанром являются нравоучительные песни и бывальщины [Там же: 392]. Другие исследователи отмечают, что саамские сказки неоднородны не только в жанровом аспекте, но и с точки зрения происхождения сюжетов, и многие сюжеты (или, скорее, фабулы) являются заимствованными у соседних народов: «*…Лопари ныне имеют более или менее частые сношения с Русскими сказками и некоторые, кажется, Лопарями получены от них*» [Щеколдин 1890: 17]; «*Большинство сказок заимствованы от норвежцев, финнов или русских*» [Островский 1889: 15].

Собирание саамских сказок среди исследователей второй половины XIX – начала XX вв. оказалось более популярным, чем запись фольклорных песен. На протяжении последних двух столетий в свет вышло большое количество сборников саамских сказок, часть которых была названа во второй главе данной монографии. В интересующий нас временной период сбором и публикацией саамского фольклора занимались К.П. Щеколдин, В.И. Немирович-Данченко, А.Л. Ященко, Н.Н. Харузин, Д.Н. Островский, Н.В. Пинегин, Н. Брискин и некоторые другие авторы[28]. Как правило, сказки рассказывались на саамских диалектах и записывались на русский язык с помощью переводчика, что позволяло в общих чертах сохранить сюжет, но не передавало художественных особенностей фольклорных произведений. Иногда исследователи в духе профессиональной собирательской традиции пытались зафиксировать обстоятельства, при которых получили материал от информантов. Так, В.И. Немирович-Данченко указывает на гендерные различия в исполнении определенных фольклорных жанров: «*…никогда не пели мужчины, а женщины, никогда не рассказывали женщины, а мужчины*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 342]. Правда, сведения писателя не подтверждали другие авторы. К.П. Щеколдин отмечает, что «нередко одно и то же лицо рассказывает одну и ту же сказку различно» [Щеколдин 1890: 17], однако собиратели не ставили перед собой задачи записать все варианты сказочного сюжета.

Можно сказать, что особенности восприятия фольклора саамов, его отторжение или признание со стороны исследователей, отражают научные тенденции эпохи. К началу XX в. происходит расширение границ этнографии и фольклористики. Фольклорная традиция автохтонных народов, первоначально служившая предметом интереса в качестве «экзотического» явления, не только получает признание, но и становится полноценным объектом научного исследования. Так, приходит понимание того, что «…изучение лопарских песен <…> представляло бы значительный интерес, пролив немного света на происхождение лопарского племени и родство его с соседними народами <…> Если музыке нельзя приписать в этнографии такое же значение, как лингвистическим исследованиям, то во всяком случае народная музыка есть не менее важная этнографическая особенность, чем характерные народные узоры, изучение которых нашло в этнографии обширное применение» [Визе 1911: 482]. Ряд исследователей начинает считать, что при изучении творчества саамов нельзя исходить из русских фольклорных образцов и следует признать самобытную специфику саамского фольклора: «*Приведенные образцы лопарских рассказов, сказок и песен достаточно выясняют характер их народного творчества. Их песни и рассказы не богаты содержанием, как и сама их жизнь. Песни их не лишены иногда своеобразной поэзии, но на них лежит отпечаток суровой и дикой природы севера, среди которой они сложились. Во всяком случае для нас важно отметить, на что способен этот народ, до сих пор многими считаемый за совершенных дикарей*» [Львов 1903: 81]. Сходная переоценка в изучении традиционной культуры происходит и в отношении других автохтонных народов Российской империи. Оценки социального, религиозного и экономического состояния утрачивают стереотипный характер и становятся предметом живого этнографического описания.

---

[28] В XX в. их дело продолжили В.В. Чарнолуский, А.Я. Комшилов, Н.Н. Волков и ряд других исследователей

Социально-политический и этнокультурный контекст

Вопросы, связанные с социально-политическими проблемами, не входят непосредственно в структуру образа саамов, однако оказывают влияние на процесс его формирования и обусловливают подход исследователей к этнографическому описанию. Социально-политическая ситуация на Кольском Севере сводится в основном к двум проблемам русско-саамских отношений: к колонизации саамской территории и вытекающим из нее последствиям для сохранения самобытной саамской культуры. Исторический контекст этнографического изучения кольских саамов освещается в трудах И.Ф. Ушакова [Ушаков 1998], П.В. Федорова [Федоров 2009] и других историков.

Колонизация

Колонизация Кольского полуострова является одной из самых острых проблем второй половины XIX – начала XX вв. По замечанию Г.Ф. Гебеля, «будущность Мурмана и всей Лапландии зависит от колонизации» [Гебель 1905: 11]. Поэтому понятно, что процесс территориально-политической экспансии не просто отражается в текстах этнографической литературы, но и напрямую влияет на описание саамской культуры. Именно изучение колонизационного процесса является наряду с исследованием традиционного быта целью путешествия многих бытописателей. Об этом, в частности, пишет В.И. Немирович-Данченко: «*Не меньше интересовали меня первые поселения, испещряющие теперь карту западной части Мурмана, та колонизация этой далекой страны, о которой очень много говорилось и писалось в последнее время*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 5].

Отношение государственной власти к Кольскому краю было неоднозначным. Г.Ф. Гебель, поборник интенсификации колонизационного процесса на Мурмане, считает, что после Петра I, «прорубившего окно» не только в Европу, но и на Север, это «окно» было закрыто государством [Гебель 1909], несмотря на потенциальные стратегические и экономические выгоды. Противоречивое восприятие Кольского Севера закрепилось в двух противоположных образах Лапландии: один из них отождествлял ее «с холодной и бесплодной ледяной пустыней, другой – с арктическим "фасадом" России, стратегически значимой территорией» [Федоров 2009: 43]. В источниках второй половины XIX – начала XX вв., посвященных изучению саамской этнографии, не последнее место занимает перечисление богатых ресурсов Лапландии: «*Главнейшие произведения Лапландии суть: рыба, пушные звери, разная дичь, лес, ягоды, железо и медь; найдены также признаки серебряных руд, но они не исследованы. Сохранились сведения, что в XVII столетии этот близполярный край изобиловал драгоценными камнями и жемчугом, составляющими предмет торговли*» [Козмин 1915: 3-4].

Несмотря на признание выгоды, получаемой Российским государством от колонизации Мурмана, многие писатели признают известную несправедливость колониального процесса по отношению к автохтонным народам. В.И. Немирович-Данченко пишет, что «лопари были жестоко обижены нашею администрацией, решившей уступить принадлежавшие им угодья, семужьи реки и берега колонистам», однако оправдывает колонизацию саамской территории как «цивилизирующий» процесс: «*Это распоряжение чужою собственностью, разумеется, принесло громадную пользу. Только благодаря ему и образовались здесь оседлые поселения – будущий центр мурманского*

богатства и гражданского преуспеяния отдаленнейшей окраины Кольского полуострова. Но факт захвата все-таки остается захватом, и лопари имеют полное основание сетовать на него, какими бы общегосударственными пользами оно ни объяснилось» [Немирович-Данченко 1903 (а): 203]. Д.Н. Бухаров, очевидно, придерживается сходного мнения, когда пишет, что «мы остались в долгу перед лапарями – этими первыми и столь полезными аборигенами дальнего севера, этими детьми суровой полярной природы» [Бухаров 1885: 25]. Встречаются также довольно резкие высказывания по поводу колонизационного захвата территории Лапландии: «*А Помор, этот русский пришелец, бывший некогда новгородец, завладел всей страной, занял все обильные промыслом устья рек, морские берега и уделяет лопарю только то, что не годится самому*» [Александров 1874: 23]. Процесс перераспределения между автохтонным и пришлым населением приводных территорий, исконно принадлежавших саамам, в некоторых источниках изображается как довольно жестокая борьба, складывающаяся не в пользу аборигенов: «*В настоящее время почти по всему побережью идет борьба за рыбные угодья в устьях рек и речек, а местами даже и в заливах*» [Розонов 1903: III]. Ответственность за разорение саамов и насильственное привоение их угодий возлагается на государство, которое не смогло законным образом позаботиться о колонистах и поставило их в такие условия, что им пришлось отвоевывать саамские водные тони: «*Нигде на всем берегу от В.Лицы и до границ Норвегии, колонистам не были отведены водные угодья рек и озер, и везде они отбивали эти угодья у лопарей силой*» [Там же].

Одновременно с проблемой нарушения территориальных прав саамов в результате колонизации Севера в этнографии рассматриваемого периода освещаются вопросы, связанные с развитием капитализма в саамской среде, оцениваемого большинством авторов крайне негативно. По мнению писателей, капиталистические отношения ухудшают и без того тяжелое экономическое положение саамов: «*Теперь они* (саамы Печенгского и Мотовского погостов – О.Б.) *находятся в неоплатных долгах у Печенгского колониста-кулака, сделавшего их своими барщинками, пользуясь естественною склонностью этого забитого племени запить на время ромом горькую участь своего убогого существования*» [Бухаров 1885: 19]. По словам С.В.Максимова, «лопарь теперь не более, как работник, батрак, раб-невольник у русских обитателей Терского берега» [Максимов 1890: 218]. Эту точку зрения можно встретить и у многих других авторов, например, у А.А. Мухина: «*Некультурность и бесхарактерность лопаря делают его вечным данником разных эксплуататоров, кредитующих его и отбирающих почти весь промысел за кредит зимою*» [Мухин 1910: 22]; «*Последние* (саамы – О.Б.), *благодаря своей простоте и доверчивости, грубо спаиваются и эксплуатируются разными любителями легкой наживы*» [Там же: 13].

Критически оценивают этнографы работу органов местной власти, которые «не очень церемонясь с несмелым, забитым народом, считают себя в праве не платить им. Так горько жалуются лопари участливому проезжему на произвол чиновников, противостоять которому боится робкий народ» [Харузина 1890: 176]. Выход из сложной для саамов экономической ситуации авторы видят во вмешательстве российской администрации, которая, по их мнению, должна взять саамов под свою опеку и поспособствовать их благополучию. Правда, речь идет не столько об освобождении саамов от эксплуатации со стороны колонистского населения, сколько о переходе

к оседлому образу жизни в соответствии с жизненными стандартами этих самых колонистов: «*И бьется пока лопарь из всех сил, не имея возможности выйти из этого положения и будет так биться, пока не иссякнут последние силы и он будет доведен до медленного вымирания < ...> либо пока не придет ему помощь извне, которая укажет ему пути, как освободиться из-под тяжелой кабалы, не принудит его вести более правильно свои звероловные и рыболовные промыслы, не даст ему возможности покинуть свой полукочевой, вредно отражающийся во всех отношениях на лопаре, быт и перейти к полной оседлости, при которой он лишь может отдохнуть от своих вековых страданий, своей вековой борьбы с неблагоприятными для него природой и климатом страны и с полувраждебными ему людьми*» [Харузин 1890: 134].

Отдельные авторы критически оценивают социально-экономическое положение не только саамов, но и русского населения. При этом внимание переносится с проблемы коренных народов на положение русских колонистов: «*Мы более думаем о новых наших соотечественников сартах и иомудах, чем об этом исконно русском крае, где многочисленное пришлое население всю весну и все лето буквально погрязает в грязи, духоте и зловонии, умирает десятками, болеет сотнями, нищенствует тысячами*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 143]. Из подобных заявлений становится понятно, что критике подвергается совсем не колониальная политика государства с ее негативными последствиями для автохтонного этноса. Авторы обвиняют в бедственном положении саамов только отдельных представителей «колонизаторов»: кулаков, местных чиновников, промышленников, ответственных за спаивание, разорение и эксплуатацию саамов, а вместе с ними и некоторых русских колонистов. Критический пафос касается не этнополитики, а собственно социальных противоречий. Необходимость же государственных инициатив в отношении колонизации саамской территории никогда не ставится под сомнение. На российскую администрацию возлагается ответственность только за то, что приобщение саамов к русской культуре, или «просвещение», происходит недостаточно интенсивно. Даже негативное влияние русских на саамов, которое привело к развитию в саамской среде алкоголизма и преступлений, предстает в этнографических текстах как процесс воздействия представителей более сильного культурного сообщества на более слабое, неспособное самостоятельно противостоять порокам современной цивилизации. Так, коварство и ложь, которые саамы часто демонстрируют в отношениях с русскими, А.Я. Ефименко оценивает как «естественные орудия слабых и угнетаемых людей» [Ефименко 1878: 47]. Н.Н. Харузин заявляет, что «необходимо прекратить господствующий доныне порядок вещей и тем или иным способом освободить их из этой кабалы, в которую они попали, частью благодаря своему добродушию, простоте и неумению самим бороться с направленными против них же злоупотреблениями, частью благодаря укоренившейся бессовестности кулаков» [Харузин 1890: 131]. Таким образом, можно наблюдать, как этнографы, с одной стороны, признают негативные последствия столкновения с русскими для саамов, с другой стороны, возлагают ответственность за это или на несовершенство политико-экономического строя в России, или на самих саамов, не способных, в силу своей «слабости» и «отсталости» (по сравнению с русскими) противостоять развитию пьянства и нравственной деградации в своей среде.

Несмотря на признание несправедливости колонизационного процесса по отношению к саамам, большинство авторов отмечают, что Российское государство, признающее себя «главою, хранителем и выразителем той идеи, которая называется культурной миссией» [Якобий 1893: 16], приносит саамам перспективы для выживания и развития. Так, Н.Н. Харузин делит историю русских саамов на два периода. Первый период продолжается с XIII по XVI вв., когда «бедное племя оленеводов <…> подпадает под власть корыстолюбивых, ищущих лишь обогащения новых завоевателей» [Харузин 1890: 5]. По мнению исследователя, с этого времени «начинаются всевозможные злоупотребления доверчивостью полудикого лопаря, обирание и опаивание его» [Там же], и, начиная с XIII в., «история лопарей не дает нам ни одной светлой страницы» [Там же: 53]. Только в XVI в., когда Лапландия переходит во власть к Москве (т.е. Центру), «начинается для нее новый период истории, долженствовавший изменить в корне жизнь русских лопарей» [Там же: 35]. При этом, согласно представлениям отдельных авторов, успех колонизации, несущей Лапландии цивилизацию, сопровождается жертвованием со стороны государства – в полном соответствии с мессианской концепцией: «*Правда, берега ее усеяны русскими могилами, ее скалы и долины облиты русской кровью, но до сих пор всегда и везде на могилах возникала могучая жизнь, и если мы не знаем первых колонизаторов Лапландии, если прах их отпет только зимними вьюгами, зато теперь преклонимся перед ними и скажем им свое спасибо за обильный и богатый край, принесенный в наследие нам их потомками!*» [Немирович-Данченко 1877: 61]. Сама история Кольского Севера позиционируется как победа цивилизации над варварством, превращение дикого географического пространства в стратегический регион, что, как считает П.В. Федоров, связано с осознанным формированием позитивного образа края [Федоров 2009: 44]. Как писал А.А. Кизеветтер, «История Северного Края Европейской России представляет большой интерес прежде всего в том отношении, что этот край, так сказать, на глазах историка, при свете летописных и документальных данных, превращается из полудикой пустынной области в арену оседлой промышленной культуры» [Кизеветтер 1919: 5].

Некоторые сторонники колонизации отстаивают право на захват северных земель, опираясь на мессианские идеи и необходимость религиозного просвещения саамов: «*Историческая задача России: путем забот и помощи, ввести у инородцев русские формы культуры и, охраняя свободу совести, внести в их инородческий мир свет христианства взамен отживающей древней формы шаманизма*» [Якобий 1893: 27]. Для других авторов просвещение, которым обосновывают территориальную экспансию России, заключается в устранении невежества и развитии образовательной сферы в регионе или же насаждением оседлого образа жизни: «*…несмотря на природные богатства, край этот остается далеко не использованным, население существует кое-как, остается на самом низком уровне культурного развития. Чтобы пробудить этот край, вызвать его к жизнедеятельности, сплотить разрозненные национальности, нужно работать здесь, не складывая рук. Корень всех общественно-экономических бедствий в этой богато одаренной природой стране – массовое невежество! Самая энергичная борьба с безграмотностью, рутиною, возможно большее насаждение школ, вот единственное, по моему убеждению, основанному на многолетнем наблюдении*

и всестороннем изучении местных условий, средство как к поднятию промысловой производительности Мурмана, так и к привлечению сюда пригодных для дела поселенцев и к объединению разобщенных национальностей» [Мухин 1910: 48]; «*Мы должны переселить в Лапландию достаточное количество надежного элемента, русского и карельского, и поощрять лопарей к переходу к оседлой жизни. Оседлый лопарь быстро совсем обрусеет, как видно на примере населения Поноя и Вял-озера*» [Гебель 1909: 195].

Помимо того что авторы косвенно выражают национальные интересы Российской империи, оправдывая колонизацию просветительской миссией, многие из них открыто проявляют свою позицию в отношении проблемы колонизации саамских земель. С.В. Максимов прямо заявляет о праве русских обладать колонизированными территориями, исконно принадлежавшими саамам: «*Умение освоиться с чужою местностью, в течение этих шести-семи веков, как с родною, дает почти прямое право считать русское племя за аборигенов прибрежьев Белого моря, а настоящих аборигенов – финское племя, лопарей – как пришлецов, как гостей на чужом пиру и притом гостей почти лишних и ненужных. Так скоро умело более сильное и развитое племя подчинить своему влиянию слабое племя инородцев!*» [Максимов 1890: 217-218]. Поводом к прямому или косвенному призыву колонизации, или захвата, северных территорий со стороны российского государства является также мнение о нерациональном использовании земельных ресурсов местным населением и о необходимости внедрения современных хозяйственных методов: «*По этому поводу раздаются противоречные голоса: по одним все должно принадлежать старожилам, по другим – к пользованию лесами и др. угодьями в неземледельческих уездах Севера должны беспрепятственно допускаться все лица, независимо от их народности или сословия. Нам кажется, что то и другое решение вопроса о пользовании северными лесами и др. угодьями неправильно. С одной стороны, напр. в Александровском уезде малочисленное население в 10000 душ не может быть сделано исключительным обладателем площади в 190000 кв. килом., тем более, что Архангельская губ. очень малонаселенна. С другой стороны свободная эксплуатация природных богатств едва ли должна быть удержана на будущее время. Довольно ее невыгод в прошлом и настоящем, когда крестьяне занимаются истребительным ловом сиговых и лососевых рыб, истребительной охотой и промыслом дичи. Оленеводство так же может быть более выгодным, когда сопровождается порядком в использовании пастбищ*» [В-р 1909: 47-48].

Разумеется, авторы хорошо видят основное противоречие колонизационного процесса. Оно заключается в том, что, с одной стороны, происходят экономическое подавление коренного населения и исчезновение его уникальной культуры, с другой стороны, традиционные народы приобщаются к «цивилизации», которая является главной целью человеческого развития, с точки зрения представителей европейской культуры XIX в. Кроме того, несмотря на критику современного писателям политического строя со всеми существующими недостатками административно-экономического курса, исследователи не могут не признавать экономическую пользу колонизации для своего государства, интересы которого при столкновении с интересами саамов в любом случае становятся приоритетом.

Процесс колонизации рассматривается отдельными авторами как неизбежное, часто насильственное столкновение этнических групп, из которых победителем выходит более «цивилизованный» этнос. Так, В.И. Немирович-Данченко признает бесцеремонность захватов, составляющую «общее явление везде, где сталкиваются интересы более культурного племени с кочевыми народами севера» [Немирович-Данченко 1903 (а): 214], но видит только две возможности для колонизируемого народа – физическое исчезновение «малоразвитых» групп или неизбежную ассимиляцию автохтонного населения с пришлым: «*Менее даровитые племена, каковы самоеды, вырождаются, более даровитые сливаются с пришельцами, теряя свои этнографические особенности*» [Там же]. Таким образом, высказывание информанта-саами о неизбежности полной колонизации Лапландии и разрушении традиционных укладов саамской культуры приобретает черты пророчества: «*Ведуны наши сказывали — придут из-за моря люди и осядут у нас, тогда и конец лопской правде будет*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 158]. При этом, согласно мнению русских этнографов, с Российского государства не только снимается ответственность за этот процесс, но ему приписываются спасительные функции: «*Русские – не только властители Севера, они и его цивилизаторы и эксплуататоры его богатств и его даров <…> Инородец дикарь спивается или вымирает при столкновении с белыми и в Канаде и соединенных Штатах, и в Австралии, и в Бразилии, и в этом нет вины со стороны Русских. Напротив того, еще с древних времен <…> Русские стремились привить к инородцам свою религию, а вместе с тем и свою культуру*» [Русские народы 1894: 8]. В свете неизбежного и окончательного освоения Лапландии под вопросом остается только будущее кольских саамов, которое активно обсуждается в этнографических источниках. Г.Ф. Гебель ставит под сомнение их способность полноценно функционировать в системе Российского государства. Другие исследователи все же считают это возможным, обосновывая свою точку зрения практическими причинами: «*…могу смело заявить, что присутствие лопарей на Севере крайне необходимо. Необходимо потому, что мы, европейцы, заселяя Север, должны еще многому учиться у лопарей как жить на Севере и применяться к его суровой природе*» [Островский 1889: 17].

Таким образом, характеризуя этнографические особенности культуры саамов, этнографы не могут обойти стороной проблемы колонизации северных земель. Колониальные интенции находят подкрепление в эволюционистских и просветительских взглядах, которые с научной и идейной позиций помогают обосновать необходимость территориально-политической экспансии Российской империи. При этом описываемая религиозная, социальная и экономическая «отсталость» саамов представляется дополнительным стимулом для колонизации их территорий, оправданной как процесс приобщения к цивилизации менее развитых народов. Необходимость помощи со стороны русских подтверждается изображением саамов как мало приспособленного к выживанию народа, а также характеристикой природных условий как непригодных для полноценного существования.

Обрусение

Неоднозначно и противоречиво в этнографических текстах рассматриваются проблемы, связанные с последствиями русско-саамских отношений. Среди негативных последствий этих контактов для саамского населения исследователи отмечают вымирание и обрусение. Последнее рассматривается в одном ряду с потерей культурной самобытности кольских саамов и с утратой их первоначальной «чистоты нравов».

Многие авторы считают, что тяжелые условия жизни русских саамов «наглядно выражаются в постепенном вымирании этого столь необходимого на Крайнем Севере, честного и беспредельно преданного царю и родине племени» [Бухаров 1885: 16-17]. С.В. Максимов, анализируя эту проблему, ссылается на немецкого этнографа Франца Легера, по мнению которого «дикие» народы традиционного типа культуры не способны к выживанию при столкновении с эволюционно более развитой культурой европейцев: «*Он* (дикарь – О.Б.) *может благоденствовать лишь среди дикой и бедной природы. Где цивилизация приближается к нему, там он отступает и изводится, как изводится дикая птица вблизи образованного человека*» [Максимов 1890: 232]. Н.Н. Харузин пишет, что «большинство лиц, занимающихся лопарями, придерживаются взгляда, что лопари сил выжить не имеют, что это племя рано или поздно вымрет, как вымерло до него не одно инородческое племя, попавшее под влияние своих более сильных соседей. Одним словом, большинство обрекает лопарей на скорую смерть» [Харузин 1890: 73].

Как правило, исследователи отрицают ответственность Российского государства за процесс вымирания саамов вследствие колониальной экспансии и нарушения традиционного образа их жизни: «*В этом процессе угасания, к величайшему нашему счастию, никогда не участвовало ни правительство, ни народное течение, а только малое число людей, не выдающихся ни природными дарованиями высшего порядка, ни образованностью и сильных только безучастием местных властей*» [Якобий 1893: 3]. Более того, решение этой проблемы авторы видят во вмешательстве правительства: «*Где-то я читал, что лопари должны исчезнуть с лица земли бесследно <…> И так странно думать, что вот почти на краю света эти забытые всем миром люди могут смеяться таким невинным, детским смехом. Непременно государственным людям нужно позаботиться об охране кочующего народа. И пусть потом, когда люди в городах разучатся смеяться, кочующие люди их станут учить*» [Пришвин 1956: 268]. В связи с обоснованием необходимости введения государственных мер, регулирующих процессы жизнедеятельности саамов, А.С. Розонов пишет следующее: «*Если пока лопари не вымирают, то с уверенностью можно предсказать, что, если они будут представлены исключительно их собственным силам, вымирание их не заставит себя долго ждать*» [Розанов 1903: 113]. Аргументом в пользу усиленного вмешательства в полукочевой быт саамского населения, по мнению Г.Ф. Гебеля, является то, что с переходом к оседлости саамы должны потерять «наклонность к вымиранию» [Гебель 1909: 195].

Однако ряд авторов не согласны с мнением, что отсутствие поддержки со стороны государства влечет за собой вымирание кольских саамов. Напротив, по словам архангельского губернатора А.П. Энгельгардта, насильное внедрение оседлого образа жизни способно только усилить процесс вымирания народа традиционного типа культуры и, в любом случае, вряд ли окажется популярным среди саамов: «*И вряд ли лопарь и самоед считают себя такими несчастными, какими они изображены в приведенных стихах, в административных и ученых исследованиях; вряд ли они будут счастливее при той опеке, которая предлагается в их, будто бы, интересах, для ограждения их от вымирания и эксплуатации соседями; вряд ли они пожелают про менять свою свободу, свою тундру, свой чум и вежу; свою кочевую жизнь на все блага культурной жизни, пока они сами, сближаясь с соседним оседлым населением, без всякого внешнего давления, постепенно не почувствуют потребности в новой жизни. И вопрос еще, не будет ли та культурная жизнь, которую хотят*

им преждевременно навязать, лишь способствовать скорейшему их вымиранию» [Энгельгардт 1897: 72]. Кроме того, некоторые исследователи саамской культуры считает, что сведения о вымирании саамов являются недостоверными. Академик Н.Я. Озерецковский считает, что по показателям уровня рождаемости, возрастных границ естественной смертности саамы не отличаются от русских: «*Хотя число Лопарей вообще не велико и простирается только до 785 душ мужеского пола; однако женщины их в плодородии Россиянкам не уступают. Они по стольку же носят детей, как и последние; но может быть от сурового рода жизни, какой ведут Лопари, много детей помирает в младенчестве что из малого числа жителей заключать можно. В других же возрастах живут Лопари равно как и Россияне: между ними нередко бывают престарелые люди, которые от роду по 80 лет и больше себе сказывают*» [Озерецковский 1804: 65]. Этой же точки зрения придерживается Н.Н. Харузин. По мнению этнографа, саамы не столько вымирают, сколько «несомненно, русеют» [Харузин 1890: 88], утрачивая свою культурную специфику. Харузин считает, что «этот "народ-развалина" <...> сохранил в себе еще жизненную силу и упорно борется с природой, с климатом, с целым рядом неблагоприятных условий» [Там же: 87] и, если учитывать тяготение саамов ко всему русскому, то следует ожидать, что «лопари, имевшие достаточно силы, чтобы бороться с самыми неблагоприятными условиями и вышедшие из этой борьбы победителями, не будут в состоянии отстоять свою национальность под напором более культурных соседей и постепенно орусеют, хотя бы мер для орусения их и не предпринималось» [Там же: 88]. Согласно данным И.Н. Шмакова, который почерпнул их из церковной статистики, кольские саамы не только не вымирают, но и немного прибавляют в численности, однако, действительно, «русеют» [Шмаков 1904, 1909].

Авторы этнографических источников сосредотачивают внимание на негативных последствиях культурного обрусения саамов, сопровождающего процесс физической метисации. Воспринимая русских в качестве «старших» представителей семьи народов, авторы признают их ответственность за то, что саамы удаляются от «первоначальной простоты и чистоты нравов» [Ефименко 1878: 48]. По словам А.Я. Ефименко, русские «не только не внесли к Лопарям цивилизирующего нравственного начала, но и развили в них склонность к обману, лживость и тому подобные качества» [Там же: 47]. По мнению М. Кастрена, «торговля и беспрестанные столкновения с Русскими и с Карелами вывели их (саамов – О.Б.) из природного состояния невинности» [Кастрен 1860 (б): 90]. Той же точки зрения придерживаются и другие. Н.Н. Харузин считает, что «вековые столкновения с соседями научили его (саама – О.Б.) и хитрости, и лукавству, и обману; благодаря им развилась в нем пагубная страсть к крепким напиткам, с каждым годом вырывающая из числа и без того немногочисленных лопарей не одного товарища» [Харузин 1890: 32-33]. Н. Дергачев, анализируя последствия русско-саамских контактов, пишет: «*Если принять во внимание, что со времени покорения их Мурманами по настоящее время, не было предпринимаемо никаких мер к развитию между ними нравственности, а первые посетители их, прибывая, большею частию, с торговою целью, почти на каждом шагу обманывали простодушных дикарей; они же, не видя добрых начал в народе, стоящем, по мнению их, гораздо выше образованием и наверно считая все уловки и хитрости мелкого торговца*

известного рода цивилизацией, не мудрено, что переняли от них все безнравственное, характеризующее еще и ныне многих наших торгашей, ведущих с ними разного рода операции. Вот главная причина, которой последствия дали обильные плоды такого низкого состояния Лопарей» [Дергачев 1877 (в): 19]. Это мнение разделяет и профессор В.Н. Львов: *«Пришельцы в Лапландию (русские колонисты – О.Б.) смотрели на лопарей, только как на предмет эксплуатации. Лопари долго не видали от русских ничего, кроме презрения и обмана. И при таких условиях они мало, конечно, могли позаимствовать от них хорошего. Продолжительный обман заставил их быть настороже и их научил обманывать. Опаивание лопарей ради корыстных целей приучило их к пьянству. Вообще произошла обыкновенная история: некультурное племя, на которое долго не хотели смотреть по-человечески, постепенно утратило многие из своих первобытных нравственных свойств, а от цивилизации усвоило только её обратную сторону»* [Львов 1903: 63].

Наряду с нравственным развращением одним из наиболее острых вопросов, связанных с последствиями освоения Лапландии, авторы этнографических источников считают утрату культурной самобытности саамов. Писатели связывают эту проблему с общей закономерностью взаимодействия колонизирующего и колонизированного населения, которое, как правило, приводит или к физическому исчезновению автохтонных народов, или к их неизбежной ассимиляции с народом-колонизатором.

М. Кастрен описывает процесс обрусения саамов следующим образом: *«В кругу Русских узнаешь всегда молчаливого, спокойного Лопаря; но в сношении с другими Лопарями он кажется Русским. По-русски он говорит почти также хорошо, как на своем родном языке и, по недостатку собственных песен, любит отвести иногда душу русской песнью. По воскресеньям <…> он играет в снежки или развлекается другими русскими забавами. Даже в домашней жизни его все русские обычаи, не говоря уже об одежде»* [Кастрен 1860 (б): 90]. По прогнозам Кастрена, «русские Лопари рано или поздно совершенно сольются с русским народом» [Там же]. Факт культурной ассимиляции саамского населения с русскими соседями подтверждает и В.Н. Львов: *«Как мы уже видели, лопари перенимают у русских одежду, отчасти пищу и жилище. Сколько-нибудь разбогатевший лопарь стремится заменить свою тупу русской избой с русской печью. Перенимаются постепенно и многие русские обряды и русские песни. В лопарский язык вошло много русских слов. Разные христианства и грамотности должно еще больше усилить это обрусение лопарей. И вероятно, спустя некоторое время, лопари потеряют свои особенные племенные черты и постепенно сольются с окружающей их русской народностью»* [Львов 1903: 63-64]. По мнению В.Ю. Визе, обрусению подверглись даже саамы удаленных погостов, например, Ловозерского: *«Поморские "частушки" лихо распеваются уже многими лопарями Ловозерского погоста, а между тем ловозерские лопари менее всего "русифицированы", так как оттуда почти никто не ходит промышлять на Мурман, и, следовательно, реже остальных лопарей им приходится сталкиваться с нашими поморами»* [Визе 1911: 486].

Российские этнографы признают неизбежность утраты культурного своеобразия саамов, однако данный процесс, по-видимому, не рассматривается ими как очень серьезная проблема. Наоборот, обрусение саамов для некоторых писателей становится даже своего рода показателем их «даровитости», способности усвоить культурные особенности более «развитых» по сравнению с ними носителей европейской цивилизации. Такой точки зрения на процесс обрусения саамов придерживается даже В.И. Немирович-Данченко, испытывающий

искреннюю симпатию к саамам и их культуре: «*Менее даровитые племена, каковы самоеды, вырождаются, более даровитые сливаются с пришельцами, теряя свои этнографические особенности*» [Немирович-Данченко 1903 (а): 214]. Главным показателем обрусения становится степень усвоения саамами русского языка: «*Меня уже тут поразило знание лопарями русского языка. Казалось, что он их природный. Они не только говорили чисто, без акцента, но превосходно владели всеми присловьями, поговорками, пословицами. Даже создавали свои пословицы по-русски, так соответствовавшие духу русского языка и русскому миросозерцанию, что коляне и кандалакшане заимствовали их у лопарей*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 94]; «*Они не только хорошо говорят по-русски, они даже думают по-русски, составляют русские пословицы, которые у них перенимают наши мурманщики и коляне. Только некоторые женщины, и то дальних погостов, не понимают русского языка*» [Там же: 110].

Д.Н. Островский в качестве доказательства благоприятных последствий обрусения приводит описание достатка жителей Кильдинского погоста, «благосостояние которого, по отзывам людей знающих, далеко превышает благосостояние самого города Колы» [Островский 1889: 2]. По признанию автора, кильдинские саамы поразили его «опрятным видом их, их жилищ и вполне свободною, правильною русскою речью» [Там же]. Таким образом, именно культурная восприимчивость аборигенного народа фактически становится показателем уровня его «цивилизованности», способности к развитию. При этом процесс обрусения саамов, очевидно, рассматривается авторами с позиции их интеграции в «свою» этническую общность.

Однако не все исследователи считают благоприятным фактором глобальное усвоение русских культурных образцов саамским населением, которое приводит к утрате этнографического своеобразия. Так, В.Ю. Визе считает, что в силу смешения с русскими в некоторых саамских погостах «нельзя уже найти ни одного чистокровного лопаря» [Визе. 1911: 485]. Параллельно с исчезновением антропологических особенностей саамы теряют «в высшей степени богатую и интересную мифологию; под влиянием христианства она начала быстро забываться, и теперь в памяти лопарей из всего величавого творчества народной фантазии сохранились лишь самые жалкие осколки» [Там же: 485-486]. Визе полагает, что из всего наследия духовной культуры у саамов осталась только древняя музыка, которая сохранилась только потому, что не подвергалась гонениям со стороны христианства [Там же: 486]. При этом, по мнению исследователя, нельзя медлить с изучением саамской музыкальной традиции, так как саамы «с каждым годом все больше и больше подпадают под влияние русских, все больше и больше забываются ими красивые предания старины, забывается и родная песнь» [Там же].

Признавая отрицательные последствия контактов между саамами и русскими, многие авторы в то же время отмечают положительные изменения в характере и образе жизни саамов под влиянием русских. Кастрен пишет: «*Все, что мы сказали о веселости их, о деятельности, о торговом духе, и т.д., все это – следствие русского влияния*» [Кастрен 1860 (б): 90]. В благоприятном влиянии русской «цивилизованной» культуры на развитие торговли в саамской среде Кастрен видит залог улучшения экономического положения саамов. Он считает, что, несмотря на то что «русские Лопари слишком еще бедны для настоящих торговых спекуляций, <…> наклонность к торговле одна только и подает надежду на улучшение быта русских Лопарей, по крайней мере, в хозяйственном отношении» [Там же: 85]. Н.Н. Харузин относит

положительные изменения в жизни саамов в числе прочего и на счет российских властей: «*Лишь за последнее время как будто восходит новая заря в жизни лопаря: все больше и больше, замечается забот об его просвещении, об ограждении его от злоупотреблений*» [Харузин 1890: 54].

В редких случаях в этнографических текстах можно встретить другой подход к проблеме обрусения саамов. М.М. Пришвин с позиции просветителя пишет о необходимости сохранения их самобытной культуры: «*Отдать их на волю прогресса? Построить железную дорогу и дать образование? Как-то жалко без дикого народа в государстве. Кто знает, может быть, для усмирения бездушного прогресса государству необходимо сохранить кочующий народ, навести там справку в случае чего*» [Пришвин 1956: 263]. Отчасти в заявлении писателя можно усмотреть колониальные интенции представителя имперского государства, для которого экзотический образ Другого [Горных 2007; Абашин 2012] – автохтонного этноса с традиционным типом культуры – символизирует собой культурное многообразие народов Российской империи как показатель ее богатства земельными и культурными ресурсами [Бодрова 2013].

Наконец, некоторые авторы не только не считают проблемой процесс обрусения саамов, но и призывают к их насильной ассимиляции с русским населением. В частности, Г.Ф. Гебель пишет следующее: «*Заботы правительства должны сосредоточиться на том, чтобы, не мешая приливу чужих элементов, переселить туда достаточно сильный элемент чисто русский. Этот элемент должен быть настолько сильным, чтобы он мог повлиять на чужие элементы притягательно, обрусить их и ассимилировать с собою при помощи русской школы и смешения браками. В противном случае чужие элементы скоро поглотят русское начало*» [Гебель 1905: 11]. По мнению автора, «сохранение лопарского племени в состоянии кочевника, при котором оно только и удержит свою национальность, не представляют никакого интереса для государства» [Там же: 84], «…что он при этом теряет свои национальные особенности, смешиваясь или не смешиваясь с пришлыми элементами, безразлично – об этом нечего жалеть ни правительству, ни человеку вообще» [Там же: 85].

Процесс тотальной ассимиляции с русскими сопровождается изменением этнической идентичности представителей группы кольских саамов. А.П. Энгельгардт по этому поводу пишет следующее: «*Лопарское племя, по-видимому, вымирает, или, лучше сказать, постепенно исчезает и смешивается с соседними племенами. Не имея ни письменных памятников, ни исторического прошлого, ни особых религиозных верований, все они православные; принимая обычаи и культуру русских, лопари отстают нередко от своих единоплеменников и смешиваются с русскими. Мне приходилось слышать от более или менее оседлых лопарей такую фразу: "Я не какой-нибудь лопарь, я теперь русский" или: "Это хороший (дельный, сильный) человек, не лопарь", – так что, очевидно, они и сами о себе не особенно высокого мнения и не дорожат своим племенным единством*» [Энгельгардт 1897: 70]. В этой связи В.И. Немирович-Данченко приводит слова информанта-саами: «*Мы те же русские, говорят лопари. Один Бог, один царь, один язык у нас*» [Немирович-Данченко 1903 (б): 111]. Об изменении этнической идентичности кольских саамов, наряду с прочими факторами, свидетельствует утрата материнского языка: «*Скоро мы и свой язык забудем... Есть уже и теперь такие, что по-лопски не понимают*» [Там же]. С другой стороны, владение русским языком в некоторых случаях наоборот способствует пониманию друг друга саамами разных погостов, и в этом отношении языковая идентичность приводит к осознанию принадлежности к единой этнической общности: «*Лопари говорят и на Имандре, и в Зашейке, и на Массельге на особом языке, составляющем смесь их местного наречие с русским.*

Выходит и незвучно, и уродливо, и неудобно. Русский язык для лопарей служит даже дипломатическим. Так, лопарь ловозерский понимает мотовского только тогда, когда они оба заговорят по-русски» [Там же: 219].

Итак, подводя итоги, можно отметить, что анализ этнографических исследований саамов, в том числе подходов к описанию проблемы утраты культурной самобытности и ассимиляции саамов с русскими, позволяет в очередной раз сделать вывод о влиянии национально-политических интересов авторов на их этнографические описания. В силу того что развитие этнографии в Российской империи изначально было связано с колониальными задачами государства, этнографическая литература второй половины XIX – начала XX вв. несет в себе идеологический контекст и выражает национальные интересы авторов. Характеристика культуры саамов в этнографических текстах имеет два аспекта: с одной стороны, коренные народы изображаются как полудикари или же как «меньшие братья», отставшие в развитии от европейцев и не способные на самостоятельное решение своих экономических и социальных проблем; с другой - несмотря на то что авторы демонстрируют заботу о правах саамов и признают некоторые негативные последствия русско-саамских контактов, они, опираясь на эволюционистские и просветительские идеи, оправдывают колонизационный процесс и политику интеграции саамов в структуру российского государства, которая приводит к разрушению культуры традиционного типа и утрате культурной самобытности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вторая половина XIX – начало XX вв. являются знаменательным этапом в развитии этнографии кольских саамов. Тексты данного периода заложили основы современных этнографических исследований и создали базу для обобщения, систематизации и теоретического осмысления полученных данных. К началу XX в., когда отечественная этнография оформляется как самостоятельная научная дисциплина, в исследовании саамской культуры выделяются специализированные направления: изучение и сбор материалов в полевых условиях, собирание музейных коллекций, создание обобщенных этнографических трудов и т.д. С участием источников рассматриваемого периода сформировалась отечественная традиция этнографического описания саамов, зародились основы литературной преемственности, положившие начало современным нормам саамоведения.

История этнографической литературы второй половины XIX – начала XX вв. представляет большой научный интерес как для этнографических, так и для филологических исследований. Если биография и творчество признанных «классиков» саамской этнографии этого времени (например, С.В. Максимова, В.И. Немировича-Данченко, А.Я. Ефименко, В.Н. и Н.Н. Харузиных) детально изучены этнографами и литературоведами, то до сих пор остаются «белые пятна» в исследованиях деятельности других авторов. В частности, на наш взгляд, недостаточно оценен вклад в дело изучения саамской культуры писателей С.Н. Дурылина и М.М. Пришвина, зоолога А.Л. Ященко, врача И.Н. Шмакова. Мало внимания в этнографии уделяется запискам представителей естественнонаучных специальностей: академика А.Е. Ферсмана, Н.В. Кудрявцева и других исследователей. Практически нет информации об авторе первого крупного обзорного труда по этнографии саамов В.П. Верещагине, а также о его последователе Н. Дергачеве, не оставившем читателям последующих поколений даже своего отчества. Крайне мало сведений о А.И. Кельсиеве, первом исследователе саамской антропологии, собравшем к тому же богатую этнографическую коллекцию, отраженную в различных иллюстрациях к этнографическим альбомам и тем самым повлиявшую на массовые представления о визуальном образе кольских саамов.

Обширное поле для исследований предоставляет интертекстуальность этнографических произведений и связанные с ней проблемы. В первую очередь, это проблема установления первоисточника. При отсутствии научных стандартов цитирования чужих трудов этнографы пересказывают тексты предшественников, часто воспроизводят дословно, иногда без упоминания автора оригинального текста. Отсюда могут возникать сложности правильного цитирования у современных исследователей. Конечно, пересказы источников в изложении другого автора имеют не меньший интерес для этнолога, так как позволяют выявить существующие в российском этнографическом сообществе стереотипные представления и мнения о культуре саамов даже лучше, чем сам текст первоисточника.

Кольские саамы в русских этнографических текстах второй половины XIX – начала XX вв. характеризуются как народ традиционного типа культуры. Их образ образуют ядерные и периферийные этнографические признаки, которые располагаются по степени уменьшения устойчивости штампов описания. Центральную часть образа составляют компоненты, непосредственно

связанные с визуальным восприятием саамов: характеристики северной природы, антропологических типов, реалий материальной культуры. На периферии находятся социокультурные особенности: тип хозяйства, семейный и религиозный институты, общественное устройство, фольклорная традиция. Обстоятельства, связанные с контекстом этнографического изучения кольских саамов: колонизация Кольского полуострова, ассимиляция саамского населения с русскими соседями, не входят непосредственно в структуру образа саамов, однако оказывают прямое воздействие на формирование представлений об их культуре и поэтому также могут рассматриваться в рамках исследования этнического образа.

Несмотря на ряд довольно устойчивых элементов образа кольских саамов в этнографической литературе, существует определенная динамика в развитии традиции описания и подходов к изучению их этнографии. Согласно оценке большинства авторов этнографических текстов саамы занимают своего рода переходную ступень от «отсталых» народов Российской империи, среди которых, главным образом, рассматриваются самодийские племена, до народов «цивилизованных», к которым, в частности, относят русских. Показателями промежуточного положения саамов между этими двумя гранями эволюционистской шкалы культурного развития, характеризуемого в этнографических текстах понятием «полудикари», являются, главным образом, экономический, общественный и религиозный аспекты. Большую развитость саамов по сравнению с самодийцами одни исследователи объясняют их частичной оседлостью и обращением в христианство, другие – частичным обрусением саамского населения. Можно сказать, что в этнографии второй половины XIX – начала XX вв. начинается положительная переоценка культуры саамов, которая, очевидно, происходит из убежденности авторов в позитивном влиянии русской культуры на развитие традиционных народов Российской империи.

Основные особенности восприятия культуры саамов (стереотипизация, мифологизация и экзотизация), которые были выявлены при исследовании этнографических текстов второй половины XIX – начала XX вв., претерпевают некоторые трансформации. Прежние стереотипы отчасти переносятся на социальные аспекты или же используются в качестве своеобразных штампов описания культуры, которые можно считать особым приемом построения этнического образа в этнографической литературе.

Надо отметить, что развитие представлений о саамской культуре не всегда движется в сторону реальных знаний. С одной стороны, в современной отечественной науке кольские саамы являются одним из наиболее изученных этносов. С другой стороны, если говорить о бытовых массовых представлениях, то образ современных саамов недалеко ушел от «калевальской» эпохи восприятия этого народа. Сейчас все большую популярность, особенно в сети Интернет, приобретает псевдонаучная и паранаучная литература, в которой кольские саамы ассоциируются с мифической Гипербореей, шаманизмом и прочими экзотическими для русского читателя явлениями. За невозможностью определить, что лежит в основе подобных источников: чужой текст или фантазия автора-составителя, в отечественной культуре образ саамов снова начинает обрастать стереотипами и штампами этнографической литературы второй половины XIX – начала XX вв., что, безусловно, требует дальнейших этнологических исследований.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГВ – Архангельские губернские ведомости
ИАОИРС – Известия Архангельского общества изучения Русского Севера
ИРГО (РГО) – (Императорское) Русское географическое общество
ИОЛЕАЭ – Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
ЦГП КНЦ РАН – Центр гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН
ЭО – Этнографическое обозрение

БИБЛИОГРАФИЯ

Опубликованные источники

Александров 1874 – Александров Н.А. Где на Руси какой народ живет и чем промышляет: Читано в Соляном городке. М.: тип. А.М. Котомина, 1874. Чтение 1-2.

Алымов 1930 – Алымов В.К. Рождаемость и смертность лопарей Кольского полуострова // Кольский сборник. Л.: изд-во АН, 1930. С. 71-101.

Антонов 1852 – Антонов Ф.И. Описание сельского хозяйства и промыслов государственных крестьян Архангельской губернии // АГВ. 1852. № 34. С. 3-4.

Анучин 1896 – Анучин Д.Н. Лопари // Энциклопедический словарь / Изд.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб.: тип. Акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1896. Т. 18. С. 1-2.

Библиографический указатель статей и заметок 1881 – Библиографический указатель статей и заметок об Архангельской губернии, помещенных в разных периодических изданиях, с присоединением алфавитного перечня предметов, имен и местностей, встречающихся в помянутых статьях и заметках. Архангельск: Губернская тип., 1881.

Богораз 1921 – Богораз-Тан В. Г. Новые задачи российской этнографии в полярных областях: (С картой) / Труды Северной научно-промысловой экспедиции. Пг.: Гос. изд-во, 1921. Вып. 9.

Брискин 1917 – Брискин Н. Лопарские сказки. Архангельск: Губернская тип., 1917.

Бухаров 1885 – Бухаров Д.Н. Поездка по Лапландии осенью 1883 года. СПб.: тип. Императорской Академии наук, 1885.

Бэр 1846 (а) – Бэр К.М. Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // АГВ. 1846. № 40. С. 602-604 (а).

Бэр 1846 (б) – Бэр К.М. Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // АГВ. 1846. № 42. С. 636-638 (б).

Верещагин 1840 – В.П. Очерки Архангельской губернии. СПб.: тип. Якова Трея, 1849.

Визе 1911 – Визе В.Ю. Лопарская музыка // ИАОИРС. Архангельск, 1911. № 6. С. 481–486.

Визе 1012 (а) – Визе В.Ю. Лопарские сейды // ИАОИРС. 1912. № 9. С. 395-401 (а).

Визе 1912 (б) – Визе В.Ю. Лопарские сейды // ИАОИРС. 1912. № 10. С. 453-459 (б).

Вольтер 1809 – Вольтер Ф.М. История Российской Империи в царствование Петра Великого, сочиненная г-ном Вольтером. М.: Сверчков и Романчиков, 1809. Ч.1.

В-р 1909 – В-р. Описание проблем, связанных с оленеводством на Кольском полуострове. Из области оленеводства // ИАОИРС. 1909. № 7. С. 35-50.

Гебель 1905 – Гебель Г.Ф. К вопросу о колонизации Лапландии // Русское судоходство. СПб., 1905. № 10 (282). С. 12-29.

Гебель 1909 – Гебель Г.Ф. Наша Лапландия. СПб.: [б. и., 1909].

Георги 1776 – Георги И.И. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб.: изд--во книгопродавца Ивана Глазунова, 1776. Т. 1: О народах финского племени.

Гулевич 1891 – Гулевич В.Р. Русская Лапландия и ее промыслы. Архангельск: Губернская тип., 1891.

Дергачев 1877 (а) – Дергачев Н. Географический очерк // Русская Лапландия: Стат. геогр. и этногр. очерки. Архангельск: Арханг. губ. стат. ком., 1877. С. 1-132 (а).

Дергачев 1877 (б) – Дергачев Н. Этнографический очерк // Русская Лапландия: Стат. геогр. и этногр. очерки. Архангельск: Арханг. губ. стат. ком., 1877. С. 1-61 (б).

Дурылин 1913 – Дурылин С.Н. С.Н. За полуночным солнцем. По Лапландии пешком и на лодке. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1913.

Елисеев 1915 – Елисеев А.В. По белу-свету: Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого света. Петроград: П.П. Сойкин, 1915. Т. 1.

Ефименко 1878 – Ефименко А.Я. Юридические обычаи лопарей, карелов и самоедов Архангельской губернии // Записки ИРГО. СПб., 1878. Т. 8. С. 1-89.

Живописная Россия 1881 – Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под общ. ред. П.П. Семенова, вице-председателя ИРГО. СПб.; М.: т-во М.О. Вольф, 1881. Т. 1. Ч. 1.

Жилинский 1919 – Жилинский А.А. Крайний Север Европейской России. Архангельская губерния. Петроград: Ред. кол. спец. техн. и экон. изд. Нар. ком. путей сообщ., 1919.

Записка о деятельности и средствах ИОЛЕАЭ 1913 – Записка о деятельности и средствах Императорского общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, состоящего при Московском университете. М.: [б. и.]., 1913.

Золотарев 1928 – Золотарев Д.А. Кольские лопари. Труды Лопарской экспедиции Русского географического общества по антропологии лопарей и великорусов Кольского полуострова. Л.: изд-во Академии наук СССР, 1928.

Золотарев 1927 – Золотарев Д.А. Лопарская экспедиция. Л.: Государственное РГО, 1927.

Иванов-Дятлов 1928 – Иванов-Дятлов Ф.Г. Наблюдения врача на Кольском полуострове (11 января - 11 мая 1927 г) / Под ред. Д.А. Золотарева. Л.: изд. РГО, 1928.

Кастрен 1858 – Кастрен М.А. Путешествие в Лапландию 1838 г. // Этнографический сборник ИРГО. СПб., 1858. Вып. IV. С. 220-250.

Кастрен 1860 (а) – Кастрен М.А. Путешествие в Лапландию 1838 г. // Собрание старых и новых путешествий. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849). М: тип. Александра Семена, 1860. Ч. 1. С. 3-49 (а).

Кастрен 1860 (б) – Кастрен М.А. Путешествие в Лапландию, Северную Россию и Сибирь. 1841-1844 // Собрание старых и новых путешествий. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849). М: тип. Александра Семена, 1860. Ч. 2. С. 63-196 (б).

Кельсиев 1878 – Кельсиев А.И. Поездка к лопарям. Письма и предварительные отчеты Комитету. М.: тип. М.Н. Лаврова и К., 1878.

Кизеветтер 1919 – Кизеветтер А.А. Русский Север: Роль Северного края Европейской России в истории русского государства: Исторический очерк. Вологда: Вологодское центральное общество сельского хозяйства, 1919.

Козмин 1915 – Козмин К.В. Лапландия и лапландцы (Из жизни Архангельского севера). Архангельск: Губернская тип., 1915.

Кольский сборник 1930 – Кольский сборник. Труды антропологo-этнографического отряда Кольской экспедиции. Л.: изд-во Академии наук, 1930.

Комшилов 1927 – Комшилов А.Я. Лопарские клейма (Из доклада, читанного на Общем собрании О-ва 5 декабря 1926 г.) // Доклады и сообщения Мурманского общества краеведения. Мурманск, 1927. Вып. 1.

Краткие наставления для собирания сведений 1904 – Краткие наставления для собирания сведений по этнографии и природоведению. Архангельск: Губернская тип., 1904.

Краткое описание образа жизни самоедов и лопарей 1788 – Краткое описание образа жизни самоедов и лопарей, народов обитающих в Сибири: о их вере, о жертвоприношении, о присяге, о учителях веры, о женитьбе, о родинах младенцев, о нравах, о жилищах, о одежде; о болезнях и врачевании оных, о погребении и о проч. СПб.: тип. Рахманинова, 1788.

Кудрявцев 1884 – Кудрявцев Н.В. Русская Лапландия // Журнал Министерства народного просвещения. 1884, март. Ч. 1-2. С. 36-72.

Ламартиньер 1911 – Ламартиньер П.М. де. Путешествие в северные страны (1653 г.). М.: издание Моск. археол. ин-та, 1911.

Лапландия 1853 – Лапландия // Справочный энциклопедический словарь / под ред. А. Старчевского. СПб.: тип. Л. Дмитриева, 1853. Т. 7. С. 54-62.

Леннрот 1984 – Леннрот Э. Калевала: [Карело-финский народный эпос]. Л.: Лениздат, 1984.

Ломоносов 1952 – Ломоносов М.В. Труды по русской истории, общеэкономическим вопросам и географии, 1747-1765 гг. // Полное собрание сочинений в 10 т. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. Т. 6.

Львов 1900 – Львов В.Н. Верблюд и северный олень. Три рассказа. М.: тип. т-ва И.Д. Сытина. 1900.

Львов 1903 – Львов В.Н. Русская Лапландия и русские лопари: географический и этнографический очерк. М.: типо-литография Русского товарищества печатн. и издательск. дела, 1903.

Львович 1901 – Львович В. От издателя // Народы русского царства. Сборник статей по этнографии. Книга для чтения дома и в школе. М.: М.В. Клюкин, 1901. С. 3-4.

Максимов 1890 – Максимов С.В. Год на Севере. М.: П.К. Прянишников, 1890.

Максимов 1908 – Максимов С.В. Ледяное царство и мертвая земля. Два чтения для народа, избранные комиссиею к напечатанию из числа чтений для народа, произнесенных в Соляном Городке. СПб.: издание П.В. Смирнова. 1908.

Мухин 1910 – Мухин А.А. О Мурмане и Лопландии. Записка Чиновника по крестьянским делам 1-го участка Александровского уезда А.А.Мухина. Архангельск: Губернская тип., 1910.

Народы России 1880 – Народы России. Чеченцы. Лопари: [Этнографические очерки]. СПб: изд. Досуг и дело, 1880.

Немирович-Данченко 1877 – Немирович-Данченко В.И. Лапландия и лапландцы: Публичные лекции, читанные в 1875 г. в Санкт-Петербургском педагогическом музее. СПб.: тип. В. А. Тушнова, 1877.

Немирович-Данченко 1913 – Немирович-Данченко В.И. Лопь белоглазая (Из поездки в полярный край). М.: издание Д.П. Ефимова, 1913.

Немирович-Данченко 1903 (а) – Немирович-Данченко В.И. Страна холода. В 2-х томах. СПб.: П.П. Сойкин, 1903. Т. 1 (а).

Немирович-Данченко 1903 (б) – Немирович-Данченко В.И. Страна холода. В 2-х томах. СПб.: П.П. Сойкин, 1903. Т. 2 (б).

Немирович-Данченко 1875 – Немирович-Данченко В.И. У океана. Жизнь на Крайнем Севере. СПб.: тип. и хромолит. А. Траншеля, 1875.

Общее и частное описание губернии 1863 – Общее и частное описание губернии в естественном, статистическом и административном отношениях // Архангельский сборник или материалы для подробного описания Архангельской губернии, собранные из отдельных статей, помещенных в разное время в Архангельских губернских новостях. Архангельск: Губернская тип., 1863. Ч. 1. Кн. 1.

Огородников 1869 – Огородников Е.К. Мурманский и Терский берега по книге Большого чертежа. СПб.: тип. Майкова, 1869.

Огородников 1875 – Огородников Е.К. Прибрежья Ледовитого и Белого морей с их притоками. По книге большого чертежа. СПб.: тип. Майкова, 1875.

Озерецковский 1804 – Озерецковский Н.Я. Описание Колы и Архангельска. СПб.: изд. Имп. академии наук, 1804.

Островский 1889 – Островский Д.Н. Лопари и их предания. Сообщение Д.Н. Островского (Читано в Отделении Этнографии 4 ноября 1888 г.) // Известия РГО. 1889. Т. 25. С. 316-332.

Паули 1862 – Паули Г.-Т.Х. Этнографическое описание народов России. СПб.: тип. Ф. Беллизард, 1862.

Пиге 1873 – Пиге А.Е. Северное Поморье [Европейской России]: (лопари, самоеды, зыряне и рус. промышленники). М.: издание народного журнала Грамотей, 1873.

Пинегин 1910 – Пинегин Н.В. Из сказок Лапландского Севера: Листки из записной книжки туриста // ИАОИРС. 1910. № 17. С. 27-33.

Пошман 1866 – Пошман фон, А.П. Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философическом, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении, с полезными на все оные части замечаниями. Архангельск: Губернская тип., 1866. Т. 1.

Пошман 1873 – Пошман фон, А.П. Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философическом, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении, с полезными на все оные части замечаниями. Архангельск: Губернская тип., 1873. Т. 2.

Пришвин 1982 – Пришвин М.М. За волшебным колобком: Из записок на Крайнем Севере России и Норвегии // Собрание сочинений: В 8 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 1. С. 181-386.

Путеводитель по Северу России 1898 – Путеводитель по Северу России: Архангельск. Белое море. Соловецкий монастырь. Мурманский берег. Новая земля. Печора / Сост. Д.Н. Островский. СПб.: тип. А. Бенке, 1898.

Ратцель 1900 – Ратцель Ф. Народоведение. СПб.: Просвещение, 1900. Т. 1. Вып. 10-13.

Розонов 1903 – Розонов А.С. Лапландия и Лапландцы. СПб.: тип. И. Усманова, 1903.

Русские народы 1894 – Русские народы: Наброски пером и карандашом / под ред. проф. Н.Ю. Зографа. М.: И.Н. Кушнерев и К., 1894. Ч. 1.

Северный край 1914 – Северный край. Иллюстрированный альбом Архангельской губернии. СПб.: т-во Р. Голике и А. Вильборгъ, 1914.

Семенов 1879 – Семенов Д.Д. Отечествоведение: Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям: Учеб. пособие для учащихся. М.: кн. маг. насл. бр. Салаевых, 1879. Т. 1.

Семенов 1896 – Семенов П.П. История полувековой деятельности императорского Русского географического общества. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1896. Ч. 1. Отд. 1-3.

Сергеев 1866 – Сергеев А.Н. Географические очерки России. СПб.: тип. т-ва Обществ. Польза, 1866. Вып. 1-3.

Спасский 1899 – Спасский К. Лопари // Русская земля: (Природа страны, население и его промыслы): Сборник для народного чтения. СПб.: типо-литография М.П. Фроловой, 1899. Т. 1. Область Крайнего Севера. С. 222-231.

Суслов 1888 – Суслов В.В. Путевые заметки о Севере России и Норвегии. СПб.: тип. А.Ф. Маркса, 1888.

Тенишев 1898 – Тенишев В.Н. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России на основании соображений, изложенных в его книге «Деятельность человека» (СПб. 1897гг.). Смоленск: Губернская тип., 1898.

Терентьев 1872 – Терентьев Г.К. Туломский падун //АГВ. 1872. № 20. С. 3.

Терентьев 1873 – Терентьев Г.К. О русской колонии в Лапландском крае // АГВ. 1873. № 1. С. 2.

Терентьев 1877 – Терентьев Г.К. О промышленности ловозерских лопарей и об улучшении их быта // АГВ. 1877. № 29. С. 4-6.

Терентьев 1868 – Терентьев Г.К. Этнография лопарей // АГВ. 1868. № 2. С. 3.

Тимковский 1910 – Тимковский Д. Наша страна: Картины природы и быта народов России. М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1910.

Труды Архангельского статистического комитета 1866 – Труды Архангельского статистического комитета, за 1865 год. Архангельск: Губернская тип., 1866. Кн. 1. Отделы: исторический и этнографический.

Фаусек 1891 – Фаусек В.А. На далеком севере: Из поездки на Белое море и на океан // Вестник Европы. 1891. № 8. С. 665-714.

Ферсман 1958 – Ферсман А.Е. Воспоминания о камне. М.: изд-во Академии наук СССР, 1958.

Ферсман 1968 – Ферсман А.Е. Наш апатит. М.: Наука, 1968.

Чарнолуский 1972 – Чарнолуский В.В. В краю летучего камня. Записки этнографа. М.: Мысль, 1972.

Чарнолуский 1930 – Чарнолуский В.В. Материалы по быту лопарей. Ленинград: издание РГО, 1930.

Харузин 1898 – Харузин Н.Н. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов // ЭО. 1898. № 4. С. 38-46.

Харузин 1889 – Харузин Н.Н. О нойдах у древних и современных лопарей // ЭО. 1889. № 1. С. 36-76.

Харузин 1890 – Харузин Н.Н. Русские лопари: (Очерки прошлого и современного быта). М.: т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1890.

Харузин 1903 (а) – Харузин Н.Н. Этнография: Лекции, читанные в императорском московском университете. СПб.: Гос. тип., 1903. Вып. 2 (а).

Харузин 1903 (б) – Харузин Н.Н. Этнография. Лекции, читанные в императорском московском университете. СПб.: Гос. тип., 1903. Вып. 3 (б).

Харузин 1905 – Харузин Н.Н. Этнография. Лекции, читанные в императорском московском университете. СПб.: Гос. тип., 1905. Вып. 4.

Харузина 1941 – Харузина В.Н. Введение в этнографию. Описание и классификация народов земного шара. М.: МГУ, 1941.

Харузина 1902 – Харузина В.Н. Лопари // Читальня народной школы. СПб.: Н. Морев, 1902. Вып.11. С. 1-38.

Харузина 1890 – Харузина В.Н. На Севере: (Путевые воспоминания). М.: тип. т-ва А. Левенсон и К°, 1890.

Хронологический указатель материалов 1861 – Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России / Сост. под рук-вом П.И. Кеппена. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1861.

Шеффер 2008 – Шеффер И. Лапландия. М.: ИПО У Никитских ворот, 2008.

Шмаков 1904 – Шмаков И.Н. Рождаемость и смертность лопарей Ловозерского прихода за 32-летний период // АГВ. 1904. № 11. С. 3.

Шмаков 1909 – Шмаков И.Н. Материалы для антропологии русских лопарей: Опыт этнографического и медико-антропологического исследования. СПб.: тип. А.Г. Розена, 1909.

Щапов 1864 – Щапов А.П. О влиянии гор и моря на характер поселений // Русское слово. 1864, март. С. 105-317.

Щеколдин 1890 – Щеколдин К.П. Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецком погосте, пограничном с Норвегией // Живая старина. 1890. Вып. 1. С. 17-25.

Щербачев 1893 – Щербачев Ю.Н. Материалы по истории древней России, хранящиеся в Копенгагене, 1326-1690. М.: Универ. тип., 1893.

Энгельгардт 1897 – Энгельгардт А.П. Русский Север: Путевые записки. СПб.: А.С. Суворин, 1897.

Якобий 1893 – Якобий А.И. Угасание инородческих племен Севера: Доклад в I секции Русского Общества охранения народного здравия. 12-го марта 1893 года. СПб.: тип. Дома призрения малолетних бедных, 1893.

Ященко 1892 – Ященко А.Л. Несколько слов о Русской Лапландии (Из поездки) // ЭО. 1892. № 1. С. 10-37.

Georgi 1783 – Georgi J.G. Russland. Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches, ihrer Lebensart, Religionen, Gebraüche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten. Bd. I. Leipzig, 1783.

Herberstain 1975 – Herberstain, von Sigmund. Moskowia. Weimar, 1975.

Pauly 1862 – Pauly Th., Description ethnographique des peuples de la Russie. SPb., 1862.

Архивные материалы

Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. ОФ 413 – Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. Альмов В.К. Саамский фольклор. Избранные произведения саамского устного народного творчества: сказки, сказания, саги, новеллы, былины. Рукопись. 127 л. 1925-1938 г. ОФ 413.

Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. Золотилов В.С. Перевод с латинского книги Шефериуса «Лапония». НВФ 368.

Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. НВФ 188-284 – Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. Комшилов Я.А. Городской пейзаж, этнографические зарисовки и иллюстрации к русским и саамским сказкам. НВФ 188-284.

Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. НВФ 1078-1088 – Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. Комшилов Я.А. Сказки и легенды саами. Персональный фонд Комшилова Я.А. НВФ 1078-1088.

Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. НВФ 1101 а – Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. Чарнолуский В.В. Очерки к истории саами (лопарей) Кольского полуострова, Обонежья, Приладожья. На 348 Л. НВФ 1101 а.

Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. ОФ 237 – Музей-Архив ЦГП КНЦ РАН. Шефериус. Лапония. 1674. ОФ 237.

Литература

Абашин 2012 – Абашин С.Н. Власть и фотография: визуальная репрезентация в имперской рамке // Неприкосновенный запас. 2012. № 4. С. 14-28.

Абельс 1999 – Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация: Введение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетейя, 1999.

Азадовский 1958 – Азадовский М.К. История русской фольклористики. М.: Министерство просвещения РСФСР, 1958. Т. 1.

Азадовский 1963 – Азадовский М.К. История русской фольклористики. М.: Министерство просвещения РСФСР, 1963. Т. 2.

Алпатова 2004 – Алпатова Ж.А. «Пространство культуры» в путевой прозе («Письма русского путешественника» Н.М. Карамзина) // На рубежах эпох: стиль жизни и парадигмы культуры: Сб. науч. трудов. М.: Московский государственный открытый педагогический университет им. М. А. Шолохова, 2004. Вып. 1. С. 56-60.

Арутюнов 1989 – Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.

Арутюнов, Сергеева, Кобычев 1995 – Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П. Народы Кавказа. Материальная культура: Пища, жилище. (Мат-лы к серии «Народы и культуры»). М., 1995. Вып. 27.

Байбурин 1985 – Байбурин А.К. Предисловие // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985. С. 3-6.

Байбурин 1983 – Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983.

Байбурин 2004 – Байбурин А.К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1(33). С. 81-86.

Баранов 2006 – Баранов Д. «Крестьянская» программа В.Н. Тенишева: текст и контекст // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 176-187.

Барт 1989 – Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс, 1989.

Бартминьский 2005 – Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М.: Индрик, 2005.

Белинский 1991 – Белинский В.Г. Физиология Петербурга. М.: Наука, 1991.

Белинский 1981 – Белинский В.Г. Опыт истории русской литературы // Собрание сочинений. В 9-ти томах. М.: Художественная литература, 1981. Т. 7. С. 342-366.

Белова 2006 – Белова О.В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуре славян. Автореферат. М., 2006.

Бергер, Лукман 1995 – Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Бодрова 2006 – Бодрова О.А. Образ саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX века. К проблеме субъективности этнографического описания // Северяне: проблемы социокультурной адаптации жителей Кольского полуострова. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2006. С. 36-41.

Бодрова 2007 (а) – Бодрова О.А. Кроткий труженик полярных пустынь. Саамы в этнографических описаниях В.И. Немировича-Данченко // Региональное сообщество в период социальных трансформаций: Кольский Север, начало XXI века. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2007. С. 135-146 (а).

Бодрова 2007 (б) – Бодрова О.А. Саамская культура сквозь призму «колониальной этнографии» (к проблеме жанровой природы этнографической литературы) // Население Кольского Севера в период социальных трансформаций: Проблемы и практики культурной адаптации. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2007. С. 135-146 (б).

Бодрова 2008 (а) – Бодрова О.А. Специфика описания культуры саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX века // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2008. № 9. С.8-11 (а).

Бодрова 2008 (б) – Бодрова О.А. Этнические стереотипы в этнографическом описании саамов (на материале исследований М.А. Кастрена) // Народные культуры Европейского Севера: материалы респ. науч. конф. (Архангельск, 15-17 октября 2007 г.). 2008. С. 140-146 (б).

Большакова 2005 – Большакова Н.П. Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск: Кн. изд-во, 2005.

Бурдье 2005 – Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.

Бурыкин 2002 – Бурыкин А.А. К читателю // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XVII-нач. XX в.). М.: Северные просторы, 2002. С. 5-10.

Буслаев 1872 – Буслаев Ф. Сравнительное изучение народного быта и поэзии // Русский вестник. 1872. Т. 101. № 10. С. 630-699.

Буторин 2005 – Буторин М.В. Фактор «этнической идентичности» в процессе межэтнического взаимодействия // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: Материалы 5-й международной научной конференции. Петрозаводск, 2005. С.49-51.

Бушмин 1978 – Бушмин А.С. Преемственность в развитии литературы. Л.: Худож. лит., 1978.

Вахтин 2001 – Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке: Очерки языкового сдвига. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.

Вахтин, Головко 2004 – Вахтин Н.Б., Головко Е.В. «Разве мы виноваты, что так пишемся?» Смешанные этнические общности северо-востока Сибири в официальных классификациях // Studia Ethnologica: Труды факультета этнологии. СПб., 2004. Вып. 4. С. 61-97.

Вен 2003 – Вен П. Как пишут историю: Опыт эпистемологии: Фуко совершает переворот в истории. М.: Научный мир, 2003.

Виноградова 2012 – Виноградова С.Н. Коренные малочисленные народы Севера: социально-экономические аспекты государственной политики. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2012.

Виноградова 2008 – Виноградова С.Н. Общины коренных малочисленных народов Севера на территории Мурманской области // Население Кольского Севера в период социальных трансформаций: проблемы и практики культурной адаптации. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2008. С. 15-25.

Виноградова 2006 – Виноградова С.Н. Формирование политики северного региона на рынке труда в отношении коренных малочисленных народов: (на примере Мурманской области). Дисс. на соиск. учен. степ. канд. экон. наук. Апатиты, 2006.

Вовина 1990 – Вовина О.П. Организация этнографического изучения народов России во второй половине 18 – начале 20 вв. (по материалам Вольного экономического общества и Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии). Автореферат. Л., 1990.

Волков 1996 – Волков Н.Н. Российские саамы. Историко-этнографические очерки. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Каутокейно; СПб., 1996.

Вощиков 1974-1975 – Вощиков Н.Я. Библиографический указатель статей, помещенных в газете «АГВ» по вопросам истории, экономики, культуры и быта населения Архангельской губернии за 1838-1915 годы. Рукопись. М., 1974-1975.

Герасименко 2006 – Герасименко Е.Е. Роль музейной экспозиции в социальной коммуникации // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых С.-П. этнографических чтений. СПб., 2006. С. 208-210.

Гинзбург 2004 – Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Мифология и история. М.: Новое изд-во, 2004.

Гирц 1997 – Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. Интерпретация культуры. С. 171-200.

Головнев 2007 – Головнев А.В. О киноантропологии // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 21-32.

Горных 2007 – Горных А. Визуальная антропология: видеть себя другим // Антропологический форум. № 7. 2007. С. 32-52.

Гудков, Дубин 1994 – Гудков Л.Д., Дубин Б.В. Литература как социальный институт. М.: Новое литературное обозрение, 1994.

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

Гуцол, Саморукова 2007 – Гуцол Н.Н., Саморукова А.Г. Обычное право российских саамов в XIX в. в работе А.Я. Ефименко // Региональное сообщество в период социальных информаций: Кольский Север, начало XXI века. Сб. статей. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2007. С. 122-134.

Девятко 2003 – Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. М.: КДУ, 2003.

Дейк 1989 – Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989.

Дубин 2001 – Дубин Б.В. Слово-письмо-литература: Очерки по социологии современной культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Дубровская 2005 – Дубровская Е.Ю. Российско-финляндское приграничье: восприятие этносов-соседей в русской печати начала XX в. // Человек в социокультурном пространстве: Европейский Север России. Апатиты: изд-во КНЦ РАН, 2005. С. 42-54.

Дубровская 2008 – Дубровская Е.Ю. Финляндцы и население карельского приграничья: «свои-чужие» поданные Российской империи в беллетристике и периодике начала XX в. // Скандинавские чтения 2006 года: этнографические и культурно-исторические аспекты: Сборник статей. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 467-475.

Жирмунский 1979 – Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979.

Жуков 2004 – Жуков А. Саами в XIII-XVII вв. (публикация источников и комментарий) // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 298-322.

Знаменитые исследователи Арктики 1998 – Знаменитые исследователи Арктики // Живая Арктика. 1998. № 1. С. 20-23.

Иванищева, Бакула 2013 – Иванищева О.Н., Бакула В.Б. Язык и духовная культура кольских саамов. Мурманск: МГГУ, 2013.

История Архангельского Севера 2001 – История Архангельского Севера // Поморская энциклопедия. В 5 томах. Архангельск: Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2001. Т. 1.

История русской литературы XIX века 1962 – История русской литературы XIX века. Библиографический указатель / Под ред. К. Д. Муратовой. М.; Л.: изд-во Академии наук СССР, 1962.

История русской литературы XIX – начала XX века 1993 – История русской литературы XIX – начала XX века. Библиографический указатель / Под ред. К. Д. Муратовой. СПб.: изд-во Академии наук СССР, 1993.

Источниковедение 1996 – Источниковедение: теория, история и метод / О.М. Медушевская. М.: РГГУ, 1996.

Калабанов 1998 – Калабанов А.Н. Социальная стратификация и стереотип группы/личности. К постановке проблемы // Этнические стереотипы в меняющемся мире. М.: Ин-т этнологии и антропологии, 1998. С. 26-32.

Калинин 2001 – Калинин И.А. Мифологическое пространство историографического дискурса XVIII века (Риторика постороения истории России) // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах: (история, теория, педагогическая практика): Материалы научной конференции (4-7 сентября 2000 года). Петрозаводск, 2001. С. 87-93.

Кардинская 2005 – Кардинская С.В. Конструирование дискурса этнической идентичности (интерпретативные модели удмуртской этничности). Ижевск: Удмуртский университет, 2005.

Керт 1961 – Керт Г.М. Образцы саамской речи. Материалы по языку и фольклору саамов Кольского полуострова. М.-Л.: изд-во Академии наук СССР, 1961.

Керт 1971 – Керт Г.М. Саамский язык (кильдинский диалект). Фонетика, морфология, синтаксис. Л.: Наука, 1971.

Керт 1986 – Керт Г.М. Словарь саамско-русский и русско-саамский. Л.: Просвещение, 1986.

Киселев, Киселева 1987 – Киселев А.А., Киселева ТА. Советские саамы: история, экономика, культура. Мурманск: Мурм. кн. изд-во, 1987.

Клубков 2001 – Клубков П.А. Вопрос о старшинстве народов и языков в России XVIII века // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах: (история, теория, педагогическая практика): Материалы научной конференции (4-7 сентября 2000 года). Петрозаводск, 2001. С. 66-73.

Кольская энциклопедия 2008 – Кольская энциклопедия. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2008. Т. 1.

Кольская энциклопедия 2009 – Кольская энциклопедия. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2009. Т. 2.

Кольская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: http://ke.culture51.ru/index.html.

Кольские саамы в меняющемся мире 2008 – Кольские саамы в меняющемся мире / Под ред. А.И. Козлова, Д.В. Лисицына, М.А. Козловой. М.: Институт наследия, 2008.

Кольский край в литературе 1962 – Кольский край в литературе / Предисловие, вступительные статьи, подбор текстов и примечания В.Шейнкера. Мурманск: Мурм. кн. изд-во, 1962.

Комарда 2001 – Комарда Т.Г. Образ прошлого в сознании русской дворянской интеллигенции конца XVIII начала XIX века // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах: (история, теория, педагогическая практика): Материалы научной конференции (4-7 сентября 2000 года). Петрозаводск, 2001. С. 99-105.

Косиков 2008 – Косиков Г.К. Текст / Интертекст / Интертекстология // Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности / Общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Издательство ЛКИ, 2008. С. 8-42.

Костина 2006 – Костина Г.В. Вокалическая система кильдинского диалекта саамского языка в свете русско-саамской интерференции: Дисс. на соискание уч. ст. канд. филол. наук. СПб., 2006.

Костина 2012 – Костина Г.В. Этнокультурные аспекты функционирования саамского языка на Кольском полуострове // Труды Карельского научного центра РАН. № 4. 2012. С. 153-157.

Костомаров 1880 – Костомаров Н.И. Об отношении русской истории к географии и этнографии. (Лекция, читанная в Географическом Обществе 10-го марта 1863 г.) // Исторические монографии и исследования Николая Костомарова СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1880. Т. 3.

Кошечкин 1979 – Кошечкин Б.И. Тундра хранит след: Очерки об исследованиях Кольского Севера. Мурманск: Мурм. кн. изд-во, 1979.

Кошечкин 1983 – Кошечкин Б.И. Открытие Лапландии. Мурманск: Мурм. кн. изд-во, 1983.

Кристева 2004 – Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Кронгауз 2005 – Кронгауз М.А. Семантика. М.: Academia, 2005.

Культурная антропология 2004 – Культурная антропология / С.А. Арутюнов, С.И. Рыжакова. М.: Весь мир, 2004.

Культурология 1997 – Культурология. XX век. Словарь. СПб.: Универ. кн., 1997.

Куропятник 1989 – Куропятник М.С. Формы социальной организации саамов Кольского полуострова в к. XIX – н. XX в. Автореф. Дис. на соиск. уч. степ. к.и.н. Л., 1989.

Куропятник 2003 – Куропятник М.С. Социальная организация саамов // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 101-108.

Куропятник 1997 – Куропятник М.С. Социальная структура саамов: к проблеме билатерального счета родства // Социология и социальная антропология. СПб.: Алетейя, 1997. С.114-120.

Куропятник 2005 – Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социальных изменений. СПб.: изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

Кучинский 2008 – Кучинский М.Г. Саами Кольского уезда в XVI-XVIII веках. Модель социальной структуры. Серия DIEDUT. Альта, 2008. № 2.

Кучинский 2010 – Кучинский М.Г. Социальная роль облагаемых угодий для саами Кольского уезда в XVI-XVIII вв. // Труды Кольского научного центра РАН. 2010. № 2. С. 140-152.

Леви-Стросс – Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.: АСТ; Львов: Инициатива, 1999.

Лескинен 2012 – Лескинен М.В. Концепт «национальный характер / нрав народа» в языке российской науки второй половины XIX века // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 148-169.

Лескинен 2004 – Лескинен М.В. Образ финна в российских популярных этнографических очерках последней трети XIX в. // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России: Сб. статей. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. С. 154-192.

Лескинен 2009 – Лескинен М.В. «Финская честность» в российской научно-популярной литературе XIX в. К вопросу о формировании этнокультурного стереотипа // ЭО. 2009. № 4. С. 27-41.

Лесли 1997 – Лесли А. Уайт. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. Интерпретация культуры. С. 559-590.

Лихачев 1984 – Лихачев Д.С. Древнерусская литература: Источниковедение. Сб. науч. тр. Л.: Наука, 1984.

Лихачев 1983 – Лихачев Д.С. Текстология (на материале русской литературы X – XVII вв.). Л.: Наука, 1983.

Лич 2001 – Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов: К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Вост. лит., 2001.

Лотман 2002 – Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академический проект, 2002.

Лукьянченко 1971 – Лукьянченко Т.В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX-XX в. М.: Наука, 1971.

Лукьянченко 1979 – Лукьянченко Т.В. Расселение Кольских саамов в XVI – XVII вв. // К истории малых народностей Европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979. С. 14-23.

Лукьянченко 1994 – Лукьянченко Т.В. Саамы // Народы Сибири и Севера России в XIX в. (Этнографическая характеристика). М.: ИАЭ РАН, 1994.

Лукьянченко 2003 – Лукъянченко Т.В. Семья и обряды жизненного цикла // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 108-117.

Лукьянченко 1980 – Лукъянченко Т. В. Этногенез саамов // Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980. С. 28–40.

Макаров 2003 – Макаров М.Л. Основы теории дискурса. М.: Гнозис, 2003.

Манхейм 2000 – Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М.; СПб.: Унив. кн., 2000.

Мартынова 1987 – Мартынова А. Бытописатель земли русской (Культурно-исторический очерк о писателе, ученом-этнографе Сергее Васильевиче Максимове). М.: Молодая гвардия, 1987.

Марфусалова 2002 – Марфусалова А.Д. Мудрость экотрадиций северян. Якутск: изд-во СО РАН. Якут. фил., 2002.

Маслова 2004 – Маслова В.А. Лингвокультурология. М.: Academia, 2004.

Межкультурная коммуникация 2005 – Межкультурная коммуникация: язык – культура – менталитет. Саранск: МГУ им. Н.П. Огарева, 2005.

Медведев 1980 – Медведев П.Н. Проблема жанра // Из истории советской эстетической мысли, 1917-1932. М.: Искусство, 1980. С. 418-424.

Медведева 2011 – Медведева М.Г. Саамские игры. Мурманск: Ракета, 2011.

Межцев 2006 – Межцев В.М. Диалог между цивилизациями и Россия // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М.: Наука, 2006. Кн. 2. С. 306-318.

Мечкина 2010 – Мечкина Е.И. Фольклорные традиции в культуре саамской семьи / сост. Е.Я. Пация. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2010.

Мечкина, Мозолевская 2003 – Мечкина Е.И., Мозолевская А.Е. Саамское рукоделие. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2003.

Михайловский 1892 – Михайловский В.М. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. М.: т-во скоропечатника А.А. Левенсон, 1892. Вып. 1. Т. 12.

Мозалевская, Мечкина 2008 – Мозалевская А.Е., Мечкина Е.И. Саамское рукоделие. Методическое пособие. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2008.

Мурман – край российский 1985 – Мурман – край российский / Сост. В. Сорокажердьев. М.: Современник, 1985.

Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей 2002 – Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XX в.). М.: Северные просторы, 2002.

Народы и религии мира 1998 – Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая российская энциклопедия, 1998.

Оганджанян 1989 – Оганджанян Р.С. Некоторые вопросы формирования этнических стереотипов в мононациональной среде // Психологический журнал. 1989, январь-февраль. Т. 10. № 1. С. 49-55.

Памятные книжки губерний и областей Российской империи 2002 – Памятные книжки губерний и областей Российской империи. Указатель содержания. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. Т. 1. Европейский Север (Архангельская, Вологодская и Олонецкая губернии).

Панченко 1998 – Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.

Панченко 2002 – Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: Объед. гуманит. изд-во, 2002.

Пация 2009 – Пация Е.Я. Традиционная саамская пища в восприятии и оценках переселенцев на Кольском полуострове // Кольский Север в XIX-XX вв.: культура, наука, история. Сборник статей. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2009. С. 99-112.

Пация, Разумова 2008 – Пация Е.Я., Разумова И.А. Саамская семья (кольские саамы) // Российская семья. Энциклопедия. М.: РГСУ, 2008. С. 311-326.

Похозяйственная перепись Приполярного севера СССР 1929 – Похозяйственная перепись Приполярного севера СССР 1926/27 года: Территориальные и групповые итоги похозяйственной переписи. М.: Статиздат ЦСУ СССР, 1929.

Прибалтийско-финские народы России 2003 – Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2003.

Пыпин 1890 – Пыпин А.Н. История русской этнографии. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1890. Т. 1.

Пыпин 1891 – Пыпин А.Н. История русской этнографии. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1891. Т. 2.

Радклиф-Браун 1997 – Радклиф-Браун А.Р. Методы этнологии и социальной антропологии // Антология исследований культуры. СПб.: Универ. кн., 1997. Т. 1. Интерпретация культуры. С. 603-632.

Разумова 2008 – Разумова И.А. «Аборигены» и «мигранты»: проблемы аккультурации и культурной дистанции коренного и городского населения Крайнего Севера // Народные культуры Европейского Севера. Материалы Республиканской научной конференции (Архангельск, 15-17 октября 2007 г.). Архангельск: Поморский университет, 2008. С. 28-33.

Разумова 2013 – Разумова И.А. Гендерная стереотипия в контексте этнокультурной ситуации: женщина-саами в русской этнографии // Вестник Кольского научного центра РАН. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2013. № 3. С. 50-56.

Рейтблат 1991 – Рейтблат А.И. От Бовы к Бальмонту: Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 1991.

Робинсон, Кассам 2000 – Робинсон М.П., Кассам К.-А.С. Саамская картошка: жизнь среди оленей во время перестройки. М.: Альфа-Принт, 2000.

Рождественский 1996 – Рождественский Ю.В. Общая филология. М.: Новое тысячелетие, 1996.

Русские писатели 1989 – Русские писатели. 1800-1917. Биографический словарь. М.: Совет. энциклопедия, 1989. Т. 1.

Русские писатели 1992 – Русские писатели. 1800-1917. Биографический словарь. М.: Совет. энциклопедия, 1992. Т. 2.

Русские писатели 1994 – Русские писатели. 1800-1917. Биографический словарь. М.: Совет. энциклопедия, 1994. Т. 3.

Русские писатели 1996 – Русские писатели. XIX век. Библиографический словарь. В 2 частях. М.: Просвещение, 1996. Ч. 2.

Саамская библиография 2005 – Саамская библиография: литература на русском и саамском языках (1776-1996) / Мурманская государственная областная универсальная научная библиотека. Мурманск, 2005.

Саамские сказки 1980 – Саамские сказки / Ред. Г. Керт; сост. Е. Пация. Мурманск: Мурм. кн. изд-во, 1980.

Саамско-русский словарь 1985 – Саамско-русский словарь: 8000 слов / Н.Е. Афанасьева, Р.Д. Куруч, Е.И. Мечкина и др. / Под ред. Р.Д. Куруч. М.: Рус. яз., 1985.

Садохин 2004 – Садохин А.П. Межкультурная коммуникация. М.: Альфа-М: ИНФРА-М, 2004.

Саморукова 2011 – Саморукова А.Г. Героический эпос как источник по истории кольских саамов // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Материалы 8 Межвузовской конференции. Петрозаводск: изд-во ПетрГУ, 2011. С. 56-59.

Саморукова 2005 – Саморукова А.Г. Саамская женщина XIX в.: семейно-правовой статус // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского севера. Материалы 5 международной научной конференции. Петрозаводск: изд-во ПетрГУ, 2005. С. 101-104.

Свойкин 2006 – Свойкин К.Б. Диалогика научного текста. Саранск: изд-во Мордов. ун-та, 2006.

Семенов 2002 – Семенов И.В. Формирование этнокультурной идентификации в современных условиях // Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях. Материалы 7 Региональной научной конференции молодых ученых. СПб., 2002. С. 18-20.

Сенкевич-Гудкова 1977 – Сенкевич-Гудкова В.В. Комизм саамских йойг // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллинн: Ээсти раамат, 1977. С. 292-306.

Сенкевич-Гудкова 1959 – Сенкевич-Гудкова В.В. Лирические песни нотозерских саами // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск: Госиздат Карел. АССР, 1959. С. 41-49.

Сень – Сень Д.В. Воображаемая география и имперский дискурс: практики Российской империи в Крыму и на Северо-Западном Кавказе в конце 18 - начале 19 в. // ЭО. 2008. № 3. С. 146-160.

Сервье 2004 – Сервье Ж. Этнология. М.: АСТ; Астрель, 2004.

Сидоров 1997 – Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997.

Слезкин 2008 – Слезкин Ю. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Соколовский 2001 – Соколовский С.В. Образы Других в российской науке, политике и праве. М.: Путь, 2001.

Соловьев 2012 – Соловьев И.В. Инструментальные основы музыкальной культуры саами: Автореферат. СПб., 2012.

Сурво, Шарапов 2008 – Сурво А.А., Шарапов В.Э. На(т)ивные авторы, читатели и (гипер)тексты // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. Научный журнал. 2008. № 3. С. 115-131.

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

Тейлор 1989 – Тейлор Э. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.

Теория литературы 2004 – Теория литературы. В 2 т. / Под ред. Н.Д. Тамарченко. М.: Academia, 2004. Т.2.

Телицына 1998 – Телицына С.В. Поэтика саамского фольклора в обучении словесному творчеству детей дошкольного возраста: Дис. ... канд. пед. наук. М., 1998.

Теребихин, Чудинов 1998 – Теребихин Н., Чудинов К. Terra incognita // Живая Арктика. 1998, октябрь. № 3. С.8-9.

Тишков 2005 – Тишков В.А. Этнология и политика: статьи 1989-2004 гг. М.: Наука, 2005.

Токарев 1978 (а) – Токарев С.А. Истоки этнографической науки (До середины XIX в.). М.: Наука, 1978 (а).

Токарев 1978 (б) – Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.: Высш. школа, 1978 (б).

Токарев 1966 – Токарев С.А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). М.: Наука, 1966.

Травина 1987 – Травина И.К. Саамские народные песни. М.: Сов. композитор, 1987.

Ушаков 1972 – Ушаков И.Ф. Кольская земля. Мурманск: Мурм. кн. изд, 1972.

Ушаков 1998 – Ушаков И.Ф. Кольская старина // Избранные произведения. Мурманск: Кн. изд-во, 1998. Т. 3.

Ушаков 1997 – Ушаков И.Ф. Кольский Север в досоветское время // Избранные произведения. Мурманск: Кн. изд-во, 1997. Т. 2.

Фасмер 1986 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М.: Прогресс, 1986. Т. 2.

Фасмер 1987 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М.: Прогресс, 1987. Т. 3.

Федоров 2009 – Федоров П.В. Северный вектор в российской истории: центр и Кольское Заполярье в XVI-XX вв. Мурманск: Книж. изд., 2009.

Финно-угорский сборник 1982 – Финно-угорский сборник: Антропология, археология, этнография. М.: Наука, 1982.

Финско-русский словарь 1996 – Финско-русский словарь. Таллинн: Лорис, 1996.

Фокеев 1991 – Фокеев А.Л. «Этнографическое направление» в литературном процессе 60-70-годов 19 века. Автореферат дисс.... кандидата филологических наук. М. 1991.

Фуко 1996 – Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996.

Хаккарайнен 2007 – Хаккарайнен М. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 156-190.

Хомич 1999 – Хомич Л.В. Саамы. СПб.: Просвещение, 1999.

Художники-участники экспедиций на Крайний Север 2008 – Художники-участники экспедиций на Крайний Север. Из собрания Музея-Архива истории изучения и освоения Европейского Севера Кольского научного центра РАН / Сост. Е.Я. Пация, О.В. Шабалина. СПб.: ГАМАС, 2008.

Чапля 2000 – Чапля Т.В. «Чуждое», «чужое», «свое»: к постановке проблемы // Чуждое – чужое – наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур. Новосибирск: НГПУ, 2000. С. 7-13.

Чернин 2007 – Чернин С.Б. Пределы применимости понятия «литература» в интерпретации древнерусских житийных текстов // Ученые записки МГПУ. Исторические науки. Мурманск: МГПУ, 2007. Вып. 7: Отечественная история. С. 218-232.

Чернявская 2009 – Чернявская В.Е. Лингвистика текста: поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.

Черняков 1998 – Черняков З.Е. Очерки этнографии саамов / Под ред. Лейфа Рантала. Рованиеми, 1998.

Чеснов 1998 – Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарика, 1998.

Чугров 1993 – Чугров С. Этнические стереотипы и их влияние на формирование общественного мнения // Мировая экономика и международные отношения. 1993. № 1. С. 41-53.

Шабалина 2007 – Шабалина О.В. Из истории этнографических исследований В.В. Чарнолуского: рисунки и письма ученого из фондов Музея-Архива ЦГП РАН // Региональное сообщество в период социальных трансформаций: Кольский Север, начало XXI в. Апатиты: изд-во Кольского научного центра РАН, 2007. С. 146-170.

Шабалина 2008 – Шабалина О.В. Материалы фонда В.В. Чарнолуского «Музея-Архива истории изучения и освоения Европейского Севера» ЦГП Кольского НЦ РАН как источниковая база для исторических исследований академической экспедиционной деятельности на Кольском полуострове // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2008. № 2. С. 83-92, 133-135.

Шабалина 2005 – Шабалина О.В., Пация Е.Я. Письма Василия Кондратьевича Алымова // Живая старина. 2005. № 4(48). С. 47-50.

Швед 2001 – Швед И.А. Символ в этнической культуре // Реальность этноса: Этнология в педагогическом образовании: Проблемы и перспективы. Материалы Международной научно-практической конференции (17-20 мая 1999г.). СПб.: изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 2001. С. 82-86.

Шилова 1990 – Шилова Т.Н. Русское географическое общество и изучение истории и этнографии народов Якутии (1845-1917 гг.). Автореф. дис… канд. ист. наук. Якутск, 1990.

Шипилов 2004 – Шипилов А.В. Оппозиция «Мы – они» в социокультурном развитии. В 2 ч. Воронеж: Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 2004. Ч. 1.

Широкогоров 2001 – Широкогоров С.М. Этнографические исследования. Владивосток: изд-во ДВГУ, 2001. Кн.1.

Шмаков 1930 – Шмаков И.Н. Обзор работ и библиографический указатель литературы о русских лопарях // Известия РГО. М., 1930. Т. 62. Вып. 4. С. 397-412.

Шульгина 1989 – Шульгина Т.С. Русские исследователи культуры и быта малых народов Амура и Сахалина (конец XIX – начало XX в.). Владивосток: изд-во Дальневост. ун-та, 1989.

Шурупова 2005 – Шурупова Е.Е. «Губернские ведомости» и формирование интереса к местной истории в дореволюционной российской провинции (на материалах Архангельской губернии). Дисс… кандидата исторических наук. Архангельск, 2005.

Элиаде 2000 – Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000.

Юрьева 2011 – Юрьева М.П. Богатырь Ляйне: книга на саамском языке. Мурманск: РУСМА, 2011.

Якобсон 1975 – Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 115-123.

Янская, Кардин 1980 – Янская И.С., Кардин В. Пределы достоверности. М.: Современный писатель, 1980.

Ярская-Смирнова, Романов 2004 – Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Социальная антропология. Ростов н/Д.: Феникс, 2004.

Agar 1980 – Agar M. The professional stranger. An Inforal Introduction to Ethnography. New York: Academic Press, 1980.

Allemann 2010 – Allemann L. Die Samen der Kolahalbinsel. Über das Leben einer ethnischen Minderheit in der Sowjetunion. Frankfurt am Main, 2010.

Collinder 1949 – Collinder B. The Lapps. New York, 1949.

Katz 2001 – Katz J. Ethnography's Warrants // Ethnography. Vol. I. Edited by Alan Bryman. London; New Delhi, 2001. P. 323-348.

Rothfuchs-Schutz 1984 – Rothfuchs-Schutz C. Die Darstellung des Fremden in Etnologischen Ausstellungen // Etnologie als Sozialwissenschaft. Opladen, Westdeutscher Verlag. 1984. Sonderheft 26. S.478-487.

Forgensen 1989 – Forgensen D.L. Participant Observeation: Methodology for Human Studies. Newbury Park et al. Sage, 1989. P.19-20.

Geertz 1988 – Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, 1988.

Lepenies 1985 – Lepenies W. Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. München, 1985.

Robinson, Kassam 1998 – Robinson M. P., Kassam K.-A.S. Sami potatoes: Living with reindeer and perestroika. Calgary : Bayeux Arts, 1998.

Vorren, Manker 1958 – Vorren 0., Manker E. Samekulturen. Troms0, 1958.

Vorren, Manker 1962 – Vorren 0., Manker E. Lapp Life and Customs. Oslo, 1962.

Allemann 2013 – Allemann L. The Sami of the Kola Peninsula. About the life of an ethnic minority in the Soviet Union. Tromso, 2013: (English edition of the book "Die Samen der Kola-Halbinsel"): http://septentrio.uit.no/index.php/samskrift/article/download/2546/2362.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Глава 1. НАРОДЫ ТРАДИЦИОННОГО ТИПА КУЛЬТУРЫВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИАЛЬНОЙ ЭТНОГРАФИИ	8
Российская этнография во второй половине XIX – начале XX вв.	8
Влияние колониальной идеологии на подходы к этнографическому описанию автохтонных народов Российской империи	10
Этнический образ как средство межэтнической коммуникации	15
Глава 2. ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ПОСРЕДНИК МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ	19
Проблемы теории, подходы и методы	19
Понятие этнографической литературы	23
Обзор этнографических источников	33
Глава 3. СПЕЦИФИКА ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ СААМОВ	41
Интертекстуальность	42
Особенности восприятия саамов: стереотипизация, мифологизация, экзотизация образа	52
Приемы создания образа саамов	57
Семантические средства создания образа саамов	64
Глава 4. ОБРАЗ СААМОВ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.	70
Репрезентация «внешних» особенностей	72
Природа	72
Антропологические особенности	75
Материальная культура	79
Одежда	79
Жилище	82
Пища	87
Нрав	91
Хозяйственно-культурные и социокультурные особенности	98
Хозяйство	98
Семья	106
Общественное устройство	114
Религия	122
Фольклор	130
Социально-политический и этнокультурный контекст	136
Колонизация	136
Обрусение	141
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	148
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	150
БИБЛИОГРАФИЯ	150

CONTENTS

	Page
INTRODUCTION	5
Chapter 1. TRADITIONAL CULTURES AND PEOPLES IN THE RUSSIAN IMPERIAL ETHNOGRAPHY	8
The Russian ethnography in the second part of the 19th – beginning 20th centuries	8
Impact of colonial ideology on strategies for ethnographical description of indigenous folks of the Russian Empire	10
Ethnic image as an instrument of inter-ethnic communication	15
Chapter 2. ETHNOGRAPHICAL LITERATURE AS AGENT OF INTER-ETHNIC COMMUNICATION	19
Theoretic problems, strategies and methods	19
Definition of ethnographical literature	23
Review of ethnographical sources	33
Chapter 3. SPECIFICITY OF ETHNOGRAPHICAL DESCRIPTION OF THE KOLA SAMI	41
Intertextuality	42
Specifics of reception of the Sami: stereotypization, mythologization, exotization of the image	52
The Sami image formation technique	57
Semantic tools of the Sami image formation	64
Chapter 4. THE SAMI IMAGE IN ETHNOGRAPHICAL SOURCES OF THE 19TH – BEGINNING 20TH CENTURIES	70
Representation of «external» specifics	72
Nature	72
Anthropological characteristics	75
Material culture	79
National clothes	79
House	82
Food	87
Temper	91
Economic-cultural and sociocultural specifics	98
Economy	98
Family	106
Social organization	114
Religion	122
Folklore	130
Social-political and ethnocultural context	136
Colonization	136
Russianization	141
CONCLUSION	148
ABBREVIATIONS	150
BIBLIOGRAPHY	150

Научное издание

Ольга Александровна Бодрова

В ПОИСКАХ ОТРАЖЕНИЯ: СААМЫ КОЛЬСКОГО СЕВЕРА В РУССКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Технический редактор В.Ю. Жиганов

Подписано к печати 06.11.2014
Формат бумаги 60x84 1/8.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Times/Cyrillic
Усл. печ. л. 19.94. Заказ № 39. Тираж 100 экз.

Российская Академия Наук

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Кольский научный центр Российской академии наук
184209, Апатиты, Мурманская область, ул. Ферсмана, 14

Проведено междисциплинарное исследование, сочетающее этнографический, филологический и историко-социологический ракурсы. Рассмотрен процесс формирования образа кольских саамов в русской этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв.

Монография может быть полезна специалистам гуманитарного профиля, в первую очередь, историкам, этнографам, филологам, преподавателям и студентам общественных дисциплин, а также всем интересующимся вопросами этнического взаимодействия, в частности, рецепции культуры саамов, и жанром этнографических очерков.

Российская Академия Наук

ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ПРОБЛЕМ БАРЕНЦ РЕГИОНА
Кольского научного центра РАН

Россия, 184209, Мурманская область,
г.Апатиты, ул. Ферсмана, 14