

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский научный центр
Институт восточных рукописей
(Азиатский музей)

Неотрадиционализм

*архаический синдром
и конструирование новой социальности
в контексте процессов глобализации*



Санкт-Петербург
2019

Иванова А. История проявления Белой и Зеленой тары в Окинском районе («Из упавшей слезы...»). URL: <http://nsportal.ru/ap/library/khudozhestvenno-prikladnoe-tvorchestvo/2016/01/20/istoriya-proyavleniya-beloy-i-zelenoy>

Нармаев Б.М., Харькова Е.Ю. 2015. Лама Данзан-Хайбзун Самаев в воспоминаниях друзей, коллег, родных // Учение Будды в России: 250 лет Ин-ту Пандито Хамбо-лам. СПб.: Петербургское Востоковедение.

Павлинская Л.Р. 2002. Кочевники Голубых гор. Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью. СПб.: Европейский дом.

Самбялова З.Н. История зарождения села Орлик // Аха. № 33 (8756). 25 июля 2014. URL: <http://okgazeta.ru/article/46939/>

Соболева Е.С. 2017. Неотрадиционализм в современной культуре сойотов и бурят Окинского района Республики Бурятия // Материалы полевых исследований МАЭ / под ред. Е.Г. Федоровой. Вып. 17. СПб.: МАЭ РАН. С. 109–132.

Филатов С. Буддизм в Бурятии: новые тенденции. URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition43/03-filatov-s-buryatiya.html

Халудоров Б. Бурхан-Баабай – Шаргай-ноён – защитник воинов // Infpol. 7 июля 1916. URL: <https://www.infpol.ru/news/asia/116825-burkhan-baabay-shargay-noyen-zashchitnik-voinov/>

Шаглахаев Д. 2008. Исторические буддийские дацаны Саянского нагорья как фактор национального развития в Тункинском и Окинском районах Бурятии // Буддийская культура: История, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения. Материалы конференции. Санкт-Петербург: 9–11 ноября 2006 г. СПб.: Петербургское Востоковедение. С. 146–150.

Шаглахаев Д. Нравственные модели буддизма (на примере дацанов Саянского нагорья). URL: <http://uchebana5.ru/cont/2700982.html>

Янгутов Л.Е., Цыренов Ч.Ц. 2016. Буддизм в социокультурной традиции России // Вестник Бурятского гос. ун-та. Вып. 6. С. 108–119.

3.5. СААМСКИЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ, ИЛИ НОВЫЕ ИЕРАРХИИ ЛАНДШАФТА КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА

Введение. Динамика культурного ландшафта, т.е. как отношения с ландшафтом и ландшафт как идиома, наделенная способностью к действиям, меняют социальные иерархии и представления о них в современном мире, рассматриваются здесь на полевом материале, собранном в 2014–2016 гг. в селе Ловозеро – административном центре Ловозерского р-на Мурманской области. В селе проживают около 3 тыс. человек. Среди них саами(ы), коми и другие национальности.

Известный этнограф Владимир Владимирович Чарнолуский, много лет проработавший в Мурманской области и посвятивший свои труды саамскому быту, истории и фольклору, так описывает свою первую встречу с Ловозером в 1927 г. [1972: 244]:

«Поселок саамов едва заметен. От места, где он раскинулся, поднимается десятка два струек дыма. Домов не видно. Кажется, дым исходит прямо из земли, настолько саамские тупы вросли в землю... На севере едва виднеется низкорослый лесок, а на юге, на горизонте, синее горный массив Ловозерских Хибин. Он возвышается над землей, как круглый хлеб, запорошенный снегом. Солнце еще не вставало. Первые лучи его в этом году появятся завтра. 20 января рассеялись облака, закрывавшие небо все эти дни. В полдень впервые появилось солнце. Мы встретили его не одни. Многие из ловозерцев тоже любовались картиной восхода и захода солнца одновременно. Оно показалось на юге из-за края Хибин. Ярко сиявшая кромка солнечного диска блеснула по снегу на крыше домов. Однако... она быстро начала гаснуть. С этого дня солнце с каждым днем все выше и выше поднималось над горизонтом. Воздух становился прозрачней: «Вот и вернулось весельство», – сказал стоявший рядом саам. Однажды вечером... мы решили пойти ознакомиться с саамской стороной села Ловозеро. Сумерки уже совсем сгустились, когда мы отправились в путь. Лопарские домики стояли без особого порядка вдоль широкого прогона, который трудно было назвать улицей. Позади каждой тупы (деревянные, квадратной формы жилища) стояла скирда березовых бревен. Это были заготовки дров на зиму. Тут же маленькие землянки для овец».

Далее этнограф дает описание села уже в 1961 г., т.е. спустя 34 года, подчеркивая яркость изменений и их прогрессивный характер:

«Неузнаваемо стало Ловозеро в наши дни. Еще издали становятся видны стены нескольких каменных зданий и стрелы подъемных кранов. Просторное здание райисполкома и внушительный Дом культуры служат

хорошим фоном для памятника В.И. Ленину. Он и стоит в самом центре села. Тут же большое каменное здание средней школы и еще несколько каменных домов. Немного в стороне возвышается башня водопровода, и тут же общественные бани. Дым из трубы оживленно, даже как-то особенно весело крутится и разносится по всей округе. Бане в Ловозере я так обрадовался, что мне захотелось немедленно, сейчас же, искупаться в ней, что я и сделал с большим удовольствием. При этом я вспомнил, какие муки пришлось переносить, странствуя по озерам и в лесах, где о банях никто не помышлял. В двух или в трех местах высятся строительные краны; они повисли над двумя новостройками.

На одной из них возведен только фундамент, а другая уже возвышается над первыми этажами. На одной из этих строительных площадок возведены торжественные ворота из досок и жердей. Они увиты еловыми гирляндами. Для ловозерских ребят это предмет восторженного восхищения.

Школьники отрывают зеленые ветки от ворот и украшают ими фуражки. Тщетно ищу дом Рочева, который мозолил глаза еще в 1927 году. Этот уродливый куб утонул среди новых деревянных и каменных домов, что появились за последние годы. Он еще стоит на своем месте, но обитают в нем новые люди – ребяташки с их мамами и папами. Они шумно играют в игры, хорошо нам знакомые по Москве и Ленинграду. Вдоль берегов речки Вирмы виднеются неугомонные моторные лодки. Около них возятся их хозяева. Все это большей частью молодые люди. Счастливые обладатели лодок, имея на борту рулевых, уже выбираются по речке вниз, на просторы озера Ловозеро. Миновав его, они могут подняться вверх по реке и увидеть большое водохранилище, которое недавно разлилось вдоль русла реки Вороньей» [Там же: 246].

Владимир Чарнолуский описывает темпоральность ландшафта села, делая акцент на изменениях, но в этих двух нарративах видна существенная разница: в первом случае этнограф восторгается «архаикой» и красотой отдаленности Ловозера, тогда как во втором он восторгается прогрессом и результатами реализованной советской политикой.

Если обратиться к культуре ведения дневниковых записей антропологами и этнографами со времен Первой мировой войны, то мы увидим, что описание природного ландшафта, восторженная риторика вокруг таковой, являлась неотъемлемой частью исследовательского процесса и этнографического описания. Восхищение природой оказывается профессиональной практикой интеллектуалов, в частности, антропологов¹.

Чарнолуский восторгается тихой красотой полярного рассвета, дыма из едва заметных саамских жилищ, буквально вросших в землю, и, таким образом, создавая ощущение органического пе-

рехода от природной среды к среде, созданной руками человека. 30 лет спустя риторика восторга, свойственная ученому, остается, но меняется ее объект. Прогресс, технология, практики, которые обрели черты «московско-ленинградских», все наделяет ландшафт иным свойством и смыслом. Рассвет, тишина, провинциальность замещены каменными сооружениями, моторными лодками и интенсивным дымом труб.

Этнограф испытывает радость и гордость от того, что жизнь поменялась, что он теперь сталкивается с ландшафтом иного толка. Что же стало с его восприятием предыдущего ландшафта тридцатилетней давности? Является ли он уже лишь уделом памяти и представляет собой лишь историческую ценность? Стал ли новый ландшафт прогрессивного толка более привлекательным и удобным и для кого? Как меняется статус ландшафта и людей, живущих в нем и совместно с ним в современном контексте и в контексте модернизации различных процессов, включая новые экономики? Каким образом происходит это статусное изменение, и каким смыслом наделяется?

Перечисленные вопросы не являются однозначными и могут быть поняты и рассмотрены по-разному. Попробуем на них ответить.

«Неоэмные» категории и связи идентичности. В данном исследовании я ориентировалась на так называемые тундровые сообщества Ловозера, и, несмотря на то, что моим основным фокусом были саами, я не игнорировала другие национальности, занятые в промысловой деятельности. Тем не менее, объектом моего исследования нельзя назвать просто «местное население», состоящее из различных национальностей, но сети нарративов и отношений, отражающие этнические идентичности в различных практиках и дискурсах, составляющих локальную жизнь. Таким образом, я буду рассуждать скорее о «неоэмных» категориях, нежели о «местных людях» или же «этнических группах» не для того, чтобы избежать дискуссии об антропологических подходах, посвященных проблематике этнической и групповой идентичности, но для того, чтобы представить сложные взаимодействия и тонкие механизмы самоидентификации и самосознания в более или менее осязаемой форме.

Итак, под «неоэмными» категориями я подразумеваю комплекс смыслов, варьирующийся от прошлого к будущему, от политики и истории к тундровой повседневности, это постоянное

повторение рефлексии «себя совместно с другим». Иными словами, актуальность постановки вопроса «что значит быть саами или коми» смещается на «что значит быть личностью саами или коми, чья жизнь обусловлена сетью отношений с другими людьми, животными, камнями, материальными объектами, легендами, индивидуальной и коллективной памятью и эмоциями».

«Неоэзные» категории уходят за пределы паспортной (вкладной) национальности или же дискуссии о привилегиях коренных меньшинств, которые, следуя рефлексиям Дж. Спивак [Spivak 1998: 39], имеют отношение скорее к колониальным «цветные термины», ставшим результатом прагматики или же могут легко апеллировать к таковой. «Неоэзные» категории есть вечный диалог и история, к которой постоянно обращаются в повседневной жизни, подвергая постоянной интерпретации в различных контекстах.

Среди саами также существуют разные локальные категоризации идентичности, также связанные с практиками повседневности. Например, *асфальтные* саамы, *комнатные* саамы, *тундровые* саамы. Первая категория – это городские саамы, политически активные и связанные с деятельностью парламента и презентацией саамской культуры. Вторая относится к поселковым саамам, чья деятельность не связана с тундрой. Основным источником дохода – временные работы или работы на промышленных предприятиях и в инфраструктуре поселка. И, наконец, третья категория – оленеводы, охотники и собиратели. Их жизнь напрямую связана с тундрой и отношением с ландшафтом. Однако все эти категории носят нарративный характер, и одна может перетекать в другую, оставляя границы идентичностей весьма расплывчатыми.

Типичный нарратив о культурных отличиях, свойственных саами и коми очень привлекательны для мышления этнографа, поскольку представляют собой весьма ясные картины интерпретаций, и, кажется, могут быть усвоены такими, какими уже существуют. Однако именно данный факт говорит о необходимости разъяснения. Я сама собирала эмпирический материал по данной тематике в виде историй и воспоминаний относительно того, что норвежский антрополог Фредерик Барт в своих ранних трудах назвал и теоретизировал как «этнические границы». Почему же эти воспоминания становятся столь значимыми для артикуляций локальной идентичности, и как мы можем понять их с точки зрения антропологии?

Истории, которые мне приходилось слушать время от времени в течение моей полевой работы в селе Ловозеро открывали озабоченность этническими иерархиями в локальном контексте, сформировавшихся за советский период. Так, в подобных нарративах коми выступали как наделенные властью субъекты «микророконизации», а саами, в свою очередь, представлялись реципиентами форм отношений, инициированных не ими, в которых высокие социальные статусы были слабо для них достижимы.

Если обратиться к истории, «коми-ижемцы пришли на восточные и центральные земли полуострова, являющиеся традиционным местом жизни саамов. Их прибытие наложило отпечаток на существующие пастбища и ресурсы, драматичным образом изменило жизненный уклад саамов и оленеводческую культуру» [Fryer, Lehtinen 2013: 27], а также повлияло на экологию полуострова [Sergeeva 2008: 18].

Далее я приведу этнографический пример, который демонстрирует наглядность значимости нарративов об истории становления межгрупповых иерархий.

«Квартира Любови Ватониной, пожилой женщины саамского происхождения, была очень уютной и наполненной красивыми вещами, имеющими отношение к саамской культуре, которые были творением рук либо самой хозяйки, либо ее старшего сына, который так же, как и Любовь, пользовался репутацией талантливого мастера. В советские времена Любовь работала в статистическом управлении; у нее также было свое собственное небольшое дело. Наша беседа протекала очень плавно, ее ровный и приятный голос звучал гармонично всему, что ее окружало. Картину дополнял прыгающий, словно маятник, кот, и это все вместе производило эффект полного погружения в то, о чем Любовь хотела вспомнить и чем поделиться. Итак, постепенно я переложила контроль над линией беседы на плечи своей собеседницы. Неожиданно, возникла пауза, и Любовь перевела тему разговора на иерархические отношения между коми и саами. Она рассказала, что много в селе безработных, и что большинство из них именно саами, а хорошая работа, в большей степени административная, досталась людям из соседнего поселка Ревда. Саамы, по ее мнению, не имеют доступа к принятию важных решений, а коми всегда имели преимущество, поскольку у них ментальность “большого общества”, что привело к естественному подавлению тех, кому свойственно мышление “небольшого общества”, т.е. саамов: “я привыкла работать с цифрами, и нормативы для квадратных метров были разными. На саама приходилось четыре квадратных метра, а на коми – шестнадцать. Я помню случай со своими родственниками. Их было восемь человек, и они получили двухкомнатную квартиру. А

их соседи коми, семья из четырех человек, получили трехкомнатную квартиру. Коми принимали решения, поэтому они и помогали своим. Это хорошо для коми. Саамы, наоборот, жили отдельно. Семьи собирались, время от времени, но в целом, каждая семья жила отдельно. У нас никогда не было общин, это для нас ново»».

Иерархические отношения между так называемыми «колонизаторами и колонизируемыми» были совсем не простыми, и объяснить их с точки зрения терминологии доминирования достаточно сложно. Так, доминирующие и доминируемые относятся друг к другу сообразно европейской модели неравенства, в которой доминируемые имеют ряд ограничений доступа к ресурсам в системе этнически обоснованной социально-классовой стратификации. Тогда как некоторые мои собеседники демонстрировали нелинейную логику развития отношений, что ожидаемо в дискуссиях подобного толка, когда саамы представлялись маргинализированной культурной группой, ставшей таковой с конца XIX в. [Berg-Nordlie 2015], но трактовали свое положение совершенно противоположным образом². Саамы интерпретировали пришедших коми с точки зрения своих собственных культурных опытов и категорий. Так, вторая часть истории, поведанной мне Любовью, перевернула локальную «мировую карту» с ног на голову:

«Моя бабушка, помню, говорила мне не влюбляться в “ижим-баль”, людей с плохой кровью. Коми разрешали браки со своими дальними родственниками. Для саамов же такие браки были абсолютно исключены. Мы знали своих семиюродных».

Если рассматривать этот и схожие рассказы с точки зрения антропологии, то мы сталкиваемся с проблемой «радикальной интерпретации» и соизмеримости этих интерпретаций в локальном мире. Иными словами, для подобных нарративов возможны два или более «переводов», которые будут равнозначно верны.

Смешанные браки между саами и коми исторически достаточно редки на Кольском полуострове. Первый подобный официальный брак был зафиксирован этнографом Волковым в 1930 г. Остается до конца неясным, каким образом возникла подобная дистанция между саамами и коми. Далее, коми изначально избрали «неверную сторону» после своего неожиданного прихода и стали жителями «мертвой стороны», где располагалось старое саамское погребение. Таким образом, река Вирма исторически разделила две этнокультурные группы и таким образом приобрела особую символическую роль, что достаточно широко отражено в этнографии. Случайно коми-ижемцы поселились на «стороне мертвых», что было абсолютно нереально для саамов того периода:

«Вода делит сторону живых и мертвых. Ижемцы не знали этого, у них такой традиции не было. Мы сейчас на стороне мертвых, к слову. Мать вспоминала, что коми и саами кидали друг в друга камни через речку... Мужики в тундре были, а когда вернулись, то увидели, что коми уже воздвигли свои дома. Они вырубали в округе лес, чего саами никогда не делали. Это все было неожиданно, но саамы смирились, наши люди не воины. Йоконьские саамы не пустили коми, они были более... ну, они с поморами жили. Так, коми пришли к нам. Их было немало сначала».

Река Вирма не кажется значимой, не поражает своей красотой и выглядит как не более чем водная тропа, ведущая к Поповскому озеру и вратами в великое озеро Ловозеро. Однако эта река наполнена многослойными смыслами и локальными значениями, она создает и воссоздает память о прошлом географическом и символическом разделении двух культур, двух моделей выживания, двух систем отношений с окружающей средой, и, в итоге, двух нарративных вселенных.

В чем же была власть и суть «перевернутой карты саамского мира»? Как мне впоследствии объяснили, саамы смотрели на коми как на беженцев, спасавшихся от плохих условий жизни в другом месте. Беженцев, которые должны были покинуть родные места и прийти сюда, чтобы построить новую жизнь из ничего. На русских смотрели так же: они пришли не потому, что хотели захватить новые земли для собственного процветания и благополучия, но потому что с ними плохо обошлись в месте, где они родились и выросли. Поэтому, все пришедшие достойны жалости и на них стоит смотреть как на жертв их собственного прошлого, но, ни в коем случае, не как на агрессоров. Более того, они достойны жалости еще и потому, что им предстоит освоить новое место, на что будут потрачены колоссальные усилия и принесены огромные жертвы. Ведь им предстоит понять, осмыслить и выстроить отношения с новыми для них процессами, средами и духами. В такой иерархической карте позиция саамов была далека от позиции слабых.

В данном ключе, «радикальные интерпретации», следуя логике Э. Повинелли [Povinelli 2001: 326], дают справедливое описание возможности понимания подобных нарративов:

«Власть определенных форм коммуникации, предназначенная для соизмерения морально и эпистемологически разнонаправленных социальных групп, находится в зоне либеральных надежд на ненасильственную и демократическую форму правления».

Иными словами, какими бы ни были «радикальные интерпретации» в межгрупповых иерархических отношениях, люди всегда будут стремиться отыскать путь к примирению с прошлыми и текущими конфликтами и неудобствами, чтобы жить и трудиться в согласии.

Разумеется, эти истории относятся к повседневности и взаимодействию скорее между индивидами, нежели между людьми и государственной политикой. Тем не менее, данная риторика уводит нас в сторону от терминологии «колонизирующих и колонизируемых», но приводит нас к иному складу терминологии «доноров и реципиентов», групп которые делят разные формы знаний и принципов. Саамы, таким образом, приняли коми версию оленеводства вместе с набором элементов материальной культуры, соотносимой с этой практикой.

«Неоэмные категории» также являются продуктом человеческих чувств и наделены природой эмоционального характера. Так, подобный характер сразу проявляет себя в самом начале разговора, когда речь идет о названиях и самоидентификации. Так, когда говорится либо «саами», либо «лопари» в ряде бесед означает разные истории и статус отношений между теми, кто говорит, вовлекая в разговор также эмоции разного характера, ожидания и реакции.

Несмотря на то, что название «лопари» было этнографически задокументировано как внешнее обозначение саамов, и дословно обозначает «жителя Крайнего Севера» (что также идет в один ряд с любым жителем Арктики, независимо от национальности), это название обрело неформальный смысл, означающий определенную небрежность. Это название, как правило, не является желательным: «Некоторые называют Ловозеро Лопаристаном, это что за слово такое? Это земля саамов! Кто это сочинил? Пристрелить их за это слово!»

В тундре и в селе Ловозеро все эти воспоминания, истории и эмоции, так же как и риторика сталкиваются и воспроизводят себя разными способами, с разными исходами. Поэтому, говоря о группах, культурных или этнических (в зависимости от принадлежности к теоретической школе), стоит увидеть скорее «неоэмные категории», или же их следы и побочные продукты и действия. «Неоэмные категории» есть суть комплекс воспоминаний, историй и отношений, обуславливающих локальные опыты. Никто не может быть просто принадлежащим к группе местного

населения, саами или коми происхождения, не будучи вовлеченным в амбивалентный и неоднозначный процесс создания «радикальных интерпретаций» локальной жизни, ее истории и способов переосмыслить и переговорить их.

Синдром первого контакта. Нарративное возвращение в прошлое – тенденция, которой свойственны не только современным северным сообществам, но и сообществам коренных народов по всему миру. В девяностые и нулевые годы такие процессы обрели свое названия в социальной антропологии – культурный ренессанс, возрождение культуры. На этом фоне возникают и набирают оборот дискуссии о культурной аутентичности и репрезентациях, о переосмыслении традиций, о новых социальных функциях культурного наследия [Андерсон 2001; Баландые 2001; Бенхабиб 2003; Block 1996; Kuper 2003; Lane, Waitt 2001; Linnekin 1991; Nuttal 1998; Saarinen 1999; Hobsbawm 1983; Humphrey 1999].

Прошлое рассматривается и как ценность, и как символический капитал, и как территория современных практик репрезентаций идентичности. Особенно данные тенденции находятся в фокусе внимания «антропологии события» (event anthropology) и антропологии туризма. Этнокультурные фестивали, национальные праздники разных регионов, по сути, имеют схожую структуру, симптоматичность и направленность: они материалистичным и наглядным образом демонстрируют специфическую идентичность, которая доказывает себя путем референций к прошлому. Подобные мероприятия, таким образом, становятся узнаваемыми и прочно встроенными в локальную социальную политику: участие в таких мероприятиях поддерживается местной администрацией и активистами, а также очень любимы местным населением. Однако обращение к прошлому как к материалу, основанию и легитимности идентичности выходит за пределы этнокультурных фестивалей и распространяется на повседневную жизнь. Приведем этнографический пример, который показывает значимость обращения к прошлому с другой стороны. Обращение к прошлому культурных контактов, состоявшихся в XIX в., которое особым образом создает и перерабатывает иерархию межгрупповых отношений.

Был осенний и очень туманный день. Арсентий и Владимир собирались на озерные острова, и я попросила их проводить меня дальше к Сейдозеру, чтобы увидеть и описать таинственный «компас-камень».

По пути мы остановились в озерном рыболовецком домике, поскольку туман над озером стоял очень густой. Остановка затянулась, и мои спутники стали разговаривать между собой за бутылочкой пива. Арсентий – коми, Владимир – саами, так они обозначали свои исторические корни и происхождение. Оба молодые, работа их связана с природными ландшафтами: Арсентий – вахтовик-вездеходчик в Республике Коми, Владимир – оленевод.

Разговор практически с первых минут повернулся в прошлое: в то время, когда первые ижемцы пришли в поисках новых пастбищ для своих стад на саамскую землю: «Это мы к вам пришли, это ваша земля! Ты уж извини...», – начал Арсентий, «Земля общая, и небо тоже для всех, тут всем места вдоволь!» – отвечал Владимир. Такая риторика охватила общий ракурс воспоминаний, которые стали для них столь личными, что, если бы кто-то вмешался и напомнил им, что это событие произошло двести лет назад, и помнить его с такой отчетливостью они просто не могут, это вызвало бы недоумение и досаду. Социальная память, в данном случае, приобрела индивидуальные черты, она стала нарративной ценностью, разделяемой участниками повседневного диалога «лицом-к-лицу». Я оставила домик, чтобы посмотреть, не рассеялся ли туман, и не успокоилось ли озеро, что позволило бы нам продолжить путь... Увы, погода не располагала нам тогда. Я вернулась, и застала моих спутников все в той же теме, которая так скрепляла их, и была для них столь значимой и ценной.

Этот диалог не был событием, не был он и направлен на репрезентативную демонстрацию принадлежности к определенной культурной группе так называемой «внешней аудитории». Напротив, это был диалог культур в мимолетном повседневном моменте, от которого, казалось бы, не зависело ничего: не было там культурного и символического капитала для обмена с получением какой бы то ни было выгоды, не было там и последствий в виде административных решений типа льгот и квот на добычу или же использования локальных ресурсов. Тем не менее, эмоциональная и социальная значимость этого разговора была более чем очевидна. И до, и после этого момента я становилась свидетелем подобных разговоров, что показывает значимость повседневных переговоров с прошлым, носителем которых жители ощущают сами себя.

В данном контексте ландшафт становится предметом личного видения «микрoколониальных» процессов и становится домом, который обрели представители двух культур, двух моделей взаимодействия с природой. Межгрупповая иерархия ставит во главу угла именно ландшафт как место жизни, но не какую-либо определенную этнокультурную группу.

Ландшафт, таким образом, в данном контексте нивелирует вопрос иерархии, делает значимым понятие общей принадлежности к месту, но не символическую борьбу за него, и за социальное положение в нем. Данный процесс может быть охарактеризован как «синдром первого контакта», или же постоянное переживание исторического момента по поводу места и ландшафта, отражающегося в быту.

Магия реципрокации с ландшафтом и ритуальное донорство. Альфред Гелл [Gell 1988], скорее всего, назвал бы встречу с Мариной Тепляковой «по-настоящему магической», поскольку первый раз, когда я встретила Марину – я встретила ее фотографию. Позднее, ей нравилось шутить об этом: «это был мой дух!».

Ранним октябрём 2014 г. я возвращалась из одной из моих поездок в тундру и заглянула в «деревяшку» братьев Антоновых-Деркачей. В доме, кроме моего хорошего друга Арсентия, который с удовольствием жарил рыбку кожу в печи, в доме были еще двое гостей, которых я не знала. Так я познакомилась с Лео и Валерием, оба идентифицировали себя с коми. Валерий показал мне фотографии своих прогулок в тундре, которые он совершил вместе с его молодой женой Мариной. Марина идентифицирует себя с культурой саами, хотя имеет также и ненецкое происхождение. Валерий настаивал на том, чтобы мы познакомилась, чтобы я имела счастье увидеть ее прекрасные танцы и послушать ее чарующее пение.

Я лично познакомилась с Мариной через месяц и по случаю в том же самом месте, и мы быстро подружились. В августе она предложила мне провести выходные в их лагере на Панккурайфе, неподалеку от известного сакрального Сейдозера. Мы приехали под вечер и сели за праздничный стол и после пары стопок водки около огня в их чуме, Марина начала очень красиво петь: «Ой, олежки быстроногие, передовой да однорогий! Едем, едем, едем, едем, днем и ночью, все равно едем!».

Мы попытались присоединиться, что оказалось провалом. Марина рассмеялась и вдруг перевела разговор на историю, которая была ей интересна и близка:

«Ты знаешь танец глухарей, а еще шаманский танец? Мы их учили в нашем ансамбле. Очень красиво! Я танцевала их для туристов. Мы привозим сюда туристов иногда. Я не хотела шаманить, я думала, что я просто танцую шаманский танец, но вдруг почувствовала себя будто в транс. Они испугались и замолчали, они так смотрели... Я больше не буду танцевать этот танец на природе. Они поверить не могли, что обычный танец стал настоящим трансом, и это произошло на их глазах. Нет, в доме культуры – да, но не на природе. Что же потом произошло? Мои дети неизвестно зачем решили пойти отсюда вокруг озера домой».

сами, пешком! Они вышли только через два дня! Мы два дня не знали, где они и что с ними!... Туристы не знали, что принимают участие в настоящем шаманском танце, и это было здорово, они думали, что это просто представление шаманского танца, но они увидели что-то, чего никак не ожидали».

История, рассказанная Мариной – многослойна, сложна и дополнена комментариями и контекстами, поскольку мы обсуждали ее довольно долго. Тем не менее, здесь я сфокусируюсь лишь на одной стороне этой истории: магии, даре и реципрокности. Р. Ивс, основываясь на этнографической работе среди лелет в Папуа – Новой Гвинее, отмечает: «сейчас принято говорить, что дискурсы магии и колдовства подчинены современности, особенно в новых формах неравенства, инкорпорированных в денежную и рыночную экономику» [Eves 2000: 454]. Аналогичный вывод на африканском материале был сделан [Comaroff, Comaroff 1993]. Однако Ивс [Там же] предупреждает нас не недооценивать силу локальности в контекстах новых неравенств и экономик. Танец Марины – сложная взаимосвязь между ландшафтом, рыночной экономикой, личных эмоций и взглядов. Марину можно охарактеризовать как «ритуального донора» и посредника в пределах «неиссякающих множественностей участвующих агентов» [Braddock 2011: 99, 101].

Представленный шаманский танец есть ритуал, если он встроен в ландшафт, и представление, когда разыгрывается в культурном центре в поселке. Танец – реципрокность между сообществом, индивидом, и одушевленным ландшафтом, когда разыгрывается на природе; но он превращается в товар, когда представляется внутри здания для внешней аудитории.

Туристический бизнес – развивающийся сектор неформальной экономики на Кольском полуострове. Образы локальной культуры являются одновременно искусством привлечения внимания, и товаром на продажу на рынке. Решение Марины «модернизировать» танец, путем смешения контекстов танца как ритуала, и танца как перформанса. Такой поступок изменил природу танца, помещая его между «традицией» и «современностью», реципрокностью и денежными отношениями.

По сути, Марина сделала благотворительный жест, поскольку щедро наделила клиентов статусом реципрокных агентов. Ландшафт тут же ответил уроком, показывая, что ее ритуальное донорство может вызвать разные эффекты. Марина все же с энтузи-

азмом вспоминала реакцию туристов, которые столкнулись с чем-то, чего они явно не ожидали. Тем самым, она продемонстрировала магию контроля над рыночными процессами, не подвластными ее контролю. То, что она смешала контексты исполнения ритуала, создало магическую ссылку к власти локальности и ее немедленных и не поддающихся сомнению силах.

Другой пример – история Валентины, саамской политической активистки. Эта история была рассказана ею на одном из собраний в местной Галерее искусств и повествует она о реципрокности между центром и периферией, реципрокности, контролирующей, казалось бы, неконтролируемые реальности рынка и неравенства.

«Однажды журналисты из Москвы приехали в Ловозеро, чтобы задокументировать саамскую жизнь. Директор нашего центра попросила меня организовать встречу и показать наш центр, куваксу. Я попросила девочек приготовить суп из вороники, наш национальный суп. Ну, вот пришла журналистка и спросила: “А где тут саамы?”. Я сказала: “Ну, я вообще-то саами”. Она так удивленно посмотрела на меня и сказала: “А почему вы так одеты? Да и вообще, здесь здания все современные!”. Я ей ответила, что если ей не нравится, то она может пойти и поискать саамов. Даниловна там была и попросила меня так с ними не разговаривать. Мы должны были рассказать о своей жизни. Я очень разозлилась. Им нужна была экзотика, а не душа! Ну, все же мы пришли туда, где мы держим оленей для обучения. Они были разочарованы, поскольку у нас была только одна кувакса, а все остальное – современное. Итак, мы пришли в куваксу поужинать. Вдруг поднялась сильная буря. Анна сказала, что это все потому, что кто-то нагрешил, и попросила алкоголь для подношения Матаракке. Она объяснила, что они пришли к Матаракке с кислыми лицами, ничего не предложили и вот теперь буря. Анна полила немного коньяка в огонь и сказала, что теперь все успокоится, давайте ужинать. Вы не поверите, через пять минут буря прекратилась! Журналистка в шоке закричала своим: “Побежали скорее снимать! Где камера? Они настоящие саамы, они просто не показывают, что они знают и скрываются!”. Ну и все наладилось после этого».

История, рассказанная Валентиной, вскрывает противоречия, схожие с историей, рассказанной Мариной. Реципрокность между людьми и ландшафтом превратилась в игру сил между центром и периферией. Игра, где установленные неравенства должны были обрести новый сюжет и иерархию. Подобно Марине, Анна также смешала реципрокность с перформансом, дар с товаром. Ритуально предложенный Матаракке коньяк был одновременно и даром одухотворенному ландшафту и товаром для обмена с более статусными и властнополномочными визитерами.

Так же, как и в истории Марины, ландшафт среагировал медленно и его реакция также была уроком. Однако в случае Анны, моральный урок был преподнесен не «ритуальному донору», но внешней аудитории, которая вела себя неправильным образом. В итоге, беседа Анны с Матаракхой сработала подобно магическому альянсу, перевернувшему устоявшиеся отношения иерархии. Визитеры утрачивают статус диктующих то, как местная жизнь должна выглядеть, исходя из их «центральных» представлений и неверно выстроенных предположений, но неожиданно они обнаружили себя в положении подчиненных после того, как культурная ссылка, сделанная так уверенно Анной, сработала незамедлительно и четко.

Однажды мне сказали: «здесь каждый сам себе нойд», но лишь после знакомства с историями Марины и Валентины, я поняла, что это означало. Марина и Анна продемонстрировали великолепные качества воинов в «технологии очарования» и выиграли битву между локальностью и рынком, центром и периферией, меняя статус места из «колониальной отдаленности», в «локальную центральность». Истинная магия – эта магия работы с культурными ссылками, которые теперь совмещают традицию и современные вызовы, создавая ландшафты нового вида.

«Этнографический палеолит»: от коммодификации к технологиям. Вернемся к описанию впечатлений этнографа В.В. Чернолуского о Ловозере. Изменения, которые принесла Ловозеру история, отразились на ландшафте и на его восприятии. Из «природного» он стал «освоенным» и «колонизированным», что воспринималось ученым как прогрессивный, а, стало быть, позитивный сдвиг в жизни места. Статус ландшафта вырос, но его агентность нивелировалась в этом тексте. Тогда как сейчас, способность ландшафта к действию, а также ощущение связи с ним меняет восприятие локальных иерархий. «Неоэзные» категории и связи постоянно «ведут переговоры» с прошлым, наглядно демонстрируя остроту в потребности его привести в переосмысление социального положения групп «здесь и сейчас». Обращение к прошлому не только важно для идентичности, но и как ресурс, с помощью которого межгрупповые, внутренние иерархии обретут другое, отличное от общепринятого, значение.

Таким образом, в настоящее время на Кольском Севере мы сталкиваемся с волной трансформаций, пока еще слабо осмысленных. Процессы культурного ренессанса и, связанные с ними

процессы культурной коммодификации, обращения культурного наследия и памяти в товар на хаотичном капиталистическом рынке постсоветского периода характерные для девяностых и нулевых, сегодня уже слабеют и заменяются иными процессами, которые можно назвать как создание и использование технологий.

В связи с этим стоит обратиться к концепции так называемого лингвистического палеолита:

«Лингвистический палеолит, в связях с аналогичным и м.б. гомологичными условиями палеолитического и современного быта самоедов, их орудия, культуры (шаманство!) органическая приспособленность к среде, к климату, совершенство орудий (хорей – копье, нарты тындей, поясной нож и пр.) указывают на их седую древность» [Травин 1927: 81].

Приспособленность к среде и климату, таким образом, рассматривается как совершенство, что, в свою очередь, есть знак принадлежности к древности. Чем древнее, тем совершенней. Чем старше форма, тем она идеальней, тем она надежней и тем прочнее отношения с окружающей средой, основа которых – проверенная временем древность. «Каменный век» в советской этнографии и зарубежной антропологии привлекал внимание исследователей, поскольку предполагалось, что он ответит на вопрос о нашем прошлом в свете настоящего коренных народов Севера. «Высокие технологии», основанные на так называемой «древности» есть неотрадиционная интерпретация практик выживания, исходящих от древних форм и знаний, а также обращения к ним.

«Этнографический палеолит» – это технология выживания в глобальных неотрадиционных течениях современности и существующих социальных иерархических отношениях. То есть, это процесс переосмысления культуры не с целью ее продажи и отчуждения, но с целью переговоров порядка отношений «власть – подчинение», «центр – периферия», а также переосмысления неравенства, где ландшафт является заинтересованным и вовлеченным актором.

«Синдром первого контакта» есть явление, утверждающее значимость памяти и исторического прошлого, которое воспроизводится в повседневных диалогах межличностного уровня. В эти диалогах не участвует большое количество людей. Данные диалоги с прошлым не направлены на внешнюю аудиторию, однако они ставят знак равенства между группами, так как ландшафт превращается в место обитания и дом для всех, кто его на-

селяет. «Магия реципрокции с ландшафтом и ритуальное донорство» – феномен, напротив, заостренный на отношения с внешними акторами – туристами, журналистами и приехавшими на Кольский полуостров как гости. Данный феномен показывает, как локальные формы реципрокции с ландшафтом создают новые иерархии, где человек местный усваивает и передает правила взаимодействия с ландшафтом, что становится его знанием, легитимностью, и защитой. Тогда как реципрокция культуры с внешней аудиторией, благодаря этим навыкам меняет местами отношения иерархии «центр – периферия». Магия ландшафта заключается в том, что он подсказывает, как можно переосмыслить и по-новому пережить иерархии прошлого и настоящего, включить их в современные практики выживания.

¹ Например, американский этнолог Г. Холл и британский антрополог польского происхождения М. Чаплица во время экспедиции к енисейским тунгусам очень поэтично описывают красоту природы [Hall 1918]. Холл даже делает вывод о «дикости» и «цивилизации» исходя из разного отношения к красоте природы, и способности это отношение выразить словами. Так, его сильно удивило равнодушие их спутников, коренных тунгусов, к тому, что вызывало восторг у него самого. Именно это отношение, по мнению американского антрополога, наглядно демонстрирует разницу между «цивилизованным» человеком и человеком «диким».

² Необходимо пояснить, что я здесь не рассуждаю об этнических иерархиях, как это делал Тим Инголд в своей работе [Ingold 1976], посвященной саамско-скотам. Также не рассматриваю внутригрупповые отношения в терминах марксизма, хотя признаю их важными. В данной работе я концентрируюсь на межгрупповых отношениях, также как и на нарративах, к ним относящихся.

Андерсон Б. 2001. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле.

Баландье Ж. 2001. Традиция и современность // Баландье Ж. Политическая антропология / Пер. с фр. М.: Научный мир.

Бенхабиб С. 2003. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.

Травин Н. 1927. Полевой дневник // АМАЭ. Оп. 14. Д. 553.

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

Berg-Nordlie M. 2015. Two Centuries of Russian Sámi Policy: Arrangements for Autonomy and Participation Seen in Light of Imperial, Soviet and Federal Indigenous Minority Policy 1822–2014 // *ABor*. Vol. 32. № 1. P. 40–67.

Bloch A. 1996. Between Socialism and the Market: Indigenous Siberian Evenki Grapple with Change / Ph.D. Dissertation. University of Pittsburg.

Braddock C. 2011. Contagious Participation Magic's Power to Affect // *Performance Research*. Vol. 16 (4). P. 97–108.

Comaroff J., Comaroff J.L. 1993. Introduction // *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa* / ed. by J. Comaroff and J.L. Comaroff. Chicago; L.: University of Chicago Press.

Eves R. 2000. Sorcery's the curse: modernity, envy and the flow of sociality in a Melanesian society // *The Journal of Royal Anthropological Institute*. Vol. 6. № 3. P. 453–468.

Fryer P., Lehtinen A. 2013. Iz'vatas and the diaspora space of humans and non-humans in the Russian North // *ABor*. Vol. 30 (1). P. 21–38.

Gell A. 1988. Technology and magic // *AT*. Vol. 4. № 2. P. 6–9.

Hall H.U. 1918. A Siberian Wilderness: Native Life on the Lower Yenisei // *The Geographical Review*. Vol. 5 (1). P. 1–21.

Hobsbawm E. 1983. Introduction // *The Invention of Tradition* / ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphrey C. 1999. Shamans in the city // *AT*. № 15 (3). P. 3–11.

Ingold T. 1976. The Skolt Lapps Today: Changing Cultures. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuper A. 2003. The return of the native // *CA*. Vol. 44. № 3. P. 389–402.

Lane R., Waitt G. 2001. Authenticity in tourism and native title: place, time and spatial politics in the East Kimberley // *Social and Cultural Geography*. Vol. 2. № 4. P. 381–405.

Linnekin J. 1991. Cultural invention and the dilemma of authenticity // *American Anthropologist*. Vol. 93. № 2. P. 446–449.

Nuttal M. 1998. Protecting the Arctic. Indigenous Peoples and Cultural Survival. L.: Routledge.

Povinelli E. 2001. Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability // *Annual Review of Anthropology*. P. 319–334.

Saarienen J. 1999. Representations of «indigeneity»: Sami culture in the discourses of tourism // *Indigeneity: Construction and Re/presentations* / ed. by J.N. Brawn and P.M. Sant. N.Y.

Sergeeva J. 2008. The Eastern Sami: a short account of their history and identity // *ABor*. Vol. 17. № 2. P. 5–37.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Аброськина Евгения Вячеславовна** — аспирант МАЭ РАН.
- Аль Джереф Мари Самировна** — аспирант СПбГУ.
- Бочаров Виктор Владимирович** — доктор исторических наук, профессор СПбГУ.
- Вдовченко Евгений Викторович** — кандидат исторических наук, зав. кафедрой археологии и истории Древнего мира Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону).
- Верняев Игорь Иванович** — кандидат исторических наук, доцент СПбГУ.
- Верховцев Дмитрий Владимирович** — аспирант СПбГУ.
- Гусарова Екатерина Валентиновна** — кандидат исторических наук, научный сотрудник ИВР РАН; старший преподаватель НИУ ВШЭ – СПб.
- Давыдов Владимир Николаевич** — кандидат социологических наук, PhD in Anthropology, зав. отделом этнографии Сибири МАЭ РАН.
- Давыдова (Верещака) Елена Андреевна** — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник МАЭ РАН.
- Добронравин Николай Александрович** — доктор филологических наук, профессор СПбГУ.
- Москвитина (Сиим) Анна Юрьевна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН; старший преподаватель СПбГУ.
- Попов Владимир Александрович** — доктор исторических наук, профессор СПбГУ; главный научный сотрудник ИВР РАН.
- Симонова Вероника Витальевна** — кандидат социологических наук, PhD in Anthropology, руководитель Центра арктических и сибирских исследований Социологического института РАН; научный сотрудник ЕУСПб.
- Скрынникова Татьяна Дмитриевна** — доктор исторических наук, профессор, зав. отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН.
- Соболева Елена Станиславовна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН; доцент СПбГУ.