

Дальневосточное отделение РАН
Государственный музей Дальнего Востока
им. Н. И. Гродекова

**Владимир Давыдов, Николай Карбаинов,
Вероника Симонова, Вероника Целищева**

**АГИНСКАЯ STREET,
ТАНЕЦ С ОГНЁМ
И АЛЮМИНИЕВЫЕ СТРЕЛЫ:
присвоение
*культурных ландшафтов***

Научная монография



Хабаровск
2006

Far East Section of the Russian Academy of Science

Grodekov State Museum of the Far East

Давыдов В. Н., Карбаинов Н. И., Симонова В. В., Целищева В. Г. Агинская street, танец с огнём и алюминиевые стрелы: присвоение культурных ландшафтов. — Хабаровск: Дальневосточное отделение РАН, Государственный музей Дальнего Востока им. Н. И. Гродекова, 2006. — 192 с.

Рецензенты: Леонид Ефимович Бляхер, д. ф. н.,
профессор Тихоокеанского государственного
университета (Хабаровск);
Михаил Яковлевич Рожанский, к. ф. н.,
директор ЦНСИО (Иркутск).

Текст печатается в редакции авторов.

Проект выполнен при поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ).
№ проекта 05-03-03380а.

На обложке: рисунок авторов «Река Амгунь».

Vladimir Davydov, Nikolai Karbainov,
Veronika Simonova, Veronika Tselishcheva

**AGINSKAYA STREET, FIRE DANCE
AND ALUMINUM ARROWS:
*Claims of Cultural Landscapes***

Scientific Monograph

ISBN

© Давыдов В. Н., 2006.
© Карбаинов Н. И., 2006.
© Симонова В. В., 2006.
© Целищева В. Г. 2006.

KHABAROVSK
2006



Davydov V. N., Karbainov N. I., Simonova V. V., Tselishcheva V. G. *Aginskaya Street, Fire Dance and Aluminum Arrows: Claims of Cultural Landscapes*. Khabarovsk: Grodekov State Museum of the Far East, 2006. – 192 p.

Reviewed by: *Leonid Efimovich Bliher*, doctor of Philosophy
Michail Jakovlevich Rodjansky, candidat of Philosophy

Edited by the authors.

Supported by the Russian Humanitarian Scientific Foundation (РГНФ).
Project №05-03-03380a.

On the book cover: the authors' picture «The Angun' River».

In «Aginskaya street, Fire Dance and Aluminum Arrows: Appropriation of Cultural Landscapes» the authors consider the cultural lives of the Indigenous peoples of Siberia and the Far East of Russia and the current social situation of this region, in order to analyze the politicization of cultural spaces and show how through this process peoples can be seen to be turning their 'cultural heritage' into political capital. They suggest that Russian Anthropology's keen focus on the 'ethnic' and the 'territorial' has been at the expense of thorough investigations of the 'cultural' and the 'local'.

Identity and practices which draw upon the 'ethnic' and the 'authentic' visions of everyday life may lead to the process of appropriation of and claims upon cultural landscapes. In this sense, people use the concept of 'ethnicity' in different practical reasons putting 'cultural meanings' into the political field.

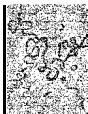
In this book four authors offer their analyses of the processes of cultural commodification in Siberia and the Far East of Russia, and attempt to shift from the 'ethno-territorial' image of social processes common in Russian Anthropology to the 'cultural-local' approach to the study of people's everyday life.

The wide scope of the book afforded in part by its co-authorship, critically addresses and explores a wide range of theoretical constructions relevant to the debate questions. Concept interrogated includes those of: 'authenticity'; 'landscapes'; 'space and locality'; 'cultural ecology'; 'cultural commodification' and 'political visibility'. Theoretical approaches from Anthropology, Human Geography and Sociology are employed.

Methodologically, the understandings of the current situation of the indigenous peoples of Siberia and the Russian Far East which are communicated here are drawn from fieldwork data collected by each from the individual authors. Consequently, each chapter of the book can be read and evaluated separately, however it is in their combined form that they clearly demonstrate a shift in the scientific view from a sphere concerned with the 'ethnic' into the sphere of the 'local'. In other words, the authors together advocate a phenomenological — landscape path rather than an ethno-territorial one to lead them to an understanding of the nature of some of the most vibrant cultural landscapes of the Russian North

© Davydov V. N., 2006.
© Karbainov N. I., 2006.
© Simonova V. V., 2006.
© Tselishcheva V. G., 2006.

ISBN



Эта книга представляет вниманию читателей результаты социально-антропологических полевых исследований и теоретических обобщений, которые предлагают по-новому посмотреть на современные социальные процессы, протекающие в Сибири и на Дальнем Востоке России.

В современной российской науке уделяется недостаточно внимания новым методологическим подходам к исследованию социальных и культурных тенденций в указанных регионах, которые, на наш взгляд, крайне необходимы для понимания процессов и явлений в повседневной жизни людей.

Многие культурные противоречия, возможно, возникают в тени дискуссий. Преимущество социальной антропологии как научной дисциплины заключается в том, что она никогда не предлагала единственный взгляд на культурные феномены и менялась так же быстро, как и исследуемые общества, постоянно рефлекслируя перемены и события, делая акцент на современности и не замыкаясь на предыдущих академических конструктах. Если использовать метафору антрополога Дэвида Г. Андерсона, то ученые должны интересоваться, в том числе, «информанты, одетые в полиэстер» (Anderson 2000), а отнюдь не исключительно живущие отчужденной и традиционной жизнью «туземцы». Если антрополог не будет фиксировать социальные перемены, то он обречен на блеклое отражение культуры, предлагая информантам жить в музее «традиционных нарративов», и оставит незамеченными многие повседневные практики и точки зрения.

Авторы книги выражают особую благодарность исследователям Института Социальной Антропологии Норвежского Национального Технического Университета города Тронхейм, Норвегия (Department of Social Anthropology, MINU, Trondheim, Norway), а также Центра Сибирских Исследований, Институт им. Макса Планка, Халле, Германия (Siberian Studies Center, Max Planck Institute, Halle/Saale, Germany), преподавателям факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, Фонду имени Генриха Белля (Германия), Хабаровскому краевому краеведческому музею им. Н.И. Гродекова и всем информантам, принимавшим участие в исследовании.

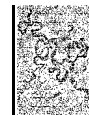


Тема культурных ландшафтов и процессов их социального присвоения, по мнению авторов, недостаточно разработана в современной российской антропологии. В этой книге читатель не найдет «классических» тем поиска «традиционных» аспектов быта той или иной культурной группы. Основная цель авторов состоит в том, чтобы сделать акценты на современных подходах и направлениях, расширяющих представления о культурных и социальных процессах в некоторых регионах Сибири и российского Дальнего Востока, уделить внимание аспектам «материального» проявления культурных феноменов, рассмотреть социальные последствия обращения культуры в товар или ресурс (культурная коммодификация).

Процессы освоения культурных ландшафтов как части не только природной экосистемы, но и повседневного социокультурного существования, нуждаются в новом аналитическом аппарате. Под культурными ландшафтами авторы понимают социальные практики и пространство повседневности культурной группы, вписанные в географический контекст. На взгляд авторов, современные культурные и социальные тенденции невозможно изучить и понять в отрыве от локального контекста и «ощущения места».

Полевой материал, собранный в Сибири, на Дальнем Востоке и в Санкт-Петербурге, анализируется через призму гуманитарной географии, социально-антропологических и социологических концепций. Авторы делают акцент на синтезе концептов этих научных дисциплин как наиболее перспективном методологическом подходе для исследования современных культурных ситуаций.

Условно работу можно разделить на четыре блока. В начале (главы 1-2) дается анализ теоретических подходов к исследованию пространства (места), культурных ландшафтов, а также анализируется «чувство места» и «чувство страха» на основе полевого материала, собранного в общежитии Института народов Севера (Санкт-Петербург). Во втором блоке (главы 3-6) рассматриваются теории изобретения культуры, анализируются дискурсивные механизмы конструирования индигенной идентичности. В рамках предлагаемых подходов приводятся результаты исследований, проведенных в Приамурье (Нанайский, Ульчский районы) и раскрывается феномен «бытового примордиализма», который, являясь нерелексируемым повседневным знанием (common sense), предлагает собственные модели поведения, мышления и знания «этничности» как само собой разумеющейся данности (taken for granted world).



МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЛОКУСЫ КУЛЬТУРНЫХ ЛАНДШАФТОВ *

*Согласно индейской мифологии,
Бог дал людям глиняную чашу
и из этой чаши они пили свою жизнь...
Они все притрагивались к пище,
но их чаши были различны...*

Р. Бенедикт

В третьем блоке (глава 7–8) анализируются процессы политизации культурных символов, приводятся результаты исследования сквоттерских поселений Улан-Удэ («нахаловки»), которые на сегодняшний день стали объектом политических притязаний.

В заключительной части работы (главы 9–10) рассматривается дискуссия о правах на культуру, символы которой используются в качестве ресурса группы и являются «легитимным» основанием для присвоения культурных ландшафтов. Проявлением процессов культурной коммодификации становится перформанс ритуалов, «постановочная аутентичность» и этнотуризм. Драма культуры, таким образом, выходит на политическую арену и становится обозримой в поле присвоения культурных ландшафтов.

Культурный ландшафт не является статичной категорией социальной антропологии, но сочетает в себе множество факторов, которые не могут быть поняты и описаны в отрыве от экологического окружения и уникальной культурной ситуации в ее локальном контексте.

Более того, культурный ландшафт нужно понимать как феномен номадического плана. Динамика культурного контекста, вписанного в географический ландшафт, и ее влияние на социальную организацию так же моментально и многомерно, как и процессы глобализации и сопряженные с ними локальные тенденции. Понятия «культуры» и «наследства», применяемые как категории быденного знания (*common sense*), и их воспроизводство в рутинной жизни ведут к противоречивым и глубоким социальным трансформациям на российском Севере, в Сибири и на Дальнем Востоке. Воображаемое понимание культуры, соотносимое с ощущением локальности и с эмоциональной привязанностью к природным и историческим истокам, выдвигает специфические политические требования, обращая исторический контекст в современный ресурс, который напрямую связан с вопросами социальной интерпретации. Процессы присвоения культурных ландшафтов превращаются в определяющий фрейм повседневности, дискурсивным условием возникновения локальной идентичности и ее последующей трансляции в различные сферы социальной жизни.

Каким образом осуществляется присвоение культурных ландшафтов? К чему приводят процессы коммодификации и интерпретации исторического наследия? Как это отражается на повседневной жизни людей? Вопросы требуют внимания со стороны исследователей и большей вовлеченности в поле теоретических концептуализаций. А в этой книге не предлагаются точные ответы и отсутствуют претензии на абсолютную объективность выводов. Своей первоочередной задачей мы считаем, прежде всего, предложение тем для обсуждения и приглашение к дискуссии.

Понимание культуры в ее соотношении с локальностью лежит в плоскости методологического сочетания социальной антропологии, социологии и гуманитарной географии. Понятие «культура», отделенное от его критического осмысления, является абстрактной категорией и отсылает к текстам классической антропологии, где оно подвергалось детальному анализу.

В этой главе делается попытка пересмотреть понимание культурных процессов с позиции локально-контекстуальной перспективы, а также рассмотреть, каким образом методологическое осмысление культуры менялось от обширных определений антропологов-классиков в сторону его феноменологического и дикурсивно-локального трактования.

Классическое определение культуры, предложенное Тайлором, понимается в широком этнографическом смысле и складывается из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества. (Тайлор 1989: 18). Радклифф-Браун видел перспективным определение «интегрированной

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

системы» (Рэдклифф-Браун 2001: 65) и предлагал понимать культурные процессы как функциональные, что, по его мнению, позволяло предвидеть «результаты любого оказываемого на нее влияния», (Рэдклифф-Браун 2001: 66) и тем самым обеспечивало ее «функциональное алиби» (Бодрийяр 2004) в поле теоретических построений разнообразных концептов культуры. Бронислав Малиновский предлагает более широкое видение концепции: «единое целое, состоящее частью из автономных, а частью из согласованных между собой институтов. Она объединяет в себе ряд моментов, таких как общность крови, смежность среды обитания, связанная с совместной деятельностью, специализации этой деятельности и — не в последнюю очередь — использование власти в политических целях» (Малиновский 2005: 44). Клайд Клакхон утверждал, что культура похожа на карту. Карта является не территорией, но абстрактным представлением определенной области. Так и культура есть абстрактное описание тенденций к унификации слов, дел и артефактов человеческой группы. Если карта точна и вы можете читать ее, вы не потеряетесь; если вы знаете культуру, вы будете знать свое место в жизни социума (Клакхон 98: 51-55).

Классические определения нуждаются в серьезном переосмыслении, поскольку для исследования современных сложных социальных и культурных феноменов в их «беспредельной множественности» (Robinow 2003) необходимы глубокие, точные и детальные подходы.

Множество понятий «культуры», которые являются операционными для ряда исследований, выработаны в рамках различных подходов с применением вариативных аналитических моделей. Т. Парсонс, например, рассматривал культуру как «не только набор коммуникативных символов, но также и комплекс норм для действия» (Кармадонов 2004: 78).

Эванс-Притчард отводил антропологии роль «переводчицы культуры». Задача антрополога в данном ключе — найти такой исследовательский подход, который позволит максимально точно перевести значения культуры на понятный и доступный «язык изучающего». К. Гирц трактует культуру как «паутину смыслов», которая опутывает индивида, навязывает принципы поведения и мышления: «человек — это животное, окутанное паутиной значений, и он сам себя опутал. Я определяю культуру

как эту паутину, и анализ культуры должен быть не экспериментальным научным поиском закономерности, но интерпретацией значений» (Barfield 2005). К. Гирц также рассматривал культуру не только как «набор текстов, но как интегральный документ (this acted document*) и контекст, который формирует жизнь и опыт актора. Культура является структурой значения, посредством которого актер формирует опыт» (Dilley 1999: 27). По мнению Хобарта, несмотря на то, что К. Гирц претендовал на исследование контекста, он не видел «контекстуального леса за текстуальными деревьями» (Dilley 1999: 27), и как таковой контекст не был представлен в желаемой степени. Методологический подход К. Гирца (Гирц 2004) открывает новые перспективы при изучении локальных групп, поскольку позволяет погрузиться в контекст значений, стоящий за социальными феноменами. Антрополог должен не читать тексты о «другой культуре», но быть вместе с ее носителями.

Антропологи Маркус и Фишер, считают, что антропология — не безрассудная «коллекция экзотик», это целенаправленное использование культурного разнообразия для саморефлексии и саморазвития. Таким образом, антропологическое знание, в первую очередь, рассматривается с точки зрения его эффективности для обоих участников исследовательского процесса. Культура в этом понимании обретает образ «похищенного письма» (Барт 2000), и «сыщики» терпят фиаско всякий раз, когда пытаются отыскать его в какой-то одной плоскости.

Эдвард. Т. Холл в книге «Beyond Culture» (За пределами культуры) трактует культуру как «серии ситуационных моделей поведения и мышления» и выделяет различные уровни поведения: «явный и латентный, имплицитный и эксплицитный» (Hall 1989: 13). Однако Э. Т. Холл подвергает активной критике существующие модели исследования культуры, поскольку они являются в большей степени субъективным отражением событий, нежели объективной картиной изучаемого предмета: «Парадоксально, но модель, которую создает человек, чтобы объяснить реальность, скорее говорит о самом человеке, нежели об исследуемом объекте. На Западе люди уделяют больше внимания содержанию и значению модели, а не процессу ее создания,

* Этот действующий документ (англ.)

ее организации, презентации или целях исследования на которые, возможно, она направлена. Антропологи изучали только те вещи, которые люди могли или предпочитали высказывать. В результате, множество важных вещей, таких как культурные паттерны, которые наполняют жизнь смыслами, и реальная групповая дифференциация остаются незамеченными, не проговоренными и отстраняются, как тривиальные» (Hall 1989: 14).

Холл считает, что антропологу следует тщательным образом излагать свое методологическое понимание «культуры», прежде чем использовать его в качестве инструмента исследования и описания. Далее Холл предлагает следующее определение: «Культура — это посредник человека. Не существует такого аспекта человеческой жизнедеятельности, который не относился бы к культуре, не поддавался ее влиянию. Культура определяет личностные характеристики, посредством которых люди выражают себя (включая демонстрацию эмоций), образ их мышления, как они двигаются, какие проблемы решают, как спланированы и устроены их города, как функционально организованы их транспортные системы, как совместно работают экономическая и политическая системы. Подобно похищенному письму, эти часто очевидные и безоговорочные аспекты культуры, тем не менее, изучаются в последнюю очередь. Однако именно они и определяют самый глубокий и тонкий контекст поведения» (Hall 1989: 16).

Акхил Гупта и Джеймс Фергюсон говорят о сопоставлении концепции культуры и концепции локальности: «Союз места и людей уже давно рассматривался в антропологической концепции культуры, но, тем не менее, антропологические изыскания и иммиграционные законы лишь частично упирали на то, что «абориген» является «пленником места»» (Gupta, Ferguson 1997: 47). Подобным соотношением антропологического видения культуры и локальности авторы указывали на весомую роль локальности в социокультурной жизни человека и научно-теоретических построениях самого концепта культуры. Как считает Питер Джексон, локальные культуры имеют прямое отношение к процессам глобализации: «Глобализация производственных систем и возрастающих международных движений людей, товаров и услуг все в большей степени признается как феномен, заключающий в себе комплекс феноменов географи-

чески и социально неуравновешенных, чем неизбежный процесс культурной гомогенизации, который распространяет особенность «локальных культур» (Jackson 1999: 95). По мнению Джексона, глобализация локальности — это сложный, географически и социально дифференцированный феномен, не являющийся гомогенным. Аппадурай, например, понимал глобализацию как процесс детерриторизации и дисплейсманта. Все больше поднимаются вопросы «локального» нежели «индивидуального» при исследовании различных сообществ (McRosmary, Welsh 2001). Культура, таким образом, в современном научном теоретическом плане должна опираться на понимание глобализационных процессов в их сопоставлении с локальными тенденциями. Процессы культурной коммодификации*, как писал Питер Джексон, Игорь Копытофф, Арджун Аппадурай, являются центральными в анализе любой культурной ситуации в современном мире. Предметы потребления, в сущности, обособляются, поскольку выбрасываются из сферы привычного понимания потребления. Так, в личных атрибутах Британской империи (paraphernalia) мы находим «индийскую звезду» в отличном от нормально-сложившегося для нас понимании. Этот феномен выпадает из сферы потребления, однако вместе с тем вдруг превращается в «бриллиант короны». Точно так же ритуальная параферналия короля Заира Суку включает в себя стандартную торговлю предметами прошлого, такими, как привезенные португальцами европейские керамические кружки восемнадцатого века, которые сохраняются и сакрализируются по сей день (Kopytoff 1986: 74).

Процессы культурной коммодификации интерпретируют Элизабет Киртсоглоу и Димитриосом Теодоссопулосом в статье с интригующим названием «Они крадут нашу культуру». В этой статье авторы рассказывают об опыте своей полевой работы. Исследователи совершенно неожиданно столкнулись с ситуацией ревностного отношения к культуре со стороны местных жителей, которые буквально чувствовали, что их культура привлекает туристов и выражали ярый протест, когда кто-нибудь в их представлении посягал на этот ценный ресурс. Идея обладания культурой и заботой о таковой как о коллек-

* Коммодификация — превращение культуры в товар.

тивной собственности, разумеется, не является новостью в академическом дискурсе. Однако в повседневной жизни локальной группы подобные процессы приобрели окрас культурной коммодификации. Местные жители верят в мощь и ценность этнического и индигенного туризма, и они идентифицируют пространство и локальный туристический рынок одновременно со своей культурной традицией и своей культурной самостью, которая, несмотря ни на что, эксплуатировалась кем угодно, только не ими (Kirtsoglou, Theodossopoulos 2004: 135–157).

Подобные дискуссии актуальны и для российского общества, и многие культурные процессы индигенных групп российского Севера, Сибири и Дальнего Востока во многом зависят от восприятия культуры как товара или ресурса. Обладание этим ресурсом становится причиной и результатом символической борьбы между заинтересованными сторонами.

Понимание культуры требует серьезного переосмысления, и если антропологи пользуются этим понятием как инструментом, то им необходимо учитывать всю сложность современных социальных тенденций. Научное понимание и интерпретация культуры должны быть неразрывно связаны с процессами социальной коммодификации, ощущением локальности и номадической перспективой. Актуальной «методологической картой» для современной антропологии, на наш взгляд, видятся подходы гуманитарной географии, которая рассматривает неоднозначную включенность человека в географический ландшафт.

Как научная дисциплина гуманитарная география была основана Полом Видалом де Блаше, который, в первую очередь, уделял внимания гуманистичному балансу человека и его географического окружения. Впоследствии социальная морфология Дюркгейма пришла на смену видаловскому гуманистичному принципу. Люди проходят процессы социализации в определенных локальностях (географических контекстах). И понять многие социальные процессы можно путем выявления таковых из тени географического воображения (Pile 1993: 125).

Подобно Видалу, Парк рассматривал отношения человека и окружающей среды как реципрокальные, когда естественная среда стала рассматриваться как эквивалент региона. Социальные отношения были подчинены интересам пространствен-

ных фактов, и социальная география стала рассматривать продукты человеческой деятельности, а «объективность карты» не подвергалась сомнению. Однако впоследствии именно феноменологическое осмысление ландшафтов и локальности сыграло положительную роль в развитии гуманитарной географии как научной дисциплины.

Каждое место должно быть рассмотрено феноменологически в его отношении к контексту. Если мы говорим о месте, мы не можем говорить о нем как об отдельном объекте, а лишь в его символическом отношении к ландшафту, и во многом таким образом, как это трактовал Видал. В его понимании место имеет значение, оно всегда предназначено для субъекта. Если же место для индивида не имеет особой значимости, то тогда мы сталкиваемся с феноменом неопределенной идентичности, как, например, в миграциях длительного периода. Так, городская миграция часто не ассоциируется с новой окружающей средой. Мигрант не ощущает того, что новое место — это место для него. В исследовании городской среды место имеет множество значений, которые меняются в зависимости от предмета. Феноменология открыла перспективу интересубъективности как социальной модели человека. Место стало рассматриваться в его сочетании с фактами и ценностью, выстраивая компромисс между объективностью карты и субъективностью опыта. Для социального географа недостаточно одной лишь материальной перспективы пространственных факторов, социальный географ не простой собиратель раковин, в которых уже никто не живет, его задача анализировать пространственные факты в отношении к индивидам и социальным группам (Ley 1977). Тим Ингольд предлагает посмотреть на ландшафт, как на историю, нарратив. Восприятия ландшафта есть не что иное, как процесс воспоминания и запоминания, восприятия ощущений и выработки навыков (Ingold 1993).

По мнению Александра Кинга, локусом аборигенной культуры коряков является тундра, которая также ассоциируется с местным населением, этническими элитами и этническими не-элитами. Диалектически тундра располагается между «дикостью» и «цивилизацией», подобная оппозиция «культуры» и «природы» отводит место корякам именно в «природе», которые, в

свою очередь, воспринимают тундру, как нечто свое, прямо противоположное «цивилизованному» пространству русских.

Автор вводит операционное понятие «культурный ландшафт» как попытку провести связь между культурой и природным ландшафтом, во многом основываясь на идеях этноландшафта, соседства и локальности, предложенных Арджуном Аппадурой, которые, скорее, понимаются как действия или процессы, но не как предметы или основания (*entities*). «Мое использование термина «культурный ландшафт» является частичной попыткой обратиться к классической антропологии, в которой информация о топонимии и повествования о деревьях и холмах являются ценностью. Ландшафт лучше всего понимать как сопутствующую основу для культурного видения. Это подтверждается способами выражения понятия места аборигенами Камчатки; это есть не что иное, как физический ландшафт, который представлен и выражен в терминах социальных отношений и социальной деятельности. Мое использование термина «культурный ландшафт» является инверсией понятия «этно ландшафта», предложенного Аппадурой. Вместо детерриториализации социальных сетей, идентичностей и идей, я нахожу корень повседневной жизни и понимание таковой в конкретном месте» (King 2002: 64–65). Норвежский антрополог Ханса-Уле Тверфьелл в работе «Дома в тундре» (*Hjemme pe tundraen*), (Tverfjell 2001) также рассматривает пространство тундры, в том числе с использованием понятия этноскейпа Аппадурой.

Современные исследования в области гуманитарной географии предлагают новый взгляд на проблемы локальности, пространства, индивида и общества. Появляются новые проблемы, связанные с глобализацией, идентичностью, «чувством локальности» и постколониализмом.

Дорин Мэсси, например, ставит интересные и сложные вопросы переосмысления нашего чувства места в контексте глобализации. Возможна ли прогрессия чувства места сегодня, не самоограниченное, но внешне ориентированное? Каково чувство места, которое было бы адекватно сегодняшней зре пространственно-временного давления, кто и каким образом переживает это чувство места? Получаем ли мы выгоду или страда-

ем от этого, и одинаковы ли способы переживания данного опыта? Более того, наряду с вопросами этноцентризма, идея пространственного и временного давления — должна ли она быть исследована с позиции различных вариантов мобильности? Что влияет на наши чувства места и пространства? Юрген Хабермас много лет назад говорил о «новой необозримости», Зигмунд Бауман говорит о «конце однозначности». Как утверждает Робертсон, локальное и глобальное не исключают друг друга. Напротив, локальное нужно рассматривать как аспект глобального. Глобализация, помимо прочего, означает также стягивание, столкновение локальных культур, которые должны получить новое определение в этом «*crash of localities*» (столкновении локальностей). Робертсон предлагает заменить центральное понятие культурной глобализации понятием «глокализация», т.е. совмещением понятий глобализация и локализация. Глобальную культуру нужно рассматривать не *статически*, а как *случайный и диалектический процесс*. В этом смысле можно говорить о парадоксах «глокальных» культур. Глобализация, на первый взгляд, — нечто громадное, внешнее, что надвигается и, в конце концов, подавляет все остальное...но воспринимается в конкретных мелких проявлениях, на местах, на собственной жизни, в символах культуры, отмеченных знаком «глокального». Социология глобализации *эмпирически возможна* и необходима только и исключительно как глокальное исследование культуры. Абсурдно то, что современный мир, его кризисы и прорывы можно понять без проникновения в смысл событий, которые описываются с помощью слов: культурная политика, культурный капитал, культурные различия, культурная гомогенность, этническая, расовая и половая принадлежность (Бек 2001).

Временное и пространственное давление соотносится с движением и коммуникацией в пространстве, с географической эластичностью социальных отношений и нашего личного опыта по отношению ко всему перечисленному. Обычно интерпретации времени и пространства связывались с капиталом. В подобных интерпретациях время, пространство и деньги заставляли этот мир (или нас) вращаться. Именно капитализм, его развитие было детерминантой нашего опыта пространства. Одна-

ко же существует множество других важных вещей, как, например, раса и гендер, или то, каким образом мы передвигаемся между странами или гуляем ночью по улицам.

Пространственное и временное давление нуждается в социальной дифференциации, и это не только моральный или политический, это также концептуальный вопрос социального неравенства, . Это то, что можно назвать *властью геометрии*, т. е. те способы, с помощью которых люди расположены в пространственно-временной компрессии, сложно организованы и широко разнообразны. Можно сказать, что глокализация есть процесс *новой всемирной стратификации*, в ходе которой выстраивается новая, охватывающая весь мир и самовоспроизводящаяся социокультурная иерархия (Massey 1994: 147-150).

В эпоху, когда локальные сообщества, кажется, больше не существуют, важным вопросом является то, каким образом мы думаем о «местах» (places). Вы можете поехать за границу и найти те же самые магазины, ту же самую музыку, как и у вас дома, или же есть ваши любимые заморские деликатесы в ресторане напротив. Каким же образом мы понимаем «локальность», когда все переживаем различные опыты одних процессов? Некоторые полагают, что люди нуждаются в мире и покое, и что ярко выраженное чувство места предлагает нам своего рода побег из общей суеты. «Чувство места» покоится на представлениях о стабильности и является источником непроблемной идентичности. В этом смысле, место и пространственная локальность отрицается некоторыми прогрессивно мыслящими людьми, которые считают, что нельзя уходить от «реальной жизни», неизбежных динамичных процессов, если мы стремимся изменить нашу жизнь к лучшему. В этом отношении место и локальность выступают в роли фокуса и формы романтического эскапизма, от реального положения вещей в мире. Время рассматривается как категория эквивалентная движению и прогрессу, тогда как пространство/место соотносятся со статикой и реакцией. Сегодня не оставляет сомнения проблематичное возобновление чувства места от реакционного национализма до конкурирующего локализма и одержимости «перевернутым» понятием «наследство».

Современная глобально-локальная эпоха и те чувства и отношения, которые она поднимает, а также политическая борьба, — все это часто неизбежно основывается на понятии «места». Вопрос заключается в том, возможно ли поддерживать понятия географической дифференциации и уникальности, «укорененности», если люди этого хотят, без негативных реакций. Существует множество различных ситуаций, при которых реакция на понятие места рассматривается как проблематичная. С одной стороны, каждое место обладает отдельной, свойственной ему идентичностью. С другой стороны, идентичность места, чувство места внешне сконструировано путем обращения к перевернутой, внутренне ориентированной истории, которая обращается в прошлое, к усвоенным моделям происхождения. Особой проблемой данной концепции места является то, что она требует построения границ. Географы на протяжении длительного промежутка времени были озадачены проблемой определения регионов, и вопросы дефиниций были, практически, всегда первостепенными в проблемах обозначения линий вокруг места. Однако такие границы как, например, «восток центральной части» вокруг определенной территории, отправляют нас к разделению пространства на внутреннее и внешнее. Точно так же легко сконструировать иную границу между «нами» и «ими» (Massey 1994: 151-153).

Теоретические дебаты последних 10-15 лет предлагают постоянное обновление исследовательских попыток в рамках гуманитарной географии. Признание методологического плюрализма ведет к более широким методологическим постановкам вопроса и дискуссиям, которые, в свою очередь, продуцируют новое знание. Эйлес и Смит собрали в единую коллекцию разнообразные качественные и интерпретативные методики гуманитарной географии и разнообразных полей индустриальной географии. Но, как подытожила Мэсси, самым важным является вопрос: какого рода объяснения мы ищем? Куда мы намереваемся поместить их? Каким образом мы собираемся сбалансировать выводы и конфликты, которые могут за этим последовать (Eyles 1988)?

Бенедикт Андерсон утверждает, что национальные государ-

ства есть не что иное, как воображаемые сообщества, которые не базируются на территории, но представляют собой ментальные конструкты. В поддержку своей идеи Андерсон выдвигает тезис о том, что сообщества существуют благодаря поддержанию коллективной идентичности и им совсем необязательно лично знать друг друга. Работа Андерсона отчасти выходит из постулатов воображаемой географии Саида, который разрабатывал концепцию воображаемого пространства и границ, т. е. того, каким образом мы воображаем чье-то пространство, каким образом мы конструируем «себя» и «другого». Концепция воображаемых сообществ Андерсона была принята географами как инструмент понимания сообществ в рамках локальной шкалы. Эта концепция помогает оформить наше отношение к другим местам и людям.

Феноменология восприятия Мерло-Понти описывает отношения между телом и его миром. Без феномена тела невозможно было бы говорить о феномене пространства. Мы постоянно проводим связи между нашим телом и окружающим пространством. Мы организуем наше пространство таким образом, что оно является продолжением нашего тела. Так, Бергер и Лукман описывают опыт индивида одновременно как тела и как объекта, обладающего телом. Человек, таким образом, находится в постоянном балансе между телом и его обладанием. Культурная концепция желаемого знания о материальной реальности и о том, что значит быть другим, в этом случае сводится к теории «восприимчивого тела» (*docile body*) (Gill 1999: 49–51). Иногда мы воображаем культурные места посредством особого восприятия разнообразной пищи, которая выражается не только в представлении о том, что стоит употреблять в пищу, а что нет. В этом случае мы сталкиваемся с властью культуры. Факт пищи проводит важные связи с пересечением культурных и географических границ и понятием прогрессивного чувства места и воображаемой географии в обеденных тарелках, где локальности больше не внутренние гомогенные ограниченные территории, но пространства интеракции локальных идентичностей, сконструированные ресурсы, не являющиеся локальными по происхождению (Gill 1999: 56). Джил Валентин, ссылаясь на

позицию Джона Мэй, рассматривает понятие «экзотическое» как порождение воображаемой географии, которая не только приводит к геометрическим дистанциям, но и становится причиной возникновения социальных дистанций. Он считает, что вкус экзотической еды — это способ отделения себя от других социальных групп (Gill 1999).

Мишель Фуко говорит о *гетеротопиях*, которые присутствуют в любом обществе и любой эпохе как «исторические открытия» в их неотъемлемой пространственности. Он выделял достаточно большое количество примеров подобного рода гетеротопий, среди них церковь и кладбище, театр и сад, музей и библиотека, ярмарочная площадь, бараки и тюрьмы, мусульманский Хаммам и скандинавская сауна. Фуко выделяет «реальные места» и «фундаментально нереальные пространства» утопий, которые существуют в обществе. Можно сказать, что идеи Фуко, в некоторой степени, совпадают с идеями Лефевбра о социально сотворенном пространстве, одновременно конкретным и абстрактным (Soja 2004). Гетеротопия является «общим архивом» (*general archive*) поскольку инкорпорирует «желание заключить в одном месте все времена, все эпохи, все формы. Гетеротопия представляет собой своего рода бесконечное и неопределенное накопление времени в неподвижном месте» (Foucault: 1986: 26). Фуко раскрывает идею гетеротопии, приводя пример «восточного сада» и «восточного ковра». Сад в восточных культурах, по мнению Фуко, считался сакральным местом, и восприятие сакрального сада было выражено в символическом восхищении дизайном ковра: «полотно это своего рода — сад, который может перемещаться в пространстве. Ковер это и небольшое послание миру, и выражение его тотальности» (Foucault: 1986: 26). Оставаясь статичными, гетеротопии являются репрезентаторами культуры, посредством которых можно увидеть скрытые зоны социальной жизни. Пример восточного ковра иллюстрирует комбинацию «сакрального», «пространственного», «воображаемого» и «материального», которая содержит и географически осязаемое место, и материально выраженное символическое послание.

В этой главе был предложен ряд методологических концеп-

ций изучения пространственной организации, чувства места и локального контекста социальных отношений. Феноменологическое осмысление локальности, проксемический анализ, и дискурсивный подход к эколого-культурному контексту выявляют синтез интерпретаций современных социальных процессов. Дефиниции географических регионов, границ, социальной топологии напрямую связаны с концепциями постколониализма и глобализации; и новое осмысление и переосмысление понимания «пространства» и «места» не может оставаться без должного внимания. По мнению датского антрополога К. Хаструп*, современные исследования все больше углубляются в проблематику пространственных отношений, и в будущем этот интерес только увеличится, поскольку многие важные социальные и культурные процессы могут быть выявлены благодаря совместным методологическим подходам социологии, антропологии и гуманитарной географии. Такие важные аспекты человеческой социальной деятельности, как идентификация феноменов, политические притязания и фундаментализм во многом связаны с локальными интерпретациями и интерпретациями локальности, а также с видением социальных феноменов сквозь призму локальной идентичности и эмоционально окрашенного чувства места. В российской гуманитарной географии культурный ландшафт понимается в широком эколого-социальном ключе, где природно-географические условия и «культура сообществ людей» рассматривается как «целое». Культурный ландшафт анализируется как результат воздействия человека на природный ландшафт. «Природное» и «культурное» рассматривается в соотношении друг с другом. (Веденин, Кулешова 2001; Замятин 2003; Каганский 2001; Красовская 2003; Куклина 2005).

В изложенной здесь концепции культурные ландшафты понимаются как дискурсивные конструкты, лежащие на пересечении географических координат и воображаемой локальности. Исследование культурных ландшафтов тесно связано с концептом аутентичности, культурной коммодификации и процессами политизации, а присвоение культурных ландшафтов понимается, прежде всего, как «колонизация сознания» (Comaroff, Comaroff 1997) локальным контекстом.

* Доклад, NINU, Тронхейм, Норвегия, 2005.



ЧУВСТВО МЕСТА И ЧУВСТВО СТРАХА: СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ «ПОДЛУННЫХ» ЛАНДШАФТОВ*

В этой главе автор попытается рассмотреть культурный ландшафт как историю, нарратив, содержащий в себе множество интерпретаций. Если пространство включает в себя историю и само является таковой (Сёртуа 2005), то культурный ландшафт группы мигрантов-северян, обучающихся в учебных заведениях Санкт-Петербурга, является перекрестным нарративом воображаемого локального контекста и «реального» социального и географического сценария.

Анализ этноскейпов в понимании Арджуна Аппадурраи (2000) заключается в рассмотрении культурных процессов в их динамичных отношениях с окружающими ландшафтами. Пример студентов-северян в данном контексте является уникальным, поскольку эта социальная группа, будучи «вписанной» в городской ландшафт, одновременно имеет опыт длительного проживания в других видах социального и экологического окружения.

«Этноскейп» исследуемой группы — это неоднозначное смешение урбанистического ландшафта и ментального компаса воображаемых природных ландшафтов, мест и поселков, откуда они приехали. Семантический анализ культурного ландшафта данной группы должен охватывать социальный и экологический ландшафт как Санкт-Петербурга, так и мест их предыдущего проживания и затрагивать вопросы локальной идентичности, географических границ и культурных представлений о пространстве.

Обусловленное «культурой» видение пространства дома часто связывалось с духами. Духи, по представлению индигенных

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

культурных групп Сибири назывались «хозяевами дома», в котором им отводились «скрытые» места (чердак, дальний угол, сундук). Деревянных идолов (сэвэнов, сэвэков) почитали, с ними связывались такие ритуалы, как например, кормление или избивание.

Существует представление, что у культурных групп Сибири есть места, которым отводится особый статус. Подобные места, нередко локусы проведения ритуала (иерофании), объекты почитания, часто приурочены к естественным элементам ландшафта (Островский 1997). С посещениями подобных мест связаны особые ритуальные и символические практики, иногда они рассматривались исследователями как проявление тотемизма в образе жизни группы (Самар 1995). Нередко посещение сакральных мест строго табуировалось, например, пещера бун (Сикачи-Алян, Нанайский район) — вход в мир мертвых, считался запретным, а нарушение запретов, по представлениям местного населения, влекло за собой негативные последствия для нарушителя.

С бун связана легенда, описанная многими этнографами. Она повествует о двух женщинах, которые решили узнать, сколько лет им суждено прожить. По легенде, если человек входит в пещеру и невольно касается ее стен, то жить ему осталось недолго, но если же он свободно проходит сквозь пещеру, то жить он будет долго и счастливо. Сейчас пещера бун стала местом туристического паломничества, а экскурсовод, помимо легенды, рассказала другую, связанную с пещерой историю: *«Как-то приехали школьницы на экскурсию, всем лет по четырнадцать, пятнадцать, не более, и давай по пещере лазить. Лазили, лазили, а потом я им эту легенду рассказала, что стен пещеры нельзя касаться, а они все «что вы нам раньше не сказали!» А я говорю, вы что, вы все одного возраста, все здесь лазали и вы в один день умрете? Глупости это, конечно!»*.

Легенда о бун сегодня содержит глубокий социальный контекст. С одной стороны, туристов привлекает мифология этого места, с другой стороны, само паломничество превращается в увлекательную игру со смыслами нарративов о бун, которые оставляют след приключения и сакральной опасности путешествия.

Во многих национальных селах существуют места, с которыми связываются легенды, повествующие о табу и об их нарушениях. В селе Верхняя Эконь информанты утверждали, что под старой липой появляется привидение в виде белой женщины или белой

старухи. Данный феномен информанты объясняли нарушением традиций, связанных с похоронными обрядами, а привидение, по их мнению, ничто иное, как души умерших старых нанайцев, не похороненных по нанайским обычаям: *«...она ведь старая была, для нее это важно было...»*.

В селе Кондон, по рассказам информантов, злые духи амба стали обитателями заброшенной конторы. В местной легенде говорится, что для строительства конторы использовались камни со священной сопки, что было нарушением «традиционного» запрета. Информанты считают, что в последующем случаи гибели тех, кто принимал участие в строительстве конторы, являются следствием неуважительного отношения к традиции. Информанты рассказали, что люди часто видят амба (шек) в образе черной собаки (по мнению информантов, одна из ипостасей белой женщины), выбегающей из конторы или вбегающей в нее. Сейчас контора представляет собой заброшенное здание, которое можно отремонтировать и использовать в хозяйственных целях, однако никто не озадачивает себя подобными перспективами.

В селе Владимировка, которое наделено статусом национального негидальского села, существует легенда о «чертовом дереве», рядом с которым все время были слышны смех и стоны и данное место считалось местом обитания злых духов. Дерево срубил местный житель, после чего на его и его семью, по словам информантов, обрушились несчастья. Страх перед местом, где раньше росло дерево, актуален для некоторых информантов и на сегодняшний день. Так, информантка рассказала о своих эмоциональных ощущениях, которые возникают каждый раз, когда ей приходится проходить мимо этого места: ее охватывает необъяснимый страх, и она старается как можно быстрее пройти мимо.

Локальные легенды особенно интересны тем, что представляют собой не только «исторический архив», но и циркулирующее знание о «традиционных запретах» в жизни современных жителей национальных сел. Легенды заставляют жителей особым образом воспринимать пространство их повседневной жизнедеятельности, наделяя его сакральными свойствами.

Ритуалы жертвоприношения «духу места» в настоящее время являются скорее символом, нежели детальным воспроизведением «традиционного» обряда. По словам информантов, ритуалы кормления духов до сих пор имеют значение в повседневных

промысловых практиках. Так, информанты отмечали, что когда они приходят в места, которые воспринимаются как сакральные, то обязательно оставляют что-нибудь в дар духу: *«Надо поставить тарелочку духам, чтоб обязательно и мясо было, и рыба на тарелочке...»*, но символ жертвы, дань уважения духу места более важен, нежели конкретное материальное подношение. Современные жители села Владимировка, например, в случае встречи с медведем, бросают в его сторону коробок спичек или другую вещь, чтобы медведь прошел стороной.

Сегодня ритуальная практика не требует соблюдения четких «традиционных» правил, важно лишь положительное отношение к «традиционным» ценностям. Некоторые обычаи, например, кормление духа Подя (и) приобрели локальный характер, поскольку все жители села разделяют символический обряд кормления духов в процессе промысловых практик.

С сакральными ландшафтами связываются не только старинные легенды, но и современные истории, случавшиеся с людьми вследствие неправильного обращения с духами и нарушений запретов. Подобный фольклор часто приобретает статус «страшных историй».

В молодежной среде студентов-северян в Санкт-Петербурге восприятие сакральных ландшафтов интерпретируется несколько иначе: *«Духи определенного места там. ... И когда по лесу едешь, обязательно нужно с собой топор брать, ножик, потому что духи боятся, вот»*.

Мигранты-студенты относятся к окружающей экосистеме как к «живой» субстанции, с которой нужно обращаться бережно и уважительно, они наделяют природу особыми свойствами. Иногда подобное понимание отношений человека и природы приводит к конфликтным ситуациям. В селе Найхин информант рассказал об отношении со стороны некоторых учителей к детям и подросткам из числа «малочисленных народов» как к ученикам, имеющим отличные от других способности. Часто можно услышать от учителей, что они, ученики, — «дети природы» и к таким предметам, как физика, информатика или математика, у них нет способностей, но зато они могут заниматься искусством, этнографией, народными промыслами. На уроках истории ученикам рассказывали об их традиционной культуре с ярко выраженных позиций эволюционизма. Порой им говорили о том,

что их культура является примитивной, первобытной, стоящей на низкой ступени развития. По мнению информанта, детям следует рассказывать об их этнической культуре с позиций культурного разнообразия и культурной уникальности. Однако, как мы видим из работ Алексии Блох, представление индигенных культурных групп уникальными также ведет к тупиковой дистанции в отношениях между людьми, порождая отчуждение (Bloch 2003).

Представления о природе как о живой, одухотворенной и гармоничной экосистеме меняются, когда студенты-северяне попадают в среду Санкт-Петербурга. Природа (здесь) приобретает иной смысл для мигрантов, поскольку они допускают деление природы на две качественно различные субстанции: естественную и искусственную, живую и мертвую. Природная среда Санкт-Петербурга, по представлению информантов, относится к искусственной субстанции. Выстроенные в ряд деревья, подстриженная трава на газонах — в этом, по словам информантов, нет ничего «натурального». Природа «обезличена» и «обессилена», нарушена «гармония» отношений природы и человека. Некоторые информанты считают, что причина сохранности «традиционных» верований находится именно в «экологическом сознании» коренных народов: *«вера в шаманов сохраняется, духи вот это все, потому, что мы ближе к природе, чем вы. Вы находитесь в техногенном мире, а мы в природном...»*. «Городские джунгли» представляют искусственную среду обитания, в которой регламентация режима дня исключает моменты восхода и заката солнца (Сурова 2005: 31).

Словосочетание «искусственная природа» звучит несколько парадоксально, но для студентов-северян это является частью повседневных интерпретаций культурных ландшафтов. Технологизированная экосистема Санкт-Петербурга, по их мнению, также может быть населена духами, чаще — злыми: *«Может быть, даже если духи и живут, они не будут жить в парке. Парк Победы был искусственно создан, и там же хоронили, да вот говорят, там, если будут духи, то я представляю, какие духи будут там, там за километр никто подходить не будет (смеется), у нас сразу те места, где люди умирают, считаются проклятыми, стараются не ходить»*.

Места захоронения в представлениях различных культурных групп Сибири считаются табуированными, и местные жи-

тели вряд ли осмелятся строить там жилые дома. Нельзя также тревожить кладбища. В среде студентов из числа народов Севера бытуют истории о нарушениях подобного рода табу: «У нас археологи проводили раскопки. В результате у одного дом сгорел, он в одних трусах выбежал, ну успел все-таки, а второй, короче, на машине чуть было не отправился на небеса. Ну, нельзя было им кладбище копать». С местами захоронения связан ряд историй, которые повествуют о негативном отношении к нарушению определенных запретов: построению домов в местах захоронения, любому внедрению человека в места такого рода. Информантка рассказала следующую историю: «Ну, я училась в колледже. Спала на кровати, а у меня рядом тумбочка стоит. Короче, просыпаюсь, стоит человек, мужчина, такой в плаще, высокий в шляпе. Я, короче, развернулась на другой бок, сплю дальше, просыпаюсь, думаю: о Боже! Что это было вообще? Вообще наше общежитие там, в Александровске-Сахалинском, оно построено на кладбище. Там, постоянно всякие приколы с этими призраками...» Информантка не говорит о том, что увиденный ею персонаж является «традиционным», она упирает на то, что происшедшая с ней история случилась только потому, что общежитие, в котором она училась, построено на кладбище, что, по мнению многих информантов, является причиной подобных случаев.

Перемена среды влечет за собой трансформацию представлений о локальных верованиях. Показательным примером является чувство страха, ощущаемое иначе в различных географических контекстах. По мнению информантки, страхи дома и страхи в Санкт-Петербурге — это отличные друг от друга эмоциональные переживания: «Когда дома мы гуляли с подружкой моей по улице — темно, вообще темно. У нас же фонари не горят, на ночь выключают свет. И вот мы идем по улице вдвоем, тишина такая, никаких **городских страхов** (я бы выделила жирным), что выйдет кто-то из-за угла, зарежет, там что-то с тобой сделает. Вообще совсем другой страх, такая тишина. Где-нибудь собака завоет, такое чувство, что сейчас откуда-то какое-нибудь существо вылезет. Потом как домой возвращались, идем — вообще ни одной души живой. Так темно, темно. Потом услышали, что где-то вдалеке идет мужчина, пьяный. Вообще пьяный. И песни поет. Я сказала: «Пьяный,

вообще отвратительно пьяный, отвратительно поет, ужасно просто. Я говорю, как я рада услышать, что хоть кто-то ходит по улице. А так вообще страшно было домой идти».

Среда Санкт-Петербурга порождает определенные «городские» страхи, которые не связаны с культурными представлениями, информанты почти не наделяют пространство Петербурга мифологическими персонажами локальной культуры, хотя некоторые информанты упоминали специфическую петербургскую мифологию, о которой им рассказывали еще до приезда в город. Страхи мифологического характера не пугали информантку так, как страх подвергнуться реальному нападению, однако среда родного поселка наталкивала ее на совершенно иные размышления. Ее пугала тишина, которая так сложно достижима в среде крупного города. Студенты-северяне часто жаловались на ее отсутствие и на постоянный шум, который давил, угнетал, раздражал, но, оказавшись в среде родного поселка, после пребывания в Санкт-Петербурге, информантка буквально «улышалась» тишину, ощутила «пустоту» вокруг себя. И первое, что пришло к ней вместе с этим ощущением, — это страх. Информантка рефлексирует свой страх, который отличается от страха подвергнуться агрессии: это «совсем другой страх, такая тишина».

Далее информантка пытается объяснить себе причину страха, сравнивая контексты двух сред: «Я домой когда приехала, сразу поняла, что люди здесь другие. Сразу понятно, что это, что нету городских проблем, то, что это суета все, у них совсем другие проблемы, страхи совсем другие, не то, что тебя там убьют где-нибудь за углом. А вот именно то, что тебя духи какие-то заберут, убьют тебя. Именно духи».

Информант также заметил: «Конечно, вера подорвана, но бывают случаи, что что-то есть. Но это тоже дома, здесь [в Санкт-Петербурге] у меня такого не бывает. Дома было, и не раз было. Т. е. если бы у меня этих случаев не было я, может быть, и был бы атеистом...» Он говорил о среде его поселка, которая стимулирует рост религиозных чувств, вопреки городской среде, в которой мобилизация подобных представлений практически невозможна.

Трансформация отношений к культурным представлениям происходит и в процессе обучения в институте народов Севера. То, что раньше было нерефлексируемой повседневностью,

приобретает знаковый смысл, а то, на что раньше не обращали внимания, — маркируется в процессе получения этнографического образования: «дома родители, они как-то не обращают на это внимания. И мама тоже нас как-то к этому не приучает. Она: «Хотите — не хотите». Но сама она обычаи все помнит. У нас все равно хочешь ты или не хочешь — потеряешь ты свои обычаи и традиции, ну в смысле традиции. У нас хочешь, не хочешь, оно как бы автоматически происходит всё это. Вообще автоматически. Не знаю. Бабушка говорила, нельзя в окно смотреть, а то Кола, Кола — это у нас чудовище, он придет и заберет тебя. Перед приездом сюда я вообще не понимала людей, как это они не понимают слова Кола. Вообще не понимают. А потом мне сказали, что это, оказывается, на нашем языке означает, что это чудовище. А раньше я думала, что это как бы у всех так называют. Еще интересно этого Кола расписывают. Вообще смешно...».

Иногда студенты-северяне «сакрализуют» повседневное пространство общежития, пытаются найти объяснение некоторым событиям: «Ну, в прошлом году у нас такая ситуация была смешная. У нас лампочка пропала. Вот эта, которая закручивается есть, а стекла от нее нет. Ну, сколько, мы три дня искали, не могли найти. А у третьей соседки у нас пачка писем потерялась, которые ей писали и которые она писала. Вот, в общем, не могли найти. Потом как-то все, ни стеклов, ни писем, ничего нету. А потом чего-то, я не знаю, может совпадение, может чего, ну, мы взяли, чё-то там постряпали, поставили с пивом свечку там, ну, там, короче, духам поставили. Мы не успели это пиво выпить, залезли под кровать, смотрим, а там всё: и письма, и стекла эти лежат. Каким образом? Всё пересмотрели. Ну, может, невнимательно посмотрели, ну втроём, четвером смотрели».

В процессе образования студенты-северяне приобретают иное осмысление культуры индигенных групп Сибири и своей «индигенной идентичности». Они начинают видеть в этнографическом материале ценность современной «культурной» жизни и воспринимать самих себя как «носителей уникальных традиций»: «Наверное, появилось сознание, что более ценная письменная, потому, что она быстрее исчезнет. И каждый носитель культуры очень ценная единица... я носитель культуры,

этнофор, не в полной мере, но всё-таки...»; «Ну, вот я уже говорила о том, что я стала более серьезно относиться к этому. С уважением».

Культурный ландшафт студентов-северян в мегаполисе дополняется предметами, подаренными родителями, родственниками, друзьями. Некоторые привозят с собой национальные костюмы, музыкальные инструменты, украшения. Эти предметы обладают собственной культурной биографией, поскольку кочуют вместе с молодыми мигрантами из одной географической точки в другую и связаны с определенными жизненными ситуациями.

Иногда информанты, на первый взгляд, не придавали особого значения привезенным вещам, которые находились у них в комнатах. Соб.: «А кто это?». Инф.: «Не знаю, лицо какое-то... (читает надпись на маске)... «Не забывай родных, помни Родину свою, пусть он оберегает и хранит тебя. Папа»». Однако в ответ на просьбу сфотографировать изделие информант дал понять, что это нежелательно. Маска связывает биографию информанта с постоянным напоминанием о доме, является одновременно подарком-оберегом и подарком-напоминанием о принадлежности к определенной культурной группе.

Иногда информанты с гордостью демонстрировали привезенные из дома вещи и рассказывали связанные с ними истории. Информантка показала старинный хомус ручной работы и старинные украшения для костюма, которые ей подарила тетя.

Предметы, которые студенты-северяне нередко называли частью их «материальной культуры», могут выполнять функцию «одомашнивания» пространства общежития, делать его менее отчужденным. С другой стороны, они могут служить формой презентации себя как представителя культурной группы. К этим предметам можно отнести не только старинные вещи или подарки родителей, но также те предметы, которые студенты делают сами. Это различного рода вышивки, резьба по дереву, украшение одежды оригинальными узорами. Трафареты, по которым можно украсить одежду в «традиционном» стиле, студенты нередко делят друг с другом, пытаются найти новые узоры и идеи для творчества.

Здесь возникает важный вопрос: зачем молодые люди привозят с собой эти вещи? О чем свидетельствует расположение этих вещей в пространстве комнаты? Является ли это продол-



КУЛЬТУРНАЯ АУТЕНТИЧНОСТЬ И ИЗОБРЕТЕНИЕ ТРАДИЦИИ *

жением «социальной драмы культуры» в контексте новой среды?

Пространство является не просто местоположением вещей, но и структурой или стройной системой общественных представлений (Фредди 1996: 221). Материализованный переход границы (Геннеп 2002, Новик 2004) может быть сопряжен с индивидуальным желанием сделать незнакомое пространство более комфортным, но может заключать в себе также и акт социального характера.

Ощущение места сопряжено с феноменом локальной идентичности; и чувство страха, которое по-разному интерпретировалось информантами, является показателем того, как место формирует представление об опасности и возможных маршрутах, как в физическом, так и в воображаемом ландшафте. Анализ культурного ландшафта, основанный на локальных представлениях, материальных предметах, рассматриваемых информантами как части их повседневной «культуры», которая может перемещаться из одного места в другое, и по-разному воспринимаемое экологическое окружение раскрывают цепи социальных отношений в рамках различных культурных контекстов.

«Подлунные» этноскейпы мифологических персонажей и улиц мегаполиса, подогретых оранжевым светом фонарей, пересекаются и обозначают себя в чувстве места, а географический контекст выступает, скорее, культурным конструктом, нежели природным условием окружающей среды. Ночные персонажи рассказов информантов и артефакты являются выражением пространственно сконструированных социальных отношений. «Чувство» локальности и его социальное «отражение» становятся видимыми в нарративах о сакральных представлениях. «Подлунные герои», «мертвая природа» городских джунглей, страх шума и страх тишины, трафареты узоров являются культурным ландшафтом — пространственно выраженными социальными отношениями. Тезис о том, что люди являются «пленниками мест» (Gupta, Ferguson 1997) может быть дополнен категорией «воображаемого фрейма» (Андерсон 2001, Гофман 2004), перекрывающего социальный опыт представлениями о локальном контексте часто принимаемым как само собой разумеющееся знание (taken for granted). «Чувство страха», «легенда о буни» в ее двойной интерпретации и «дети природы» являются звеньями в социальной цепи локального дискурса и дискурса о локальности.

Антропологи, занимающиеся исследованиями этнической идентичности и этнонационализма, часто затрагивают вопрос о «конструировании» традиций. Попытка презентации сложного внутреннего содержания традиции может служить легитимации этнической или национальной идентичности (Bendix 1997: 212).

К концу 1980-х годов приобрела популярность теория изобретения культуры (Аллан Хансон, Адам Купер и Рой Вагнер), а также концепция «воображаемых сообществ» (Бенедикт Андерсон). Особенно активно обсуждаемой темой в рамках антропологического дискурса стала проблема изобретения традиции. Наибольший вклад в данную дискуссию был внесен Эриком Хобсбаумом, Теренсом Рейнджером, Ричардом Хандлером, Джозелин Линнекин. В работах данных исследователей активно дискутировались вопросы, касающиеся аутентичности. В то же время, можно сказать, что термин «аутентичность» никогда не имел центрального и канонического статуса подобно терминам «культура» или «традиция» (Bendix 1997: 213).

Тезис об изобретении культуры вызывает политические дебаты и затрагивает вопрос о культурной аутентичности. Авторы, которые пишут о современном изобретении традиций, используют разные теоретические подходы, но во всех подобных исследованиях возникает «дилемма аутентичности» (Linnekin 1991: 241). Вальтер Беньямин развивал идею о том, что традиция деструктивна и не существует аутентичного отношения к традиции в рамках самой традиции. По Беньямину, традиция

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

не предлагает индивиду аутентичность (Jokilehto 1995: 25).

Современная концепция аутентичности является продуктом эпохи Романтизма и начала разрабатываться в восемнадцатом столетии (Jokilehto 1995: 19). Фольклорист Регина Бендикс считает, что понятие аутентичности и «риторика аутентичности» легитимировали фольклористику и этнографию как научные дисциплины в западной культуре после эпохи Просвещения (Bendix 1997).

Ричард Хандлер рассматривает данное понятие как «культурный конструкт современного Западного мира». По его мнению, понятие аутентичности связано с Западным пониманием индивида. В статье «Аутентичность» Хандлер описывает «аутентичность» и «индивидуализм» как центральные понятия антропологических подходов к культуре (Korytoff 1986: 24). Аутентичность — это то, что связано с нашей «реальной, настоящей самостью», нашим индивидуальным существованием, а не тем, что презентуется другим. То есть, аутентичность связана с тем, каким индивидуальное существование «является на самом деле», за пределами играемых нами ролей (Handler 1986: 2–4). Хандлер делает вывод, что концепт «аутентичности» глубоко укоренен как в антропологической теории, так и в самосознании этнических идеологий множества групп, исследуемых учеными. Он считает, что критическое рассмотрение «аутентичности» позволит найти новые перспективы в исследовании, как различных культур, так и самих ученых, которые данные культуры исследуют (Handler 1986: 4).

В сборнике «Изобретение традиции» под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера (1983) традиция рассматривается как процесс, авторы фокусируются на политике идентичности и на чувстве «воображаемого» прошлого (Hobsbawm, Ranger 1983). Идея изобретения традиции кажется по определению противоречивой, так как «традиция» обычно понимается как то, что передается неизменным из прошлого (Handler 1984: 1025–1026). Но делать что-то, потому что это традиционно, это уже означает реинтерпретацию, а, следовательно, и изменение традиции (Handler, Linnelin 1984). Авторы сборника «Изобретение традиции» считают, что прошлое не существует отдельно от его социального конструирования в настоящем. Изобретение прошлого часто мотивировано современными интересами (Ulin 1995: 519).

Эрик Хобсбаум определяет изобретенные традиции как «набор практик ритуальной или символической природы, которые ставят своей целью внедрение определенных ценностей и норм поведения посредством повторения, что, естественно, предполагает связь с прошлым» (Hobsbawm 1983: 1). Изобретение традиции — это процесс формализации и ритуализации, характеризующиеся апелляциями к прошлому (Hobsbawm 1983: 4). «Традиции», которые презентуются как древние часто оказываются изобретенными в недалеком прошлом (Hobsbawm 1983: 1). Хобсбаум пишет, что национальные феномены не могут быть адекватно изучены без тщательного внимания процессу «изобретения традиции». Он высказывает точку зрения, что исследование «изобретения традиции» должно быть междисциплинарным (Hobsbawm 1983: 14).

Эрик Хобсбаум различает «изобретенные» («invented») и «подлинные» («genuine») традиции (Hobsbawm 1983: 8). Тем не менее, достаточно сложно выделить критерии этих «подлинных» традиций. Он классифицирует «изобретенные традиции» по трем группам: 1) символизирующие и выражающие социальную близость, идентификацию сообществ и наций; 2) легитимирующие статус, институты, авторитеты; 3) социализирующие определенные ценности, нормы, правила поведения (Штомпка 1996: 88). Джозелин Линнекин и Ричард Хандлер критикуют подход Хобсбаума, где «изобретенные» традиции разделяются с «настоящими», «подлинными», «истинными». Ричард Хандлер считает, что изобретение традиции универсальный феномен, но оно осуществляется наиболее часто во время стремительных социальных изменений, когда основной функцией изобретенных традиций является легитимация отношений власти и символизация социальных связей или членства в группе, а также «реальном» (real) или «искусственном» (artificial) сообществе (Handler 1984: 1026).

Энтони Гидденс делает замечание, что большинство из того, что мы считаем традиционным, уходящим во мгу веков, «на самом деле существует в лучшем случае лет двести, а то и гораздо меньше» (Гидденс 2004: 54). Да и само слово «традиция» в сегодняшнем его понимании возникло в Европе в последние двести лет. Гидденс считает, что идея традиции является порождением Нового времени. Он утверждает, что все традиции

являются выдуманными. Неверно полагать, будто то или иное сочетание действий и символов является традиционным лишь в том случае, если они имеют многовековую историю. «Срок давности» не является определяющей чертой традиции. Ни одно из традиционных обществ не было традиционным до конца, а причин для изобретения традиций существует немало. В любой традиции присутствует элемент власти, вне зависимости, была ли она создана искусственно или нет. Гидденс пишет: чтобы по-настоящему понять, что такое традиция, не следует ее рассматривать как простое заблуждение. Отличительными характеристиками традиции являются ритуальность и повторяемость. Традиции неизменно являются принадлежностью группы, сообщества, коллектива. Традиция отличается тем, что определяет некие истины.

Гидденс считает, что мнение о том, что традиции не подвластны переменам, является мифом. Традиции не только эволюционируют со временем, но и подвержены резкому, внезапному изменению и трансформации. Они все время изобретаются заново, а традиции «в чистом виде» просто не бывает (Гидденс 2004: 55-57).

Долгое время для антропологии был характерен миф о культурной интеграции, культура понималась как интегрированное целое, гомогенная, монолитная эссенция, разделяемая членами определенной группы (Karlsson 2000: 237). Современные ученые рассматривают культуру как изменяющееся явление. Джозелин Линнекин делает акцент на процессуально ориентированной перспективе. Б. Карлссон соглашается с Арджуном Аппадурай, что с ходом времени культура в современном мире перестаёт быть габитусом (в понимании П. Бурдьё) и становится ареной сознательного выбора, оправдания и протеста (Karlsson 2000: 239).

Традиция одновременно является как научной категорией, так и категорией обыденного сознания. Как категория повседневного языка, традиция означает наследуемые из прошлого обычаи и верования. Ричард Хандлер и Джозелин Линнекин считают, что традиция не может определяться в категориях «ограниченности», «данности» или «эссенции». Традиция относится к интерпретативному процессу, который включает как непрерывность, так и отсутствие непрерывности. Она теряет свое науч-

ное значение, если исследователи не отрываются при ее интерпретациях от понятий здравого смысла и обыденного мышления, которые навязывают точку зрения, что неизменяющееся ядро верований и обычаев транслируется из прошлого. Авторы критикуют точку зрения Кребера, который определял традицию как «внутреннюю трансляцию во времени» (Handler, Linnekin 1984: 273-274).

В противоположность концепции Кребера, Эдуард Шилз утверждает, что традиция постоянно изменяется; никогда не существовало неизменных социальных общностей. Он пишет о традиции как меняющемся и развивающемся явлении. Шилз считает, что традиции всегда развиваются посредством их ответвлений (ramification) (Shils 1981). Хотя данный исследователь и не работал в парадигме конструктивизма, он писал о границах традиции как о границах символических конструкторов (Shils 1981: 263).

Трактовка Эдуарда Шилза также включала понятие неизменяющегося, эссенциального ядра. Таким образом, в его теории «эссенциальные элементы» комбинируются с изменяющимися элементами. Он признает, что традиции обычно имеют идеологическое содержание и что взгляды на прошлое могут меняться. Шилз считает, что «воспринимаемое» прошлое «пластично» и способно «к ретроспективному переопределению людьми, живущими в настоящем». Он признавал, что националистические движения часто меняют традиции, которые они пытаются возродить.

Эдуард Шилз разделял «реальную» и «фиктивную» традиционность, противопоставляя националистические версии традиции «реально существующим синкретичным традициям». В трактовке Шилза традиция обладала качествами «данности» и «ограниченности». По его формулировке, эссенциальная традиция существует отдельно от интерпретаций ее интерпретаций (Handler, Linnekin: 1984: 273-290).

Подобный «натуралистический» взгляд критикуется Ричардом Хандлером и Джозелин Линнекин, которые утверждают, что не существует «эссенциальной», «ограниченной» традиции. Данные исследователи понимают традицию как символический процесс, который предполагает использование символизма прошлого и его креативную реинтерпретацию. Традиция это

процесс интерпретации, приписывания значений в настоящем, посредством референции к прошлому. «Традиционность» является не объективным качеством феномена, а приписанным значением. Прошлое всегда конструируется в настоящем.

Они считают, что традиция является моделью прошлого и неотделима от интерпретаций традиции в настоящем. Традиционное действие может апеллировать к прошлому, но этот процесс предполагает символические, нежели «натуралистские» отношения. Возрождение культуры является не «натуралистическим», а символическим процессом (Handler, Linnekin: 1984: 276).

Тим Эдensor отстаивает позицию, что традиции постоянно создаются, изобретаются и изменяются во множестве различных контекстов, а не являются застывшими и архаичными (Edensor 2002: 6). Эдвард Брунер разделяет позицию, что культуры постоянно изобретаются и переизобретаются («invented and reinvented») (Bruner 1994: 397). Он соглашается с Арджуном Аппадурай, что аутентичность становится предметом политики знания, политической экономики вкуса и статусной дискриминации, но добавляет, что она также «предмет власти того, кто имеет право аутентифицировать», то есть того, кто приписывает аутентичность предметам или событиям (Bruner 1994: 408).

Традиция включает элементы из прошлого, но прошлое является неопределенным. Традиция изменчива, ее содержание переопределяется каждым поколением и ее «безвременье» может конструироваться в зависимости от ситуации (Linnekin 1983: 242). Энтони Коэн считает, что прошлое может быть использовано как ресурс в различных ситуациях, однако, символическое конструирование прошлого резонирует с современными тенденциями (Cohen 1985: 99).

Джозелин Линнекин считает, что как индигенные, так и Западные традиции были изобретены, так как они символически конструируются в настоящем и отражают современные проблемы и цели, в отличие от пассивно унаследованных элементов. Линнекин высказывает точку зрения, что традиция — это осознанная модель прошлого, которая используется для конструирования идентичности. Наследование аутентичной традиции является иллюзорным. Выбор того, что конституирует традицию, всегда осуществляется в настоящем, содержание прошлого из-

меняется и переопределяется исходя из нужд настоящего (Linnekin 1983: 241–252). Оно определяется и переопределяется в соответствии с современными условиями (Bendix 1997: 212).

Ричард Хандлер и Джозелин Линкелин пишут, что традиции создаются из концептуальных нужд настоящего. Традиция не передается из прошлого как вещь или группа вещей, она символически изобретается вновь (re invented) в настоящем. Аутентичность также всегда определяется в настоящем. Далеко не древность и данность определяют что-либо как традиционное.

Регина Бендикс также пишет, что традиции всегда определяются в настоящем. «Изобретение традиции» является, таким образом, не аномалией, но правилом. Процесс изобретения традиций всегда связан с социоэкономическими процессами, в которые вовлечено сообщество (Bendix 1989: 132, 143).

Как пишет Фредди Рафаэль, интерес к прошлому и попытки реабилитировать традицию часто обусловлены «тем паническим чувством, которое вызывают резкие изменения в обществе, желанием влезть в одеяния деда». Этот интерес также определяется страхом потерять точку опоры, ориентир для нахождения своего места в мире (Рафаэль 1996: 230).

Изобретение традиции использует выборочные элементы, то есть, то, что может ассоциироваться с «натуральным», «доиндустриальным». Эти элементы репрезентируют традиционную национальную культуру. В то же время многие другие «неподходящие» элементы игнорируются и забываются (Handler, Linnekin 1984: 280). Брюс Кепферер считает, что даже если традиции «изобретаются», их элементы все равно содержат культурную аутентичность. Энтони Коэн согласен с Кепферером, так как для того, чтобы традиция получила распространение в обществе, политические менеджеры должны выбирать символы, которые имеют культурный резонанс. А так как они отвечают интересам отдельных индивидов, то они могут осознать себя частью такого коллективного образования как нация (Cohen 1994: 162–163).

То, что часто считается аутентичной традицией, на деле может являться продуктом глобальных политических и экономических процессов. В этом смысле аутентичность является социально конструируемым понятием (Ulin 1995: 520). Ричард Ханд-

лер и Джозелин Линкелин заключают, что социальная жизнь всегда символически конструируется, а не является данностью (Handler, Linnekin 1984: 281).

Аллан Хансон рассматривает культурное изобретение как символическую конструкцию социальной жизни. Он пишет, что «традиционная культура» является понятием, сконструированным для современных целей, нежели стабильным наследием, пришедшим из прошлого. То есть это понятие является риторическим инструментом, который используется в политических спорах настоящего (Levine 1991: 444). Причем в процессе ее конструирования часто участвуют сами ученые, которые могут выступать как «инженеры культуры» (Андерсон 1998: 214). Антропологические и этнографические исследования также влекут за собой культурные изобретения, ученые играют роль в процессе политизации «культуры» (Wright 1998: 14).

Цели конструирования «традиции» варьируются в зависимости от того, кто изобретает. Ошибочным является представление о том, что те исследователи, которые анализируют традиции как изобретенные, пытаются дискредитировать их аутентичность (Hanson 1991: 450). Подобный подход к понятию традиция не ставит целью представить изобретенные элементы культуры как неаутентичные, но позволяет понять тот процесс, в котором используется понятие «аутентичность».

Культурное изобретение предполагает, что члены сообщества воспринимают его как «аутентичное». Изобретение культуры не является экстраординарным процессом, а является атрибутом повседневности. Аллан Хансон делает заключение, что изобретения — обычный компонент в развитии аутентичной культуры, а те, кто изобретает, могут являться как аутсайдерами (ученые, антропологи), так и инсайдерами (члены локальной группы) (Hanson 1991: 890–902). Хансон делает ремарку, что разделять взгляд на традицию как исторически зафиксированный феномен равносильно поддерживать то, что Жак Деррида называет «метафизикой присутствия» и «логоцентризмом» (Hanson 1991: 898).

Важный факт современности заключается в том, что антропологи вынуждены сталкиваться с реакцией индигенных сообществ

на их публикации и публичные выступления (Karlsson 2000: 248). Представители «третьего» и «четвертого» мира часто даже более чем знакомы с современными антропологическими идеями и теориями, могут апеллировать к ним (Tilley 2006: 11). Аллан Хансон был обвинен в распространении взглядов, которые направлены против культуры маори за статью «Создание маори: культурное изобретение и его логика», напечатанную в журнале «Американский антрополог» в декабре 1989 года. Б. Карлссон указывает на то, что проблема здесь заключается в том, что Хансон использовал теорию Роя Вагнера, по которой вся культура является изобретенной. Вагнер трактует символическое изобретение как основной культурный процесс (Wagner 1975). Он считает, что во время полевой работы антропологи «изобретают» культуру. То есть в процессе исследования, культура становится объективированным и вербализованным феноменом (Wright 1998: 14). Вагнер использует понятие «изобретение» для обозначения всего набора мыслей и действий, доказывая идею «спонтанной и креативной реализации человеческой культуры» (Wagner 1975: 37).

В то же время, люди, которые находились вне поля антропологии, проинтерпретировали статью Аллана Хансона в русле Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера, где изобретение и конструирование являются частью отношений власти, увидели в ней лишь утверждение о том, что культура маори является неаутентичной фабрикой (Karlsson 2000: 244).

Б. Карлссон делает вывод, что Рой Вагнер, Теренс Рейнджер совместно с Эриком Хобсбаумом по-разному трактуют понятие «изобретение». Причем большинство антропологов не замечают этого факта. Попытка соединить эти два, различные по своему содержанию подхода, представлена, по его мнению, в работах Ричарда Хандлера (Karlsson 2000: 243).

Некоторые исследователи, наряду с «изобретенными» выделяют истинные традиции. Однако, по мнению автора, невозможно разделить «истинные» и «поддельные» традиции как эмпирически, так и теоретически. Традиции не являются ни «истинными», ни «поддельными». Можно сказать, что все традиции истинные, если все они конструируются в настоящем. Так,

например, Кристофер Тилли считает, что понятие степени аутентичности или неаутентичности является неприемлемым для оценки традиций (Tilley 2006: 12).

Работы фольклорных популяризаторов могут быть так же традиционны, как и традиция сама по себе. Если истинные, простые и древние традиции трудно найти эмпирически, то еще более сложно доказать их существование теоретически. Националистические модели традиции используют натуралистическую и органистическую парадигму, в которой те аспекты социальной жизни, которые считаются традиционными, получают статус «натуральных» предметов (Handler, Linnekin 1984: 281). В то же время, многие авторы пишут о том, что культуру необходимо рассматривать как процесс, а не как вещь (Eriksen 2003: 14).

Ричард Хандлер затрагивает вопрос о политическом компоненте в деятельности исследователей культуры. Хандлер и Виснант стали использовать термин «политика культур» (Bendix 1997: 216). Тезис об изобретении традиций вызывал волну дискуссий, причем как среди ученых, так и среди политических деятелей. Однако во многих исследованиях очень трудно избежать данного вопроса. При изучении культурных изобретений ученый иногда может быть не согласен со своими информантами по поводу традиции и репрезентации культурного прошлого. Тем не менее, ученые также вовлечены в процесс конструирования и изобретения традиций (Handler, Linnekin 1984: 273–290). Они являются своеобразными «дизайнерами» идентичности.

Частью механизма «изобретения аутентичности» являлась советская этнография, которая базировалась на исторических факультетах. Доминирующим в советской этнографии был эволюционистский подход, ученые разделяли «палеонтологический взгляд на метод» (Ssorin-Chaikov 2002: 12). «Фетишизация традиции», попытка отыскать «древности» в поле, эволюционистская парадигма и отсутствие методологической базы исследования настоящей ситуации и повседневности влекло за собой создание образа народов Севера как «других», «аутентичных», «примитивных». Почетными информантами были «бабушки», а

этнографические описания содержали в основном исторический компонент («как это было раньше»). В СССР после начала 20-х гг. социология и антропология находились в зависимости от политической конъюнктуры, формировались причудливым образом. В результате противопоставления себя мировой науке, отечественные общественные дисциплины оказались в такой степени самоизоляции, которую в процессе становления новой российской социологии и антропологии было очень трудно преодолеть (Воронцов, Емельянов, Скворцов 1994: 156).

В советское время этнографы делали фокусом своих исследований «традиционную культуру» и мало уделяли внимания социальным изменениям, происходящим в современном им Советском Союзе. Лишь немного серьезных исследований было посвящено социальным изменениям (Bloch 1996: 10).

В советской этнографии много писалось об «исчезновении» культуры народов Севера и о том, что «традиции забываются». Создавались локальные нарративы о потере культуры, которые подкреплялись системой образования и педагогическим дискурсом. Многие учителя, опрошенные в Хабаровском крае, говорили о том, что «культура исчезает», что «молодежь не учит национальный язык», «традиции забываются».

Историю российской этнографии возможно рассматривать с позиций колонизации и деколонизации. Работа этнографов в качестве экспертов, прямо или косвенно влияющих на формирование этнической политики в различных регионах России, имеет давнюю традицию (Соколова, Пивнева 2004, 5). Советские этнографы, кроме «древностей» и «традиций», исследовали повседневность, состояние хозяйства в колхозах, совхозах, организациях. Однако их труды часто шли не в большую науку, а в райисполкомы в качестве «докладных записок». Отчеты экспедиций, которые изучали «традиционное жилище», иногда поражают своим детальным описанием современного быта и современных социальных проблем. Они не писались сложным научным языком, носили характер рекомендательных писем, которые предназначались руководителям местных администраций. Чтобы управлять в регионах, властям необходимо было знать ситуацию на местах. Часть информации предоставляли им со-

ветские этнографы: те сведения, которые довольно редко находили отражения в научных трудах.

В мировой науке создан образ советской этнографии как «ищущей аутентичную традицию». После 90-х годов XX в. возрастает интерес западных исследователей к Сибири. Наступила эпоха деколонизации и деколонизирующего дискурса. Западные антропологи обходят такие темы, которые были традиционны для советской этнографии: этногенез, этноистория, традиционная материальная и духовная культура. Они сосредоточиваются на исследовании современности, повседневности, на современных социальных проблемах (Вахтин 1998: V). То, что было раньше скрыто, получает обсуждение в поле науки. Собранная исследователями информация в данном случае предназначена для мировой общественности, а не только для органов управления.

Ошибками является тенденция некоторых исследователей представить культуры как внутренне согласованные и целостные образования. Культуры коренных народов Севера не являются гомогенными. Например, Питер Швайцер и Патти Грей пишут, что чукчи и эскимосы, живущие на Чукотке, не являются гомогенным населением, существуют различия между городскими и сельскими жителями, между оленеводами и морскими охотниками (Schweitzer, Gray 2000: 17-38).

Энтони Коэн пишет, что «разговор о культуре не означает постулата о большом количестве людей, которые являются клонами друг друга и разделяют некоторые организующие принципы». По Коэну, культура — это «средства, с помощью которых мы приписываем значения, делаем окружающий мир значимым для нас и нас значимыми для мира» (Cohen 1993: 196). Он считает, что культура не является «монолитной детерминантой» человеческого поведения (Cohen 1993: 207). Сейла Бенхабиб пишет, что «национальная» культура сформирована посредством включения многообразных традиций, нарративов и исторических заимствований. Культурные традиции состоят из нарративов интерпретаций и реинтерпретаций, заимствований и ниспровержений (Benhabib 2004: 120).

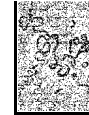
Эрик Габл и Ричард Хандлер утверждают, что большинство

современной культурной критики рассматривает аутентичность как конструкт. Однако «антимодернистская», культурная критика приписывает социальной антропологии романтическую ауру — стремление отыскать «утраченную аутентичность». Огромную роль в конструировании аутентичности играют музеи и выставки, в которых демонстрируется культурное наследие. Они берут на себя роль «хранилищ потерянного мира». Музеи являются «властителями рыночной аутентичности». Они также служат объективной манифестацией культурной, этнической и национальной идентичности (Gable, Handler 1996: 568-578).

В процессе конструирования национальной идентичности не последнюю роль играет археология. Некоторые археологические находки и памятники могут стать «символами нации». Археологические открытия могут служить легитимации этнической примордиальности и материальных корней нации. Археология подпитывает наиболее сильные символы нации. Сила этих национальных символов проистекает из их древности и уникальности. В центре националистических идеологий может оказаться стремление отыскать «истинную природу нации» посредством обращения к ее истокам, апелляции к прошлому. Вера в то, что древности выражают примордиальную природу и аутентичный характер нации, являлась частью более широкого движения исторического возрождения (Smith 2001: 441-449).

Национализм, по Энтони Смитту, может быть определен как идеологическое движение, целью которого является достижение и поддержание автономии, единства и идентичности, которое действует от имени населения, некоторые члены хотят конституировать «нацию». Нация может основываться на идеалах аутентичности, аутентичной культуры (Smith 2001: 442). Аутентичность является имплицитным понятием в идее «пурификации (очищения) культуры» (purification of culture) (Smith 2001: 449). Националистические движения могут апеллировать к аутентичной нации отдаленного прошлого, а археологические открытия могут быть источником, подтверждающим национальную аутентичность и преемственность. Данные процессы служат аутентификации нации (Smith 2001: 441).

Национальные движения часто используют нарративы о про-



КОНСТРУИРОВАНИЕ ИНДИГЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ *

шлом. Апелляции к прошлому служат основой для обращений к настоящему и будущему (Kirshenblatt-Gimblett 1988: 65). Йошуа Фишман пишет, что прошлое переосмысливается, интерпретируется и используется для решения современных проблем. При этом этническая аутентичность может быть использована для новых «коллективных» целей (Fishman 1996: 65–66). Определенные фольклорные тексты могут содержать знание о прошлом, а это знание может быть использовано для легитимации политического статуса в настоящем (Нолл 2004: 25).

«Прошое» является предметом современных дебатов, касающихся индигенного населения (Eudaily 2004: 1). Среди индигенных культурных групп может существовать тенденция переписать историю на свой лад, при этом акцент может делаться на моральном измерении ситуации колонизации и дискриминации в прошлом. Нередко в подобных ситуациях создаются фиктивные связи с прошлым или «придуманное прошлое». Одни и те же культурные события могут интерпретироваться по-разному в зависимости от интересов акторов (Kasten 2002: 6).

Ю. Рузенс, анализируя реальную историю и этноисторию гурунов, пришел к выводу о том, что «индейская культура» является изобретением, которое эффективно может быть использовано в политических и иных целях (Скворцов 1996: 106–108). Процесс изобретения традиции часто представлен в концепциях «политики и поэтики культуры». Маргинальная в начале, данная концепция находится сейчас в фокусе исследований и теоретических построений. Аутентичность стала одним из наиболее дискутируемых терминов в рамках данного направления (Bendix 1997: 13). Шюн Лю и Гари Алан Файн определяют аутентичность как народную идею (folk idea), связанную с политикой (политиками) идентичности и желанием этнической дифференциации (Lu, Fine 1995: 548).

Эрик Габл и Ричард Хандлер пишут, что идея реконструкции культуры и традиции является прекрасным свидетельством в пользу конструктивистской парадигмы (Gable, Handler 1996: 568). Социальные практики и символы, реконструированные и reinterpretированные как «традиция», используются для конструирования национальной идентичности (Handler, Linnekin 1984: 280). В следующей главе представляется необходимым более детально рассмотреть логику процесса конструирования индигенной идентичности.

Важную роль в процессе конструирования индигенной идентичности малочисленных народов Севера играет юридическая практика. Апелляция к международным правовым нормам выступает краеугольным камнем дискуссий о коренных народах. Правовые документы, законодательные акты и юридические прецеденты служат источниками для нормативного конструирования индигенной идентичности.

В российской научной традиции идея индигенности комбинируется с идеей малочисленности (Anderson 2002: 113). Таким образом, индигенность в России является не только качественной характеристикой определенных этнических сообществ и индивидов, но это также и количественная характеристика (Sokolovsky 2005).

Малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока являются культурными группами, для которых характерна дисперсность расселения и культурная гетерогенность. Дифференциация данных культурных групп является результатом советских административных реформ, а также обсуждений в рамках научного дискурса работ лингвистов, историков и этнографов, которые фокусировали свои исследования на определенных «этнусах», «этнических группах». Это пример того, как политико-административная практика являлась источником конструирования идентичности. Конструируемые учеными «этнические категории» рассматривались как целостные и гомогенные образования, а целью ученого было найти «чистую», «истинную» культуру негидальцев, эвенков, нанайцев, долган.

Рассмотрим критерии, лежащие в основе выделения категории

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

«коренные малочисленные народы». З. П. Соколова проанализировала критерии, по которым в 1920–1930-е годы была выделена группа «коренных малочисленных народов Севера»: 1) малая численность; 2) ведение традиционных отраслей хозяйства (оленоводство, охота, рыболовство, морской зверобойный промысел, собирательство); 3) полуседлый и кочевой образ жизни; 4) низкий уровень социально-экономического развития. Она приходит к выводу, что сегодня безоговорочно работает лишь первый критерий (Соколова 1995: 34–36).

В международной правовой литературе, а также в правовых документах не дается однозначного юридического определения понятию «коренные (индигенные) народы» (Куропятник 2002). В статье 1-й Конвенции МОТ № 169 (1989) «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах» дается следующее определение: «1. Настоящая Конвенция применяется: <...> б) к народам в независимых странах, которые рассматриваются как коренные ввиду того, что они являются потомками тех, кто населял страну или географическую область, частью которой является данная страна, во времена ее завоевания или колонизации, или установления существующих государственных границ, и которые, независимо от своего правового статуса, сохраняют все социальные, экономические, культурные и политические институты».

Таким образом, понятие «коренные народы» стало использоваться как идиома политического и юридического поля. Необходимо заметить: данный термин долгое время не употреблялся в России, в советское время — до середины 80-х годов XX века — его заменяло выражение «малые народности Севера», которое только впоследствии было вытеснено термином «малые (малочисленные) народы Севера, Сибири и Дальнего Востока». В юридическом поле России вместо термина «коренные народы» используется сочетание «коренные малочисленные народы», которое закреплено Конституцией. Следует заметить: термины «малый народ» и «малочисленный народ» используются только в российской научной традиции (Соколовский 1994), а сама категория численности является спорной. В российской правовой практике закрепляется как критерий число 50 тысяч. Например, в Федеральном законе «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (апрель 1999) коренные малочисленные народы определяются следующим обра-

зом — «народы, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйствование и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями».

Во время полевой работы в местах компактного проживания коренных народов в Хабаровском крае в администрации поселка Сикачи-Алян автором наблюдался плакат с цитатой из В. Гюго: «На свете нет малых народов... величие народа вовсе не измеряется его численностью, подобно тому, как величие человека не измеряется его ростом». Многие из информантов называли термин «коренные малочисленные народы Севера» некорректным, они указывали на то, что понятие «КМНС» (так сокращается термин в повседневной речи) стало неким штампом, и сослались опять же на то, что данный термин принят только в России и не используется в зарубежной науке.

Тем не менее, включение в Единый перечень предполагает получение определенных прав, которые предусматривает Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации». При поступлении в некоторые вузы представители коренных малочисленных народов имеют ряд льгот: право внеконкурсного поступления, денежное пособие во время обучения. И возникают непростые ситуации.

В Бурятии подобная ситуация сложилась с сойотами. Выделение сойотов как малочисленного народа означало приобретение льгот. Поэтому многие буряты, имеющие «сойотские корни», «сойотские фамилии» стали апеллировать к сойотской идентичности. (Соб.: А сейчас молодежь интересуется своей культурой? Инф. (Бурятия): Просто знают, что они сойоты. Вот в Улан-Удэ, когда они поступают, справка действует, что они сойоты. И поступают на льготных условиях. Поблагки для них есть при поступлении. Они вместо экзаменов проходят собеседование (При этом информантка сама воспользовалась этой стратегией). Соб.: Ты думаешь, поэтому еще многие стали сойотами? Инф.: Да. Соб.: Чтобы без экзаменов поступать в вузы? Инф.: Угу). Информантка С. (Бурятия) сообщила, что в ее поселке «только половина записались сойотами, а остальные остались бурятами». Они заявили: «Были мы бурятами и будем, че мы вдруг сойотами станем?» С. сообщила, что когда она

родилась *«сойотской культуры не было вообще <...>, потому что вообще ничего не осталось»*, практически все элементы культуры были утрачены. Информантка выразила сомнение в том, что сойотскую культуру возможно восстановить: *«Я не знаю, как они там будут восстанавливать»*.

Информанты из Мурманской области (п. Ловозеро) рассказали историю русскую девушки, которую родители записали как саами для того, чтобы она имела льготы: *«... по документам она саами, то есть пользуется льготами саами. А льготы саами, вот молодежи, — это поступление в институт достаточно легкое»*.

Информантка Т. (Камчатка) сказала про своих знакомых-студентов: *«Когда выгодно, они считают себя ительменами, когда выгодно — русскими»*.

Студент педагогического университета, приехавший из Эвенкии, заявил, что *«теперь выгодно стало быть малочисленным»*.

Информантка (Хабаровский край, август 2002 г.) предположила, что перепись населения будет не верна, так как *«многие припишут себя к КМНС: Госдума принимает новый закон, в котором говорится о том, что КМНС уходят на пенсию в 50 лет, т. е. на 5 лет раньше всех остальных. Выгодно быть коренным»*.

В законодательствах некоторых стран прописано право коренных (индигенных) народов на землю и природные ресурсы на территориях традиционного проживания в отличие от национальных меньшинств и этнических групп. Необходимо заметить, что отмена любого из таких прав может быть признана политическими силами как акт дискриминации, что может использоваться в политических целях. Например, в связи с принятием закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» в апреле 1999 года еще 33 культурные группы поставили вопрос о включении их в Единый перечень коренных малочисленных народов и о необходимости государственной поддержки в решении проблем их социально-экономического и культурного развития.

Термин «коренной» («индигенный») остается предметом обсуждения в кругах активистов (Kuper 2003: 389).

Коренные народы, если использовать термин Б. Андерсена, являются «воображаемым сообществом» (Anderson 1983). Это сообщество может конструироваться с помощью мифа о культурном единстве. Культурное единство, например, иннуитов или

саамов является больше конструктом, созданным антропологами, нежели переживаемой реальностью или разделяемым взглядом их самих (Morin, d'Anglure 1997: 174).

Необходимо рассмотреть, как происходит конструирование индигенной идентичности в контексте глобальных изменений.

Эрик Кауфман и Оливер Циммер считают, что аутентичность является ключевым понятием по отношению к национальной идентичности (Kaufmann, Zimmer, 1988: 483–510). В последние годы многие ученые обратились к изучению такого феномена, как «политика (политики) идентичности». Политика идентичности доминирует в майнстриме мультикультурных дискурсов. Идентичность здесь необходимо рассматривать как феномен, который активно производится и воспроизводится (Dolby 2000: 898–912).

Крейг Физ употребляет понятие «политика аутентичности». Он считает, что политика аутентичности является как политикой идентичности (politics of identity), так и политикой этничности (politics of ethnicity) (Fees 1996: 124–125). Политика аутентичности проявляется во многих измерениях, одно из которых — уровень прямого экономического интереса (Fees 1996: 141).

Раппорт и Доусон пишут, что в современности люди становятся «мигрантами идентичности», где домом становится перемещение. Идентичность может рассматриваться как кратковременная рефлексия о том, где субъект находится в данный момент, как быстротечный момент в его биографии. Глобальное распространение идентичностей — как противоположность гомогенизации — становится центральным концептом при рассмотрении идентичностей в глобализирующемся мире. Идентичность рассматривают как нечто такое, что может выбираться, что может быть сконструировано и чем можно манипулировать. Идентичности рассматриваются не как приписываемые, а как достигаемые (Tilley 2006: 9–10).

Совсем другую картину предлагает эссенциалистский дискурс. Традиции в рамках него понимаются как несущие прошлый опыт в настоящее. Сторонники эссенциалистского дискурса считают: прошлое управляет настоящим больше, чем настоящее управляет прошлым. Подобный взгляд в антропологии привел к созданию бесконечных этнографических описаний определенных этнических групп, в которых акцент ставится на разделяемых всеми членами группы культурных атрибутах. Эти

группы рассматривались не только как относительно изолированные от остального мира, но и обладающие отчетливой идентичностью, тем, что является примордиальной данностью, в противоположность современным фрагментированным идентичностям современного городского индустриального общества. Эссенциалистский взгляд на общество и культуру часто ставит акцент на «сильных границах в отношении к другим» (Tilley 2006: 9–10). По Энтони Аппиа, монологический взгляд на идентичность не является верным, поскольку того, что уже заложено в каждом ребенке и ждёт своего открытия и самовыражения, — по его мнению, не существует, а существует то, что развивается с помощью различных агентов социализации (Appiah 2005: 137).

Зигмунд Бауман делает различие между двумя стратегиями конструирования идентичности. «Модернистский» — это попытка зафиксировать и локализовать идентичности в прошлом. «Постмодернистский» — попытка противостоять любым фиксациям, где провозглашается открытость и изменчивость идентичностей. Эти две стратегии продолжают сосуществовать в современном мире. Бауман считает, что вопросы идентичности являются продуктом модерна. Спрашивать, откуда приехал человек и к какой группе он принадлежит, является современной проблемой (Tilley 2006: 10).

По мнению Мадана Сарупа, идентичность может меняться, она может состоять из разнородных элементов и иметь сложную структуру. Она может конституироваться посредством различных сообществ: семьи, регионального сообщества, нации. Идентичность может быть дислокальной, гибридной или множественной (Sarup 1996: 1). Идентичности фрагментированы, полны противоречий и неопределенностей. Данная категория может рассматриваться как создаваемая, конструируемая, при исследовании идентичности необходимо рассматривать как психологические, так и социологические факторы (Sarup 1996: 14). Идентичности современности характеризуются высокой степенью рефлексивности, активным конструированием, политизацией и объективацией (Karlsson 2000: 236). Энтони Гидденс определяет рефлексивность как центральное понятие модерна. «Объективация культуры» является центральным понятием для современного конструирования идентичностей (Karlsson 2000: 236). Питер Бергер и Томас Лукман считают, что идентичность

является ключевым элементом субъективной реальности (Бергер, Лукман 1995: 279).

Идентичность является тем, о чем необходимо говорить во множественном числе. Идентичности постоянно изменяется в пространстве и времени, они являются мобильными, нежели зафиксированными, открытыми для новых формулировок. В этом смысле понятие идентичности как чего-то статичного и стабильного может носить только мифический статус (Tilley 2006: 8–9).

Антрополог Алексия Блох исследовала культурное конструирование идентичности «эвенки». Она делает вывод, что этничность — это только один из факторов, влияющих на формирование идентичности. В своей работе Алексия Блох демонстрирует, как данная идентичность конструировалась исторически и как использовалась в зависимости от социальных обстоятельств. В данном процессе важную роль играют такие факторы, как гендер, положение в обществе, география. Она делает вывод, что идентичность не является статичной (Bloch 1996).

Здесь нам представляется необходимым привести примеры из собственного полевого исследования, которое проводилось в общежитиях Санкт-Петербурга, где проживают студенты из числа малочисленных народов Севера (2001–2005). До приезда в Санкт-Петербург многие студенты, по их словам, даже не подозревали, что на Севере России проживает много народов. Они начали осознавать это только тогда, когда попали в многонациональную студенческую группу, где имели возможность познакомиться с представителями других культурных групп. Именно в институте студенты начали осознавать, что на Севере есть много культурных групп. Формирование индигенной идентичности «северяне» происходит постепенно, под влиянием иной (городской) среды, в которой оказались студенты, а также — дискурса образования.

В нарративах при сравнении жизни в Петербурге и на Малой Родине студенты из числа малочисленных народов употребляют словосочетания: «вот у нас на Севере» или «мы северяне». Ситуация пребывания в мегаполисе, сходство опыта, приобретенного на Малой Родине, способствуют конструированию идентичности «северяне». Информанты сами называли себя «националь», «азиять», «северяне», «северные». По их словам, им гораздо легче найти общий язык с «приехавшими с Севера», со «своими», нежели с петербуржцами. Неприятие северян мест-

ными жителями, негативное отношение к ним закрепляет дихотомию «своё» — «чужое».

«Мы ведь тоже россияне» — говорили информанты. «Тоже» в данном выражении указывает на то, что в обыденном сознании существует восприятие российского как русского. Отношение к северянам как к чужим складывалось на протяжении истории — их называли «иноверцы», «ясачные иноземцы», «язычники». Таким образом, исторически они конструировались как «другие». Студенты Института народов Севера считают себя россиянами, но понимают, что их часто не принимают в качестве таковых и считают (как заметил ряд информантов) «людьми второго сорта».

Члены стигматизированных или дискриминируемых этнических групп склонны к тому, чтобы скрывать свою идентичность в отношениях с доминирующими этническими общностями, или же они могут постараться представить себя носителями идентичности господствующей группы (Скворцов 1996: 73). Например, саамы в Петербурге в некоторых ситуациях могут презентировать себя как русских. Информантка О. сказала, что у себя дома она чувствует себя саамкой, причем это чувство формируется нарративами старшего поколения: «Ну, я себя дома ощущаю саамкой больше. Когда я в семье, когда я слышу родную речь, когда мама готовит что-нибудь из оленины. Ну, дома больше чувствуется. Может быть, обстановка, может быть. Просто у нас вечерами собираемся за столом, и мы разговариваем. То есть бабушка что-нибудь рассказывает». В Петербурге такое ощущение пропадает из-за негативного восприятия северян поэтому некоторые информанты предпочитают скрывать свою этническую идентичность (Инф.: *Здесь просто очень много вопросов возникает насчет, что это за национальности, кто такие, много насмешек*). Информантка-саами при знакомстве с русскими предпочитала скрывать свою национальность, и ее принимали за русскую (Инф.: *То есть когда общаешься с человеком, он думает, что я русская. Говоришь ему национальность — он уже на тебя смотрит как-то издевательски, не издевательски, а как-то с усмешкой. То есть, воспринимает тебя несерьезно*).

Трансляция культурных символов сейчас происходит не только посредством устного дискурса — нарративов, которые старшее поколение передает детям и внукам. Много этнографи-

ческой информации молодежь получает из книг, научной литературы, из уроков в школе и занятий в этнографических и краеведческих кружках (Инф. (Хабаровский край): *Я говорю, у нас уже всё забывается. И я по книгам. Читаю. Вот пишу, допустим, рефераты, мы же пишем о себе, ну, вот оттудова вот и узнаём*). Информантки (Мурманская область) сообщили, что с саамской культурой и историей их знакомили в школе на уроках родного языка, а о некоторых местных запретах и предписаниях — например, что нельзя кричать на Колдун-острове, — им рассказывала бабушка.

Формированию индигенной идентичности способствуют контакты коренного населения с исследователями, а также чтение этнографической литературы. Многие мастера при изготовлении традиционных поделок используют информацию из этнографической литературы. Во время экспедиции (Хабаровский край, Нанайский район) некоторые информанты при затруднении ответить на вопрос доставали с полки какую-либо этнографическую книгу и начинали её листать, отыскивая нужную главу. Среди мастеров на Дальнем Востоке очень популярны книги А. В. Смоляк, а также иллюстрированный журнал «Словесница искусств», так как они содержат описания и фотографии сэвенов и традиционной одежды. Мастерницы переводят через копировальную бумагу узоры из этнографической литературы. Надо заметить, что этнографические исследования и исследователи становятся частью социальной реальности информантов из числа малочисленных народов. Постоянное внимание со стороны исследователей меняет отношение информантов к собственной культуре, они начинают осознавать ее как ценность.

Большинство представителей индигенных культурных групп разделяют несколько идентичностей, многие из них интерпретируют свои идентичности селективно, в зависимости от ситуации (Kasten 2004: 12). Студенты-северяне, у которых родители — представители разных национальностей, могут иметь несколько этнических идентичностей. Они презентуют себя в различных ситуациях по-разному. Это зависит от контекста коммуникации, от того, с кем общается студент. (Инф.: *... среди якутов я якутка, среди эвенков — эвенка*).

Чарльз Тайлор предположил, что формирование идентичности индивида связано с позитивным социальным признанием, при-

нятием и уважением со стороны родителей, друзей, знакомых, а также со стороны всего общества (Rockefeller 1992: 87–98).

Понятие идентичности предполагает наличие следующих параметров социальных групп: сходств и различий. Р. Йенкинс считает, что идентичность должна пониматься как процесс, как постоянно находящаяся в процессе становления (Jenkins 1996: 3–4). В российской науке широко используется понятие «этническая граница», введенное норвежским антропологом Фредериком Бартом. По Ф. Барту этническая группа существует, опираясь на свое культурное содержание, удерживаемое в границах, которые группа сама себе очерчивает. Этнические границы и культурные границы являются связанными понятиями (Harrison 1999: 10). Ю. М. Лотман определяет границу как «черту, на которой кончается периодичная форма». Это пространство определяется как «наше», «свое», «безопасное», а ему противопоставит «их-пространство», «чужое», «враждебное», «опасное», «хаотическое» (Лотман 2004: 257). Часто категоризация (отнесение группы к определенной категории) становится методом политики (политик) идентичности (Beteille 1998: 188).

Этническая граница — это характеристика, которая описывает этническую группу не как территориально-административное образование, а как культурную общность. Как заметил Энтони Коэн, границы являются относительными, нежели абсолютными; они определяют сообщество в отношении с другими сообществами (Cohen 1985: 58). Они являются зонами рефлексии, кто есть «мы» и кто есть «другие». Энтони Коэн считает, что не существует аксиоматического правила, которое бы утверждало, что границы самости менее важны, чем границы коллективных образований (Cohen 1994: 128). Он писал, что идентичность, граница и аутентичность являются теми понятиями, которым люди придают большое значение (Cohen 1999: 5).

Коэн отстаивает точку зрения, что невозможно понять культурные границы, не перейдя на язык дискурса, который они содержат. Невозможно рассматривать их, не приняв во внимание требования и восприятие индивидов, которые создают этот дискурс (Cohen 1994: 129). Он пишет, что политики продолжают объявлять различия как эссенциальные и объяснять их посредством таких категорий как этничность, религия и класс. Но различия должны рассматриваться как продукты сознания или

самосознания, а не официального разрешения или признания (Cohen 1994: 179). Роберт Борофски считает, что культурные группы не обязательно имеют четкие и отчетливые границы (Borofsky 1994: 248). Культурные группы и культурные различия не являются «эссенциями», а представляют собой социально сконструированные категории (Pierik 2004: 530).

Советское государство создало физические и социальные ландшафты, которые позволяли представителям коренных народов артикулировать инаковость теми путями, которые не были известны им ранее (Kerttula 2000: 121–156). Сюда можно отнести создание автономных округов, колхозов, строительство населенных пунктов поселкового типа для оленеводов (Куликов 2002). То, что ранее воспринималось как культурные и символические различия, превращается в политические. Следствием государственного определения «своих» и «чужих» может быть тенденция к институциональному и дискурсивному исключению мигрантов и этнических меньшинств из различных сфер общества (Бараулина, Карпенко 2004).

Р. Йенкинс выдвигает положение, что идентичность, как индивидуальная, так и коллективная, всегда является символически конструируемой (Jenkins 1996: 114). Важными символами в конструировании индигенной идентичности выступают символы окружающей среды, природы. Локальное знание о среде обитания (local environmental knowledge) является результатом взаимодействия между восприятием среды и знанием о среде, осуществляемого в рамках локального контекста. Оно имеет моральное и символическое измерения в пределах социального, культурного и политического контекстов (Karjalainen, Habeck 2004: 182). Локальное знание о среде воспроизводится в нарративах мигрантов в городской среде.

В городской среде функционирует нарратив Севера, где окружающая среда предстает как «суровая». северяне в Санкт-Петербурге говорят о природе на Малой Родине как о «живой». Противоположной категорией является «искусственная» природа в городе. Нарративы о природе выступают частью дискурсивного конструирования локальной идентичности в мегаполисе.

Крупный город является средой, где осуществляется контакт мигрантов с публичной сферой и создаются нарративы идентичности. Приезжая молодежь, обучающаяся в вузах мегаполиса,

является мостом между региональным сообществом и публичной сферой. В публичной сфере мегаполиса осуществляется дискуссия по поводу мигрантов и индигенных культур. В результате формируется дискурс — особая форма существования и функционирования знания, посредством которой происходит конституирование категорий идентичности (Jonson 2005: 37–61).

Джордж Морган занимался исследованием австралийских аборигенов, которые переехали жить в крупные города. Он считал, что их надо исследовать как субкультуру: уделять внимание тому, как они говорят, где проводят свободное время, как оказывают взаимную помощь друг другу, а также как влияет глобализация на их уровень потребления и культуру (Morgan 2003: 449). Морган заметил, что аборигенные городские жители возвращаются к примордиальным символам их коллективной самости. Многие публичные презентации аборигенности основаны на традиционных и примордиальных понятиях. «Стратегии эссенциализма» сопровождается ростом интереса к автохтонной традиции. Автохтонная традиция объединяет экологическую этику с духовностью. Приверженцы данной стратегии считают, что аутентичная культура может быть найдена в древних местах, но не в городах. Поиск аутентичности сопровождается романтизацией аборигенной культуры. Но при анализе этих процессов необходимо также учитывать политическое измерение автохтонного эссенциализма (Morgan 2003: 433–451).

Лидеры культурных движений индигенных культурных групп вовлечены в процесс символического конструирования и воссоздания (*reinvention*). Этот процесс подразумевает привлечение локальных региональных «традиционных» культурных форм (вышивка, резьба, традиционные ремесла), которые используются как символ причастности к индигенному (аборигенному) народу. С другой стороны, в этот процесс вовлекается радикальная политическая риторика, которая презентуется «от лица всего автохтонного населения» (Morgan 2003: 441). Джордж Морган пишет: аборигены Австралии, которые переехали в города, осваивали новые формы социальной и культурной жизни, но в то же время объединяющие их мотивы базировались на «традиции». Лидеры этих групп говорили на политическом языке, описывая аборигенность как занимающую особое социальное пространство и то, что они руководствуются «культурой и системой ценностей, отличной от той, что фигурирует в доминирующем обществе». «Традиционные» символы служат тому, чтобы легитимировать би-

нарное деление. Морган считает, что необходимо рассмотреть субъективные мотивы возникновения пан-аборигенности в обществах современных городских жителей (Morgan 2003: 441).

Актуальными остаются научные дискуссии относительно того, является ли современная аборигенность (индигенность) фабрикацией и как необходимо интерпретировать изобретение традиций. М. Додсон выступал категорически против термина «изобретение» в данном контексте. Он считал, что не следует говорить о фабрикации аборигенной (индигенной) идентичности, которая основана на воссозданном и возрожденном. Прошлое не может быть лимитировано, так как люди постоянно трансформируют его. По мнению Додсона, люди не должны пытаться снова открыть свое прошлое, потому что их самость, их присутствие в мире неотделимы от прошлого. Такие феномены, как «индигенность» и «аборигенность», сегодня являются трансформацией и новой интерпретацией прошлого, а не просто его копией. Современная культура индигенных культурных групп включает воссозданные и вновь изобретенные элементы.

Тем не менее, пишет Джордж Морган, большинство австралийских аборигенов, которые живут в городах, «стратегически артикулируют эссенциалистские репрезентации аборигенности». Они принимают и поддерживают публичные репрезентации автохтонной коллективности, которые основаны, в большей степени, на «окаменевших традициях» (Morgan 2003: 433–451).

Эви Плейс утверждает, что культуры как способы жизни не могут оставаться статичными (Plaise 2006: 23). Раймонд Вильямс считает, что культура не может быть статичной, а всегда находится в процессе делания и переделывания. Культура — это всегда процесс переговоров между старым и новым. Вильямс отличает «остаточную культуру» (*residual*) от «архаической» (*archaic*), хотя два эти типа иногда очень сложно отличить. «Архаическая» культура может быть целиком признана элементом прошлого, как при исследовании, так и при попытке возродить ее. «Остаточная», по определению, была сформирована в прошлом, но все еще активно участвует в культурном процессе. Она действует не как элемент прошлого, а только как эффективный элемент настоящего (Morgan 2003: 433–451).

Джонс и Хилл-Бурнетт считали, что процесс «этногенезиса» предполагает возрождение «архаичных автохтонных форм» (Jones, Hill-Burnett 1992: 214–246). Однако эти формы не составляют основную часть «городской автохтонной культурной

идентичности». Джордж Морган замечал, что для аборигенов, живущих в городах, древние символы обеспечивают точку отсчета для противостояния давлению ассимиляции. Однако, в повседневной жизни они менее заметны, чем объединяющие символы «традиции». Поэтому, ассимилированные и утратившие свою культуру аборигенные жители европейских городов, будут культивировать политическую культуру, основанную на «воссозданных» аспектах их прошлого, нежели на оставшихся коллективных формах настоящего.

Морган считает, что производство идентичности — довольно сложный процесс, оно не может быть сведено к понятию сохранения «традиционного» в настоящем. Оно включает артикуляцию коллективно воссозданных архаических форм, сохранившиеся с далекого прошлого элементы, но значительно отличающиеся от их традиционной формы, а также современные элементы, которые широко циркулируют в публичной сфере. Многих представителей индигенных культурных групп, которые не принимают участие в «традиционных» практиках рассматривают как «утративших культуру», хотя в их повседневной жизни может сохраняться множество древних элементов (Morgan 2003: 433–451).

Традиционализм и эссенциализм, с одной стороны, позволяют представителям индигенных культурных групп, живущим в городе построить особое пространство своей культуры и добиться определенных позиций в политике, с целью провозгласить легитимность, основанную на их причастности «к древней культуре». С другой стороны, не уделяется внимания современным формам культуры, а отдается предпочтение традиционным, автохтонным формам культуры и социальной жизни (Morgan 2003: 448).

Большинство автохтонной культурной продукции, произведенной индигенными народами, стало презентоваться в новом контексте — спортивные, карнавальные, музыкальные и танцевальные перформансы. Многие из этих событий не могут быть описаны «в духе романтизма» как культурные формы, основанные на воспроизведенной «традиции». Но культура аборигенных и индигенных народов имеет современные формы, которые далеко не являются «копиями древних традиций» (Morgan 2003: 449). Культурная идентичность определяется не верностью традициям, а должна рассматриваться как «смешанная, отнесенная и изобретаемая» (Clifford 1988: 10).



ПРЕТЕНЗИИ ЭТНИЧНОСТИ И ПРЕТЕНЗИИ НА ЭТНИЧНОСТЬ

В данной главе на примере локально-культурных групп Хабаровского края рассматриваются процессы освоения (присвоения) культурного пространства, их взаимовлияние на трансформацию групповой идентичности. Дается анализ воспроизводства культурной дифференциации и воздействие на этот процесс моделей институализированной этничности.

Диспозиция представлений об этничности и культуре, попадая в поле правовых и экономических отношений, ставит такие комплексные вопросы, как право на культуру, на обозначение идентичности, а также на политический голос этнических претензий. «Конечно, культура всегда была знаком социальной дифференциации. Новым же оказывается то, что сейчас группы, формирующиеся вокруг подобных знаков идентичности, требуют от государства и его органов правового признания и предоставления ресурсов для сохранения и защиты своих культурных особенностей» (Бенхабиб 2003: 1).

Актуализация культурных различий как средства реализации интересов в условиях унификации стилей жизни представляет один из парадоксов современного мира и связывается с появлением на политической арене новой силы — «коренным, автохтонным, племенным (населением. — Авт.) «четвертым миром» или первыми нациями...» (Блиценко 1990: 12). При отсутствии общепринятых определений, под этими терминами «на уровне общественных движений и ООН ... понимаются народы, подверженные внешней колонизации» (Блиценко 1990: 15). Необходимость преодоления негативных последствий колонизации, в числе которых — диспропорция доступа к общественным благам и ценностям, территориальная и ресурсная эксплуатация, этноцентристское восприятие, — заявляется через политическое признание существующих проблем. Генеральная

Ассамблея ООН провозгласила 1995–2004 гг. — Десятилетием коренных народов, продленное на следующее десятилетие; 1995 г. — Годом толерантности. (Сайт Организации Объединенных Наций, <http://www.un.org>). Развитие ситуации, на наш взгляд, обуславливает необходимость пересмотра теоретических моделей, обеспечивающих понимание данных процессов.

Взаимоотношение между государством и «коренным населением» в России обладает специфическими чертами, формирующимися в настоящее время и унаследованными в предшествующих государственных формах — Советском Союзе, Российской империи. Распад советской системы повлек значительные трансформации задаваемой и регулируемой структуры идентичностей. Ранг «этнической идентичности» в этой структуре был достаточно противоречив. С одной стороны, существовавшая ранее государственная идеология провозглашала «формирование единой общности — Советского народа» (устойчивый идеологический штамп), что подразумевало стирание национальных различий, с другой стороны, административной системе требовались фиксированная определенность и поддержание разнообразия для осуществления функций контроля и управления.

Можно согласиться с тем, что «...советская национальная политика не подавляла, не ограничивала и не ассимилировала национальное самосознание, а, напротив, делала его важнейшим аспектом в жизни общества. Советское государство навязало понятие национальности людям, которые впоследствии раздули его, пытаясь улучшить тем самым свое положение в условиях развала государственной распределительной системы» (Андерсон 1998: 51). Вызывает сомнение лишь то, что национальное самосознание становилось **важнейшим** аспектом, хотя действия по производству национальностей поражают значительностью усилий и финансовых затрат, широтой охвата различных сторон жизни — от формирования национальных административных единиц, создания письменности, повсеместного введения образования на национальных языках, до многочисленных национальных смотров, фестивалей, Дней и Месячников Дружбы, специальных премий, льготного поступления в вузы, что также является отличительной чертой политики советского государства по отношению к населению присоединенных территорий.

Учитывая, что причиной межэтнических конфликтов в пост-

советском пространстве «является экономическое и социальное неравенство, которое лишь облекается в этнические одежды» (ред. Ворнков, Освальд 1998: 7), апеллирование к «этничности» для получения ресурсных или символических дивидендов может быть рассмотрено как стратегия преодоления социальной дезорганизации, вызванной так называемым «системным кризисом 90-х». Необходимость анализа этих процессов выводит понятие «этничность» за рамки классической этнографии, в ведении которой оно находилось практически безраздельно.

Терминология и специфический взгляд, сформированный в отечественной науке, используемые при анализе «инаковости», оказывают существенное влияние на социальные процессы. Суть особого видения заключалась в приписывании разнообразию форм социальной жизни природных обоснований. Базовым, отражающим этот детерминизм, стало понятие «этнос», понимаемое: как единица, «в которой протекают процессы культурного и соматического изменения человечества как вида ...» (Широкогоров 1923: 122).

Вторичность культуры как субстрата нематериального мира, ее подчиненность «овеществленному» этносу (этничности) окончательно закрепились с установлением монополизма материалистического мировоззрения в гуманитарных науках. Соотношение культуры и «этноса», определяемого как «исторически сложившаяся на определенной территории, устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями языка, культуры...» (Бромлей 1981: 27), в теоретических построениях советских этнографов, сужало понимание культуры до набора элементов искусства и творчества.

Способность теории изменять социальный мир, меняя представление о нем и делая возможными практики, соответствующие этим представлениям (Бурдые 2003), наглядно проявляется в политической сфере по отношению к группам, определяемым в сегодняшнем законодательном лексиконе как «коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока». В законах, касающихся коренного населения, используются терминология и идеи, сложившиеся в рамках эссенциалистского подхода. Например, в законах «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» и «Об общих принципах орга-

низации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», декларируются следующие цели: «Настоящий Федеральный закон устанавливает правовые основы образования, охраны и использования территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации для ведения ими на этих территориях традиционного природопользования и традиционного образа жизни» (Текст законов — на сайте Ассоциации коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации <http://raipon.grida.no>).

Понятие «традиционного» не ставится под сомнение и не подлежит переосмыслению, а воспринимается как социокультурные практики, уходящие корнями во 2-ю пол. XIX в. Такое «традиционное природопользование» для населения бассейна Амура представляло комплексную деятельность, состоящую из лова и заготовки нерестовой рыбы, охоты на животных, включенных в пищевой рацион, охоты на соболя и белку, служивших средством торговли и обмена с Китаем и соседними народами. *«Обычно как, я вот вам скажу. В Китай поднимались они весной. Пушнину после охоты везли туда. И потом уже перед ходом кеты они спускались сюда, чтобы застать кетовую путину. Рыбу чтобы на зиму и перед охотой запасти»* (эксп. м., с. Найжин).

Охота на пушного зверя и торговля им играли существенную роль в экономическом обеспечении существования многих родов. «Промышлять соболя — это всё, вокруг чего группируется вся их жизнь» (Арсеньев 2005: 27). Возникает вопрос — каким образом должно осуществляться «традиционное природопользование» по логике рассматриваемых законов, если нерестовая рыба и пушной зверь являются контролируемыми федеральными ресурсами и их добыча попадает под юрисдикцию иных законов (не говоря уже о широко бытовавшей ранее торговле с Китаем)?

Устойчивые образы «традиционного» транслируются и в современных публикациях о населении Приамурья. В них продолжают рассматриваться темы, сформированные более столетия назад (например, «этногенез» и «материальная культура») и немногим позже («традиционное искусство», «народное твор-

чество»). Поиск и сохранение свидетельств жизни в досоциалистический период имеет значение, но оставляет за пределами исследований современные процессы. Узость и ограниченные объяснительные возможности эссенциалистского подхода*, на наш взгляд, обуславливают необходимость расширения теоретико-методологической базы исследований.

Конструктивистский подход, сформированный в «понимающей социологии» применительно к исследованиям этничности, отражается и осваивается в отечественных научных обзорах и исследованиях последних 10 лет (Скворцов 1996, Воронков В, Освальд И 1998, Тишков 2003, Соколовский 1999, 2003, 2004). Он меняет представление об этничности, акцентируя внимание на ее процессуальности и культурной обусловленности, «этничность — это, прежде всего то, что относится к осознанию культуры, ее использованию как ресурса, и в тоже время она является частью культуры» (Тишков 2003: 118).

Доминирующий в западных социальных науках конструктивизм основан на постулате, что «культура групп людей не яв-

* Определение этноса, сформулированное Ю. В. Бромлеем как «исторически сложившаяся на определенной территории, устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознание своего единства и отличия от других подобных образований (самосознание), фиксированном в самоназвании (этнониме)» (Бромлей 1978: 14), применительно к рассматриваемым в данной работе жителям Приамурья, вытесняет их из описываемой таким образом формы сообщества. «Историчность и вера в единство происхождения» — сомнительны, так как до введения советской классификации таких народов, как нанайцы и ульчи, удэгейцы, вообще не существовало, были конгломераты родов, объединенных различными связями и языками — близкими, но разделенными на ряд наречий. Территория расселения народов значительно трансформировалась как под воздействием превышающего пришлое населения, так и из-за действий со стороны государства — активной колонизации XIX в., создания искусственных границ административных районов, укрупнении поселков в 60-х годах XX в.; внутренних миграций (перемещение в поселки, расположенные ближе к городам) последних десятилетий, вызванных социально-экономическими условиями. Языки рассматриваемых народов практически не используются, особенно в среде среднего и младшего поколения. Ситуация с самоназваниями вызывает необходимость делить их на автосамоназвания и самоназвания, приписываемые русскими, которые были зафиксированы в паспортах и административных классификациях. Остается — «осознание своего единства и отличия от других подобных образований (самосознание)», но, для изучения самосознания требуется методологический аппарат, отличный от сложившегося в рамках данного подхода.

ляется данностью, а формируется и меняется с течением времени через обычаи. Культуры не выступают целостными, с четко означенными границами; они представляют собой смысловые сети, вновь и вновь переопределяемые через слова и дела своих носителей» (Бенхабиб 2003: 34) Он получил распространение и в российской социологии, успешно применяется в исследованиях субкультур постсоветского пространства, молодежи, гендера и др.

Однако нигде, кроме поля институализированной этничности, рассматриваемый подход не является столь дискуссионным. Между тем, его применимость к исследованиям этнических групп в западной науке имеет давнюю историю, которую принято вести от программной работы «Этнические группы и социальные границы» под редакцией Ф.Барта, изданной в 1968 г. В ней сформулировано следующее определение: «Этнические группы суть признаки, приписываемые и идентифицируемые самими акторами и, следовательно, обладающие свойством организовывать взаимодействия между людьми» (Барт 2006: 11).

В рамках данного теоретического направления сложился методологический аппарат, рассматривающий социальное исследование «как попытку проникновения в чужую культуру и рациональность ... скорее истолкование заключенных в иной культуре представлений, смыслов, значений, чем формулирование окончательного диагноза, создание фиксированной теории, выведение социальных законов» (Ярская-Смирнова, Романов 2004: 64). Эти методологические основы содержат существенное отличие между классической этнографией и качественной социологией, использующих одни и те же приемы и процедуры (наблюдение, интервью, анализ документальных источников), но там, где этнографы ищут «объективные» (объективизированные) признаки, социологов интересуют субъективные смыслы и их интерпретации.

В данной работе предпринята попытка интерпретативного анализа использования механизма классификации и признаков территориально-временной протяженности в формировании внутренних и внешних границ локально-культурных групп.

Материалы, на основе которых проводится анализ, были получены в сериях интервью, проведенных в экспедициях 1998, 2000, 2001 и 2005 гг. на территории Хабаровского края: Нанай-

ский район — села Троицкое, Джари, Найхин, Сикачи-Алян; Ульчский район — села Богородское, Булава, Кольчом; удэгейское национальное село Гвасуги и г. Хабаровск. Информантам предлагалось рассказать о себе, о группе, с которой они себя идентифицируют, о том, какие изменения происходили в их жизни, в жизни их семьи и значимого для них окружения, историю взаимоотношений с соседними народами и «русскими», об отношении к национальной политике.

Содержание интервью позволяет условно разделить информантов на две группы: тех, кто активно использует маркеры этнической принадлежности как ресурс, и тех, для кого «этнические признаки» сводятся, в основном, к «этнопрофессиональному знанию» (охотники, рыбаки, профессиональные народные мастерицы), или артикулируются посредством ограниченного набора тем.

Первую группу можно условно обозначить «экспертами». Составляющие ее информанты включены в поле институализированной этничности, их рекомендуют специалисты, чья деятельность связана с коренными народами — представители разного уровня администраций, члены ассоциаций коренных народов, сотрудники музеев и других официальных организаций культуры; они доступны благодаря деятельности в национальных центрах; для многих из них история и этнография — предмет искреннего интереса, анализа и обсуждения, они готовы транслировать эти знания, преломляемые и корректируемые личным опытом, что зачастую делает их «профессиональными информантами».

Если рассматривать этничность как категорию институализации, имеющей «место везде, где осуществляется взаимная типизация привычных действий деятелей разного рода» (Бергер, Лукман 1995: 92), то «эксперты» будут расширять существующий институциональный порядок, создавая «собственную завесу легитимаций, простирающую над ним свое защитное покрывало когнитивной и нормативной интерпретаций» (Бергер, Лукман 1995: 104). Анализ таких интерпретаций дает материал для понимания процессов формирования, осознания и озвучивания признаков, которые используются в образовании этнических групп.

В биографических рассказах «экспертов» отражены различ-

ные модели освоения советского — российского социокультурного пространства: от активного использования программы властей по созданию национальной интеллигенции до институализированных ответов на современную востребованность «этнического» (например, создание этнокультурных организаций и участие в их деятельности).

Большинство информантов этой группы получали образование в городах региона и европейского центра (что уже обеспечивает им определенный статус), среди них — педагоги, писатель, поэты, художник-резчик, профессиональный охотник. «Эксперты» используют свои знания в специфической деятельности (основной или дополнительной) — организуют, руководят или участвуют в различных национальных ансамблях; переводят русскоязычных авторов на национальные языки или издадут собственные книги, публикуют этнографические материалы в различных сборниках, создают художественные произведения и этносувениры для выставок или на продажу. Структура «поддержания и развития национальных культур» в виде домов культуры, музеев, центров народного творчества и т.п., используется людьми. «Нам уже за 60, все мы стареем, все равно интерес к жизни есть у нас. Выступаем. Можем, не можем — идем» (экс. мат., с. Троицкое). При этом материальная выгода, как и возможность выезжать с концертами за пределы района и страны, преследуются далеко не всеми. Общественное признание выше у тех, кто не стремится к материальным благам и, наоборот, эксплуатация «этничности» в коммерческих целях вызывает осуждение. Это отражается и на отношении к собственному творчеству, например, когда шьют халаты родным или создают сложные декоративные изделия «для себя», этими вещами гордятся, «... (муж) любит у меня нанайские вещи, я ему вышила вот такой халат. Вот время будет, дай бог, чтобы я еще видела, я ему еще сашью» (экс. мат., с. Троицкое), а то, что делается на продажу, порой называют «штамповкой».

Акценты биографических интервью, обусловленные относящимся к прошлому объяснительному мотиву «потому — что» (Schutz 1974: 115, цит. по Абельс 2000: 98), усиливались устойчивым представлением об интересах исследователей-этнографов. Значительная часть интервью по этой причине строилась вокруг традиций и истории. Представление об «этнических»

особенностях тесно связывалось с прошлым, с тем, «как было». Попытки перевести разговор на современные проблемы приводили к некоторым трудностям: «Я говорю, я то, что, я — советский человек, я ничего не знаю. То, что рассказывали, то я помню» (экс. мат., с. Найхин).

Оценку современной ситуации как негативной в большей степени склонны были давать мужчины «Язык у нас потерялся, все. Вместе с языком мы, нанайцы, тоже исчезаем, уже все. Фотография только осталась, лицо национальное. Все русское, даже думаем по-русски. Где бы украсть» (экс. мат., с. Троицкое), они же говорили о необходимости порядка, «сильной руки» (взаимосвязь такого отношения с современными и бытовавшими ранее практиками, в частности, с охотничьей будет рассмотрена дальше). При этом информанты не считают, что их трудности должны решаться особыми способами, преодоление их видят в благополучии «русских»: «Потому что ты нищий, а я совсем нищий. Когда русский человек будет богатый, у него жир течет, у него денег полные карманы, тогда скажет, ну что тебе нанаец, ну на, ну на, Кеша... Тогда скажет, на, нанаец, бери любое. Так вот к этому надо...» (экс. мат., г. Хабаровск). «Большие народы могут выжить за счет ресурсов. ...Когда решат свои вопросы русские, тогда все будет нормально» (экс. мат., г. Хабаровск). «Знаю одно: мы с русскими уже неразделимы. Развивается русский народ. Развиваемся и мы. Трудно ему, нам — потруднее» (Свердлов 2000). Отсутствие специфических требований, выдвигание которых могло бы послужить сплочению группы, было отмечено антропологом Д. Дж. Андерсоном в его исследовании современных межнациональных отношений на Таймыре: «Требования признания «исконности» на Таймыре и вообще в Сибири звучали редко, а если и звучали, то исходили от представителей коренной интеллигенции. Вместо этого политические требования малых народов обычно фокусировались на коллективных правах, не отличавшихся от тех, которые требовали для себя некоренные жители» (Андерсон 1998: 58).

Рассказы других участников интервью — профессиональных вышивальщиц и других мастериц, охотников и рыбаков — основывались на личных биографиях, касались, по большей части, профессиональной деятельности, знания, передаваемого в «этно-профессиональных» границах. Учителя, директора школ, врачи,

главы сельских администраций основное внимание уделяли профессиональным биографиям и специфике работы с представителями разных национальностей.

Три темы, присутствующие в биографических рассказах, на взгляд автора, максимально иллюстрируют диктат внешней среды, а также присвоение и использование элементов окружающего мира, в том числе — социального, в конструировании поля индигенной идентичности. Речь пойдет о **классификации, пространстве и времени**. В определенных исторических условиях эти факторы превратились в «три института власти, которые хотя и были изобретены еще до середины XIX в., изменили, по мере вступления колонизированных зон в эпоху механического производства, свою форму и функцию. Этими институтами были перепись населения, карта и музей: все три глубоко повлияли на то, как колониальное государство созерцало в воображении свой доминион — природу людей, которыми оно правило, географию своих владений и легитимность своего происхождения» (Андерсон 2001: 180).

Свойства, универсальные для всех группируемых физических объектов — пространственно-временная расположенность и наличие признаков, задающих определенность и отличительность, в социальных группах наполняются символическим содержанием. Этим определяется возможность осознать (следовательно — создавать) через факторы разграничения, пространства, времени сами группы.

Не меньший интерес представляет, на наш взгляд, и то, как классификации, пространство и время применяются в создании и поддержании легитимации культурных дифференциаций.

Классификации

Деление жителей берегов р. Амур на «народы», в числе которых — «нанайцы», «ульчи», «удэгейцы», воспринимается большинством населения региона, в том числе политиками, этнографами, журналистами как естественное и безальтернативное. Между тем, еще в середине прошлого века советские исследователи говорили о современном для них процессе «сложения народностей»: «За годы Советской власти ранее раздроблен-

ные роды и территориальные общины сложились в нанайскую социалистическую народность». (Сем 1959).

Сами же люди, классифицируемые таким образом, далеко не всегда разделяют кажущуюся естественность оснований, опираясь на собственные классификации. «Мы никогда не скажем я — нанайец, мы — хэджэ, хэджэни. Да, гольды, нанайцы, это всё не то, мы — хэджэ» (эксп. мат., с. Найхин). Привнесенная «чуждость» официального «самоназвания» озвучивается многими информантами среднего или старшего возраста. «Я вот когда стала учиться, только тогда я узнала, что мы нани. Нас никогда не называли. Я вот в Даде жила, и в Троицке, никто нас не называли нани, мы все между собой называли себя хэджэны. А когда уже учебники появились, тогда только нани. Нани, это, скорее всего, взято с ульчского, с негидальского, с ороцкого. А так мы все называли хэджэнь». (эксп. мат., с. Найхин).

Для старшего поколения значимым является еще более дробное деление — деление по роду. В интервью с людьми старше 50 лет «этническая» история звучит как история родов. Многие рассказывали, часто путаясь в названиях местностей, историю появления своего рода на Амуре. В основном, это история о трех братьях, один из которых занял лучшее место и от него пошла ветвь информанта. «Бельды пришли на Амур из Комсомольского района. Старший брат поставил вешку в излучине реки и поплыл по Амуру — увидел, рыба плещется, и основал стойбище Долин. Доелин — место, куда стекаются люди, где оседают. У него была большая семья, и многие приезжали, оставались, откуда название. А младший брат в излучине увидел вешку, которую наклонило в другую сторону, и поплыл в другую протоку. Смотрит — рыбы много гуляет. Рыбное место. Остановился и основал стойбище Ойси. Ойта — наверх (рыба наверх выпрыгивала)» (эксп. мат., с. Троицкое); «Ходжеры — нанайский род. Прадед с двумя братьями с семьями пришли с озера Болонь, там были какие-то военные столкновения и поселился на озере Кодаки, в Тенча, ныне Богородское, третий брат ушел к нивхам» (эксп. мат., с. Джари).

В историях появления и разделения родов прослеживаются классификации, использующие названия рек, расположение на них относительно течения: «Троицкое стоит на месте Долин. Его основали те, кто снизу Амура пришли, — Бельды. Все Бель-

ды. Они—река, поэтому Онинками стали. Данкан—выше Онинков, вверх по реке. Дявда—имя Дявжак, а по роду—все Бельды. И Лонки—Бельдь» (эксп. мат., с. Троицкое); или используются другие ландшафтные элементы: «Это было в верховьях, да, даже не Сунгари наверное, а скорее всего или Шилки, или Аргуни, это же на левом берегу было. И вот все они ушли. И вот кто остановился, их же там много людей было. И вот кто остановился на окта, земля называется—окта, Октанками стали, это—Пассаровские. Кто осел на мари—Маринканами стали. Вот фамилия такая, но это все Пассары, одного рода, одного корня они» (эксп. мат., с. Найхин).

Происхождение тех или иных родов зачастую оформлены в виде законченных рассказов: «Про Росугбу бабушка рассказывала, что в Аори поселился дед с большой семьей. Ловили щук, у них невод был редкость, в основном были сети, щук сушили. Но, так как детей было много, ели много и повсюду валялась щучья шкура, его спрашивали, — что это? — а он отвечал— коросугбу. Так их и стали дразнить коросугбу. Потом отпала культура, и они начали говорить, что у них предки имели оленей—оро—олень, Оросугбу. Бабушка говорила, что они — бельдышки» (эксп. мат., с. Троицкое).

Межродовые отношения также оформляются как легенды. «Мы Пассары, мы—маньчжуры. ...И тогда мы пришли на Амур. Мы вооруженные пришли. У нас луки, копья, доспехи, кожаная обувь, а здесь жили местные бельды, айны жили, другие, рыбой питались. ...И нас перебили. Но наши мергены, они же воины, зашли в один дом, в один дом. Там жила красавица из рода Одзял. Ей очень понравился наш мэрген. У нее было девять худэны, вот—широкие доски. Для орнамента, вот эти, вырезать орнамент, кожу. Доска мастерская. Вот она отдала их, наши герои из них лук сделали и перебили бельдов. И когда война начинается снова, Одзялы и Пассары садятся в одну лодку». (эксп. мат., г. Хабаровск).

Классификация по родовому признаку лишь в незначительной степени связывается с брачными запретами, при этом во всех случаях говорилось о том, что нарушение этих запретов не вело к серьезным последствиям. «Запрещено было жениться на родичах, однофамильцах. Брат хотел жениться на Бельды в 50-е годы. Отец невесты пытался ее убить, стрелял в чердак,

где она спала. Скандал был большой, но они все-таки поженились и дети у них нормальные, не курят, не пьют» (эксп. мат., с. Троицкое). «Кталинка—это удэгейский род Киле. Им нельзя было жениться, папа запрещал—бэлчи. Но в 50-е годы они поженились, детей у них не было» (эксп. мат., с. Найхин).

В случае «правильных браков», наоборот, подчеркивались альтернативные причины. «Еще в 50-х годах следили за правильностью браков. Ходжеры должны были обмениваться невестами с Дечули. На оз. Кодаки было дуальное деление, за этим строго следили старики. Но мама с отцом женились по любви» (эксп. мат., с. Джари).

Более распространенными сюжетами в «родовых историях» выступает торговля и богатство. «Отец говорил, что китайцы давали охотникам из рода Бельды больше денег. Паспорта же не спрашивали, да и не было паспортов, поэтому многие называли себя Бельды, когда китайцы спрашивали: ты кто? Они считали Бельды своими родственниками. А если назовешься Ходжер или Киле, то заплатят меньше» (эксп. мат., с. Джари); «Еще потому много Бельды, что когда продавали китайцам соболей, Бельды честные были, только хорошего, черного соболя продавали, за высокую цену, а другие рода подкрашивали соболей сажей, но чтобы побольше получить, говорили, что они Бельды» (эксп. мат., с. Троицкое); «Пассары—с верховьев, все купцы» (эксп. мат., с. Троицкое).

Значимым для некоторых информантов являлось наличие в роду шамана. «У меня крепкие шаманы были. Рода Пассар. Все время шаманили. И сейчас шаманят, я знаю хорошо» (эксп. мат., г. Хабаровск). Говорили о том, что дар шамана передается по родовой линии, и что духи рода обязательно должны найти наследника. «А потом значит придет наследник, и они, опять, значит выйдут, они будут беспокоить этого наследника. Если наследник не захочет, тогда нужен великий шаман, он может закрыть. А сейчас ведь нет таких шаманов. А вот такого шамана как наш предок, пассаровский предок» (эксп. мат., с. Найхин). «Вот даже если какие-то родовые через шаманство проходят, вот я уже через Бельды прохожу. Но если со мной или с детьми что-нибудь случится, если заболею, то может это моя основа повлияла на них. Я же Киле».

В большей степени знания о родовой принадлежности важ-

ны в ситуациях смерти и похорон. *«Мы вот все умрем, мы все пойдем в это вместилище. Буни. Единственное что, вот род Киле, у них одно вместилище. У Киле очень сложное вместилище, туда надо ехать только на оленях. Через вот эти хребты, через перевал. А у других, например, вместилище другое»* (эксп. мат., с. Найхин). До недавнего времени существовали родовые кладбища. Сейчас на них, практически, не хоронят, но многие знают, где они находятся. «В дальних селах — Кольчем, Ухта — сохраняются родовые кладбища. Удивительно, но родовая память, действительно, по-прежнему очень сильна. Даже у живущих в городах..» (из письма, личный архив). На кладбище ульчского рода Дечули, как и на некоторых других, и поныне сохранились лодки на могилах утонувших, «ульчский телефон» — палочки с привязанными к ним веревками, которые свидетельствуют о совсем недавнем соблюдении правил (фотоматериалы отдела этнографии Хабаровского краеведческого музея).

Большинство информантов старшего и среднего возраста хорошо знают практики, связанные с похоронами. «Любая легитимация смерти решает одну основную задачу — она должна дать индивиду возможность продолжать жить в обществе после смерти значимых других и если не снять, то, по крайней мере, смягчить ужас от ожидания собственной смерти, чтобы он не парализовал привычный порядок повседневной жизни. ...Такая легитимация труднодостижима, если феномен смерти недостаточно интегрирован в символический универсум. Эта легитимация в таком случае дает индивиду лишь рецепт «правильной смерти»». (Бергер, Лукман 1995: 166).

Многие информанты говорили о том, что сейчас хоронят «по-русски», но при этом вспоминали обряды при похоронах родственников, которые проводились «по правилам». *«Отец утонул... Его последнего похоронили по ульчскому обряду похорон утопленника. Похоронили на острове, напротив Булавь»* (эксп. мат., с. Джари, полевой дневник автора). *«6 лет было, когда отца хоронили. Запомнила, потому что было очень страшно, когда убивали его собак. Хоронил в гробу, одевали в праздничный халат — тэгэ, шапочку — помпу и богдо, мешочек — улы, куда складывали по чуть-чуть всякой еды, посуду разбивали, острые предметы и ложку обламывали, все складывали в гроб»*. (эксп. мат., с. Гвасюги, полевой дневник автора)

Со знанием правил похорон и отправления в загробный мир связана также распространенность рассказов о «медвежьем празднике». *«Было ритуальное разделывание медведя на охоте. А когда медведя выращивали и через два года убивали, это поминки о родителях. Медвежат покупали у нанайцев. Те специально привозили их на лодках»* (эксп. мат., с. Богородское). *«Для каждого рода выращивали своего медведя»* (эксп. мат., с. Богородское). У рассматриваемых культурных групп обряд существенно отличается: в нижеамурском варианте — медвежонка растят в деревне, а затем ритуально убивают. По правилам, распространенным у групп, живущих выше по течению Амура, медведя, убитого на охоте, специальным образом разделывают.

Праздником считается ритуальная трапеза, на которую приглашаются сородичи. Эти отличия до сих пор играют роль границы между культурами, информанты считают обряд своей группы более «правильным». *«У ульчей то, медвежий праздник, они выращивают его, а потом убивают. Праздник. А вообще мне кажется, я считаю это — издевательство над животным, как они его содержат, правда. Это, я считаю — издевательство. Это же природное животное, природное создание, должно в природе жить так, как велено. Правда. Наши, наоборот, из лесу приводили маленьких медвежат. Вот они становились большими и никуда не убегали. Их иногда выпускали, во дворе бегают везде лазают, домой приходили»* (эксп. мат., с. Троицкое). В рассказах об охоте присутствует ссылка на то, что раньше, даже когда уже были ружья, старики ходили на медведя с копьем. *«Но старики, насколько я слышал, знаю, Полокто дед, они все до сих пор с собой таскали эти копыя»* (эксп. мат., с. Найхин).

По-видимому (этому можно найти подтверждение в мифах и сказках) ритуальным считалось именно убийство копьем. Это может служить иллюстрацией того, как элементы сакрального обряда трансформируются в сознании, перемещаясь в более обыденную сферу — сферу охоты.

Подробные описания медвежьего праздника транслировались многими информантами старше 60 лет: *«Медвежий праздник проводили постоянно до войны»* (эксп. мат., с. Богородское). На то, что этот обряд имел родовое значение, указывают также запреты на участие в трапезе женщин («чужеродных»). *«Или вот, в конце охоты можно делать праздник медвежьей голо-*

вы... Голову сварят и в середине. С ножом приходят, режут и кушают, едят мясо от этой головы. Надо всем попробовать это мясо. Медвежье мясо вот, женщины молодые, они не кушали. Когда у них всякие процессы идут, месячные так сказать, тогда им не разрешали дотрагиваться до медвежьего мяса, варить там мясо, вообще прикасаться к нему в этот момент» (эксп. мат., с. Троицкое).

Описание этого запрета есть в повести удэгейского писателя Джанси Кимонко «Там, где бежит Сукпай»: «Все принялись за еду. Только Яту не ест, одна стоит в стороне. Я спрашиваю ее, но она молчит. Тогда я обращаюсь к бабушке. — Такое время у нее сейчас, — отвечает бабушка, — она не должна есть мясо, не то ей не будет удачи. Мне жаль Яту. Глаза ее печальны, она жметя у двери» (Кимонко 1951).

Совместная трапеза, собирающая членов рода, была важнейшей частью ритуала: «трапеза последующих поминок... устраивается ради восстановления связи между членами сообщества живых и покойным» (А. ван Геннеп 2002: 150). Эта форма поддержания групповой идентичности, механизмы которой проанализированы в цитируемой выше работе А. Ван Геннепа, придает ощущение распространенности группы во времени, историчности, целостности и устойчивости, что представляется важным для понимания той эмоциональной связи, которой наполнена принадлежность к группе.

Знают этот ритуал и некоторые тридцати-сорокалетние. «А когда первого своего медведя добыл, это там тоже ритуал был такой сложный, это в [19]87 году... Но, мы этого уже не делали, а по идее должны были просить прощения, мол, это не я тебя убил, а с какой-то другой стороны пришел человек... Голову я привез домой. Ее отварили. Пришли родственники, там туда-сюда. И по старинному обычаю я голову должен был дать деду, у которого есть собаки, охотничьи такие. И вот я должен был голову эту ему дать, а он мне — хорошего щенка. А нижнюю челюсть от медведя я должен дать бабке, которая там шьет искусно, она должна сшить мне рукавички. Не такие обыкновенные, а охотничьи, специальные. Вот такой обряд был» (эксп. мат., с. Найхин).

На этом примере явно прослеживается девальвация сакрального, разделение пищи между сородичами объясняется обменом на собаку и одежду. Аналогичная тенденция видна и в

реконструкции «медвежьего праздника» в ульчском национальном селе Булава. Используя многочисленные описания обряда в этнографической литературе и достаточно динамичное оформление его внешней части, в 1992 г., когда идея возрождения национальных традиций была особенно актуальна, его приурочили к открытию этнографического центра, превратив в своеобразную пиар-акцию. В селе не любят вспоминать о том медвежьем празднике, говорят, что всё перепутали. Одна из непосредственных участниц этого действия рассказывала потом, что организаторы ее предали, инициатору возрождения этого обряда родственники запретили в нем участвовать, все отказывались убивать медведя и старались его избегать, медведя плохо содержали, а после праздника она и муж начали болеть, тогда ее мама, через шаманку, узнала о нарушении запрета. «У музея было все забрызгано медвежьей кровью, не заметила — наступила, бегая. Мама позвонила, стала кричать, плакать, спрашивать. Вспомнила, да — наступила. Мама с шаманкой срочно приехали, заперли их в комнате и провели очищение... Теперь не любят вспоминать, потому что чувствуют вину перед медведем из-за плохого ухода и за то, что убили его не по правилам. В прессе было столько чернухи про это» (эксп. мат., с. Джари, полевой дневник автора). Еще несколько информантов, участвовавших в обряде, говорили о странных смертях после него, подтверждая тезис о значении обряда в его связи с миром мертвых. Многие рассказывали, что дети очень плакали, потому что привыкли к медведю, отмечая, что, если раньше это ритуальное убийство считалось благом для животного, провожаемого с почестями в лучший мир, то теперь многие видели в этом бессмысленную жестокость. Изменение содержания, наполнения этого ритуала, поминок, похорон, отражает изменение отношения к смерти вообще.

Пожилые люди горюют, что шаманов не осталось и некому провожать души в их «вместилища», некоторые видят в этом причину всех бед из-за того, что «много душ неприкаянных стало»: «Даже вот мама умирала, все время говорила, да что сейчас за шаманы... только вокруг дома... А великий шаман, это что, это — и в Подмоскowie, и на Урале, весь Тихий океан, и Атлантический океан от берега и до берега. Это великие шаманы. Которые всё могут. Нет сейчас таких шаманов» (эксп.

мат., с. Найхин). К тому, что хоронят «по-русски», относятся более равнодушно, чем к тому, что некому отвести души в положенное им место. Говорили о том, что было принято разделять похороны и поминки. Последние были весьма дорогостоящим мероприятием, требующим соблюдения массы условий, и порой откладывались на несколько лет.

Трансформация представлений, связанных с легитимацией пограничных состояний реальности, отражение в них общего миропонимания и последствий этих изменений, — тема слишком обширная для данной работы, однако представляется продуктивной, если учитывать предположение о том, что «возможно, полезно будет начать рассмотрение культурных корней национализма со смерти как самой последней в широком ряду фатальностей» (Андерсон 2001: 34). В пользу этого говорят, в числе прочего, апеллирования идеологов националистических движений к «могилам предков».

Рассмотренные выше классификации, основанные на принадлежности к роду — одни из используемых категорий для разделения на своих и чужих. Наряду с ними существуют классификации, основанные на территориальном делении (об этом речь пойдет дальше), а также официально приписываемые (ранее — в паспортах, сегодня — в переписях, статистических документах и пр.) деления «по национальностям». Если старшим поколением в зависимости от ситуаций используются все указанные классификации плюс старое официальное наименование — гольды, а также — «советские» и «смешанные»: «Я говорю, у нас кого только нет, и монголов, и эвенков, и якутов, и русских, и вот гуранов. Ой, я говорю — вся перемешанная» (эксп. мат., с. Найхин), то для среднего поколения (до 50 лет) последнее уже предмет осознания и объяснения: «У нас... намешано столько кровей. Айнские корни, это — Вальдю, китайские — У, маньчжурские — Дечули (Дючеры). Потому что ульчи всегда находились в окружении многих других народов и все перемешались» (эксп. мат., с. Джари). Среди тех и других официальная классификация мало распространена, «самоназвания» использовались чаще как прилагательные — «нанайский», «ульчский», «удэгейский», когда речь заходила о языках, узорах, обрядах и т. п., а также при противопоставлении, когда ставился вопрос о разделении на национальности. Например, в объяс-

нениях отличий нанайцев и ульчей, носящих фамилии Ходжер или Киле, одни информанты произносят эти фамилии *Ходжёр* и *Килё*, а другие — *Хóджер* и *Кíле*. Информанты обеих сторон говорили, что «представители другого народа неправильно ставят ударение, подражая русским» (полевые дневники). Тема искусственности разделения на «нанайцев» и «ульчей» была достаточно распространена. «Ульчи, это — нанайские и другие рода... Все ульчи — нанайцы, и в паспорте у них записано — нанайць» (эксп. мат., с. Троицкое); «Ульчи — нани, и нанайцы — нани, один народ. В Булаве почти все метисы, и нивхские рода и айнские, и китайские, но все по паспорту — ульчи» (эксп. мат., с. Джари). Часто говорилось о том, что разделение на народы произошло в 30-е годы XX в. в связи с созданием районов, когда национальность стала записываться на основании того, в каком из районов — Ульчском или Нанайском — жил человек.

Если для старшего поколения родовые и территориальные классификации являются преобладающими, а средним поколением используются наряду с официальным, то для молодежи (до 20-25 лет) официальное название является самым распространенным, единицы смутно пытаются определить, что означает — «хэдзэ», названия родов воспринимают исключительно как фамилии. Этот процесс укрупнения групп, с которыми идентифицируют себя люди, неоднократно описан в антропологической литературе и является достаточно распространенным. «Сравнительный анализ словарного запаса старшего и молодого поколений показывает, что набор самоназваний был в прошлом богаче и что до недавнего времени к одному и тому же человеку могло свободно применяться более одного названия» (Андерсон 1998: 107). Основная роль в нем отводится внешним факторам.

Сохранение оппозиционного внутреннего деления существенно влияет не только на то, как определяют себя информанты, но и на их повседневную жизнь. Обиды на людей, имеющих доступ к распределению ресурсов, на то, что они делают все только «для своей родовой» — общее место во внутригрупповых конфликтах. «Быстрее расти. Надо наш род защищать. Будешь, как я, с Кялундзюгами драться» (Кумонко 1951: 21), это написано в первой половине XX века про соседей, объединенных официальной классификацией в один народ, связанных к тому же

брачными обментами. *«Кимонко считали себя выше фамилией, чем Калундзюга. Иногда даже бабушка, вот ихняя мать, она Кимонко. Она всегда говорит, что Кимонко самые хорошие, чем Калундзюга», «но Калундзюга было больше. Гваскуги основаны на месте стойбища Калундзюга — Джанго», а это — из полевых материалов экспедиции 1998 г. В связи с этим возникает вопрос — почему «утрата культур» искусственно укрупненного образования, например, тех же удэгейцев — предмет для обсуждения, а слияние двух (чаще — значительно большего количества) отдельных групп в одну — это «процесс формирования народности». Попытаться ответить на него можно с помощью анализа создания внешних классификаций.*

Классификация как свойство мысленного освоения мира создает и переформирует группы. «Социальный порядок отчасти обязан своей устойчивостью тому, что навязывает схемы классификации...» (Бурдые 2003). История классификационных практик отражает диктат интересов государства и задач управления в процессе отбора и выделения одного рода признаков в качестве определяющих, соответственно — в игнорировании других. «Политические доктрины и управленческие реформы находили отображение в языке, а сам язык создавал пространство возможного для политической мысли и связывал власти и подданных узлами единой живой сети социальных категоризаций» (Соколовский 2001 : 61).

Первые описания живущих по берегам Амура людей, сохранившиеся в отчетах русских первопроходцев, размещают население в ряду пространственно-ландшафтных ориентиров. Но, если у В. Пояркова (поход 1643-1645 гг.) названия окрестных жителей разграничивают временные отрезки, измеряющие длину пути («А по Амуру до Натков плыл до князя Чекуная четыре сутки дочерами же пашенными.. а Натками плыл до Гиляков две недели, а Натки живут по Амуру по обе стороны улусами..», Акты о плавании.. дополнительные материалы: 50-60), то уже в следующем походе (1646-1653 гг.) Е. Хабаров дополняет характеристики названных особенностями их пищевого рациона («... стоит на правом стороне на Каменю улус велик горазно, и с того места люди пошли имя Ачаны, и с того места и до моря место не пашено и скота нет, а живут все рыбою», Отписка... 1652: 359-371, дополнительные материалы).

Расширение задач от составления описания маршрутов до освоения территорий Приамурья второй волны, начавшейся с середины XIX в., после Айгунского договора 1858 г. (официальной передачи территорий бассейна р. Амур России), создало необходимость более детального ранжирования населения. К этому времени у государства уже был накоплен опыт взаимодействия с населением присоединяемых территорий, заключающийся в том, что «российская колонизация была направлена не на уничтожение и искоренение населения колонизируемых земель, а на его «природнение», превращение «чужих» в «своих»» (Соколовский 2001: 47).

Эта политика отражена в документах. В Уставе «Об управлении инородцев» от 22 июля 1822 г «все обитающие в Сибири инородные племена, именуемые поныне ясачными, по различной степени гражданского их образования и по настоящему образу жизни» разделялись на оседлых, кочевых и бродячих, с наделением каждой категории особыми правами и обязанностями. Сформированные в Уставе, позже — в Положении об инородцах, эти схемы были перенесены на население Приамурья. «В Российской империи нанайцы были вначале приравнены к полuosедлому населению и именовались инородцами. Их освободили от всех повинностей и податей, а с 1914 г. перевели в разряд оседлых и в податном положении приравнивали к русскому сельскому населению» (Сем 1959).

Анализ терминов «туземць», «иноверць», «инородць» дан в цитируемой выше работе С. В. Соколовского. Хотелось бы лишь добавить, что появление «инородцев» стало возможно лишь с появлением российского национализма, окончательно оформившегося в XIX в., актуализацией идеи «народности» добавленной к «самодержавию» и «православию» в 1832 г. графом Уваровым (Андерсон 2001 : 109).

Возможности классификационного деления на народы и инородцев, обоснованность подобной классификации критиковал Л. Я. Штернберг. «В технико-юридическом смысле под инородцами подразумевается целый ряд не-славянских племен, которые в законодательном отношении поставлены в особое положение... Уже простой перечень категорий инородцев, среди которых наряду с самоедами фигурируют и евреи, и в то же время отсутствуют татары, чувашы, вотяки, башкиры, цыгане, зыряне,

Наименования культурных групп

Современные	Ранее используемые	Источник
Нанайцы	На най	Самоназвание по Штернбергу, Арсеньеву, Липской
	Ходза, ходзен, хэджени	Китайский писатель У-чжень 1664-1681, Самоназвание по Мааку, по Семенову, Лопатину, Брокгауз и Ефрон, информанты
	Килэн Киле	Самоназвание части состоящей из 4-х родов Удынкан, Донкан, Юкаминкам, Киле Китайцы называли народы левых, северных и западных притоков Амура и нижнеамурцев
	Гольды	От гилиякского — чолдок (по Шренку, Липскому) Русские с 50-х г. XIX
	Мамнгу най Манг бо най	Самоназвание уссурийских нанайцев
	Натки	Полярков
	Ачань	Хабаров, Шмидт
	Акань	Нижнеамурские нанайцы называли уссурийских
	Нгатки, нгаткуй	Называли якуты
Ульчи	ольча	Самоназвание по Шренку
	хьджа	Называли маньчжуры
	хэдэн	Называли нанайцы (по Липскому)
	хэджэнке	Информанты
	Кякр нин	Называли нивхи
	Мангуны	Называли русские
	Гилияки	Оскорбительное прозвище, используемое русскими в с. Богородском
Удгэйцы	Тазы	Название окитаеных удэ (по Арсеньеву), общее название китайцами амурских народов
	орочи	Жан Франсуа Лаперуз,
	уди-удаха	Источники XII столетия эпохи царствования чжурчженской династии Цзинь
	Кэкал	Называли нивхи, нанайцы
	Думдытка	По Миддендорфу — горные

* Сокращенный вариант таблицы, составленной автором по различным этнографическим источникам.

показывает, что о какой-либо хотя бы практической пригодности этой классификации речи быть не может ... термин «инородцы» может иметь только одно толкование, именно то, которое ему придается в этнографическом понимании слова, т. е. группы народов, либо совсем чуждых, либо только в очень незначительной степени приобщившихся к европейской культуре» (Штернберг 1910: 531-532, цит. по Соколовский 2001: 59).

Попытки поименовать и пересчитать своих новых граждан также были сопряжены с большими трудностями. Статистические данные, полученные по результатам Переписи населения 1897 г., сразу же вызвали критику. «Недостатки существующей этнографической литературы по Сибири сводятся главным образом к следующим трем пунктам: 1. к смешению одних инородческих племен с другими (вспомним хоть бы различные племена, сгруппированные под собирательными именами: гилияки, остяки, орононы и др.); 2. к неправильностям в определении их границ; 3. к отсутствию достоверных и однородных цифровых данных касательно их численности» (Патканов 1906).

Процесс конструирования «категорий идентичности» в России проходил с теми же сложностями, которые были характерны и для других колониальных режимов. «Необыкновенно быстрый и с виду произвольный ряд изменений, в котором эти категории постоянно соединяются воедино, распадаются на части, заново комбинируются, смешиваются друг с другом и перегруппируются. ... Кроме того, можно заметить страсть изготовителей переписи к завершенности и однозначности. ... Замысел переписи состоит в том, чтобы каждый в нее попал и имел в ней одно — и только одно — абсолютно ясное место. И никаких дробей» (Андерсон 2001: 182 — 183).

Многочисленные примеры показывают, какие усилия надо было приложить, чтобы создать для людей, отвечавших совершенно по-разному, в зависимости от контекста, на вопрос — Ты кто? — единственный вариант и какие трудности пришлось преодолеть, втискивая реальность в схемы.

Параллельно задачам подсчета и наименования решались другие задачи — определение места населения присоединенных территорий в социальном пространстве. Подробные описания образа жизни, быта, верований, внутригрупповых отношений исследователей — Л. И. Шренка, Р. К. Маака, Н. Надарова,

Д. Кропоткина, Н. М. Пржевальского и других, сделали популярным жанр этнографического описания. «Этнографическое описание, — читаем в инструкции Миллера Палласу, — помимо удовлетворения простой любознательности (так как описание народов большинству людей доставляет наибольшее удовольствие), важно для истории человечества в целом...» (Титов 2005: 59). Либеральная интеллигенция и политические ссыльные, участвовавшие в исследованиях народов Севера и Дальнего Востока, изменили вектор интереса. Описания условий жизни аборигенных народов становились трибуной для критики государственной власти.

Приверженность марксизму, использующему эволюционистские теории, задавала тон и фокусировала внимание на поиске материала, подтверждающего правильность построений и предположений Л. Моргана, в том числе и как источника для цитат Ф. Энгельса. «Весьма распространены также исследования, проводящиеся под влиянием различных теорий, создаваемых главным образом условиями политической жизни европейских государств. До сих пор, например, не вывелся еще обычай вводить, если не главу, то особый параграф под заголовком «первобытный коммунизм», упуская при этом из виду, что коммунизм есть политическое учение» (Широкогоров 1923: 24).

Тенденции создания образа «благородного дикаря», стоящего у подножья эволюционной лестницы и притесняемого «цивилизованными» китайцами и обираемого представителями государственной администрации, усилились ко времени установления Советской власти в Приамурье. Это привело к тому, что в сознании новых органов управления данный образ уже был твердо закреплен. При этом игнорировались свидетельства экономического положения, распространенные в этнографической литературе, например, о выкупе за невесту (достаточно высоком, подразумевающим наличие определенного богатства); о золотых и серебряных украшениях, которые носили как женщины, так и мужчины; о наличии в отдельных семьях рабов или работников. Эти сведения опровергали представления о беспробудности существования «традиционного» общества. Позже подобные факты стали рассматриваться как принадлежность «шаманов-эксплуататоров» и прочих «кулаков».

Созданный образ победил, а те, кто способствовал его форми-

рованию, вошли в структуры государственного управления. Усилиями В. Г. Богораз в 1924 г. был организован Комитет содействия народностям северных окраин, более известный как Комитет Севера, в состав которого вошли многие исследователи. В 1925 на Дальнем Востоке был создан Краевой Комитет Севера.

«Этими органами решались следующие задачи: определение и резервация территории, необходимой для северных народностей, обеспечение снабжения необходимым для промысла кредитом, обеспечение продуктами первой необходимости, ... содействие тесной связи с культурными центрами СССР и связи их административного управления с центральными органами Советской власти» (Тихомиров 1971). Идеи создания «заказных территорий», призванных оградить коренное население от влияния русской экспансии, неизбежно проявляющиеся при каждой либерализации власти, наводят на мысль — не являются ли они проекцией собственной тоски по свободе?

К тому времени, когда начались усиление централизованной власти и распространение тотального контроля, эти идеи были обречены. «В. Г. Богораз, В. К. Арсеньев и др. выступали за создание своеобразных резерваций с консервацией пережитков патриархального рода, за организацию родовых советов, государственное содержание туземцев и пр. Эти предложения шли против указаний партии» (Сем 1959). Советская власть в период своего становления была слишком противоречива в вопросах национальной политики — «Свободное развитие национальных меньшинств и этнографических групп, населяющих территории России» в Декларации прав народов России (Сборник документов 1949: 20, цит. по: Вахтин 1993) и «Несомненно, что некоторые национальности могут подвергнуться и, пожалуй, наверняка подвергнутся процессу ассимиляции» (Сталин: 259, цит. по Титов 2005: 69).

Это выразилось и в противоречивости ее действий в деле народостроительства. Передача функций управления местным органам власти, создание родовых (туземных) советов, утверждаемое Временным положением об управлении туземных племен на северных окраинах РСФСР, сочетались с уверенностью в неспособности коренного населения осуществлять это управление без помощи «прогрессивных» представителей государства.

Было разработано «Положение об управлении туземных

племен, проживающих на территории ДВР», по которому коренному населению предоставлялось право самоуправления внутренними делами. «Родовой совет вел надзор за порядком в стойбище, исполнял распоряжения государственной власти, собирал местные налоги, проводил культурно-просветительскую работу. Министерство по национальным делам могло требовать смены состава управы. ...В вопросах культурного строительства коренное население являлось самостоятельным, но Министерство по делам национальностей имело право контроля» (Тихомиров 1971).

Для проведения в жизнь мероприятий государственной политики в 1925 г. был созван первый Съезд туземцев Дальнего Востока, представленный тридцатью делегатами, с целью «непосредственно от представителей всех многочисленных туземных племен услышать о том, каким образом Советская власть может помочь туземцу встать в ряды культурных народов» (дополнительные материалы 1925). Перед съездом была поставлена задача «выяснить, насколько туземное население подготовлено к государственной жизни, насколько эти сыны глухой тайги и тундры сознательны и могут быть предоставлены самим себе для самостоятельного строительства своей жизни». (Первый туземный съезд ... 1925, дополнительные материалы).

Материалы этого съезда наглядно продемонстрировали тенденции, которые впоследствии стали решающими во взаимоотношениях между государством и коренными народами. Взгляд на «туземцев» как на «сынов глухой тайги и тундры», чья «сознательность» и «способность к самостоятельному строительству своей жизни» вызывает сомнения, коренящийся в идеологической доктрине руководства, в недостатке знаний об истинном состоянии дел у местного населения, привел к формированию и укреплению патерналистского отношения. «Такое слово, как *«патернализм»* разрушительно, поскольку заставляет относиться с подозрением ко всему, что заколдовывает отношения господства при помощи постоянного отрицания расчета» (Бурдые 2003).

В статье Широкогорова С. М. «Тунгусский литературный язык», обнаруженной в архивах Польши японским этнологом К. Иноуэ, (статья опубликована в переводе с английского языка Роон Т.П. в Краеведческом бюллетене №1, 1995, г. Южно-Саха-

линска) дан анализ деятельности советского правительства и ученых по созданию литературного тунгусского языка. Некоторые положения этой статьи можно применить и к ситуации в Приамурье, так как действия властей в отношении тунгусов были аналогичными по отношению ко всему «туземному» населению.

Широкогородов отмечал, что власти были обеспокоены значительной потерей населения, экономическим устройством и невозможностью контроля за тунгусами. «Но это отнюдь не проявление гуманизма. В действительности даже малочисленные тунгусы на своей территории могли стать опасными. Будучи искусными охотниками, они регулярно поставляли ценные меха, которые в то время для Советов составляли одну из важнейших статей внешней торговли» (Широкогородов 1995: 141). По его мнению, именно эти причины послужили созданию «северного факультета», где готовили молодых людей из числа Северных народов, с тем, чтобы они в дальнейшем осуществляли управление, лояльное по отношению к государственной власти.

Взросшие потребности в квалифицированных национальных кадрах диктовали необходимость создания письменности. Анализируя ситуацию, автор говорит о том, что «создание тунгусской письменности не исходило от культурных потребностей самих тунгусов и выполнялось не ими самими» (Широкогородов 1999: 140). Выделение одного из многочисленных диалектов в качестве базового для создания письменного языка способствовало уменьшению количества составляющих. Так случилось с нанайским языком. «Н. А. Липская-Вальронд выделяла в нем 8 диалектов. По мере формирования народности шел процесс консолидации и слияния мелких диалектов в более крупные...» (Тураев 2003: 4).

Власть не ограничилась деятельностью по созданию письменности и формированию национальной интеллигенции; закрепление классификаций происходило путем создания административных национальных единиц — в 1931, 1934 годах были созданы Ульчский и Нанайский районы (официальный сайт Хабаровского края <http://www.khabkrai.ru>). В дальнейшем, после 1950-х гг., государство приступило к решению других проблем территорий, связанных с освоением, индустриализацией, разработкой полезных ископаемых.

Население Приамурья, размещенное в границах, обеспечивающих удобство управления, перестало быть объектом внимания государственных структур. «В период с 1937 по 1957 год документы правительства вообще не упоминали эти народы; объектом его опеки было население Севера вообще и хозяйственная деятельность. Лишь в 1957 году появляется постановление Совмина РСФСР № 501 «О дополнительных мероприятиях по развитию экономики и культуры народностей Севера» (Соколовский 2001). В это время наблюдалась всеобщая распространенность русского языка, этническая ассимиляция, которая проявляется также в смешанных в национальном отношении браках, наиболее распространенных среди городских жителей. «В результате этих процессов некоторые контактирующие группы населения утрачивают отдельные черты своего этнического облика, и постепенно, на огромной территории страны вырабатывается культурное единообразие. Это ведущий этнический процесс современности, определяющий формирование советского народа» (Росугбу 1969).

Современное классификационное творчество продолжает опираться на образы, созданные предшественниками. Введение с 90-х годов термина «коренные народы», может быть рассмотрено как косвенное признание колонизации (Соколовский 1999).

Заканчивая анализ классификационных практик, хотелось бы отметить их еще одну черту в конструировании субъектов социального пространства — использование категорий физического пространства. Терминология, определяющая «коренное население» в большинстве случаев включала географические характеристики и была широко распространена в научных и научно-популярных изданиях: «... туземцы Севера, туземный Север, ... малые туземные народности Севера РСФСР, туземное население северных окраин, туземные племена, племена северных окраин, народности северных окраин, северные народности, малые народности северных окраин, мелкие народности Севера, «малые народности Севера, ведущие кочевой и полукочевой образ жизни», «туземные народности и племена северных окраин», ... народы Крайнего Севера, северные народы...» (Соколовский 1999). Приведенные выше определения можно дополнить другими, детализирующими географическое положение: «народы (народности) Приамурья, Приморья Камчатки, Сахалина и т. п.».

Определение «народы Крайнего Севера», используемое в официальных документах во времена распада СССР, по отношению к людям, проживающим в селе Михайловка Приморского края, географические координаты которого — 43°56'N (координаты г. Сочи — самого южного города европейской части России — 43°35'N), на мой взгляд, особенно хорошо иллюстрирует стереотипы восприятия рассматриваемых групп. Образ, связанный с удаленностью, периферийностью, «суровостью», используется и национальными активистами. «При решении проблем суровой северной территории мало иметь академические знания и добрые намерения. Здесь требуется взвешенный расчет, мудрость, мужество, сила духа, знание комплекса неписаных законов, наработанных за тысячелетия коренными народами Севера в контексте формулы «Земля-Природа-Человек» (Харючи 1999: 1). Это обуславливает более подробное рассмотрение использования пространственных категорий.

Пространство

Социальное пространство как арена борьбы действующих индивидов (агентов) и их объединений (групп), хотя и не является калькой с физического пространства, но «стремится реализоваться в нем более менее плотно и точно» (Бурдые 1993). Элементы ландшафта, горы, леса, тайга, тундра служат маркерами социальной среды.

В рассматриваемом регионе важным структурообразующим ландшафтным элементом является река Амур, что отражено в термине Приамурье, обозначающим регион, в названиях городов — Амурск, Комсомольск-на-Амуре, Николаевск-на-Амуре. Крупнейшая река Евразии (4440 км с притоками), помимо ресурсного, экономического, транспортного значений, Амур (как и в прежние времена) служит как для разграничения государств — сегодня по Казакевичевой протоке и р. Уссури, входящих в амурский бассейн, проходит граница России и Китая, — так и для определения и самоопределения локальных групп по отношению друг к другу.

Часть жителей Нанайского района и по сей день называют себя хэдже (ни) — низовские, а те, кто живет выше по тече-

нию — солон, сольгины. «Название «ходзень» употребляется гольдами, живущими по Амуру вниз от впадения в него Уссури» (Лопатин 1922); «На низовских говорили — хэджэнке, хэджэни — сами называли себя так». (эксп. мат., с. Троицкое); «Нанайцы — хэдзэ и ульчи — хэдзэ — ушедшие вниз, к гилами — нивхам» (эксп. мат., с. Найхин); «...термин «хэдзэ (н) най» представляет по существу то же наименование «человек», но только «нижний», «низовой». В языке всех нанай, т. е. гольдов и ульча, слово хэдзол обозначает — внизу, как слово *coliel* — вверх. ... термином соло (н) най обозначается верхний» (Липский 1925). «Нас называли Пассар, это неправильно. Мы Поссор — верховья. Нас называли солон, Поссолон. Нас называли сольгины, из рода красных волков» (эксп. мат., г. Хабаровск).

Манипулирование физическим пространством в процессах формирования границ культурных групп было частично отражено выше, здесь хотелось бы остановиться на этом подробнее. Классификация «народов» наиболее полно реализовалась через административное устройство. Введение и объединение административных единиц — национальных районов закрепило формируемые группы на территориях физического пространства. «К 1928 году у нанайцев Амура было создано три национальных района — Торгонский, Болонский и Горинский» (Тураев 2003: 34), эти районы были объединены в 1934 г. в Нанайский район; Больше-Михайловский и Ульчско-Негидальский (туземный район) в 1933 г. были объединены в Ульчский район. (Хабаровский край. Официальный информационный портал, <http://www.khabkrai.ru>).

Изменение наименований районов (вначале основывавшихся на географическом разделении и на «национальном», затем исключительно на «национальном»), их укрупнение косвенно отражают задачи «народостроительства», решаемые властью. В этих действиях физическое пространство использовалось для фиксации и очерчивания объекта управления, что не было новшеством в рассматриваемом регионе. Л. Шренк отмечал наличие этого фактора относительно части приамурского населения еще до присоединения Приамурья к Российской империи: «Для собирания дани (по гольдски алба), Маньчжуро-Китайцы устроили очень сложную организацию; применяясь к тому, что у амурских народов издавна существовали подраз-

деления на роды с отцовской стороны (хала), они во главе каждого рода поставили старшину (халада), на обязанности которого лежало взимать дань и вести запись умерших и новорожденных в своем роду. ... Но с течением времени, когда отдельные рода сильно разрослись и распространились по соседним деревням, перемешавшись с другими родами, — деление туземцев по родам само собой превратилось в деление по округам» (Шренк 1903: 56 57).

Сравнение практик по реификации классификационных «идентичностей» с усилением государственного администрирования (Андерсон 2001: 183) отражают редкую общность и единство механизмов в создании подконтрольных групп колониальными государствами. В числе этих механизмов основным является использование пространства. «Пространственное господство — одна из привилегированных форм осуществления господства, а манипулирование распределением групп в пространстве всегда служило манипулированию группами...» (Бурдые 1993).

На бытовом уровне это проявляется в распределении групп по районам населенных пунктов. В селах, в которых существует историческое разделение на районы «новые» и «старые» (Троицкое — Джари, Новая Булава — Старая Булава, разные районы с. Богородское), информанты, живущие во вторых районах, неоднократно говорили о своем более тяжелом положении. Их слова подтверждались визуально — худший внешний вид магазинов и жилых домов, худшее качество дорог, а на мой вопрос, где проходит административная граница между Троицким и Джари, собеседница, провожавшая меня, молча показала на линию, где заканчивалась асфальтовая дорога и начиналась грунтовая. Школы в «старых» районах (часто отождествляемых с «национальными») — или только начальные, или не имеют старших классов, детям приходится ездить в «новые районы». «Школьный автобус забирает детей из Старой Булавы. Проездовой на месяц стоит 5 тыс. (до деноминации 1998 г. — Авт). Бывает, что у родителей нет и этих денег» (эксп. мат., с. Булава, полевой дневник автора).

Как неудобным для населения можно считать фактор удаленности от мест проживания общественных учреждений, больницы, почты, администрации, которые сосредоточены в «новых»

районах. Однако в с. Джари (как говорят местные: «на Джари») работает «Центр нанайской культуры и этнографии с. Джари», а в Старой Булаве выстроен в 1991—1992 годах этнографический комплекс, занимающий значительную территорию, включающий музей, детский творческий центр, образцы построек XIX века.

Как и в случае с классификациями, внутри внешнеочерченных границ существовали и существуют собственные культурные практики освоения (присвоения) физического пространства. Если «родовые истории» содержали рассказы о приходе предков на Амур, то личные биографии отражали перемещения вдоль него. *«Мы — амурские цыгане. Переезжаем, но это хорошо, много людей хороших нам помогали»* (эксп. мат., с. Джари, полевой дневник автора). В биографических рассказах причинами переездов чаще всего указывались брак, учеба и распределение на работу по ее окончании. Лишь очень незначительное количество информантов живут там, где родились, перемещения происходили как внутри национальных районов, так и между ними. Еще одна причина миграций — укрупнение поселков в 50–60-е годы. «В годы советской власти процесс концентрации нанайцев в селениях резко возрос, а количество стойбищ уменьшилось. Например, в 1897 г. было 123 стойбища, а в 1926 г. — 105, а в 1928 г. — 55, а в 1957 г. — 30» (Сем 1959). Эти процессы затронули большинство жителей Приамурья. *«Семья жила в Аори, там с 20-х годов была школа, в селе было около 30 домов — Ангины, Бельды в основном, все в 76-м переехали в Булаву»* (эксп. мат., с. Булава, полевой дневник автора).

На вопросы, трудно ли было обживать на новом месте, информанты говорили, что лучшими были условия там, куда переехали, доступнее становились магазины, школы, больницы. Отмечали, что помогали как местная, так и дальняя родня, новые соседи. Переезды оцениваются как нечто обыденное, повсеместное, вероятно, поэтому в темах, касающихся признаков отличия группы, с которой идентифицирует себя информант, «земля предков» не упоминалась.

Подобное отношение соотносится с наблюдениями К. Макклеллана в Юконе (Канада): «Пожилые информанты почти всегда насмешливо относятся к идее, что место жительства или рождения можно всерьез учитывать при определении кого-либо к

какой-либо группе. Они постоянно напоминают, что в прежние времена «люди все время переходили с места на место» (McClellann, 1975: 14, 16, цит. по Андерсон 1998: 60). Незначительно артикулированная привязанность к месту может быть объяснена чувствами, аналогичными анализируемым в статье А. Аппадурай «Ставя иерархию на место» (Аппадурай, перевод Соколовского 2000).

О преимуществах «родных мест» говорят, в основном, люди вернувшиеся, совершившие путешествия как в физическом пространстве, так и в социальном — изменившие статус либо благодаря полученному образованию, либо жизни в городе, то есть доказавшие свою мобильность. *«Вот я, например, приехала в Комсомольск со своим мужем в 61-м, думала пожить в городе. И вот, далеко от Амура жить мы не можем. Куда бы мы ни уехали, нас тянет вот сюда, в родные места. 26 лет мы прожили в Ульяновском районе, и вот, с возрастом, мы не смогли там жить. Нас тянет сюда, душа просится. Да, и вот мы уже 6 лет здесь живем»* (эксп. мат., с. Троицкое); *«После Питера я всё мучилась — как в деревне жить, а сейчас никуда не хочу. У меня здесь волосы, ногти такие крепкие стали, это, наверное, от воды. И дом у нас свой»* (эксп. мат., с. Найхин).

По рассказам информантов и описаниям в этнографической литературе создается впечатление, что границы пространства задавались лишь возможностью добраться до того или иного места. Информанты рассказывали о путешествиях зимой на собачьих упряжках на сотни километров, летом — на значительные расстояния на лодках: *«Жили гостеприимно, подвижно, в марте гости приезжали на собаках, летом ездили в Китай на весельных лодках, китайцы приезжали торговать водкой, бисером, лентой, привозили крупу, муку. Привозили дорогие товары»* (эксп. мат., с. Джари), часто упоминались походы в Китай. *«У нас по Амуру было прямое общение с Китаем»* (эксп. мат., с. Найхин); *«Потому что с Китаем были близкие (выделено автором) отношения очень ...поднимались туда на больших лодках в Китай. По 10, по 12 гребцов, такие большие лодки были. И оттуда уже с товарами приходили. Туда везли пушнину, естественно, оттуда привозили крупу, сахар, муку, водку, халаты, материалы, шелк, украшения кое-какие»* (эксп. мат., с. Найхин). *«Я-то думала, что это в давние времена ездили, при царе-горохе,*

а это оказывается в 30-х годах» (эксп. мат., с. Богородское).

Широкая сеть обменных, брачных, торговых и других социальных связей, раскинувшаяся на значительной территории, и мобильность населения влияли на интенсивность ассимиляционных процессов. «В антропологическом отношении народы Приморья и Приамурья представляют пеструю картину. Развитие межплеменных и межродовых отношений при практиковавшейся экзогамии, длительные связи с народами соседних районов привели к сложным расовым переплетениям» (Подмаскин 1989: 77).

Ссылки на сложность происхождения Приамурского населения имеются во многих этнографических описаниях, их повсеместность и данные полевых исследований позволяют удостовериться в исторической распространенности и «естественности» миграционных и ассимиляционных процессов, что снижает пафос заявлений сегодняшних национальных активистов и политиков о таких последствиях ассимиляции, как «вымирание коренного населения».

Объединяющая роль географического пространства прослеживается и в рассказах об охотничьих территориях. «Допустим род Гейкер, род Гейкер. Глава рода дедушка, допустим старенький, собирал своих дядек, сватьев, зятьев, сыновей взрослых, и говорил, так ребята, мы пойдем в этом году на Пиксу, идем на охоту на Пиксу. Ну и вот, они выходили пораньше по чернотропку, рано до шуги старались на лодках подниматься— по Амуру, заходим в Гассинскую протоку, потом в Гассинское озеро. Видели? Проезжали? ...Ну, где-то до Пиксы поднимались, до устья.. Была бы карта. Они, короче, поднялись где-то до Чуйхи, а там уже другой род сидит, допустим, Оненки приехали раньше них. О, друзья, здравствуйте!» (эксп. мат., с. Найхин).

В рассказах охотников довольно часто подчеркивалось отсутствие конкуренции между различными группами, связанное с изобилием богатств тайги и реки. «Нет, **не было территории** (выделено автором). Скажем, в одну горную речку могли поехать, Дадинцы поехать, Найхинцы поехать. Вместе охотились. Это сейчас много километров на одного человека, а тогда жили дружно, человек 10 вместе поедут, участочки распределят, раньше же пушнины больше было, и на небольшой территории наловишь. А сейчас несколько километров туда, несколько

километров сюда и, вот так вот— **большая территория** (выделено автором), а пушнины не стало» (эксп. мат., с. Троицкое). Взаимосвязь протяженности и богатства озвучивалась и в рассказах о торговле: «Если, допустим, поймают семья 3-х соболей и продаст их где-нибудь в Китае, то оттуда, из Китая, везла полную-полную лодку продуктов. И собственно тут уже зарождалась, как вам сказать, иерархия, да. Вот я не хочу ехать в Китай, у меня средства не позволяют, я из леса могу доехать на лодке только до Хабаровска, но там уже мой соболь будет дешевле» (эксп. мат., с. Найхин).

Эта взаимосвязь носит крайне противоречивый характер. С одной стороны, многие стремятся в населенные пункты, расположенные ближе к городам, где лучше инфраструктура, школы, дающие больше шансов на продолжение учебы в городах, проще найти работу. С другой стороны, удаленность от контролируемых структур, от крупных сел, от трасс, по которым можно относительно безопасно проехать, хотя дороги в удаленные села часто заливают во время наводнений, их разбивают лесовозы, а мосты в полуразрушенном состоянии, дает преимущества в виде относительно свободного рыболовства и охоты.

Сегодня эта относительная свобода порой оборачивается темной стороной— необходимостью делить пространство с «криминальными структурами», занимающимися браконьерным ловом нерестовой рыбы, лесодобычей, выращиванием наркосодержащих растений. О столкновениях браконьеров, часто— вооруженных, с рыбоохраной пишут местные газеты, например, «Тихоокеанская звезда», но представители правоохранительных органов на вопросы о подобных событиях отвечают весьма неохотно. Подобная информация распространена в виде слухов и «общеизвестного знания». «Тайгу всю вырубил. Здесь была орехо-промысловая зона в Хабаровском крае, там придет леспромхоз, тут придет кооператив, с той стороны придет Китай какой-нибудь, тут под видом национальной общины заедет какой-нибудь дядя с Хабаровска. Тут же яшень. Самый дорогой. 200 долларов куб. Набирают здесь людей— ты, ты, ты, ты, вот пила, водку возят, и— привет. Нету хозяина сейчас» (эксп. мат., с. Найхин).

Хотелось бы отметить, что тема «хозяина», «твердой руки» достаточно часто проговаривалась мужчинами, особенно стар-

шего возраста. «Я за сильную руку. Вот такую руку надо, чтобы порядок был» (эксп. мат., г. Хабаровск). При этом «хозяин» или «владелец сильной руки» никак не персонифицировались. Подобные разговоры отличались от повествований на другие темы большей эмоциональностью.

На мой взгляд, представления о порядке и хозяине непосредственно связаны с отношением к тайге, реке, их ресурсам. Жители сел и городов, говоря о рыбе или звере, употребляют слово «взял». «А сейчас тенденция, что пушнина никому не нужна, от тайги ничего **не возьмешь**» (выделено автором). Те, которые люди, которые раньше охотились, не в обиду будет сказано русским людям, где соболь обесценился, они стали бросать этот промысел, и вот опять стал передаваться как родовой» (эксп. мат., с. Найхин). «На рыбалке три хвоста взяли» (из частной беседы). «Только большую рыбу брали, и потому сохранялось у нас на Амуре наше богатство, а сейчас уже и рыбы такой нет» (эксп. мат., с. Найхин).

Словосочетание «взял что-то» распространено среди всего населения, например, горожане, используют его по отношению к покупкам — «он сегодня машину взял», «мы телевизор взяли». Это словообразование превращает такое приобретение, как покупка (или охота, или рыбалка), из действия, исключая случайность и являющегося руководимым волей, в действие, наполненное неоднозначным смыслом и зависящее от внешних сил, которые, для преодоления случайностей необходимо нейтрализовать. В рассказе о кормлении духов перед охотой информант объяснял: «много говорить об этом не положено. Поэтому что услышит, всё, и отвернется. Вы поймите, вот сейчас на «Буран» сжигаю 300 литров бензина, так продуктов набираю где-то на миллион (до деноминации денег 1998 г. — Авт.). Благо нас рыба спасает, а если бы путины не было? И я приезжаю туда в тайгу, и вдруг со мной что-то случается. И всё это коту под хвост. Иногда бывает так, что за весь сезон пробегая, 3 соболя поймаю, и куда я потом с этими соболями пойдешь? Ведь семья, надо кормить, правильно?» (эксп. мат., с. Найхин).

Действия для избегания неудач направлены на следование правилам и задабривание тех, кто контролирует процесс распределения ресурсов, то есть является их хозяином. «Ну, это такая вещь, про которую.. Я не хочу про это рассказывать..

Об этом нельзя говорить... Мы это, собираемся со стариками, все они это, напутственные слова там.. Ставят своему покровителю, богу там, своему покровителю чтобы удачи он послал, ставишь там обязательно водки, там, ну я не знаю..» (эксп. мат., с. Найхин).

Хозяина упоминают не только в связи с охотой. «Вот у нас есть церковь, Иннокентьевский собор, вот там кто-то сильный был. Остальные церкви, они пустые, зайдешь вот в Иннокентьевскую, чувствуешь, вот здесь **хозяин** (выделено автором) где-то есть. Чувствуешь. Значит, там какой-то бог, архиерей сильнейший был, он работает. Когда человек работает, силу энергетики почувствуешь..» (эксп., мат. г. Хабаровск). Тот же информант поясняет, кто такой хозяин: «Всегда у тебя есть кто-то, кто в этом измерении тебя караулит. Тебя научивает, тебя предупреждает. Обязательно. Всегда надо говорить. Уходишь куда-нибудь: Караульщик мой, пойдем со мной. Ты вперед, я за тобой. Помолись так и иди» (эксп. мат., г. Хабаровск).

Из вышеизложенного видно, что хозяин ассоциируется не с властью, а, прежде всего, с помощью, поддержкой, с соблюдением порядка, который он защищает, и сам им является. В таком ракурсе разговоры о необходимости сильной руки можно понимать как желание справедливого порядка, основанного не на принуждении, а на следовании правилам, законам.

Представления о границах групп также связывались не с территориальным делением, а с законами, по которым жила та или иная группа. «Запомни, сынок: Кимонко — это одна сторона, одни законы, Кялундзюга — другая сторона, другие законы» (Кимонко 1951: 21).

Горизонтальное физическое пространство наполнено материализованными знаками пространства вертикального — сакрального. Шаманские перемещения в трех мирах — тема, широко представленная в этнографической литературе (Широкопоров 1919; Золотарев 1939; Смоляк 1991).

Вышитые на свадебных халатах родовые деревья, связывающие три мира, являются распространенным объектом толкования. «На свадебном халате обязательно должно быть древо жизни. Обязательно должно быть древо жизни. Вот это древо чем толще, с такими вот глубокими крепкими корнями, жизнь будет прочная. На дереве имеются птицы, рядом животные.

Птицы означают души не родившихся детей, чтобы дети родились крепкими, красивыми. Животные, животные, достаток жизни. Это не так просто... это тоже имеет смысл» (эксп. мат., с. Троицкое).

Столь же распространены рассказы о том, что «в тайге у каждого нанайца есть дерево. Это дерево, он там делает надрез такой маленький и туда он молится, потому что мы знаем — в каждой тайге есть свой хозяин. А хозяин питается только через огонь» (эксп. мат., г. Хабаровск). «В с. Джуен Амурского района посреди села стоит роща, называемая «мертвым лесом». Здесь на деревьях вешали кости жертвенных животных (в основном свиней) представители рода Киле. Они до сих пор почитают это место...» (из личного письма, архив автора).

Пояснения значений этих деревьев разнообразны, но сводятся к связи между мирами профанного и сакрального «Нанайцы умирают, в загробный мир уходят и оттуда не возвращаются. Остается дерево, омиа, большое дерево, и люди хорошие, женщины молоденькие, превращаются в птиц и садятся, чтобы снова родиться, а старые переходят в траву, в грибы, в змей переходят. Люди никогда не умирают, они в метаморфозу превращаются. Вот такое понятие. Ну, о загробном мире вам не нужно знать». (эксп. мат., г. Хабаровск).

Представления о физическом пространстве отражены в многочисленных рассказах об определенных камнях, сопках, «святых местах». «Есть у нас вот эти сопки. А на сопках такие вот, как ... ведьмино поле называется, если по-русски то. ...Там скала висит такая, как морда человека, такая вот скала, как самодельная. Это вот святое место. Мне охота было на ту скалу подойти, и не могла. Вот пройду маленько, то меня кто-то позовет, то еще что. Так и не смогла, так и спустилась. Потом я поехала к шаманке, говорю, я была там-то, там-то. Вот хорошо, — говорит, — что не полезла. Туда вообще ходить нельзя, оказывается. И вот кто-то мне мешал, не дал туда пройти. Ну, наверное, оберегают место это святое, или что там это» (эксп. мат., с. Богородское).

Во многих свидетельствах о подобных местах ссылаются на то, что они раньше были святынями, однако при случае природные объекты вновь могут сакрализироваться. В журналистских статьях о петроглифах Сикачи-Аляна распространено упоминание

либо о неработающем фотоаппарате, либо о других необычных явлениях, ссылая на то, что камни «не любят, когда шумят».

Преобразование запретного для рассказа о нем ритуала в разрешенный объект повествования, то есть — десакрализация, происходит у тех, кто уже не занимается охотой, они не считают кормление духов запретной темой: «Раньше, перед тем, как идти в тайгу, было принято сходить к шаману, чтобы он попросил удачу этому охотнику. Обычно это вечером приглашают шамана, а утром, если какая-нибудь птица, там курица или петух, или же поросенок, кабанчик, режут его и там домашних сэвэнов угощают, кашу там варят и эти пампушечки маленькие, вот. Водочку наливают, не знаю, помогало ли это. Но так делали, вероятно, думали, что помогает» (эксп. мат., с. Троицкое).

Озвучивание проявлений сакрального мира происходит через объекты физического пространства «А этот мизинец (шамана — Авт.) улетел. До того далеко, вот Уральские горы там..» (эксп. мат., с. Найхин) с использованием современной терминологии «И вот эта дорога, ну вот как сейчас эти самолеты оставляют, вот, воздушные эти хвосты свои. Вот так прям эта дорога ушла, и вот теперь все шаманы шаманят как говорят — джоргини, джоргини — это дорога, по которой ходил этот великий шаман только по Амуру» (эксп. мат., с. Найхин), создают причудливую картину переплетения образов, сложившихся в различных семантических полях, но продуктивно используемых для описания специфических культурных практик. Для поддержания и переопределения диспозиций групп в социальном пространстве используются стратегии, сформированные в различных социокультурных и временных условиях.

Время

*«А мы-то что, мы — остатки древности»
(эксп. мат., с. Троицкое)*

Образы реального времени, воплощенного в направленности стадий человеческой жизни и природно-биологической цикличности, используются в конструировании времени социаль-

ного, заполняющего, жизнь социальных групп — иногда явно, чаще — незримо.

Метафоры, соотносимые с возрастом человека — «сыны тайги», «дети природы» — по отношению к культурным группам иллюстрируют тот комплекс отношений «ребенок-взрослый», который основывается на руководительстве, контроле и опеке. «Опорная метафора этого типа дискурса, уподобляющая возраст культуры — возрасту человека, а между культурами — отношениям детей и родителей, оформившиеся в историософии конца XVII — нач. XVIII вв. и получивших свое максимальное развитие в XIX в., не превратилась в исторический курьез и сегодня» (Соколовский 2001: 31).

Диспозиции, основанные на возрастных противопоставлениях по отношению к культурным группам Дальнего Востока, наиболее активно создавались политикой государства периода установления Советской власти. Выше в тексте («Классификации») были приведены примеры озвучивания этого отношения. Хотелось бы добавить несколько слов о влиянии этой диспозиции на политику создания национальных языков. Анализируя первые образцы тунгусской письменности, представленные учебниками, политическими брошюрами и тунгусскими сказаниями, изданными с 1932 по 1936 гг., С. М. Широкогоров отмечал, что все они «имитировали стиль фольклорного языка и стиль вопрос-ответ, свойственный.. также детскости речи, полагая, что такой язык будет лучше понят тунгусами» (Широкогоров 1995: 153).

Принимая во внимание, что «издание традиционных литературных текстов можно рассматривать как своего рода консервативную образовательную программу...» (Андерсон 2001: 198), становится понятна противоречивость процесса создания и развития литературных национальных языков. С одной стороны, этот процесс был направлен в будущее, облегчая введение массового образования, с другой стороны, распространение посредством того же образования упрощенного варианта языка и искаженных им культурных образцов, способствовало закреплению в «примитивном» прошлом. Современная ситуация с письменными национальными языками опять же противоречива, в ней сосуществуют созданные и создаваемые литературные произведения со сходящим «на нет» обучением этим языкам.

Хотя формулировки, использующие возрастные градации, исчезли из политического лексикона, они продолжают транслироваться в обыденном сознании и средствах массовой информации. Учитель, рассказывая, что дети не ходят в начале осени в школу, так как заняты ловом нерестовой рыбы, объясняла, что это «у них в крови», что они — «дети природы», при этом отмечая, что рыбная ловля — серьезное подспорье, особенно в семьях, где родители не имеют работы (полевой дневник автора).

В газетной статье приведено следующее интервью: «— Знаешь, мы — дети природы. Добры, открыты и доверчивы. ... Получилось, что нас оторвали от природы, а заменить это оказалось нечем. Тем более водкой. Многое нам чуждо. И многие перемены делаются не в нашу пользу. Не до нас, видно» (Свердлов 2000). Надо отметить, что подобные образы чаще использовались в ситуациях публичности, например, после выступления детского ансамбля для археологов из Японии, комментарии педагога-хореографа: «Потому что нанайцы — это дети природы, это — имитация как ветер дует, как чайки кричат, как там медведь ходит» (эксп. мат., с. Найхин).

Приписываемая «детскость» соотносится с природной (пространственной) средой. Усиление образов времени образами пространства является распространенным мыслительным действием, направленным на увеличение социальной дистанции, которое используется в СМИ: «Первым делом заходим в сельский магазин. Синий домик недалеко от Амура. Какой-то своей частью капитализм пришел и в это место: «Marlboro» невидимой нитью связали Сикачи-Алян с Америкой. И вот она, **связь времен** (Авт.) (она так органично **осела в одном месте** (Авт.), в одном доме) — за стенкой нанаец Николай делает амулет» («Хабаровский портал Хабинфо» <http://khabarovsk.xab.info>). Оно является устойчивым также и в научных умопостроениях. В самом термине «эволюционная лестница» содержатся отсылки на располагаемую в социальном пространстве градацию социального времени. ««Свои», отечественные туземцы.. стали восприниматься как осколки населения древних эпох, «живая старина», перемещения в пространстве все чаще уподоблялось путешествию во времени» (Соколовский 2001: 50).

Параллельно с «детскостью» мыслится и озвучивается

еще одна характеристика — «древность» (старость), «А мы-то что, мы — остатки древности» (эксп. мат., с. Троицкое), возможность совмещать противоположные для реального времени характеристики является особенностью социального времени.

С помощью дополнительного «состаривания» реабилитируют сакральные символы, относимые во времена советской власти к «пережиткам». «Это как Прометей. Древние греки называли бога огня Прометеем. Прометей украл у Зевса огонь, да. Мы называем подзынапа. Религия наша очень похожа на древнегреческую. Так же там есть цербер, у нас кэкэ-мама, загробный мир охраняет» (эксп. мат., г. Хабаровск).

Распространенный научный взгляд на укорененность культуры во времени «...традиционное декоративно-прикладное искусство, которое создавалось на протяжении веков» (Матвеева (Дуван), Гонтмахер 2003: 8), усиливается в интервью сдвигом временной границы в даль: «Это ведь тысячелетия вот эти орнаменты сохраняются, передаются из поколение в поколение. Из старых вещей наберем и вот эти узоры снимаем. Я вообще возмущаюсь на то, что вот кто-то претендует на авторство. Это вот из глубокой древности оно передавалось. Узоры все передавались» (эксп. мат., с. Богородское).

В соответствии с теми или иными задачами происходит удаление или приближение прошлого, реконструируемого из настоящего так же, как из центра формируется образ периферии. В одном интервью звучал как рассказ о приходе предков на Амур в недалеком мыслимом прошлом, так и рассуждение о существовании народа в значительно более дальней временной ретроспективе. «Предположительно в каком веке на Амуре осели нанайцы? По данным русских это неправильно. А вот я считаю, что это примерно 5-7 века, после разгрома чжурчженей. Вот эти века, наверное, чжурчженцы разгромили их, и они переселились на север» (эксп. мат., с. Троицкое).

Обращение к прошлому используется и еще в одной стратегии, обусловленной реальным временем — биологической цикличностью природы. Сезонности подчинены многие повседневные практики, например, зимой Амур становится оживленной трассой, по которой можно быстро, в отличие от идущего летом полтора дня с ночевкой корабля «Метеор», добраться от Хаба-

ровска до Николаевска; зимняя река включает в активное движение населенные пункты, труднодоступные летом.

Сезонная специфика Приамурья связана с тем, что существенным условием экономического благополучия его жителей является летне-осенний ход нерестовой рыбы. В стратегиях борьбы за рыбу как на политическом, так и на повседневном уровне, основным аргументом является «историческая» или «генетическая» потребность в рыбе. «А когда мы рыбу долго не кушаем, вы знаете, всякий аппетит пропадает. Мы росли на этом. Гены заложены. Требуется рыбу, хочется же» (эксп. мат., с. Троицкое). В большинстве интервью, так или иначе, присутствовала тема былого рыбного изобилия. «Толстолобики такие толстые были, сами в лодку запрыгивали. А сейчас стало мало, некому запрыгивать» (эксп. мат., с. Троицкое); «До 70-х годов было много привычной пищи, много было рыбы, зверя. Лосятинны много сушили. Потом зверя и рыбы не стало» (эксп. мат., с. Богородское).

В одном интервью причина доброго соседства напрямую выводится из отсутствия конкуренции за рыбные ресурсы: «Столько было рыбы, вы не представляете. Вот щуку наши за рыбу не считали. Сазанов ловили, амура, калугу, осетров там ловили. А вот мои родители, отец был хороший рыбак, ловил рыбу, ершей, да ауху, да, а почему-то мои не кушали родители. ... А там соседи жили, на Искре жили ее подруги — украинцы. Она и говорит, — мешки берите, на саночках приезжайте. И они приезжали, мама там нагрузит мешками, два, три мешка и они еле-еле уезжают. А они потом посылали сало, мясо, оттуда. Ой, дружно жили!» (эксп. мат., с. Троицкое).

Приведенные примеры — из интервью с информантами старшего возраста. Информанты от 14 до 60 лет не затрагивали тему о том, «сколько рыбы было когда-то», для них более актуальны современные практики и связанные с ними вопросы.

Нерестовый ход рыбы концентрирует вокруг себя деятельность, силы и стремления местного населения. То, что летняя кета первого (из двух) проходов не доходит до Нанайского района, является предметом критики власти, не способной пресечь браконьерство в «нижних» (по течению) селах; действия местной рыбоохраны — предмет критики власти, притесняющей населе-

ние. Ожидание путины, ритм жизни во время нее, события, многие из которых — сюжет для драмы, вестерна (т. е. «истерна»), детектива, последующее возвращение в привычный ритм, на мой взгляд, представляют интересный материал для изучения культурных трансформаций адаптационных стратегий, надеюсь на будущую возможность подобного исследования.

Ограниченность ресурсов и высокая стоимость нерестовой рыбы делают ее распределение, осуществляемое с помощью разрешений, квот и лицензий на отлов, средством манипулирования административной бюрократии всех уровней, способствует росту правонарушений в регионе, консолидирует и направляет силы общественно-политических национальных объединений, влияет на возникновение таких новообразований, как, например, артели казаков, также требующих квот на рыбную ловлю и мотивирующих претензии тем, что имеют свою долгую историю жизни на Амуре.

«Традиционная пища» становится аргументом политических притязаний. Серьезной победой Ассоциации коренных народов г. Хабаровска стало то, что ее глава добилась выделения так называемой «нормовой рыбы» и для «коренных», живущих в городах (до этого «нормовая рыба» распределялась только среди сельского населения).

Попытки беспристрастного взгляда в историческое время, преодоления субъективности во взглядах на прошлое, реализуются за счет увеличения анализируемых фактов и их подкрепления артефактами. Эту функцию пытаются нести музеи, хранящие вещественные свидетельства времени. Но и они становятся стратегиями и элементами манипуляций социальной среды. «Музеи и музейное воображение в глубине своей политичьн» (Андерсон 2001: 196).

Иллюстрацией этому тезису может служить ситуация в с. Сикачи-Алян, расположенном рядом с уникальным археологическим памятником — петроглифами. До конца 90-х годов в селе действовал единственный музей при школе, вся коллекция которого занимала помещение класса. Активный интерес иностранных туристов к российской, в том числе и к этнографической, экзотике повлиял на «музейный бум». Сегодня

в селе на три сотни человек населения приходится три (!) музея, которые, как и петроглифы стали полем столкновения разнонаправленных интересов.

Наиболее выраженными и конфликтными моментами являются вопросы принадлежности: кому не должны принадлежать музеи и кому будут принадлежать петроглифы, Эти вопросы являются и наиболее широко обсуждаемыми, как, например, в случае с «камнями». Что касается музеев, то, не имея особой самостоятельной ценности (находятся в 75 км от города и вряд ли способны привлечь массовый поток посетителей), они, предположительно, используются как способ получения дополнительных рабочих мест. Однако не меньшее значение имеет и представление местного населения о том, что этнографы, музейщики и прочие специалисты «наживаются» на культуре (чаще — на «древней культуре»). «А почему же русские нам не дают компенсацию? Почему не дают нам компенсацию за то, что ограбили все наши идолы. ... Доспехи великих шаманов. Они ночью поют. Они живые, они накажут все-таки. Вот, люди заболевают... Все научные работники ограбили. Окладников грабил. Я ему сказал — последний сэвон забрал! Этот, «Гольдь» написал, — Лопатин, — ограбил. Штернберг ограбил. Сенкевич, они все» (эксп. мат., г. Хабаровск)

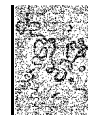
В этом, как и в некоторых других интервью, где поднималась тема несправедливого обмена (например, заниженная с точки зрения информанта цена за предмет народного творчества, или мнение, что полученные от информанта знания становятся впоследствии материальными благами для исследователя), информант аргументировал тем, что «разграбление» обуславливается непониманием значений объектов культуры. «Комсомольские организации, они все знали, где шаман держит своих идолов, бурханов, сэвэнов. Они брали и отдавали этим нашим научным работникам. Некоторые просто, комсомолец, для благодарности, а некоторые может, за деньги, кто знает какие, там у них были обмены, а может за ружье. Нанаец за ружье мог жену продать. Понимаешь. ... Это было такое, борьба с шаманизмом» (эксп. мат., г. Хабаровск).

В борьбе «за камни» и дивиденды от них одна сторона апелли-

рует к их сакральному значению для местного населения. «— Мы думаем, нельзя их никуда вывозить. Это же святыни. На этих местах совершались различные обряды шаманские. Они должны находиться там, где они находятся...— Может, это и совпадение, но после подъема нескольких камней из грунта у нас в селе в десять раз увеличилась смертность, — перебивает его глава администрации села Сикачи-Алян...— Я не думаю, что это как-то связано с переносом камней, — отвечает ученый. — Это ВАМ так кажется! — уверены в своей правоте коренные жители» (Донцов 2005). Другая сторона отстаивает необходимость осуществлять функции охраны, ссылаясь на общекультурную значимость петроглифов для региона, страны и мира. В этом противостоянии «сакрального» и «рационального» мифов формируются и новые нарративы о времени.

В некоторых статьях рассматриваемый археологический объект, относящийся к 12 тыс. до н. э., становится образчиком «древней нанайской культуры». «Огромные валуны, на которых сохранились рисунки **древних нанайцев** (Авт.) — петроглифы. Это место до сих пор считается священным, там нельзя громко разговаривать» (Кочемина дополнительные материалы). Как разрешится вопрос претензий групп на памятник времени, может показать только время.

В данной главе проделан анализ использования образов семантических полей классификаций, пространства, времени в конструировании внешних и внутренних групповых границ через призму этнической дифференциации. Здесь лишь косвенно затронуты такие важные моменты, как структурирование властных оппозиций, стратегии адаптации к изменяющимся социальным условиям. Фокусировка внимания на группе оставила за рамками исследования область индивидуальных практик осознания и применения классификационно-пространственно-временных оппозиций. Отношение к детям и пожилым людям, структурирование окружающего пространства, типизация окружающего мира — то поле, которое представляется перспективным для дальнейших исследований.



COMMON SENSE PRIMORDIALISM: ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ — «ЗА» И «ПРОТИВ» *

*Родина — это место, которое еще никто не нашел,
но по которому томится каждый*

Д. Морлей, К. Робинс

В этой главе предлагается анализ дискурсивного конструирования локальной идентичности посредством системы образования. В процессе полевой работы в студенческом общежитии института народов Севера в г. Санкт-Петербурге меня заинтересовали те нарративы, которые информанты предлагали в качестве доказательства своих «национальных чувств». То, каким образом информанты апеллировали к маркеру «национальная принадлежность» вскрывало прочную связь между образованием и идентичностью, трактуемой как «этничность». Образование, которое получают студенты-северяне является не только «знанием профессии», но в том числе и «этнознанием» образа жизни.

Пространство идентичности становится обозримым, прежде всего, в процессе вербализации; именно тогда идентичность предъявляет претензии на социальную видимость. Для одних вербальная идентификация — это сильнейшее чувство, вытесняющее иные социальные идентификации и порождающее гордое и уверенное в себе самосознание и ощущение причастности в той или иной форме к национальному сообществу. Для дру-

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

гих это — чувство стыда за утрату статуса, для третьих — неоднозначное переплетенное чувство стыда и гордости за национальное достояние. Четвертая категория людей стремится избежать фиксации на национальной принадлежности: «я принадлежу к n-национальности, но из этого ничего не следует» (Здравомыслов 2001).

Идентичность включает различия личностного опыта и практик, что иногда связывается с «этничностью» как «не только проблемы «участия-неучастия», «активности-пассивности», но и участия с разных сторон баррикад ... является направленной в прошлое формой идентичности, что отличает ее от классовой, профессиональной, религиозной или политической» (Скворцов 1996: 60).

Ретроспективный вектор идентичности интерпретируется как «этничность» или «национальная принадлежность», но, на мой взгляд, является дискурсивно-локальным феноменом, навязывающим «этничность» в качестве базовой категории идентификации. Анализ нарративов информантов позволяет раскрыть дискурсивное конструирование «примордиальных уз», связывающих понятие о локальности, традиции и принадлежности в единое социально транслируемое повествование: «У меня знакомая была девушка, она ханты была по национальности, она вообще, например, считала свою национальность, ну, она как бы все время говорила, что дикари, про свою национальность. Ей как бы вообще ничего не нравилось, вообще, из своих традиций. Мы их как бы изучаем, **даже русские** относятся к этому с интересом и уважением, потому что, ну, это интересно на самом деле. А она вот, ей что-нибудь говорят там по поводу традиций, культуры, национальной культуры. А она на это: «Дикари, там, это на уровне первобытного общества» — вот такое у нее было отношение к собственной культуре». Далее информантка заметила: «Ну, я, например, никогда не понимала ее. Если я эту культуру воспринимаю, то она ее не воспринимает, не понимала. Она считала, что это все праздники дикарские, что такого не должно быть, она даже **склонялась к русской культуре, к Европе**. Она не хотела даже ехать домой, ну, она жила в отдаленном таком поселке. Говорит: «Не хочу туда. Живут как дикари. Мама, папа там — национальное меньшинство».

В этом нарративе показательным является то, что информантка

(назовем ее Z) буквально осуждала героиню своего повествования (назовем ее N), негативно относившуюся к своей «этнической» принадлежности. N не разделяла энтузиазма Z относительно «культурного» жизненного стиля, тогда как Z сурово порицала жизненные установки N. Для Z ценность традиционного жизненного уклада очевидна «даже для русских», и, по ее мнению, никоим образом не может быть оспорена представителем «традиционной» культурной группы. Тем более «ужасным» поступком для Z со стороны N было ее очевидное предпочтение «русской культуры и Европы». Локальная идентичность и масштабные глобализационные процессы столкнулись в этом небольшом нарративе, вступая в неравную борьбу, поскольку, правда, «очевидно», на стороне Z.

Далее следует нарратив, в котором «традиционный жизненный уклад» рассматривался как неоспоримая ценность, как явление, которое необходимо беречь и аккумулировать в повседневности: *инф.*: «...у моего дядьки 10 детей. Вот они так вместе и живут. И как бы быт у них напоминает что-то старое. То есть, это будут новые квартиры, но это будут те же шкуры. Там я не знаю, и та же старая еда, те же праздники, те же заготовки, рыбалки. Всё это сохраняется».

По мнению информантки, достижения современности не препятствуют «традиционному» образу жизни. Форма жизни изменяется, а содержание остается (по крайней мере, должно оставаться) «традиционным». *Инф.*: «Мы живем, электричество и так далее. А если мы уезжаем на рыбалку к себе в поместье, не знаю, как назвать, ну домик и свое хозяйство, то это все по-старому. Хотя, в принципе, домик тоже новый. Все что делает мой папа, он делает по-своему, как его учили, как он знает. Но это, оно сливается гармонично, одно другому не мешает...».

Информантка также говорила о том, что ей очень нравятся корякские блюда. Но ее мачеха (приехавшая на Камчатку из Украины), несмотря на то, что ей нравится корякская культура, традиционные песни, танцы и праздники, была против того, чтобы приемная дочь ела некоторые традиционные блюда. Она была убеждена, что нельзя есть гнилую рыбу, и особенно «девочке этого есть не стоит». Только в этом, по мнению информантки, в ее семье были «культурные противоречия», поскольку информантке приходилось есть любимые блюда

«втихушку». Информантка, по ее утверждению, имеет «русское происхождение» и «в раннем детстве была удочерена коряком», а изложенный выше нарратив касается скорее, практики, чем принадлежности.

Другие информанты были гораздо более озадачены «вопросами крови». Инф.: «Я знаю одну семью, где воспитывалась русская девочка и ее воспитывал отец саам, и ее записали на саами, то есть считается, что она саами. Но моя семья к этому относится негативно. То есть да, она танцевала в кружке. Но она не саами. Для моей семьи считается **по крови и по культуре**». Для информантки важно, в первую очередь, происхождение, а уже после этого участие в «этнокультурных» практиках. По словам некоторых информантов, для того, чтобы человек получил статус «принадлежности» к «этнической» группе, ему необходимо иметь и («этническое» происхождение и разделять «этнокультурные» практики. В противном случае его идентичность не будет считаться полноценной. Соб.: «А представь, что твой брат, допустим, родился в Бразилии, вырос в Бразилии и потом вы встретились где-то на Сахалине. Вы оба нивхи, но он говорит на португальском, он совершенно освоился в той среде, и он встречается с тобой...» Инф.: «Если, например, у него родители более менее будут поддерживать ту среду, как вот нивхи они будут дома разговаривать **по-нивхски** все-таки и **рассказывать ему по-русски хотя бы что-то**, ну, Сахалин остров там.. тогда будет легче, но если его родители общаются на португальском, он ну не знает ничего по-русски, и среду... то есть культуру свою не знает... Хотя он нивх... но тут он нивх уже с натяжкой можно назвать...»

По мнению информанта, происхождение является ключевым фактором нивхской идентичности, культурные практики обеспечивают этнической идентичности социальную полноценность, в случае же неразделения культурных, «традиционных» практик, нивх становится «нивхом с натяжкой», но все-таки нивхом. Соб.: «А если, допустим, я поеду на Сахалин, буду охотиться, буду жить в вашей среде и потом, я за столом буду вспоминать точно такие же случаи на охоте, но я буду, например, блондинкой с серыми глазами...». Инф.: «ты все равно будешь чужой. Потому, что как сразу видно, чужой. Непохож на нас, не наш. Образно, как бы я, например, мне легче будет, я уже с

тобой знаком, а сидят люди, чай пьют...» Соб.: «А я скажу, знаете, я такую нерпу поймала!». Инф.: «Ну они скажут, да, да. Ну, трудно будет. Поэтому, **в основном и информанты, то в основном, северные**. Ну, человек владеет и родным, и русским, и хорошо знает свою культуру с ним более легче идти на контакт. А с другой стороны, чужой, там, будет стесняться, замкнется в себе...». Соб.: «А если, например, к вам придет нанаец...?» Инф.: «Он все равно будет чужой, **потому, что мы знаем, что он нанаец**, но ему будет легче».

«Чужой нанаец» среди своих «нивхов», по мнению информанта, в большей степени может рассчитывать на признание группы, чем «сероглазая блондинка», а «португалоговорящий нивх» имеет очевидное преимущество по отношению к двум другим вымышленным персонажам.

Происхождение и практика сталкиваются подобно локальности и глобализации, и в этой борьбе силовой перевес не оставляет сомнения. Обиженное сознание выстраивает собственную схему «примордиальных уз» и составляет значительное превосходство в представленных нарративах.

Можно привести в качестве примеров, иллюстрирующих вышеизложенный тезис, несколько нарративов из тематических сочинений «Образ моего народа». Тема сочинения была предложена студентам-первокурсникам из числа малочисленных народов Севера. Сочинение проводилось в Санкт-Петербурге в университете им. А.И. Герцена.

«Эвенки занимаются оленеводством, рыболовством — самые основные занятия. Старые эвенки кочевали и сейчас кочуют. Носят национальную одежду. Также у эвенков присутствуют шаманы, которые тоже носят национальную одежду и делают обряды...»

«Основное занятие коряков — это оленеводство, поэтому мое представление о них связано с оленями, с кочевым образом жизни, а также с мифами и сказками, в которых отражены и уклад жизни моего народа, и их культура, знания, представления об окружающем мире...».

«Саамы занимаются рыболовством, оленеводством, охо-

той, ездят в тундру, где живут в чумах. Самый веселый и огромный праздник — праздник Севера, проводится в Феврале. Происходит соревнование на оленях, люди одеты в ярких национальных костюмах, молодежь катается на буранах — хочу сказать — зрелище очень впечатляющее...»

«Эвенки — народ гостеприимный.. они вас накормят, хотите вы этого, или нет».

«Близко с коренными хантами и манси я не встречалась. А сама я только наполовину ханты, поэтому я мало знаю об обрядах, традициях моего народа».

«К сожалению, мой народ постепенно утрачивает свою культуру, свой язык, обряды и традиции, а в условиях городской жизни мы еще больше утрачиваем связь со своей культурой».

«С падением советского строя началось постепенное восстановление народной культуры, но многие атрибуты были постепенно забыты. Только сейчас началось возрождение культуры и народа. И надеюсь, что все так и будет. Не редко сейчас встретишь хантов, занимающихся чисто традиционным промыслом. И зимой на оленях самый дешевый транспорт чем даже снегоход «Буран». Многие атрибуты культуры утеряны. И задача всего народа восстановить то, что накапливалось веками».

«Наш народ сохранил свои традиции, обычаи, культуру. Все буряты приветливы и добродушны. В бурятах всегда присутствует боевой дух, так как мы являемся потомками Чингизхана»

«Очень сложный вопрос, таким каким я представляю себе, увы никогда не быть, т.к. я лично сама в совершенстве своего народа не участвую».

«Саамы в пищу употребляют рыбу, оленину, но в последнее время оленина стала деликатесом, и стоит дороже говядины».

«Якутия. У нас есть флаг, герб, гимн. Остальная информация супер-секретная. Шутка. Пишите, отвечу на все ваши вопросы, может быть. Я очень люблю свой народ, его традиции и культуру, свой язык, свою Родину».

«А вообще-то представляю свою Чукотку такой:

Здравоохранение и образование на много выше, чем (примерно) 4 года назад. Жилищно-коммунальное хозяйство налажено, культура и отдых как во всех нормальных округах (кинотеатров и клубов и т. д. побольше), работу всем желающим по своей специальности...

Возможно, я не так поняла вопрос «темы сочинения» и он не соответствует нормам ответа.

И вообще я знаю точно, что люблю свою Чукотку, какая бы она ни была.

Все будет отлично!!!

Ася».

Характерным, практически, для всех нарративов является то, что информанты поняли тему сочинения определенным образом: культура — это утраченная ценность, и необходимо писать или говорить о культуре с оттенком сожаления и надеждой на будущее ее возрождение — исходя из «традиционных» паттернов, описанных этнографами. Для большинства информантов говорить о современной жизни народа означает говорить о его прошлом; если в повседневной жизни кому-то удастся следовать традиционным устоям в их ретроспективной окраске, то этот факт рассматривается как предмет несомненной гордости и пример правильно выбранного жизненного пути.

Из предложенных выше нарративов всего два сочинения касались темы современной жизни: — это деликатесная оленина, которая стала дороже говядины, пожелания информанта о развитии инфраструктуры Чукотки «как во всех нормальных округах» и различные возможности для молодежи как в досуговой, так и в профессиональной сферах.

Любопытно, что в конце работы один информант выразил сомнение по поводу того, насколько верно была понята тема сочине-

ния и «соответствует ли это нормам ответа». Получается, что существуют какие-то «правильные» и «неправильные» понятия и «ответы» о том, «как» и «что» следует говорить и писать о культуре.

В других сочинениях информанты, прежде всего, говорили о национальных праздниках и костюмах, языке, традиционных промыслах, а также о невосполнимой утрате некоторых «культурных традиций». Если обратиться к исследованиям Алексии Блох, проанализировавшей влияние образовательного дискурса на повседневность эвенков, то ее выводы о том, что на школьных уроках по этнографии эвенков представляли «другими», основной акцент делался на отличительных чертах эвенкийской культуры, а не на современных процессах и стремительных социальных изменениях, которые происходили после коллапса советской системы, представляются особенно важными для данного исследования.

Алексия Блох проиллюстрировала, каким образом происходит конструирование образа «другого» посредством адаптации эссенциалистских концепций в рамках российской науки, каким образом представление о «другом» впоследствии транслируется системой образования:

«Как объясняла учительница в мульти-этничном классе, который я посетила одним ноябрьским утром 1993 года, «...эвенки жили на этой территории много тысяч лет и большинство из нас не знает своей истории... на этих занятиях вы узнаете о том, что делает эвенков уникальными... например, эвенки никогда не лгали и не воровали». Учительница делала сознательную попытку сделать акцент на том, какими чистыми и порядочными были эвенки в «прошлом», однако она лишь слегка затронула вопросы социальной политики, такие, как коллективизация, раскулачивание шаманов и др. в качестве факторов социальных изменений. В курсе этнографии эвенки были представлены «другими» посредством деконструирования акцентов на их прошлых духовных традициях, и совершенно не ставились акценты на современной жизни и современных ритуальных практиках. Путем сохранения и продвижения единственного видения эвенков как вечных (timeless) «детей природы», данный курс этнографии базировался на советских идеях аутентичности «традиционного» и «современного» и, таким образом, оставлял нетронутыми вопросы современной культуры» (Bloch 1998: 147).

Для информантов остаются значимыми именно «отличия», которые нужно репрезентировать, отыскивать и жить, исходя из их требований. Подобные тенденции являются дискурсивными конструктами общей образовательной системы.

Если работы Алексии Блох касались ситуации в регионах,

то в случае нашего исследования в общежитии студентов — северян в Петербурге выявляются несколько иные процессы конструирования взгляда мигрантов на культуру и на то, каким именно образом о ней стоит говорить в публичной сфере.

Вместе с вышшим образованием молодые люди получают и «культурное образование», своего рода «культурное отношение» к культуре, определенную модель мышления и презентации.

«Вопросы крови» и репрезентация «инаковости» являются основными составляющими идентичности у исследуемой группы мигрантов-северян в Петербурге. Ориентация на прошлое как идеальную модель идентичности можно соотнести с концепцией примордиальных связей индивидов, социальной группы и культуры. «Примордиализм, в сущности, есть вопрос эмоций или аффекта...это концепция во многом имеет дело с чувствами» (Eller, Coughlan 1993: 45). Примордиализм исходит из того, что этническая идентификация (в российском варианте — «национальная принадлежность») основана на глубоких и основополагающих связях с определенной группой или культурой, а значит, и на существовании реальных, осознанных основ этой идентификации, которые могут рассматриваться как преимущественно биологические или как культурно-исторические факторы, «кровь и почва» в понимании Лаку — Лабарта (Лаку — Лабарт 1999). Эрик Хобсбаум, рассматривая принцип этнической принадлежности, говорит о том, что она «выполняет роль одного из способов, заполняющих пустые емкости национализма» (Хобсбаум 2002: 336).

Примордиализм может рассматриваться не только научной точкой зрения, но и частью обыденного сознания. Культура воспринимается как нечто «заданное», и люди совершают повседневное путешествие во времени в романтизированное прошлое, обращаясь к более привлекательным культурным идеалам, чем их рутинная повседневность. Подобные процессы можно обозначить как «новый Ренессанс» (Morley, Robins 1995: 105), а по мнению Д. Морлей и К. Робинса «...культурное возрождение и мутации пришли как вторая волна взорванной империи...» (Morley, Robins 1995: 105). С их точки зрения подобные тенденции напрямую связаны с постколониализмом, и в этом случае ситуация малочисленных народов Севера попадает в поле процессов «неоренессанса» (если рассматривать Советский Союз как империю, а отношения государства и малочисленных народов как колониальные).

Ренессанс «традиционной» культуры, транслируемый системой образования, и примордиальное толкование идентичности порождают определенные модели интерпретаций малочисленных наро-



ПОЛИТИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ, ИНСТРУМЕНТАЛИЗАЦИЯ АУТЕНТИЧНОСТИ И ДИСКУРС ИНДИГЕННОСТИ *

Один из важных процессов современности, затрагивающий этнокультурную аутентичность — институционализация культурных групп. В рамках этого процесса происходит инструментализация аутентичности. Идентичность и культура оказались в фокусе современной политики (Karlsson 2000: 231). Как утверждает З. Бауман, политические процессы в современном мире все чаще сопрягаются с теоретизированием вокруг прав на собственную идентичность (Бауман 2002: 176). Идиомы аутентичности проникают в политическое поле и используются политическими менеджерами и индигенными активистами, — например, на современном этапе к деятельности организаций и ассоциаций коренных народов активно привлекается молодежь.

Нарративы индигенной идентичности играют не последнюю роль в современных политических дебатах. Вопросы о том, кто является «по-настоящему индигенным», кого можно считать «настоящим индигенным лидером», какой человек презентует «истинные культурные ценности» и критерии, характеризующие аутентичность, часто являются предметом споров в сфере политики (Smith 1999: 72).

Важно обратить внимание на такие феномены, как политизация и эссенциализация культуры, а также на риторику культурных различий. В последнее время политики и лица, ответственные за принятие решений, стали использовать понятие культура в дискурсе многих «полей» (Пьер Бурдьё) современного общества (Wright 1998: 7). Значительную роль в институциональных процессах играет изобретение традиции. Наличие «традиции» может преподноситься в качестве доказатель-

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

дов и их культуры в современном обществе. Им отводится место в далеком прошлом, , при этом остается без должного внимания современная повседневная жизнь и реальные потребности людей.

Приезжая в Петербург, информанты, по их словам, надеются как можно больше узнать о себе, о своей «Малой Родине». Интерес историка, лингвиста или этнографа вполне понятен, однако студенты-северяне в Петербурге обладают несколько иным социальным статусом. Они принимают сан «хранителей культуры». Образование в Петербурге — это больше чем знание профессии, это «знание образа жизни». Географическое измерение перевернуто, локус традиционной культуры переместился в среду мегаполисов. Нивх изучает в университете не только этнографию нивхов, но он также учится *быть нивхом*, именно в этом заключается его отличие от других студентов-северян.

Как уже было сказано выше, российская этнография предлагала свой взгляд на малочисленные народы, в первую очередь, изыскивая отличительные черты и ставя акценты на «отличности» и «уникальности». Современные тенденции в поле науки и образования, по мнению автора, продолжают рассматривать малочисленные народы под углом «инаковости», что ведет исследователей и представителей этих культурных групп к типичному неизбежному романтического эскапизма.

Дискурс образования в мегаполисе еще ярче выявляет проекцию локальной идентичности на новый повседневный уклад студентов-северян. «Детям природы» предлагается карта их предыдущего географического места и компас, состоящий из научных оснований, удостоверяющих и укрепляющих локальную идентичность в качестве жизненного ориентира.

Их пространство идентичности исследуемой группы располагается в поле дислокальности: «традиционное» знание утратило свои географические координаты, но его можно получить как любое другое высшее образование в университетах крупного города. Культура стала походить на «бомжа», который везде одновременно и нигде конкретно, у нее отсутствует «постоянная прописка». Глубокое чувство «бездомности», которое социальные исследователи называют глобализацией и полигоном плюрализма, для индигенных народов Сибири обернулось миссией поиска «их Эльдорадо», и не важно, будет ли это иная географическая точка или перевернутая временная ось.

ства аутентичности, а «традиционные», «аутентичные», «индигенные», «локальные» символы могут использоваться в политическом поле.

Для современной России характерно появление новых форм политики идентичности и инструментализация культурной аутентичности. Конфликты в сфере культуры, происходящие вокруг признания и подтверждения различных претензий на идентичность, занимают не последнее место в политике оппозиционных сил. В социологической литературе появилось немало работ, посвященных исследованию таких феноменов, как «борьба за признание», «движения за идентичность и особость», «движения за культурные права и мультикультурное гражданство» (Бенхабиб 2003). Таким образом, происходит выдвигание проблем идентичности и культурной аутентичности на передний план политического и правового поля.

Как замечает Валерий Тишков, актуальным предметом исследования для современной России является политика этничности и этнических элит, проблема лидерства и соперничества, что происходит в ситуации быстрых институциональных перемен, насыщенных противоречиями и конфликтами (Тишков 2001: 72).

Жеральд Деланти отмечает, что границы между социальными группами стали более прозрачны, чем раньше. Сложно выделить четкую границу между этническими группами; культурные идентичности становятся более гибридными, а политическую идентичность все сложнее отделить от культурной (Delanty 2003: 108–109). Понятие «аутентичная культура» выходит на национальные и интернациональные форумы (Wright 1998: 15). Политические менеджеры могут презентовать себя представителями «аутентичного голоса» («authentic voice») в политике. При этом многие люди в северных регионах России дистанцируются от политики, а индигенные активисты могут ассоциироваться с «политической эксклюзивностью» и «кооптацией» (Rethmann 2004: 259).

Политическое существование индигенных групп внутренне связано с механизмами политического признания. Некоторые идентичности могут быть продуктом государственной политики признания, в рамках которой определенные культурные группы могут получить льготы по налогообложению (Appiah 2005: 134). В рамках индигенных политических требований происходит инструментализация культурного наследия (Kasten 2002: 5; Kasten 2005: 54).

Политика признания идентичности сопровождается направленной и демонстративной презентацией этнической символики. Вопрос аутентичности затрагивается в политической сфере, когда участники социальных движений требуют, чтобы их понимали в терминах «различий» (Rudrappa 2004, 135). Результатом презентации аутентичных символов в поле политики является политизация этничности. Антропологи Джеймс Клиффорд, Вирджиния Домингес и Тринх Минх-Ха считают, что подобный взгляд репрезентирует статичное понимание культурной аутентичности (Clifford, Domingues, Minh-Ha 1987: 121–141).

Беспокойство о сохранении аутентичности может коррелировать с идеей эссенциальной идентичности (Duffy 2005: 689–690). Региональные элиты разделяют преимущественно эссенциалистский взгляд на этнокультурную аутентичность. Многие авторы указывают на примордиальную коннотацию термина «индигенный». Примордиализм, в данном случае, предполагает рассмотрение этничности как феномена, корни которого лежат в разделяемой членами сообщества культуре, включающей общий язык, религии, чувства общности происхождения (Скворцов 1997: 316) Майкл Кейт пишет, что «аутентичность — это правдивая ложь политического действия; стратегия, а не цель» (Keith 1999: 533). Алан Барнард считает, что индигенные активисты должны руководствоваться, прежде всего, принципом прав человека, а не примордиальной индигенности (Barnard 2006: 30).

Чарльз Тайлор и Сейла Бенхабиб указывают на то, что современные этнические и другие культурные группы часто стремятся отвергнуть сложный и комплексный характер идентичностей их членов с целью создания и сохранения внутреннего единства. В этом смысле они не сильно отличаются от классических националистических движений (Karmis, Maklure 2001: 362). Уилл Кимлика считает национализм меньшинств (minority nationalism) универсальным феноменом (Kimlicka 2004: 144). По замечанию Йошуа Фишмана, этничность продолжает оставаться актуальным многогранным феноменом из-за ее способности «индигенизировать» современный мир (Fishman 1996: 68).

Этничность стала фактором политизации культуры, а этническая идентичность является политизированной культурной идентичностью (Cohen 1993: 197, 199). Как пишет Валерий Тишков, в современной ситуации этничность, помимо культурной функции, стала играть важнейшую роль как «механизм политической мобилизации граждан, как орудие борьбы за власть и за

доступ к ресурсам», «форма социальной организации культурных различий» (Тишков 2001: 41, 230). Энтони Коэн делает ремарку, что этничность не является догмой, однако при определенных обстоятельствах политические лидеры могут пытаться политизировать ее (Cohen 1993: 198).

Презентация индигенной «культуры» может являться стратегией оппозиции государству. При этом политическими менеджерами могут быть использованы западные метафоры «реализма» и «аутентичности». Многие из них научились объективировать свою повседневную жизнь как «культуру» и использовать ее как ресурс в переговорах с официальными властями и правительством. В данном случае группа может презентовать себя как обладающая гомогенной культурой (Wright 1998: 14).

Политическое пространство заполнено различными нарративами идентичности. Таким образом, в публичной сфере встречаются различные аутентичности (Karmis, Maclure 2001: 361–385). Одни и те же нарративы могут быть представлены на различных уровнях, так как преследуют различные цели (Martin 1995: 170). Нарративы идентичности играют важную роль в политических дебатах, касающихся коренных народов.

Любые сообщества вовлечены в процесс культурных изменений. Петер Ван дер Веер считает, что гибридность, многообразие и синкретизм являются интегральными характеристиками данного процесса. Он выделяет две тенденции в современном обществе: политика различий и политика построения нации-государства, то есть стремление к интеграции с одной стороны и индивидуализация и дифференциация — с другой (Veer 1997: 104).

Димитрос Кармис и Джозелин Маклуэ считают, что необходимым новым, плюралистический язык идентичности в политической сфере (Karmis, Maclure 2001: 379). Данные авторы пишут, что исторические нарративы культуры необходимо рассматривать как результат диалога с «инаковостью». Идеи «чистоты культуры» и монистический взгляд на этнокультурную аутентичность часто разделяются националистическими движениями (Karmis, Maclure 2001: 361–385). Авторы соглашаются со Стюартом Холлом, который пишет о том, что «идентичность не может более пониматься по-старому» (Hall 1996: 2). Тем не менее, старые теории продолжают пользоваться популярностью (Karmis, Maclure 2001: 362).

Культурные категории, такие, как традиция, имеют рефлексивный характер. В националистических движениях традиция

используется для политических целей, а содержание традиции меняется в процессе ее конструирования (Linnekin 1983: 250). Как замечает Сейла Бенхабиб, национализм конституируется посредством серии воображаемых демаркаций между «нами» и «ими», между «мы» и «они» (Benhabib 2004: 18). Однако не следует абсолютизировать данную дихотомию как категорию научного анализа. Луи Пэнто пишет о том, что точно так же, как содержание группы «они» часто бывает размытым, группа, обозначаемая как «мы», не выражает некий класс, измеряемый с помощью однозначных критериев и имеющий четкие границы. Этот термин далеко не способствует конструированию «аутентичной» идентичности, он представляет собой лишь набор значений и может выполнять различные функции (Пэнто 2001: 64).

Антропологи и националисты обычно используют разное понимание «настоящей» традиции (Linnekin 1983: 249). Националистические движения могут привлекать органические и натуралистические метафоры для трактовки традиции (Handler, Linnekin 1984: 275). Может иметь место «риторика ностальгии», которая постулирует утасание, и, в то же время, апеллирует к «аутентичному» и политически пригодному Золотому веку. «Риторика ностальгии» может иметь в своей основе «представление о потере» (Grainge 1999: 623). Когда прошлое, история презентуются в нарративах, они могут быть источником современных дискуссий (Biggs 1999: 217). Поиски коллективной идентичности, по замечанию Фредди Рафаэля, часто сопровождаются стремлением замкнуться в себе, утвердиться в собственной эксклюзивности, а вследствие этого, презрением ко всему постороннему. При этом могут создаваться нарративы, включающие «ностальгическое восхваление земли-прародительницы» (Рафаэль 1996: 231).

Если культура, идентичность и прошлое становятся абсолютно неоспоримыми истинами, это может привести к культурному фундаментализму (Tilley 2006: 15). Энтони Гидденс называет фундаментализм «традицией в осаде». Это традиции, которые отстаиваются традиционным способом — ссылкой на ритуальную истину. Фундаментализм может произрастать на почве любых традиций, он связан с нежеланием тратить время на то, чтобы попытаться понять неоднозначность, множественность истолкований. Он является отказом от диалога в мире. Фундаментализм — это порождение глобализации. Это одновременно и реакция на нее, и метод ее эксплуатации (Гидденс 2004:

65–66). Фундаментальный традиционализм стремится обеспечить защиту ценностей, общественных и культурных устройств, характерных для прошлого (Баландые 2001: 166). Традиция стала вдохновляющей идеей и политическим символом многих националистических движений. Приверженцы возрождения культуры ищут аутентичное наследие как основу этнического разделения. Националистические версии традиции селективны и могут быть сознательно сформированы для того, чтобы обеспечить солидарность в настоящем (Linnekin 1991: 446–449).

Спенсер Крю и Джеймс Симс предположили, что понятие аутентичности имеет отношение не к фактической реальности, а к власти. Аутентичность может быть локализована в событии (Crew, Sims 1991: 163, 174). Барбара Киршенблат-Гимблетт заметила, что не следует концентрироваться на истории концепции аутентичности. Главный вопрос — это не «что такое аутентичность?». Необходимо найти ответ на вопросы: «кому нужна аутентичность и почему?» и «как она используется?». Но на эти вопросы нельзя дать единого ответа. Регина Бендикс пишет, что культурная аутентичность стала удобным инструментом в политических дебатах, касающихся расы, этничности, гендера и мультикультурализма (Bendix 1997).

Аутентичность как объективная категория критиковалась культурными аналитиками, которые провозглашали аутентичность дискурсивной стратегией, преследующей социально-политические цели (Lu, Fine 1995: 538). Для современной России характерно дискурсивное переизобретение индигенных традиций (*discursive reinvention of indigenous tradition*). По Н. Ссорину-Чайкову, главным локальным агентом традиционной идеологии является женская интеллигенция, именно она производит «культурную продукцию традиционализма» (Ssorin-Chaikov 2002: 22). Основу женской интеллигенции составляют учителя сельских школ и работники администрации.

Обычная практика презентации традиций в публичной сфере осуществляется посредством фольклорных фестивалей и демонстраций (Handler, Linnekin 1984: 279). В процессе презентации аутентичных символов, символов традиционной культуры в публичной сфере, как правило, наблюдается политизация публичной дискуссии по поводу этих символов.

Одной из форм функционирования политизированных сим-

волов этнической культуры является дискурс индигенности*.

Дискурс культурной аутентичности связан с вопросами идентичности и отношениями власти. Этнические меньшинства могут использовать аутентичность как политическую стратегию. Одна из тенденций — инструментализация аутентичности. Наиболее часто встречающийся парадокс индигенной аутентичности заключается в том, что она может быть использована для упрочения собственных властных позиций, даже если и является механизмом репрезентации образа «другого», как реализованный рыночный механизм (Huggan 2001: 155–175).

Дискурс индигенности заключается в борьбе коренных народов за политическое признание, он сопряжен с вопросами, касающимися юридических прав на территории традиционного природопользования. Он сопровождается апелляциями к аутентичности (Childs, Williams 1997:). Ярко Сааринен отстаивает право на существование не одного дискурса индигенности, локальной идентичности и аутентичности, но нескольких конкурирующих и даже конфликтующих между собой (Saarinen 1999: 242).

* Анила Брним пишет, что невозможно дать всеобъемлющее определение понятия дискурс (Brimic 2002: 30). Он понимается по-разному в различных исследовательских парадигмах и употребляется в различных контекстах (Вахлин, Головкин 2004: 253). Йоргенсон и Филип рассматривают дискурс как аналитический конструкт.

В теории Мишеля Фуко (Фуко 2004) термин дискурс имеет специальное и комплексное значение, он относится к способам, посредством которых речь, письмо, а также мысли и действия организованы в контексте определенного исторического места и временного отрезка (Levelen 2002: 73). Сейла Бенхабиб считает, что дискурс представляет собой процедуру постоянно возобновляемого утверждения, с помощью которого конкретизируются и обосновываются абстрактные нормы и принципы (Бенхабиб 2003).

Рома Чаттерджи рассматривает три вида дискурса: перформативный, письменный и устный дискурс. Он считает, что каждый из дискурсов имеет определенное материальное выражение и заполняет определенное пространство (Chatterji 1995: 422). Дискурс можно рассматривать как в единственном, так и во множественном числе (Brimic 2002: 31). Рут Водак считает, что институциональная реальность производится и репродуцируется посредством дискурса. При этом социальный институт содержит не один дискурс, а целый набор разнообразных и, иногда, конфликтующих дискурсов. Сам термин «дискурс» включает в себя целый набор значений, которые могут противоречить друг другу (Wodak 1996: 12). Он может быть определен как «текст в контексте» и как «набор текстов». Рут Водак использует понятие «дискурс» в обоих значениях (Wodak 1996: 14).

Джеймс Браун и Патриция Сант считают, что идентичности (индивидуальные, культурные и т. д.) конструируются дискурсивно. Данные авторы пишут, что «наиболее депривированные» и «лишенные власти» — это дискурсивно конструируемые меньшинства. Джеймс Браун и Патриция Сант рассматривают индигенность как дискурсивно конструируемую. В данном ключе многие дебаты сосредотачиваются вокруг вопроса «аутентичности» (Brown, Sant 1999: 3). Маршал Салинс обращает внимание на такой процесс, как индигенизация современности. Чайлдс и Вильямс также считают, что дебаты по поводу индигенности сосредотачиваются вокруг вопроса аутентичности (Childs, Williams 1997: 88).

Движения за идентичность, базирующиеся на требованиях признания той или иной культуры, пытаются мобилизовать оспариваемые культурные нарративы и зафиксировать их для того, чтобы определить положение своей этнической группы по отношению к остальным. Чаще всего подобные движения выступают за консервацию границ и отличительных особенностей культур, языков и этнической самобытности. В данном случае презентация «аутентичных символов» представителями коренных народов и различных культурных групп в публичной сфере может носить политический характер.

Абнер Коэн рассматривает этничность, главным образом, как политический феномен, так как традиционные обычаи часто используются как политические идиомы, как механизмы расстановки политических сил (Cohen 1996: 83–84). Ф. Морин и Б. Саладин Д'Анлуэ делают вывод, что, столкнувшись с экономическими проблемами и глобализацией политических сил, представители индигенных народов стали использовать этничность как политический инструмент и создавать транснациональные объединения для более эффективной защиты своих прав (Morin, d'Anglure 1997: 184).

Р. Низен считает, что движение индигенных народов возникло из-за разделяемого их представителями опыта маргинализированных сообществ, столкнувшихся с негативными последствиями добычи полезных ископаемых и экономической модернизации (Nizeen 2003: 9). Франк Вильмер пишет, что в последние годы часто обсуждается вопрос «Четвертого Мира». Его составляют индигенные нации (Wilmer 1993: 178–179). Сущность данного феномена заключается в том, что трудности в политических дебатах в рамках национальных государств привели некоторые индигенные сообщества к интернациональному сотрудничеству с другими индигенными сообществами (Smith 1999: 112).

Дискурс «Четвертого Мира» довольно часто включает вопросы, касающиеся природных ресурсов и окружающей среды. В последнее десятилетие в социологии и социальной антропологии можно отметить рост интереса к туризму и окружающей среде (West 2004: 483). Энвайронментализм является стратегическим инструментом коммуникации и политической мобилизации (Conklin 1997: 726). Как пишет Марк Нутталл, утверждение о том, что «доиндустриальные народы» продолжают жить в «гармонии с окружающей средой», стало определенным клише в антропологической и этнографической литературе. Подобные утверждения используются в политических интересах (Nuttall 1998: 149). Индигенные активисты могут, таким образом, презентовать себя как представи-

тели «энвайронменталистских культур» и использовать риторику аутентичности в политическом поле.

Парадокс современной экологической политики и политики идентичности заключается в том, что наиболее мощным аргументом индигенных прав является привлечение такого понятия, как «традиционная культура» (Conklin 1997: 729). Лейб Вест и Джеймс Гарриер считают, что наборы суждений об аутентичности у ученого, занимающегося проблемами окружающей среды, антрополога или локального активиста будут различными (West 2004: 485).

Вопрос о праве на землю — это один из основных вопросов, касающийся сообществ индигенных народов. Этот вопрос определяется лидерами индигенных сообществ как наиболее важный (Wilmer 1993). Патрик Вольф делает заключение, что политика индигенности является, прежде всего, политикой земельных ресурсов (Wolfe 2006: 26). Провозглашение какой-либо группы в определенном регионе как индигенной (коренной) предполагает, что другие группы являются «переселенцами» или «пришлыми» (Beteille 1998: 188). Индигенные активисты могут использовать это в качестве основания своих требований на право владения землей.

Антропологи, занимающиеся исследованиями требований индигенных народов на право обладания землей, часто критиковали тот путь, посредством которого создавалось понятие «групп, обладающих землей» (land-owning groups). Узкое и статичное определение «групп, обладающих землей» способствует исключению из этой группы людей, чьи жизненные обстоятельства дистанцировали их от традиционной культуры (Lane, Waitt 2001: 381–405).

Одним из наиболее важных политических инструментов, используемых лидерами индигенных сообществ, является «символический капитал» (П. Бурдье) культурной идентичности (the «symbolic capital» of cultural identity). Символическая политика индигенных народов опирается на западное представление о культурной аутентичности (Conklin 1997: 713–714).

Причины, по которым некоторые народы изображались как «вымирающие» или «исчезнувшие» порой носили политический характер, (Hendry 2005: 11), часто было выгодно приписывать себя к экзотичным, малочисленным, исчезающим общностям. Ощущая себя представителем малочисленного народа, можно чувствовать свою уникальность. «Мы вот остались ламуты, последние из могижан» — сказал не без гордости информант-эвен.

Важнейшим символом индигенности является тело. Необходимо отметить рост интереса российских исследователей к телу и телесности (Романов, Ярская-Смирнова 2004: 115–137). Раз-

личные культуры именно в феномене человеческого тела находят возможность своего самовыражения, осуществления, важное значение при этом имеет телесный опыт (Козеренко, Крейдлин 1999: 270). Тело, по Бодрияру, является объектом потребления (Бодрияр 2006: 167–193). Западное понятие культурной идентичности приветствует экзотические репрезентации тела (прическа, татуировки, одежда) как индекс аутентичности (Conklin 1997: 712). В данном случае создается иллюзия культурной простоты и аутентичности (Rethmann 2004: 256–278).

Потерю культуры иногда называют «формой геноцида», а люди, «потерявшие культуру», представляются как люди, у которых «украли их идентичность» (Kuper 2003: 390). Энтони Коэн считает, что сообщества могут мобилизовываться на основе презентации себя как обладающих отчетливыми границами, которые находятся в опасности (Harrison 1999: 10).

Как исследователи, так и представители индигенных культур могут разделять статичный взгляд на «аутентичную культуру» (Lacy, Douglas 2002: 6). Бет Конклин пишет, что индигенные имиджи, сконструированные в соответствии с западными понятиями примитивизма, экзотики и аутентичности, могут выступать в качестве эффективных политических инструментов (Conklin 1997: 711).

Этнические группы, выступающие за принятие своих социальных границ, могут презентовать себя наследниками «особых», не совместимых с другими культур (Harrison 1999: 239). Для того, чтобы отвечать ожиданиям аудитории, индигенные активисты могут играть роль представителей экзотики (Conklin 1997: 724). Бет Конклин делает заключение, что индигенные политические требования не должны основываться на стереотипе «культурной чистоты».

В процессе политизации культуры часто на передний план выходит проблема происхождения культурных элементов в рамках определенной территории. Вера в «аутентичное» может политизироваться, может апеллировать к идеализированному прошлому. Подобные символические апелляции занимают важное место в политической борьбе (Smith 1999: 73).

Валерий Тишков отмечает, что этнические элиты используют данные о литературе, языке, а также исторические и археологические реконструкции традиционной культуры, которые аккумулируются в локальных академиях как «ресурс для изобретения этнического (национального) мифа» (Tishkov 1994: 449). Таким образом, мифы прошлого пересматриваются и трансформируются в рационализованные мифы настоящего (Linnekin 1983: 247). Джозелин Линнекин и Ричард Хандлер пришли к выводу, что идея традиции

испытывает сильное влияние идеологии (Bendix 1989: 132).

Огромное значение имеет использование сложных технологий «Первого мира» народами «Четвертого мира», в то же время «высокотехнологичные» западные элементы могут использоваться наравне с «примитивными» индигенными элементами (Conklin 1997: 715). «Аутентичные голоса» являются стратегией репрезентации индигенных народов в популярном дискурсе и масс-медиа.

Файе Гинзбург считает, что в последнее время коренные народы и меньшинства используют разнообразные медиа, включая фильмы и видеозаписи, современные средства коммуникации для противопоставления себя доминирующей культуре (Ginsburg 1995: 256). Такие публичные места, как музеи, «национальные деревни», культурные центры функционируют как «выставки» индигенных артефактов. Кроме того, музеи играют огромную роль в проектах нациестроительства (Hendry 2005: 4–5). Текстуализованные экспрессивные нарративы культуры, такие, как песни, былины, рассказы посредством риторики аутентичности становятся не только атрибутами личного опыта, но и символами национального единства (Bendix 1997: 20).

Понятие аутентичность было центральным в дебатах по поводу того, что конституирует материальную очевидность непрерывности, воспроизводства традиций (Line, Waitt 2001: 397). Некоторые артефакты могут презентоваться как очевидность, доказательство сохранения традиции. В идеологии собственного индивидуализма существование национального единства понимается как зависимое от «обладания» аутентичной культурой. Ричард Хандлер приводит пример с жителями Квебека в Канаде, которые заявили ему: «Мы являемся нацией, потому что у нас есть культура» (Handler 1986: 2–4).

Исследуя аудиторию журнала National Geographic Екатерина Лутс и Джейн Коллинс выявили, что читатели воспринимают одежду как один из самых мощных маркеров культурной идентичности. Локальный этнический костюм символизирует социальную стабильность и безвременье культуры изображаемых сообществ. Незападная одежда воспринимается как знак аутентичности (Conklin 1997: 714). Дин Макканнел называет медиа-манипуляцию образами индигенной телесности «инсценированной аутентичностью» (Conklin 1997: 725).

Ассоциация западной культурной аутентичности с визуальной экзотикой и примитивизмом резонирует с понятием «примитивное искусство» (primitive art). Западный мир определяет примитивное искусство как экзотичное, застывшее во времени и не меняющееся. Подобный подход может ставить акцент на



«НАХАЛОВКИ» УЛАН-УДЭ: НИЧЕЙНАЯ ЗЕМЛЯ, НЕПРАВИЛЬНЫЕ ШАМАНЫ И ПРАВО НА ГОРОД *

*О, «нахаловки» наши! Последняя дерзость
безочажной, бездомной души.
Леность градоначальников или мягкотелость —
отпусти им, Господь, не грехи!*

Юрий Ряшенцев.

Культурный и социальный ландшафт Улан-Удэ сегодня уже трудно представить без сквоттерских поселений, которые в народе именуются «нахаловками». Можно сказать, что название «нахаловки» стало именем нарицательным, которое нагружено различными смыслами в зависимости от контекста его использования, однако объективность политических, территориальных притязаний и дебатов вокруг «нахаловок» является очевидным фактором социальной и культурной жизни Улан-Удэ. В этой главе делается попытка антропологического анализа культурных смыслов и оттенков повседневной жизни жителей «нахаловок», которые используются в качестве инструмента, а иногда и оружия в борьбе за территориальный ресурс. Часто этот территориальный ресурс является культурным капиталом, позволяющим достичь группе желанной политической видимости. Феномен присвоения культурного ландшафта здесь рассматривается как политический процесс, основанный на культурных символах и заключающийся в борьбе за городское пространство.

«Нахаловки» — это (пост) советский аналог сквоттерских поселений, широко распространенных по всему миру и известных

* Исследование проведено при поддержке Фонда им. Генриха Бёлля.

культурной преемственности, как эссенции аутентичности. Традиция представляется здесь как конструкция, содержащая неизменное ядро идей и обычаев, которые постоянно наследуются из прошлого. Аутентичность в данном понимании предполагает интеграцию и целостность, преемственность между прошлым и настоящим, между социетальными ценностями и поведением индивида, между знаком и значением.

Бет Конклин заключает, что подобный взгляд оставляет без внимания межкультурный обмен, креативные инновации и помещает «аутентичных» индигенных акторов вне глобальных культурных изменений, новаций и высоких технологий. Аутентичность здесь сравнивается «с чистотой от иностранных влияний». Это представлено в визуальной репрезентации индигенности. Многие фотографии, стремящиеся запечатлеть «аутентичное», избегают «иностранных», «привнесенных» элементов (Conklin 1997: 714–725). Подобные репрезентации можно наблюдать на Интернет-сайтах, посвященных культуре коренных народов Севера.

Файе Гинзбург делает вывод, что циркуляция медиа-продукции посредством конференций, симпозиумов, фестивалей, ресурсов Интернета стала важным моментом в росте транснациональных сообществ индигенных активистов и медиа-производителей (Ginsburg 2001: 30).

По Николасу Томасу, эссенциалистские конструкты индигенной идентичности могут конституировать «законодательство аутентичности» («legislation of authenticity»), то есть набор правил, отступление от которых может приводить к утрате образа «аутентичности» в публичности. Это является следствием того, что ожидания аутсайдеров, публики могут локализовывать аутентичность в статичной культурной традиции (Conklin 1997: 728–729).

Тронд Туен пишет, что от индигенных народов ожидают «доказательства аутентичности» посредством демонстрации архайческих жизненных стилей, и для многих из них оказалось трудным, чтобы их приняли как современных (Trond 2006: 24). Их воспринимают порой как «охотников и собирателей Каменного века» (Robins 2001: 833–853).

Эссенциалистские самопрезентации могут быть легитимным политическим требованием в рамках дискурса индигенности, который может навязываться большинством и являться механизмом доминирования (Trond 2006: 24–25). Точно так же национальная интеллигенция сама может пытаться использовать символы «аутентичности» для того, чтобы позиционировать себя как «других».

под разными названиями (*favelas* в Бразилии, *gecekondu* в Турции, *barong-barong* на Филиппинах, *bastee* в Индии). Несмотря на ряд региональных особенностей, общим признаком всех этих поселений является незаконный захват государственной или частной земли и строительство на ней жилых домов, что в результате приводит к конфликтам с властями и местными жителями (Gilbert, Gugler 1992: 123). Во многом сквоттерские поселения или шанти-тауны — продукт сельско-городской миграции. Город не всегда в состоянии принять наплыв мигрантов, обеспечить их жильём и работой. Мигранты привносят в шанти-тауны культурные и социальные практики той местности, откуда они родом, и эти практики в совокупности с рядом новых адаптивных стратегий и организационных форм мигрантов, созданных в результате их маргинального городского жизненного опыта, создают социокультурный портрет шанти-таунов (Ярская-Смирнова, Романов, Михель 2004: 219). Изучению сквоттерских поселений посвящен ряд работ в рамках социальной антропологии, гуманитарной географии, политологии и социологии (Abrams 1964; Lloyd 1979; Lobo 1982; Fisher 1984; Danesh 1987; Gilbert, Gugler 1992; Gay 1994; Hardoy, Satterthwaite 1995; Burgwal 1995; Berner 1997; Fernandes, Varley 1998; Huchzermeyer 2004; Neuwirth 2005).

В постсоветском пространстве «нахаловки» (или «самоволки», «нахалстрой», «шанхай», «самострой») существуют, практически, в любом крупном городе. При этом в одних городах строительство «нахаловок» не принимает массовый характер и контролируется властями, а в других — ситуация с нелегальными поселениями приводит к конфликтам. Особенно остро эта проблема стоит в странах Центральной Азии (Казахстан, Киргизия). Так, например, в Киргизии захват городской земли в Бишкеке и других городах сельскими мигрантами из южных областей республики превратился в одну из главных государственных проблем. Именно самовольщики, заселившие парковую зону Бишкека, стали социальной базой «революции тюльпанов» (Банников 2005). В Казахстане, в пригороде Алматы — Шанырақ, 14 июля 2006 г. произошли кровавые столкновения

жителей незаконных поселений с полицией, в ходе которых десятки людей с обеих сторон были ранены, а один человек погиб (полицейский, который был захвачен в заложники и публично сожжен) (Тажбенова 2006).

Сквоттерские поселения в постсоветском пространстве являются явлением, мало изученным современными российскими исследователями. Ирина Костюкова рассматривала эту проблему в контексте участия сельских мигрантов в социально-политическом движении в Киргизии начала 90-х гг. (Костюкова 1994). В статье Николая Карбаинова описаны формы самоорганизации и сопротивления, с помощью которых жители «нахаловок» Улан-Удэ противостоят городским властям (Карбаинов 2005).

В этой главе автор представляет результаты полевого исследования, проведенного в «нахаловках» Улан-Удэ в 2005-2006 гг., акцентируя основное внимание на собранном этнографическом материале, который иллюстрирует вовлечение культурных символов и социальной памяти в процессы присвоения городского ландшафта.

Первые самовольные поселения в столице Бурятии появились ещё в 30-х-50-х гг. XX в., но основной бум строительства «нахаловок» пришелся на 1990-е гг. — начало XXI вв. Именно в это время под влиянием социально-экономического кризиса, который особенно сильно ударил по деревне, в город устремился массовый поток сельских мигрантов.

Переезжая в город, сельчане незаконно захватывали земли и строили на ней свои дома. Горожане выражают свое недовольство в отношении жителей самовольных поселений, а городские власти, которые не устраивает подобная практика, вступают в борьбу против «нахаловок». В ответ жители «нахаловок» используют различные социальные практики, чтобы закрепить в Улан-Удэ и отстоять право на легитимность своего поселения. Обе стороны используют различные дискурсивные образы для достижения своих интересов. Жители «нахаловок» апеллируют к локальной идентичности, чтобы отстоять свое право на город, и, несмотря на давление властей, продолжают существовать и формировать городское пространство.

«Улан-Удэ стремительно превращается в город «нахаловок»»

Старые «нахаловки»

Пятнадцать лет назад под словом «нахаловка» горожане Улан-Удэ понимали индивидуальную деревянную застройку многих микрорайонов города — старые «нахаловки». Именно о них упоминают в своих исследованиях К. Хамфри и В. Жимбиев (Humphrey 1999; Zhimbiev 2000).

Своему появлению старые «нахаловки» обязаны эпохе форсированной индустриализации 30–50-х гг. XX в. В тот период Улан-Удэ, как и многие другие города Советского Союза, представлял собой строительную площадку, на которой возводились крупные промышленные предприятия. В результате за небольшой период времени население города выросло в несколько раз как за счёт миграции из сельских районов Бурятии, так и за счёт переселенцев из других регионов СССР. Город столкнулся с серьёзной жилищной проблемой, которую не могло решить даже массовое строительство бараков, предназначенных для рабочих. Квартиры в немногочисленных благоустроенных домах, построенных в сталинские годы, распределялись среди заводской элиты и рабочих-передовиков и были фактически недоступны для большинства. Позже, в 60–80-е годы XX века, для Улан-Удэ, как и для других городов Советского Союза, наступило время строительного бума в сфере возведения массового общедоступного жилья: если в 1966 г. доля многоэтажных благоустроенных домов в жилищном фонде Улан-Удэ составляла 39,4%, то в начале 1980-х гг. — 70,4% (Zhimbiev 2000: 33), возможность получить квартиру в благоустроенном доме становилась для «простого человека» более реальной. Но в 30–50-х гг. XX в., о которых мы говорили выше, переселенцы не рассчитывали ни на что подобное и сталкивались с необходимостью «выбивать» разрешение на участок земли. А нередко и — столкнувшись при том и с бесчисленными трудностями «выбивательного» процесса — захватывать участок земли без разрешения. Так появились поселки Шишковка, Лысая Гора, Орешково и другие, почти полностью застроенные индивидуальными деревянными домами. Для советского общества было характер-

но двойственное восприятие земли. В СССР земля де-юре являлась государственной собственностью, при этом в повседневном дискурсе она нередко рассматривалась как «ничейная», и поэтому её можно было «взять» и сделать «своей». Такое отношение к собственности на землю становилось моральным оправданием для тех, кто строил «нахаловки» на «пустых землях». Конечно, советские власти стояли на страже госсобственности, но боролись с нарушителями не очень охотно, а иногда игнорировали факт их существования. Очень важным для жителя «нахаловки» было получить городскую прописку, и советская власть шла навстречу советским гражданам, тем самым отчасти решая жилищную проблему, поскольку жители в этом случае не нуждались в новых домах. В результате к 90-м годам XX века почти все старые «нахаловки» Улан-Удэ получили законный статус.

Новые «нахаловки»

Казалось бы, «нахаловки» должны были уйти в прошлое, но с началом социально-экономического кризиса 90-х гг. XX века массовое жилищное строительство прекратилось, а миграция из сельских районов Бурятии в Улан-Удэ, которая была характерна и для предыдущего периода, наоборот, увеличилась. В результате на окраинах Улан-Удэ стали появляться новые «нахаловки», которые можно встретить даже в самых не подходящих для жилой застройки местах. Одна «нахаловка» появилась в зоне подлёта самолётов и на затопляемой территории, другая — в санитарной зоне рядом с кладбищем (Ульянова 2004). На июнь 2005 г., по статистическим данным мэрии, в Улан-Удэ числилось около 6400 домов, построенных незаконно (Самовольное строительство в городской черте администрация Улан-Удэ узаконивать не будет. 23.06.2005 // www.bgtrk.ru). По неофициальным данным, в «нахаловках» проживают от 15 до 30 тысяч человек. По данным переписи 2002 года, в Улан-Удэ, проживают 359,4 тыс. человек. Реально же население города составляет, по некоторым оценкам, около 400 тысяч человек (Краюхин 2006).

Если в 1990-е гг. городские власти «смотрели сквозь паль-

ць» на самовольное строительство, то после 2000 года администрация города неожиданно открыла для себя «нарушителей закона» и активно включилась в борьбу с самовольщиками. Первый «тревожный звонок» прозвенел в 2000 году, когда был снесен «посёлок им. Ельцина» — землянки бомжей на городской свалке. Но если с бездомными власти разобрались легко, «нахаловки» оказались куда более крепким орешком.

Попытаемся проследить по местным газетам некоторые вехи этой борьбы. До лета 2001 года власти пытались решить проблему самостроя «по-хорошему», выписывая штрафы и предупреждения. В январе 2000 года суд принял решение о сносе самовольно поставленных строений. Жители «нахаловок» проигнорировали все угрозы администрации. В августе 2001 года городские власти перешли от угроз к делу. Была проведена одна из первых акций по сносу «нахаловки». Так прокомментировал данную акцию представитель городской администрации Улан-Удэ: «... в прошлую среду в посёлок Солдатский прибыли судебные исполнители с вооруженной охраной, представители районной администрации и сотрудники управления оперативного контроля... Успели только снести забор и начали разбирать соседний дом, но не закончили, так как возникли проблемы с техникой. Жители ближайших домов, увидев, как начали разбирать соседний дом, пообещали разобрать свои дома сами» (Борходоева 2001). Была определена и дата — до 15 сентября 2001 года. Но всё осталось на своих местах.

17 января 2002 года вышло постановление администрации Улан-Удэ о возможности предоставления гражданам земельных участков, занятых самовольными постройками. Новый документ, казалось, предлагал компромиссное решение проблемы, однако при внимательном прочтении он больше напоминал ещё один инструмент борьбы с самовольщиками. В качестве приложения к нему был добавлен «перечень зон, где предоставление земельных участков, занятых самовольными постройками», исключается (Борходоева 2002). В этот перечень зон попали почти все новые «нахаловки» Улан-Удэ. По сути, это постановление распространялось и на жителей старых «нахаловок», которые к этому времени ещё не успели узаконить свои дома и участки.

В течение 2003–2004 гг. карательные акции администрации против «нахаловок» активно продолжались, но они в большей

степени сводились к сносу ограждений, недостроенных домов и отключений электричества. Август 2004 года: «Жители поселка Солдатский собираются лечь под бульдозеры. На прошлой неделе на улицы Агинская и Санагинская, что расположены в поселке Солдатском на Левом берегу, приехала бригада электриков и обрезала все провода у тех, кто незаконно подключился к чужим электростолбам.. К зиме никакого электричества не будет, и дай бог, чтобы вообще не снесли ваши дома, — поделился один из бригады монтажников, обесточивающих самовольщиков, добавив, что душить «нахаловку» им теперь приказано со всей силой. Самовольщики недоумевают: почему десять лет жили и имели какую-то надежду, а теперь вот так резко всех собираются выселять...» (Шевцова 2004b).

23 июня 2005 г. состоялась пресс-конференция, на которой начальник управления архитектуры города Владислав Итыгилов объявил очередной «крестовый поход» против «нахаловок»: «Главный архитектор заявил, что мэрия не намерена узаконивать ни одно из самовольных строений, пояснив, что переселенцы останутся «пораженными в правах» — их не будут прописывать, и мэрия не будет принимать их в расчет при развитии транспортной сети и инженерных коммуникаций. Переселенцам дали понять, что они не могут рассчитывать и на медпомощь в муниципальных больницах» (Мэрия Улан-Удэ взялась за самовольщиков, пообещав снести 6,4 тысячи домов. 26.06.2005 // www.taigainfo.ru).

В апреле 2006 г. в «нахаловке» на Новой Комушке был снесен один дом. При этом впервые самовольщики попытались силой воспрепятствовать сносу домов своих соседей (Цыбикова 2006). В августе 2006 г. в этом же поселении был снесен второй дом, и снова жители оказали сопротивление судебным приставам (Махачкеев 2006). После этой акции в «наступление» уже перешли жители самовольных поселений. В течение двух месяцев самовольщики провели два митинга, три раза перекрывали федеральную трассу «Иркутск — Чита». В результате снос был временно приостановлен. В течение 2006 г. проблема «нахаловок» стала стремительно политизироваться. На самовольные поселения обратили внимание представители различных политических сил, которые до этого их просто не замечали (Махачкеев, Никитина 2006; Хамаганов 2006).

**Взгляд городских властей:
«Пусть не надеются, что будет узаконение...»**

«Нарушители закона»

Если проанализировать высказывания представителей городской власти в отношении «нахаловок», то можно выделить несколько дискурсивных нарративов, посредством которых обосновывается право городских властей на ликвидацию самовольных поселений. Аргументы, которые используются и транслируются городскими чиновниками, можно сформулировать так: «нахаловки» — поселения незаконные, их жители, соответственно, — «нарушители закона», а представители городской власти — защитники закона и блюстители порядка. Начальник управления архитектуры города Владислав Итыгилов на пресс-конференции сделал такое заявление: *«...те граждане, которые у нас самовольно захватили участки и самовольно возвели дома, они пусть не надеются, что будет узаконение, это однозначно, это позиция администрации. И мы будем с этим явлением вести борьбу до конца. Непозволительно эти вещи делать. Мы представляем, что такой закон. Вот Гражданский кодекс РФ, статья 222, говорится о том, что самовольно возведенные дома подлежат сносу»* (Самовольное строительство в городской черте администрация Улан-Удэ узаконивать не будет. 23.06.2005 // www.bgtrk.ru).

Нарратив о «нарушителях закона» насыщен юридической аргументацией и нередко наделен императивными характеристиками: *«Прокурорской проверкой установлено, что летом 2004 г. Гр. Ж., в нарушение действующего земельного законодательства, самовольно занял земельный участок, расположенный в поселке Новая Комушка г. Улан-Удэ, принадлежащий на праве собственности Улан-Удэнскому муниципалитету, на котором возвёл жилой дом, перевезенный из села Можайка Еравнинского района... Обязать Ж. Освободить земельный участок, самовольно занятый под строительство жилого дома... привести его в пригодное для использования состояние. Обязать Ж. произвести снос самовольно возведенного жилого дома»* (исковое заявление прокуратуры Октябрьского района г. Улан-Удэ. 22.10.04 № 24/04).

Процесс «борьбы» с самовольщиками часто преподносится городскими чиновниками как необходимая «забота о людях» и попытка изменить жизненную ситуацию нелегальных поселенцев в лучшую сторону: *«Комитет по земельным ресурсам города Улан-Удэ выявил в районе вертолетного завода самовольные застройки, которые появились здесь несколько лет назад. Строить жилье в этом месте нельзя, так как существует реальная угроза жизни людей. Дело в том, что дома оказались в районе взлетной полосы. Во время захода на посадку самолет производит сброс остатков топлива, все это летит на головы жителей поселка. Существует и другая опасность — в случае нештатной ситуации самолет может рухнуть на дома...»* (Борходоева 2001).

Таким образом, политический нарратив содержит в себе несколько дискурсивных направлений. С одной стороны, «нахаловки» изображаются в виде нелегалов, которые находятся в оппозиции закону, с другой стороны, они представлены как «жертвы ситуации», нуждающиеся в помощи власти. Но и в том и в другом случае, политики манифестируют неизбежность перемен: легализовать или ликвидировать.

«Правильный город» и «сельские чужаки»

Для представителей городских властей жители самовольных поселений не только «нарушители закона», но ещё и «сельские чужаки», которые покушаются на идею «правильного города». В рамках представлений о «правильном городе» конструируется модель закрытой герметичной системы, находящейся в равновесии. «Правильный город» — это город, который должен строиться по плану и, тем самым, удовлетворять эстетические вкусы градостроителей, а не реальные потребности горожан (Скотт 2004). Этот взгляд характерен для чиновников-архитекторов: *«Зеленый, Солнечный — это те территории, которые не выходят на магистраль. Магистраль должны формировать большие здания. Чтоб мы видели это город. Как в Америке. Такой должен быть подход»*. («Нахаловка» — слово, прочно вошедшее в лексикон улан-удэнца... 24.06.2006 // www.bgtrk.ru). Всё, что разрушает равновесие «правильного города», представ-

ляет реальную или потенциальную проблему. В данном случае под этой проблемой понимается миграция сельского населения: *«По словам заместителя мэра Улан-Удэ Михаила Егорова, в первую очередь в генеральном планировании необходимо учитывать экономические и демографические показатели. И здесь возникает проблема — за последние годы процесс миграции сельского населения в город чрезвычайно оживился — сколько жителей будет населять столицу республики, нужно решить сейчас.. Если же подчиниться стихийной волне миграции, то в ближайшие десятилетия население города значительно превысит отметку в 400–500 тысяч. Неизбежно возникнет ряд негативных последствий — не вытянет ни транспортная, ни социальная, ни экономическая инфраструктура»* (Шевцова 2004а). С точки зрения властей, сельская миграция ведёт не только к обострению существующих социальных проблем: *«Из-за притока сельчан станет более актуальной проблема безработицы, повысится преступность, усугубятся проблемы экологии города»* (Шевцова 2004а), но и представляет серьёзную угрозу для «городского» стиля жизни: *«Архитектор Яковлев считает, что необходимо создавать должные условия жизни в сельских районах и принять за аксиому существование верхней планки численности населения. Последние явления активной миграции сельчан в столицу обрекают на излишние затраты далеко не богатый городской бюджет. Кроме того, деревенские жители переезжают в город вместе со своими домами и негородским образом жизни. Всё чаще на окраинах города можно встретить стада коров, Улан-Удэ стал похож на большую деревню»* (Шевцова 2004а).

Подобные стереотипы способствуют конструированию представлений о жителях «нахаловки», как о «сельских чужаках», которым ничего в жизни и не надо, только бы разрушить городской порядок и превратить Улан-Удэ в «большую деревню», а его газоны — в пастбища для своих коров.

Что скрывается за словами чиновников?

Публичные заявления городских чиновников о «бескомпромиссной борьбе» против жителей «нахаловок», на наш взгляд, являются лишь ширмой для прикрытия неформальных экономи-

ческих практик. Например, как можно объяснить тот факт, что дома в «нахаловках» могут быть узаконены в шахматном порядке? Ещё в 1990-е гг., когда городские власти не применяли против самовольных поселений никаких санкций, жители «нахаловок», по мнению информантов, становились источником неформальных поборов. *«Приезжали люди на «волгах», брали штрафы без квитанций»* (интервью с жителем «нахаловки» пос. Солдатский, М., 47 л.). Таким образом, в «игру» вступали «внутренние административные инстанции», о которых говорит Т. Шил, обсуждая применимость институционализированных механизмов регуляции в неформальном секторе. На теневом рынке земли, который действует вне государственного контроля, «право на сквоттерство» продается и покупается, а доступ к более привлекательным городским территориям регулируется системой «лицензий». «Внутренние налоги» собираются коррумпированными чиновниками (Бернер 2002: 150). Плата «дань» такой «системе», «нахаловцы» получали возможность пользоваться участками ещё какое-то — во всех смыслах слова неопределённое — время. Но чтобы получить законный, постоянный статус, требовались «более крупная сумма денег» и «связи», а всё это для информантов-«нахаловцев» лежало определённно за гранью реального.

Ситуация изменилась, когда был принят новый Земельный кодекс. Пригороды активно застраиваются коттеджными элитными поселками и торгово-развлекательными комплексами. Городская земля стала ресурсом, который по-новому формирует отношения властей и самовольщиков. Взыскание небольших неофициальных штрафов с самовольщиков стало менее выгодным предприятием в отличие от взыскания крупных сумм, которые могут предоставить средний и крупный бизнес. Возможно, это и послужило причиной наложения санкций на «незаконные поселения» после 2000 года: *«На прошлой неделе тринадцать самовольщиков, чьи дома стоят близ мотеля «Донай», получили предупреждение, что скоро их будут сносить... Среди жителей циркулируют слухи, что в этих местах, где стоит небольшая АЗС и мотель «Донай», хотят создать гостинично-развлекательную зону. Якобы в будущем в ней будут сдавать номера «на час», появится множество массажных салонов, а в районе вертолетного завода может появиться крутое казино для толстосумов»* (Санжиев 2006).

Взгляд горожан:

«Они хоть и головары, но наши, не китайцы!»

Кто такие головары?

«Головары» — это ярлык, с помощью которого «городская» молодежь Улан-Удэ обозначает «сельского чужака» (Карбаинов 2004): *«Вот что я думаю о головарах: 1) Как правило, это сельский бурят, но не обязательно; 2) Не отягощен высшим образованием, но бывают исключения (так, например, Бурятская государственная Сельхозакадемия фигурирует в одном из молодёжных анекдотов как «заповедник головаров». — Авт.) 3) Плохо говорит по-русски, иногда и по-бурятски, не связывает слов без мата, причём даже в эпистолярном жанре; 4) не знает, что такое эпистолярный жанр, и вообще его словарный запас состоит в основном из жаргонных и блатных выражений; 5) любит выпить; 6) редко бывает в городе, основной приток головаров идёт при поступлении на учёбу, где головары долго не задерживаются; 7) любит подраться в пьяном виде, желательно с людьми из других районов. Обычно безобиден; 8) не любит городских; 9) слушает «Руки вверх», «Стрелок» и Ваню Кучина. В общем — неинтеллигентный тип»* (Форум «Сайта Бурятского народа», тема: «Как нам республику назвать, или страна Головария» // buryatia.org).

По мнению большинства «городской» молодёжи «головар» — это, прежде всего, сельский житель. Так, например, в жаргонном словаре на сайте «Самое о самых» даётся следующее ироничное определение: *«Головар — житель сельской местности, несколько обалдевший от городской жизни»* («Самое о Самых». Жаргонный словарь // www.baikalmet.ru). Можно привести в качестве примера конструирования образа сельчанина следующее суждение: *«Не каждый выходец из деревни — головар, но каждый головар — выходец из деревни. Это факт... Характеристика головара: 1. из деревни, 2. борец, 3. имеет поддержку среди «огородившихся» борцов»* (Форум «Сайта Бурятского народа». Тема: «Убей головара» // buryatia.org).

Эти нарративы предлагают классификацию «городских» и «головаров», в которой «коренные» горожане обладают правом «оценивать». «Головарь», согласно данной точке зрения, не только

не поддаются перевоспитанию, исправлению со стороны «высокой городской культуры», но и пытаются сопротивляться: *«Их нельзя перековать... как только местное городское общество начинает над ним доветь, пытаться его исправить, направить его в нужное русло, он сразу же начинает противиться»* (Интервью с городским жителем. М. 33 г.).

Слово «головар» в обыденной речи молодежи Улан-Удэ начинает использоваться как синоним понятия «житель нахаловки». «Головар», таким образом, стирает грани между «сельскими» и «самовольщиками» и отводит им схожие позиции в культурном ландшафте города.

«Грязные нахаловки»

В дискурсе горожан ярким символом «вторжения» в городское пространство являются «нахаловки», в которых проживают «сельские чужаки»: *«Нахаловка — это обязательно, они обязательно приехали из деревни, им надо обязательно самоутвердиться и навязать свои ценности, свои взгляды. Понимаешь? Обязательно навязать! И главное, их в этом никто не может остановить, они не хотят вливаться, они хотят подавить всё это!»* (Интервью с городским жителем. М. 33 г.).

В ходе полевого исследования также предполагалось выяснить отношение «нахаловкам» городских жителей, чьи дома располагались в соседних микрорайонах. Так, например, житель поселка Бурводстрой следующим образом описывает влияние соседства «нахаловки» на обстановку его микрорайона: *«Нахаловки совершенно меняют облик микрорайона... страшно стало на улицу выйти, за хлебом сходить... поножовщина... приехали новые люди, пьянствуют где попало... городские выясняют отношения на уровне разговора, а эти не говорят — они сразу бьют или режут... живя в городе по «законам», ты считаешь себя застрахованным от каких-либо случайностей, которые могут с тобой произойти, потому что ты живёшь и выполняешь эти принципы, и если выполняешь эти принципы, с тобой ничего не случится в Улан-Удэ — это точно, но головары вносят элемент неожиданности в городскую жизнь»* (Интервью с городским жителем. М. 26 л.).

В данном случае информант приписывает жителям «нахаловки», такие качества, как «пьянство», «агрессивность», «несоблюдение законов». При этом информант под «законами» понимает вовсе не юридические нормы, а неформальные правила. Необходимо отметить использование горожанами в отношении «нахаловок» такой категории как «грязь», которая приобретает важный социальный смысл: «сразу первый признак нахаловки — это грязь... раньше всегда даже дед мой, да вся Шишковка, даже все эти бандюганы.. помой всё-таки лили в какое-то определенное место! Была канава, и в эту канаву лили, шлак туда же сыпали, если там какой-нибудь мусор, то туда на гору увозили.. А эти по-своему как жили у себя там, в стойбище, так и живут... тут же мусор возле дома, банки тут же, бутылок набили» (Интервью с городским жителем. М. 33 г.). Метафора «грязи» позволяет обозначить «чужое» пространство, отделив его от своего «чистого» (Дуглас 2000). Информант сопоставляет свое собственное «законное» пространство с «незаконным» пространством «нахаловки», используя метафоры «чистоты» и «грязи». Таким образом, происходит дискурсивное конструирование границы между районом города и самовольными поселениями: «легальное» — «чистое»; «незаконное» — «грязное».

«Свои чужие»

Конструирование и воспроизводство образа «головара»/«сельского чужака» является для горожан одним из условий поддержания «городской» идентичности, которая может строиться на противопоставлении себя сельским жителям. Граница между «городскими» и «сельскими», которая конструируется в повседневном дискурсе горожан, является размытой и подвижной.

Так, например, многие «городские» оказываются сами либо недавними выходцами из сельской местности, либо горожанами во втором-третьем поколении, которые поддерживают тесные связи со своими деревенскими родственниками. В результате даже горожане, высказывающие своё недовольство «сельскими чужаками», отмечают, что сельчане — «свои», в отличие от «дальних чужаков». Чаще всего в качестве примера «дальних» чужаков приводятся «китайцы» и «кавказцы»: «Они хоть и головары, но наши, не китайцы!» (Интервью с городской жительницей. Ж. 35 л.). Особенно сильно это отношение прояв-

ляется на уровне повседневных взаимодействий, когда дискурсивные конструкции отходят на второй план. «Сельские чужаки» превращаются в «своих»: родственников, земляков, соседей или коллег по работе. В некоторых интервью с горожанами присутствует образ «жертвы»: «Они пахали всю жизнь на государство, и оно их бросило.. посмотри, что в деревне — нищета, сплошной фумитокс (так информант называет некачественный спирт. — Авт.), наркомания.. вот все нормальные люди и подались в столицу (в столицу Бурятии. — Авт.)!.. неужели они себе клочок земли не заслужили!» (Интервью с городским жителем. М. 56 л.).

Дискурс горожан, в отличие от взгляда городских властей, не инкорпорирует образ «нарушителей закона»: «В городе земли много, пусть живут! Главное, чтобы не гадили!» (Интервью с городским жителем. М. 56 л.).

Амбивалентное отношение горожан дискурсивно не препятствует сельским мигрантам осваивать городское пространство и строить «нахаловки». В качестве выражения недовольства нелегальными поселенцами горожанин только и может проворчать себе под нос: «Лонаехали головары!».

«Идеология» самовольщиков

Образ «жертвы»

Переезжая в Улан-Удэ и присваивая городскую землю, сельские мигранты создают нарративы, с помощью которых придают своим действиям тон легитимности. Центральным образом, который присутствует во всех интервью без исключения, является нарратив «жертвенности»: «Откуда мы приехали, там делать нечего... работы нет... здесь живём как на пороховой бочке! Не знаем, что будет сегодня, что будет завтра! ... Но живём пока, будем думать, что будет дальше! Потому что нам сейчас деваться некуда, у нас ребенок ходит здесь два года в школу... мы вынуждены были прийти и поставить здесь дом!» (женщина, 31 год, жительница «нахаловки» пос. Новая Комушка).

Этот образ активно транслируется самовольщиками посредством республиканской прессы. На страницах газет жители незаконных поселений предстают, во-первых, как «жертвы» социально-

экономического кризиса, в результате которого переселенцы из сельской местности вынуждены переезжать в город. Вторых, транслируется образ «жертвы» гонений городских властей: *«Переселенцы из районов республики, где нет ни работы, ни перспективы для детей, оседают в пригороде Улан-Удэ, ставят дома и надеются, что им помогут. На деле же никакой внятной политики по отношению к этим людям мэрией не ведётся. Кроме как угрозами снести бульдозерами их дома, никто с ними не разговаривает»* (Ульянова 2005).

«Ничейная земля»

В ходе полевого исследования меня заинтересовало отношение самовольщиков к собственности на землю, поскольку эта тематика звучала во многих интервью. Городская земля, которую присваивают самовольщики, воспринимается как *«ничейная земля»*: *«Я здесь собираюсь строиться (показывает на участок рядом с железной дорогой и Полком связи. — Авт.). Рядом со мной ещё два участка. Уже забили кольшки. Не знаем — будем строиться или не будем? Скорее всего, будем.. Полк связи — федеральная земля, его скоро расформируют и земля будет ничейная»* (интервью, М. 49 л.).

Присвоение *«ничейной земли»* начинается обычно с «вбивания кольшков», что можно отнести как к физической, так и символической практике: *«Каждый отгораживает столько, сколько сможет.. В мае-июне 2004 года особенно много народа переехало в Новую Комушку и началась борьба за участки — вбивали кольшки, а другие их убирали.. Главное, чтобы огородиться! ... У нас просила соседка-бабушка немного земли, а мы не дали ей — самим нужна!»* (интервью с жительницей «нахаловки» в пос. Новая Комушка, Ж. 22 г.).

«Вбивание кольшков» скорее обеспечивает «символическое обладание» территорией, но еще не гарантирует полного права на участок, поэтому следующими важными шагами присвоения является «огороживание» участка забором и постройка дома: *«Я в госпитале лежала и там разговор слышала — здесь в нахаловке много людей дома поставили.. я кольшки заткнула и домой поехала. Через неделю приехала — там всё загородили! Кольшки мои убрали.. потом я здесь кольшки поставила и позвонила сыну домой в Хоринск: «приезжай быстро, строить*

надо! А то кольшки поставила, опять заберут!».. внуки сторожили неделю кольшки.. соседям сказала, что мы занимали и никого не пускайте на нашу землю.. дом загрузили, перевезли.. загородим и никто не будет брать!» (интервью с жительницей «нахаловки» в пос. Новая Комушка, Ж. 76 л.).

После того, как на «ничейной земле» огорожен участок и поставлен дом, самовольщики начинают воспринимать постройку и огороженный участок как «собственность». Однако то, что они вкладывают в свою интерпретацию понятия «обладания», отнюдь не совпадает с правовым пониманием собственности, к которому апеллирует городская власть.

Жители «нахаловок» в обыденной речи практически не используют такие слова, как «захватывать» или «присваивать» относительно территорий, на которых они построили свои дома. Они предпочитают заменять их более мягкими и нейтральными выражениями как, например *«огораживать»* или *«занимать»*: *«Пришёл братишка мужа.. он тоже после нас переехал в город.. и говорит: «Я там место занял!» и вот мы сюда пришли и тоже огородили и начали строиться»* (жительница «нахаловки» пос. Новая Комушка, Ж., 31 г.).

Некоторые жители «нахаловок» продают или сдают в аренду свои земельные участки с постройками и успешно находят рынок сбыта среди сельских мигрантов. Таким образом, *«огороженная земля»* становится капиталом, символически вовлеченным в социальные отношения сельских мигрантов, с помощью которого самовольщики пытаются закрепиться в городе.

«Дедовы дома»

После присвоения «ничейной земли» жители «нахаловки» начинают воспринимать новую «собственность» как *«землю предков»* и *«дедовы дома»*: *«Я считаю, что это наша земля исконно, наши предки, наши родители восстанавливали после войны разрушенное хозяйство, после гражданской войны — наши деды. Здесь все жили и работали, поднимали разрушенное хозяйство, строили в то время коммунизм. Не виноваты наши отцы и деды, что оказалась во главе государства кучка бандитов, воров, казнокрадов»* (интервью с жителем «нахаловки» пос. Новая Комушка, М., 54 г.).

Образ «дедовых домов» стал весомым аргументом полити-

ческих манифестаций. Например, на митингах самовольщиков в августе 2006 года жители «нахаловок» апеллировали к историческим событиям как к возможным доказательствам правомерного обладания «присвоенной» территорией:

*«Спасибо мэрии родной
За то, что сделала со мной.
Стою — законов куча, нет одной.
Что наши предки защищали под Москвой —
Для будущих, для нас живущих.
А не для мэрства стерегущих
Свои большие терема...
А за последние дедовы дома,
Стоять за них, стоять за жизнь,
Осталось мне, тебе — вот, брат, — дела!»*

(Надпись на плакате. Митинг 28.08.2006).

Образ «дедовых домов» на сегодняшний день не принимает националистический окрас, как, например, это происходит в Кыргызстане, где захват земли оправдывался мифом об «исконной земле киргизов». В то же время жители «нахаловок», проживающие на «спорных территориях», аргументировали свое право на проживание на «ничейной земле» тем, что они являлись выходцами из сел Бурятии.

С помощью образа «дедовых домов» самовольщики Улан-Удэ апеллируют к региональной идентичности и «бурятскости»: «Они ведь понимают (жители «нахаловок». — Авт.), что это их родная земля! Ведь это же буряты или уроженцы Бурятии! У них нет родовых земель во «франциях» или «бельгиях». Вот это их родина! Они здесь жили всегда, в этой земле кости их предков, в этой земле их история» (правозащитник. М. 46 лет).

«Неправильные шамань»

В борьбе за землю самовольщики нередко обращаются к их пониманию «исконных» традиций. В качестве примера можно привести конфликтную ситуацию в «нахаловке» поселка Новая Комушка. Так, самовольщики захватили землю, которую городская власть отдала в аренду шаманской организации «Тэнгэри». Через некоторое время эта организация попыталась самостоятельно решить вопрос об освобождении «присвоенной земли». Они распространяли среди жителей «нахаловки» листовки, в которых «Тэнгэри» обосновывала свое право на «захва-

ченную» территорию. Однако аргументы «Тэнгэри» не оказали ожидаемого эффекта и «самовольщики» отказались освободить участки: «Мы сюда пришли и тоже огородили и начали строиться... прошел буквально год... они начали разносить вот эти свои бумажки, что здесь у нас будет шаманский центр «Тэнгэри»... я им сказала: «Вы предъявите хотя бы, что вы действительно от этого шаманского центра» — они говорят: «нет!». Нам дали это распоряжение, какую-то бумажку, что мы — «Тэнгэри», что мы будем здесь строиться и всё... а никаких документов, что они действительно представители от этого, они нам ничего не представили!» (женщина, 31 год, жительница «нахаловки» пос. Новая Комушка).

Для жителей «нахаловки» шаманский центр «Тэнгэри» — это «неправильные шамань»: «Вот шаманы, по-русски колдуны, раньше всегда строились подальше от поселений, а «Тэнгэри» хочет строиться среди людей. Если они юридическое лицо, у них всё по прејскуранту, то у них есть услуга по изгнанию духов. Я не понимаю — куда они будут духов складывать? Какие-то неправильные шамань» (Собрание в «нахаловке» пос. Новая Комушка, 2.10.2005). И, следовательно «Тэнгэри», с точки зрения самовольщиков, не может претендовать на «их землю».

По мнению информантов «настоящие» шаманы не могут выступать «против народа» и «разрушить домашний очаг»: «Ко мне приходили из «Тэнгэри», 6 гектаров им выделили. Я им сказал: куда вам? И вообще, шаманы, насколько я знаю, это родовые явления. Он обряды свои совершает обычно на своей родной земле и т.д. Это всякие всемирные конференции и форумы шаманов — это всё от лукавого! Да здесь можно сделать один или несколько тайлаганов, а это чисто коммерческий проект! Это сделать такую потемкинскую деревню, там туристов приглашать. Что такое 6 гектаров? Это 100 по шесть соток, сто человек народу может жить. Мне сказали, что «Тэнгэри» уже не хочет, уже отказалось. Так я им сказал: так это, что за шаманы, которые против народа?! Эти же земли будут прокляты людьми! Что такое очаг разрушать? Это греховное дело!» (интервью с руководителем коммерческой телекомпании).

Представители шаманского центра «Тэнгэри» считают иначе: «Председатель религиозной организации шаманов «Тэнгэри», член Международной Ассоциации целителей «Элита», кан-

дидат психологических наук Баир Цырендоржиев. — Считаем, что шумиха, поднятая в средствах массовой информации, — большой политический пиар. Здесь замешаны политические деятели партии «Яблоко» в лице Лазаря Бартунаева, религиозных деятелей в лице Главы буддистов Бурятии Хамбо-Ламы Дамбы Акушеева и депутата Госдумы Василия Кузнецова. Считаем, что в преддверии выборов 2007 года данные деятели просто, таким образом, набирают себе политические очки на почве обхаивания «Тэнгэри»... В 2003 г. Мэрия Улан-Удэ выделила «Тэнгэри» земельный участок в районе Новой Комушки для строительства шаманского центра. Наши шаманы выехали на этот участок, провели камлание, освятили эту землю. В тот момент эта земля пустовала, были лишь наметки на постройки самостройщиков... Шаманы Бурятии всегда были и будут на стороне Закона» (АиФ в Бурятии 2006).

В борьбе за право на «присвоенную» землю самовольщики при необходимости апеллируют к образам «истинных традиций», «дедовских домов», что, по их мнению, дает им легитимное основание на обладание территорией. «Аутентичность» воображаемых «исторических корней» становится инструментом освоения и присвоения городского пространства и концептуализации локальной идентичности.

«Да какие мы деревенские?! Мы — врачи!»

Образу «сельского чужака», который создается представителями власти и «коренными» горожанами, жители самовольных поселений противопоставляют либо образ «бедного сельчанина», либо пытаются деконструировать навязанный ярлык «сельскости». Подобные процессы происходят с помощью полного отказа от «деревенской» идентичности, особенно это характерно для людей с высшим образованием, которые некогда работали по специальности: «Да какие мы деревенские?! Мы — врачи!... Я образование получил в Новосибирске... куда более развитый город, чем Улан-Удэ!... Родители в деревне, а мы — какие деревенские? Здесь, в основном, интеллигенция живёт, а там сельские из Закамья» (мужчина, 47 лет, житель нахаловки пос. Солдатский).

В «нахаловках» проживает немало специалистов с высшим

образованием. Существенную долю населения самовольных поселений составляют студенты вузов и колледжей Улан-Удэ. Для них «нахаловка» стала субститутом студенческого кампуса. Необходимо отметить, что многие самовольщики работают в бюджетной сфере, они являются профессиональными: учителями, милиционерами, врачами.

Некоторые информанты выражали сомнение относительно каких-либо форм идентичностей (городской или сельской) и, таким образом, пытались деконструировать образ «сельского чужака»: «В городе нет городских, а есть тункинские, хоринские, баргузинские и другие землячества» (Мужчина, 26 лет, житель нахаловки поселка Стеклозавод). Для информанта более значимым фактором представлялись земляческие связи, чем центральная или периферийная принадлежность. По его мнению, «гораздо важнее» быть «агинским» или «курумжанским», чем «городским», и тем более «деревенским».

Гражданское общество на взлётной полосе

Собрания

Почему, несмотря на давление городских властей, «нахаловки» продолжают существовать? Подобный вопрос, например, задавал Эрхард Бернер в своем исследовании сквоттерских поселений Манилы, столицы Филиппин (Бернер 2000: 145). Вслед за Э. Бернером попытаюсь ответить на этот вопрос, рассматривая коллективные практики самоорганизации и сопротивления жителей самовольных поселений.

Важную роль в самоорганизации жителей «нахаловок» играет институт стихийного самоуправления — собрания. Собрания в «нахаловках» стали организовываться с 90-х годов для решения проблем бытового обустройства (например, проведение электричества, водоснабжение). Значимость собраний возросла в последние годы, когда городские власти решили принять меры против самовольщиков.

Обычно на собраниях присутствуют представители всех семей, проживающих в «нахаловке» (от 40 до 150 домохозяйств). На собраниях избирается староста, казначей, члены инициативной группы. Так, например, в «нахаловке» на Новой Комушке существует следующая структура местной власти: староста, каз-

начей, инициативная группа из трех человек (по одному представителю от каждой улицы поселения). При этом, наряду с «формальной властью», в «нахаловке» существуют неформальные лидеры, которые, не занимая официальных должностей, оказывают большое влияние на жизнь населения «нахаловок». Таким лидером, например, является А., которого жители называли в шутку «президентом Комушки» (в настоящее время А. — лидер городского движения самовольщиков) и В.: «В. мы зовем нашим губернатором, губернатором Новой Комушки, он нам свет дает» (женщина, 22 года, жительница «нахаловки» пос. Новая Комушка).

Собрания созываются как для решения повседневных проблем, так и в случае экстремальных ситуаций, как, например, после очередного рейда электриков, обрезавших провода: «Электричество у нас до первых электриков, а как они уедут, мы собираемся на собрание... и снова подсоединяемся... много раз просили власти, чтобы провели провода, поставили счетчики... мы рады платить, но они против узаконивания» (женщина, 24 года, жительница «нахаловки» поселка Солдатский).

Проблема электроснабжения — одна из основных для жителей «нахаловок» (после проблемы узаконивания самовольных поселений), которую пытаются решить разными способами. Так, например, в «нахаловке» поселка Солдатский собрание жителей улицы Агинской из собственных средств оплатило постройку столбов ЛЭП, но энергетики отказываются проводить провода, ссылаясь на незаконность поселения. Сейчас на этой улице можно наблюдать следующую картину — вдоль улицы стоят столбы ЛЭП без проводов, а электричество в дома самовольщиков идет по проводам, которые стелятся по земле, разумеется, незаконно. Кстати, улицу Агинскую невозможно найти ни на одной карте города, де-юре её не существует. Появилась она благодаря решению собрания, как и другие улицы в «нахаловках»: «Решение о названии улицы приняли на собрании, раздали номера домов... а так легче узакониться!» (мужчина, 32 года, житель «нахаловки» пос. Солдатский).

Попытаемся провести сравнение: если жители «нахаловки» активно пытаются обустроить жизнь своими собственными силами, то их соседи по поселку Солдатскому, проживающие в его законной части, ждут помощи властей. Так, например, в

течение нескольких лет в поселке не работает водоканал, но жители не предпринимают никаких самостоятельных усилий по её ремонту.

На собраниях формируются делегации от жителей «нахаловки», которые стремятся лоббировать интересы самовольщиков и пытаются достичь признания их поселений законными со стороны городских властей: «Уважаемый Геннадий Архипович! (мэр Улан-Удэ. — Авт.) Просим Вашего разрешения на отвод земельных участков под построенные индивидуальные жилые дома в районе посёлков Комушка и Новая Комушка и дальнейшую процедуру по узаконению индивидуальной застройки» (Заявление жителей «нахаловки» пос. Новая Комушка на имя Г.А. Айдаева).

Таким образом, собрания в «нахаловках» Улан-Удэ выполняют две основные функции: «внутреннюю» — консолидация сообщества, и «внешнюю» — защита сообщества от давления городских властей. Похожий пример приводит Джулия Фишер в своей работе, посвященной neighborhood improvement associations в латиноамериканских сквоттерских поселениях (Fisher 1984: 63).

Родственники и земляки

Большое значение для адаптации жителей «нахаловок» в городских условиях имеет ресурс родственно-земляческих связей. С одной стороны, город выступает для сельских мигрантов как чуждая среда, а с другой — городское пространство пронизано родственно-земляческими сетями (Старовойтова 1986). Так, многие информанты отмечают, что переезд в Улан-Удэ был бы невозможен без поддержки родственников и земляков в городе. Поэтому почти у каждого самовольщика есть родственники в Улан-Удэ, которые «должны помочь» и оказывают поддержку, например, при строительстве дома, устройстве на работу или получении городской прописки (регистрации).

Необходимо отметить, что вовлеченность в родственно-земляческие сети характерна не только для сельских мигрантов, но и для горожан. Во многом землячество является городским феноменом (Амоголонова, Елаева, Скрынникова 2005). «Как социальный феномен землячество представляет собой и принцип локально-группового ассоциирования, и саму общность, и особую практику. О последней можно сказать, что она является прак-

тикой достижения благ и возможностей контролировать доступ к распределению общественных ресурсов в условиях конкуренции с идентичными ассоциациями» (Батомункуев 1999: 38).

В «нахаловках» сельские мигранты предпочитают селиться рядом с родственниками и земляками, в свою очередь, «подтягивая» в город оставшихся в деревне. В результате этого возникают «земляческие кварталы». Так, например, в «нахаловке» поселка Солдатского преобладают выходцы из Закаменского района, а на Новой Комушке значительную часть населения составляют мигранты из Курумканского района. Родственно-земляческие связи консолидируют локальные сообщества в «нахаловках» и, тем самым, обеспечивают ещё большую сплочённость коллективных действий самовольщиков.

Важно отметить, что городские чиновники являются не только представителями власти, но и ещё и родственниками и земляками. С одной стороны, городские чиновники противостоят «нарушителям закона», а с другой — пытаются помочь своим родственникам и землякам, которые проживают в «нахаловках».

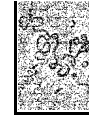
Протестное движение

До лета 2006 года собрания в «нахаловках» проходили на уровне отдельных поселений, отсутствовало какое-либо единое протестное движение самовольщиков. После того, как городские власти снесли несколько домов в «нахаловках», ситуация стремительно изменилась и самовольщики стали объединяться. 1-го августа 2006 г. жители самовольных поселений «Солдатское» и «Новая Комушка» перекрыли федеральную трассу «Иркутск — Чита». После этого в течение двух месяцев федеральная магистраль перекрывалась ещё несколько раз: «Бурятия превращается в «горячую точку» Сибирского федерального округа, нарушающую размеренное течение общественно-политической жизни СФО. На прошлой неделе доведенные до отчаяния самовольщики вновь вышли на федеральную трассу Иркутск — Чита в районе поселка Солдатский. Стратегическая автодорога была перекрыта. Уже в третий раз за последние несколько недель. Так часто федеральную трассу, идущую сквозь всю Сибирь, не перекрывают ни в одном регионе, а потому акции протеста не могут не вызывать недовольства у руководства СФО» (Санжиев 2006с).

Летом 2006 г. в Улан-Удэ, фактически, зародилось общественное протестное движение, в котором стали принимать участие жители разных «нахаловок» города. У движения появились лидеры из числа самовольщиков, стали проводиться общие собрания жителей всех самовольных поселений Улан-Удэ.

В течение августа 2006 г. самовольщики организовали и провели два митинга. На митинге 28 августа вместе с самовольщиками присутствовали жители центра Улан-Удэ, протестующие против уплотнительной застройки. На митингах, кроме требований об узаконении земли: «Требуем узаконить землю!», «Дайте нам жить!», «Руки прочь от Новой Комушки!», — самовольщики стали выдвигать и политические лозунги: «Долой иждивенцев-министров!», «Требуем отставку Айдаева! (мэр Улан-Удэ — Авт.)», «Потапова в отставку! (президент Бурятии. — Авт.)», «Правительство против народа — в отставку!», «Долой казнокрадов!». Некоторые представители движения самовольщиков были настроены довольно радикально. Одну из участниц митинга суд оштрафовал на 50 тысяч рублей за призыв к насильственным действиям. Если власти не пойдут на уступки, то тогда, как сказал в интервью один из лидеров самовольщиков, : «Будет бунт! Вообще, в старые времена национальными героями стали Стенька Разин, Емельян Пугачев, Иван Болотников. Это, естественно, всё оттуда — бунт! Когда государство отделяется от народа и не считается с народом и от этого всё начинается» (Интервью с жителем «нахаловки» пос. Новая Комушка, М., 54 г.).

В результате акций протеста самовольщиков городские и республиканские власти пошли на некоторые уступки. Так, временно был приостановлен снос домов в «нахаловках». Городская администрация стала искать компромисс с самовольщиками: «Администрация города намерена обратиться к Правительству РБ с рядом предложений. Одно из них — создание на пригородных землях вокруг Улан-Удэ пояса под условным названием «Зеленая зона», чтобы использовать ее для индивидуального жилищного строительства или ведения личного подсобного хозяйства с образованием сельских поселений, а также придания им национального колорита в рамках развития туризма в Байкальском регионе». (Решение комиссии по самовольному строительству // www.administration.u-ude.ru)



Выход самовольщиков из периферии в публичное пространство города привел к тому, что проблему «нахаловок» заметили различные политические силы: *«Пришел на собрание коммунист, а мы у него спрашиваем — откуда вы узнали о нас, а он сказал, что по телевизору увидел»* (женщина, 22 года, жительница «нахаловки» пос. Новая Комушка).

В поддержку жителей «нахаловок» выступили депутат госдумы от Бурятии и глава традиционной буддистской сангхи, который одновременно является членом Общественной палаты России. На августовских митингах активное участие принимали члены «Союза коммунистической молодежи», представители местного отделения партии «Яблоко», движений «Оборона» и «Зелёная Россия». Особенно активно с самовольщиками стало сотрудничать местное отделение партии «Яблоко».

Для политических партий проблема «нахаловок» превратилась в мощный политический ресурс, который можно использовать в ходе выборов в республиканские и городские органы власти: *«Я считаю, что если они зарегистрируются — мэр и мэрия сразу вздрогнут. Потому что это — будущие избиратели. Сегодня он наплевательски относится, потому что это не его избиратели, а это будущий электорат»* (интервью с лидером регионального отделения оппозиционной партии).

Главным результатом событий 2006 года стало осознание самовольщиками себя как политической силы, способной противостоять давлению властей и, тем самым, отстаивать своё право на город.

Как показывает опыт других стран, правовую проблему сквоттерских поселений невозможно решить в один миг. Можно сделать прогноз, что «нахаловки» Улан-Удэ ждёт долгая жизнь. Возможно, благодаря самовольным поселениям Улан-Удэ сохранит свой неповторимый облик. Автор не исключает, что «нахаловки», как, например, фавелы в Бразилии, превратятся в место, куда будут водить туристов, продавать сувениры, а местные старожилы будут за деньги делиться воспоминаниями о том, как они отстаивали своё право на город... но как будет развиваться ситуация в городе «неправильных шаманов» — покажет будущее.

КУЛЬТУРНАЯ АУТЕНТИЧНОСТЬ КАК РЕСУРС И ПРЕДМЕТ ПОТРЕБЛЕНИЯ *

Современные условия жизни способствуют нивелированию этнических особенностей повседневного поведения (Старовойтова 1986: 247). Однако именно в эпоху глобализации утрата символов «традиционной культуры» стала ресурсом. Кроме того, глобализация является причиной возрождения местной культурной идентичности во многих регионах мира (Гидденс 2004: 30); и распространение глобальных воздействий может привести к возрождению местных культурных форм (Бергер 2004: 18). Таким образом, глобализация протекает параллельно с индивидуализацией — стремление к утверждению своей идентичности за счет сохранения и культивирования своей самобытности (Губогло 2003: 70).

То, что презентуется как «редкое» или «утрачиваемое», обладает большей рыночной стоимостью; аутентичность может быть ресурсом и может быть вознаграждена (Conklin 1997: 711-737). Культурная традиция, таким образом, может превращаться в экономический ресурс и предмет потребления (Kasten 2002; Kasten 2004), она может стать элементом досуговой сферы (Михайлова 2000: 110), а индигенная идентичность может использоваться в качестве культурного и политического капитала (Bodenborn 2004: 43).

Эрих Кастен заметил, что определения и суждения относительно аутентичности в индигенном искусстве, музыке и танцах так легко поддаются манипуляциям, что вряд ли могут служить полезным аналитическим инструментом для исследователей. Он

* Глава подготовлена при поддержке Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

видит перспективу в изучении того, как представители ансамблей малочисленных народов Севера используют «метафоры аутентичности» в своих кругах, а также в попытках произвести впечатление на иностранную публику, туристов и даже исследователей (Kasten 2004: 20). Александр Кинг пишет, что изготовители сувениров и этнические ансамбли наиболее заметны в публичной жизни, они генерируют публичный дискурс о традиции, креативности и локальном понимании «культуры» (King 2005: 4).

Многие информанты-северяне до поступления в вузы Петербурга у себя на родине занимались в национальных ансамблях, участвовали в фестивалях народного творчества (Соб.: *А ты занималась в ансамбле?* Инф.: *Да. У нас там есть танцевальная и певческая группы. Ансамбль «Гивана». Народный ансамбль «Гивана». Единственный национальный театр. Вообще на Дальнем Востоке.* Соб.: *А ты в какой группе была?* Инф.: *В танцевальной.*

И в театре. Сказки там национальные ставили).

Специфической формой творческого коллектива являются семейные ансамбли. Руководит таким ансамблем обычно пожилой человек, который хорошо знает язык и традиции своего народа (Инф.: *У меня бабушка, ей 77 лет. Она устраивает представления, подражание шаману. Она руководила семейным ансамблем... Ну фестивалях побеждали, в Японии были в 1998 году. Мы там выступали).* Иногда зрители принимают такие выступления с подражаниями шаману собственно за камлание шамана. Это вариант «постановочной аутентичности». В журналах и газетах появляются статьи с фотографиями, что там-то живет шаманка, потому что для привлечения туристов в дискурсе масс-медиа часто используются гиперболы. Танцор, изображающий шамана, может быть представлен в газетах как шаман. (Инф.: *А вот люди, даже интервью берут — все перевирают там, в городе Поронайске живет шаманка». Моя бабушка не шаманка, она просто на сцене имитирует шамана).*

Традиция и инновация связаны с отношениями между старым и молодым поколением. Александр Кинг считает, что аутентичность форм является индексом этих отношений. Молодежь,

которая танцует «подлинные» этнические танцы (корякские, эвенские, чукотские), как правило, находится в серьезных, доброжелательных отношениях с пожилым поколением. Александр Кинг делает вывод, что позитивная оценка танца публикой как «хорошего», «традиционного», «правильного» ведет к положительной оценке танцующего как человека. Он пишет, что содержание перфомансов и танцевальных коллективов может преследовать различные политические цели.

Многие танцевальные группы выступают как у себя в регионе, так и приглашаются за рубеж как представители малочисленных народов Сибири. Александр Кинг признает, что элементы корякской культуры (танцы, сувениры, шаманистские знания) становятся все более ценным предметом потребления; люди, идентифицирующие себя с корякской культурой, могут разделять «исключительный», «эссенциалистский» дискурс культуры» (King 2000; King 2005: 16).

Понятие аутентичность является центральным в вопросах, касающихся искусства индигенных народов (indigenous art), воспроизводства идентичности посредством индигенного искусства, а также дискуссий по поводу правовых вопросов (Smith, Burke, Ward 2001: 10). Актуальным является вопрос коммерческого использования традиции. Кто должен обладать исключительными «авторскими» правами на элементы культурной традиции?

Данная проблема дискутировалась в сборнике под редакцией Эриха Кастена «Ways of owning and Sharing Cultural Property». Обсуждается вопрос о том, кто должен являться собственником материалов, собранных исследователями индигенных культур (Kasten 2004). В Хабаровском крае информанты часто жаловались на то, что не имеют доступа к материалам, опубликованным учеными, проводившими исследования в их деревнях. По их словам, некоторые из исследователей после публикации книги или защиты диссертации навсегда забывают об их существовании. Например, в селе Владимировка (Хабаровский край) информанты говорили о том, что у них до сих пор нет материалов по исследованию негидальского языка, хотя они могли бы пригодиться в школе. В результате, вместо негидальского язы-

ка преподается, фактически, один из диалектов эвенкийского.

Иногда исследователь рассматривается как человек, который использует собранные материалы ради своей коммерческой выгоды. В селе Кондон (Хабаровский край) существует нарратив о японце, который скупил сэвенов (идолов) и выставляет их в частной коллекции.

Среди некоторых представителей индигенных культурных групп существует мнение, что русские «выезжают за их счет». (Инф., Мурманская область). Например, пытаются найти в своем роду предков из числа индигенных народов, так как это дает определенные льготы и открывает ряд возможностей. Информантка говорила, что русские из Ловозера ищут в себе саамские корни, чтобы выехать за границу (в Норвегию, Швецию, Финляндию) или поступать в вуз по льготе. Она сообщила: «Я бы сказала, что многие люди занимаются саамской культурой для того, чтобы уехать за границу. Только лишь для этого, я знаю многих русских людей, которые находят корни, через десятое поколение находят, что у них кто-то был саамом. Через саамов русские выбиваются в люди. И бабушка постоянно говорит, ну, у нас в семье как бы идут споры как бы что русские выбиваются за счет саамов в люди. То есть мы сидим и думаем и спрашиваем у бабушки всегда: «Кто этот человек? А почему он решил, что он саам?» То есть выходит, что он не саам никакой, а там у него саамка тетя или соседка какая-нибудь саами». Жители поселка Ловозеро, вне зависимости от национальности, занимаются изготовлением изделий «в саамском стиле», понимая, что на этом можно заработать деньги.

Существует и другое мнение, взгляд с иной перспективы. Информантка из пос. Сикачи-Алян заявила: «Народности Севера приучены к тому, что им все должны и всё должны — от советской власти это пошло» (Необходимо заметить, что некорректный термин «народность» до настоящего времени не вышел из употребления). Информантка сказала о жителях поселка Сикачи-Алян следующее: «Жителей поселка испортила советская власть, и они не хотят работать».

Дискуссия об авторских правах на культурные элементы остается актуальной (Brown 1998: 193–222). Является ли инди-

генное знание интеллектуальной собственностью? Как защитить индигенное население от несанкционированного копирования их элементов? Индигенные активисты указывают на возможность использования его в коммерческих целях. Радикальной является точка зрения, что исследователи индигенных народов являются частью колонизирующего дискурса, которые лишают индигенное население власти определять себя самостоятельно (Brown 1998: 204). Политический конфликт, в данном случае, может касаться контроля над важными коллективными символами (Harrison 1992: 236).

Истории, песни, мифы, танцы и определенные ритуальные практики часто понимаются как достояние индивидов или коллективов, которые имеют эксклюзивное право на их использование и передачу. Однако индигенные права на интеллектуальную собственность обычно не подкрепляются формальным законом (Kasten 2002: 3–4).

Символические практики, например, этнические, потенциально могут быть скопированы. Симон Харрисон анализирует феномен «пиратства идентичности» («piracy of identity»). В качестве примера он приводит австралийских аборигенных художников, чьи работы печатались предпринимателями на футболках без соответствующего на то разрешения (Harrison 1992: 241).

Символы этнической идентичности могут рассматриваться индигенным сообществом как форма имущества. В данном случае, если символ используется тем, кому он «принадлежит», он понимается как «аутентичный», но в том случае, если он используется «посторонними», он может восприниматься индигенной группой как «имитация» или даже как «кража» атрибута группы (Harrison 1992: 242). Некоторые индигенные сообщества могут провозглашать «культурную потерю», если они не контролируют туристический бизнес. Создаются локальные нарративы о том, что кто-то другой «делает на их культуре деньги», «использует их», «ворует их культуру» (Kirtsoglou, Theodossopoulos 2004: 135–157).

Понятие «аутентичность» играет важную роль в процессе коммерциализации культуры. Апелляции к аутентичности по-

могут поддерживать рост рыночной стоимости культурного продукта (Kasten 2004: 16). Подобная тенденция наблюдается в национальных фольклорных ансамблях, которые заинтересованы в аудитории, состоящей из туристов и иностранцев. Многие пытаются найти возможность гастролей за границей. Шун Лю и Гари Алан Файн заявляют, что экономическая реальность может управлять аутентичностью (Lu, Fine 1995: 541). Например, в селе Сикачи-Алян (Хабаровский край) нанайцы организуют «обряд кормления огня» и танцевальный перфоманс для туристов.

Перфоманс может служить источником культурного контента идентичности (Kirshenblatt-Gimblett 1988: 65). Используя метафору перфоманса, можно исследовать, почему люди разделяют определенные привычки и практики, воспроизводят их (Edensor 2001: 59). Перфоманс является сложной последовательностью символических актов (Turner 1988: 75). Виктор Тернер указывает на его диахроническую структуру: перфоманс имеет начало, последовательные фазы и завершение (Turner 1988: 80). Энтони Гидденс считает, что наследие в исполнении туристической индустрии превращается в перфоманс, спектакль (Гидденс 2004: 61; Дебор 2000).

Этничность часто становится маркетинговым инструментом, используется как часть рынка развлечений (Lu, Fine 1995: 535). Однако использование индигенной идентичности как рыночного механизма может иметь отрицательный эффект. Подобный маркетинг может создавать негативный стереотип относительно индигенных сообществ, представители которых могут восприниматься как «дети природы», неспособные и нежелающие преобразовывать мир вокруг себя. Само сочетание «дети природы» может использоваться в негативном смысле как стереотип (Karjalainen, Habeck 2004: 175). Благодаря этому сторонний наблюдатель может не замечать богатства, сложной структуры и внутреннюю гетерогенность индигенных сообществ. Это может послужить созданию образа индигенных групп как находящихся в определенной социальной и политической реальности, которая не поддается реформированию (Smith, Burke 2001: 13–14). В данном случае представители индигенных народов

могут презентоваться как «другие». Эта категория может конструироваться посредством негативных характеристик, таких, как «девиантные», «занятые только собой» или «неполноценные» (Jonson 2005: 37–61).

Часто ошибки, неудачи в чем-либо объясняются именно посредством апелляции к примордиальному. Информантка (школьный учитель) из пос. Найхин рассказала следующее: «Один мальчик поступил в технический университет, ему ставили двойки. Преподаватель ему сказал: «А что вы, нанайцы можете понимать в математике. Вы — дети природы. У вас и извилин нету, а ты инженером стать хотел!». Мальчик перешел с дневного отделения на заочное. Никак не мог сдать этот предмет». Примером политически некорректной и стереотипной презентации являлась известная реклама одного из российских банков «Наша моржа всем моржам моржа», где чукча из тундры заходит в банк. Данная реклама некоторое время транслировалась по центральным каналам российского телевидения.

Способность аутентичности сосуществовать с рынком позволило ей не только выжить после деколонизации, но и превратило ее в «мифологизированный и фетишизированный знак» (Graham 2001: 69). Аутентичность (аутентичное) может циркулировать как предмет потребления. Здесь возникает следующий парадокс. Хотя аутентичность как рыночный инструмент зависит от восприятия культурной самобытности, рынок сам часто принимает виртуальную взаимозаменяемость аутентичных культур и культурных товаров (Huggan 2001: 158).

С. Смит, Х. Бурке и Г. Вард пишут, что современное производство предметов индигенного искусства, ремесла, ткачества, ориентированное на потребление туристами, является частью давней традиции создания объектов с целью продажи в пограничных территориях, что служило механизмом кросскультурной коммуникации (Smith, Burke, Ward 2001: 13). По Ж. Бодрийяру, потребление является обменом. Потребитель никогда не одинок, точно также, как и говорящий (Бодрийяр 2004: 75). Таким образом, отношения туристов и представителей индигенных сообществ можно рассматривать как форму межкультурной коммуникации.

Часть предметов производится специально для продажи туристам. Сувениры, которые производятся малочисленными народами Севера, в основном, рассчитаны на туристов. Таким образом, на рынке покупателям предлагается «аутентичность предметов». Точно так же создаются определенные туристические практики, рассчитанные на потребление туристами. Например, практика наблюдения за обрядом кормления огня или шаманским танцем. В данном случае аудитории предлагается «аутентичность опыта», а культурная аутентичность выступает как форма символического капитала (Lane, Waitt 2001: 397). «Иллюзия аутентичности» также может быть мотивом приобретения товара или услуги. Аутентичность может быть потенциальным ресурсом привлечения покупателей (Lu, Fine 1995: 541-543).

Наплыв иностранных исследователей и туристов в места проживания малочисленных народов Сибири стимулирует развитие народных промыслов. Изготавливается множество изделий «в национальном стиле» на продажу (Инф.: *Это не традиционные нанайские изделия, а ширпотреб. То что пользуется спросом, то и делают на «северный манер»*). Материалом часто служат не «природные материалы», а кожзаменитель, клеенка. В советское время в изделиях мастеров прикладного искусства появились новые материалы (сукно, искусственный мех, кожа фабричного производства и ее заменители, пуговицы, различные нитки), шире стали применяться приемы обработки, заимствованные у русских, украинцев (вышивка украинским крестом, кружевные нашивки, орнаментирование тесьмой и сутажом) (Росутбу 1976: 179).

Туризм предполагает постоянное определение и переопределение идентичностей как среди инсайдеров, так и аутсайдеров, куда привлекается маркирование различий, перфоманс включения или исключения, публичного и приватного, «сцены» и «закулисья» как пространств для интерпретации (Tilley 2006: 191-199). Роберт Вуд рассматривает туризм как форму этнических отношений. Интеракция местного населения и туристов становится интегральной частью конструирования этнической идентичности, туристические способы визуализации и опыта стано-

вятся характеристиками выражения и потребления этничности. Пьер Ван ден Берге указывал на то, что туризм часто представляет форму этнических отношений (Wood 1998: 218-241).

Используя туризм, различные формы сознательно созданной локальной отличительности институционализируются посредством интеракции с аутсайдерами (Tilley 2006: 16-17). Арджун Аппадурай считает, что туристические места в разных точках Земли являются архетипом транслокальностей, где разнообразие циркулирующих групп создает новые типы сообществ. Р. Вуд пишет, что «постмодернистской иронией» является то, что многие примордиальные идентичности были сконструированы в диалоге с туристами и другими аутсайдерами (Wood 1998: 224).

Многие культурные элементы трактуются при этом как «традиционные», «аутентичные» или «примордиальные». Для местных и иностранных туристов могут презентоваться кардинально различные образы культуры. Целью «постановочной аутентичности» может быть тенденция скрыть от туристов «настоящее». Таким образом, аутентичность как для туристов, так и для местного населения всегда является предметом приписывания новых смыслов, изобретения и трансформации, зависящим от динамики туристических ожиданий. В то же время культурные изменения, связанные с туризмом, не следует считать неаутентичными (Wood 1998: 226-227).

Презентации аутентичности туристам приводят к ее коммерциализации (Wood 1998: 227). Шарма пишет о канадских музеях, где представлены выставки, посвященные культурам индигенных народов, как «места, где канадская идентичность продается туристам» (Sharma 1999: 55). Во многих уголках мира туристы являются потенциальными покупателями продукции, изготовленной индигенными народами (Dransart 2001: 153).

Туризм зависит от продукции и репродукции различий. Музеи, выставки, исторические памятники являются главными локусами туристического опыта и потребления (Tilley 2006: 17). Кваме Энтони Аппиа пишет о менеджменте различий, который может преследовать цель преподнести «аутентичность» западному туристу. Сюда относятся «национальные деревни», кото-

рые могут получать государственную поддержку (Appiah 2005: 151).

Туристический экзотизм — использование символов аутентичности для привлечения туристов. Туристов арктического региона, как указывает Марк Нуталл, привлекает не только «желание опыта дикой природы», но и «идеализированные образы традиционных индигенных культур» (Nuttal 1998: 125). Символы «чистоты», «экзотичности» и «эксклюзивности» часто используются в современной туристической индустрии. Арджун Аппадурай пишет, что проблема «эксклюзивного» предлагает основательную почву для проблемы «аутентичного» (Appadurai 1986: 44). Этническое, туристическое искусство предполагает сложные отношения между аутентичностью, вкусом и политикой потребления (Appadurai 1986: 47). Туристы как потребители позднесовременной и постсовременной эпохи ищут новых впечатлений и коллекционируют впечатления (Бауман 2004: 134).

Джордж Флорес Очоа рассматривает феномен «этнического туризма». Он считает, что данный вид туризма фокусируется на этнических обычаях, историко-культурных элементах. Пенни Дрансарт выделяет следующий аспект этнического туризма: люди сами по себе могут привлекать туристов. Не-западные люди могут рассматриваться как «ресурс», этничность которых является определяющим фактором в «индигенном туризме». Валлен Смит рассматривает отношения представителей индигенных сообществ с туристами и выделяет четыре взаимосвязанных элемента («four Hs»: heritage, history, habitat and handicraft) в феномене «индигенного туризма»: наследие, история, среда обитания и ремесло (Dransart 2001: 153). Именно эти элементы привлекают туристов, уставших от рутины городской жизни.



ФАБРИЧНЫЙ БУБЕН И КУЛЬТУРНАЯ КОММОДИФИКАЦИЯ

Культурная коммодификация* проявляется в локальных нарративах и повседневных практиках культурных групп. Материальные объекты, например древние петроглифы, произведения искусства, туристические сувениры, а также «традиционные» ритуальные практики являются частью поливокального нарратива современности, где культура становится экономическим ресурсом.

Перформативные представления ритуалов в нанайском национальном селе Сикачи-Алян (Хабаровский край) могут быть интерпретированы как часть процессов социальной драмы (Виктор Тернер) и культурной коммодификации (Игорь Копытофф). Социальная драма служит лакмусом глубоких социальных трансформаций и может быть охарактеризована, как пространство игры нарративов идентичности. Таким образом, можно говорить о «перформансе обрядности» — явлении, характеризующем специфическую форму презентации идентичности культурной группы, претендующей на аутентификацию «традиционной культуры», присвоение культурных ландшафтов. Перформанс обрядности — это своеобразный символический полиалог «культурного наследия», «традиционного прошлого» и аудитории — публики, заинтересованной в символическом разделении перформативного события.

Феномен перформанса обрядности (Симонова 2004) активно используется политическими менеджерами в качестве иллюстрации и доказательства наличия «живой» истории — существующей «этнокультурной традиции», и служит легитимным основанием для притязаний на полное обладание ландшафтами культуры.

Идея возрождения «истинной традиции» стоит в центре культур-

* Превращение культуры в товар (см. с. 11).

ных притязаний. Археологический интерес воссоздания «аутентичности» идет рука об руку с экономическими и политическими манифестациями. Сценическая постановка традиционных танцев и обрядов в интересах туризма стала одной из повседневных стратегий в различных национальных селах. Вместе с тем, данная практика претендует на «аутентичность», апеллируя к возможности восстановления некоторых «этнокультурных» обрядов.

В с. Сикачи-Алян (Хабаровский край) периодически устраивается демонстрация «традиционных» обрядов. Местный ансамбль показывает, в частности, обряд «кормление огня» и танцы в «нанайском» стиле, которые пользуются популярностью у туристов.

Эрик Коен выделял две группы туристов — «искателей удовольствия» и тех, кто в силу своих возрастных недомоганий уже не может иначе наполнить свою жизнь. Искатели удовольствий становятся все большей редкостью и, взамен приключений, довольствуются «псевдо-событиями», которые заменяют им настоящую жизнь. Коен также утверждает, что ряд туристов, тем не менее, ищут «настоящее» и, более того, требуют его. Коен предлагает феноменологический подход к местам и «центрам» при исследовании туризма как социального явления (Cohen 2004).

Среди индигенных культурных групп в ряде стран процессы культурной коммодификации стали все больше доминировать в повседневной жизни, что послужило поводом для академических дискуссий. Например, учеными на конференции в г. Тронхейме (Норвегия) Хомо Фабер обсуждались вопросы получения «прав на культуру» индигенными сообществами.

Функция культуры как товара не оставляет сомнения, остается открытым вопрос: кто же, все-таки, имеет право на культуру? В социальных науках существует направление «социология и антропология туризма», где вопросы индигенных прав на культуру, современных отношений индигенных групп и внешней «аудитории» в контексте глобализации подлежат детальному осмыслению.

Перформанс обряда «кормление огня» особенно популярен среди туристов, поскольку содержит в себе оттенок сакральных ритуальных практик, и акторы поддерживают мифологическую атмосферу этого события. Все, что связано с огнем, интерпрети-

руется как сакральное; и публика затихает в ожидании чего-то «таинственного» и «безвозвратно ушедшего», но воскресшего лишь на мгновение на сцене экологического и развлекательного комплекса-музея под открытым небом. К анализу данных процессов можно применить понятие «аналоговая апперцепция», (Шютц 2003: 336) в понимании Гуссерля, которая в данном случае заключается в сочетании материально-визуального ряда перформанса и его символического содержания. Ритуальные движения и обращения к огню, тишина на фоне речного пейзажа и сопки становятся элементами единого символического ряда, выстраивающего нарратив «аутентичной» нанайской культуры. Что же становится популярным товаром — танец и огонь? Быть может, они играют роль лишь географического компаса, символически указывающего путь искателям приключений к чему-то «настоящему»?

Жажда прикоснуться к «чистому источнику культуры» не ограничивается лишь обывательским любопытством, она часто будоражит сердца ученых. Кто не мечтал, учась на первых курсах антропологических или этнографических факультетов, найти своего «дона Хуана», который, наконец, поведаст правду об истинном фольклорном знании и откроет все тайны своей культуры, до сих пор никому не ведомые? Возможно, пытливые и романтично настроенные исследователи и пускаются на поиски «чистоты ускользающего момента», «истинного» понимания смысла человеческого существования. Однако следующий шаг «антрополога-романтика» заключается в изысканиях «другой истинны» заключается в ее документации. Однажды поняв, что индигенные культурные группы такие же «продукты глобализации», как и он сам, ученый все равно не может расстаться с романтической и увлекательной легендой безупречной истины и красоты. Он пытается «воссоздать» и «зафиксировать» чистоту уже ушедшего, увы, момента и сам становится нарратором идентичности индигенных культурных групп.

Процесс реконструирования и воссоздания «традиционных» обрядов происходит как с помощью этнографических источников, так и с помощью нарраторов, которые могут что-то вспомнить, руководствуясь личным жизненным опытом и рассказами своих родителей. Инициаторами реконструкции обрядов культурной группы выступают ученые.

По словам информанта, в п. Венское в 1986 году пытались воссоздать «традиционный нивхский» обряд «медвежий праздник». Для этого ученые привлекли в качестве источников этнографическую литературу, рассказы нарраторов и обратились к практической помощи местных жителей.

К проведению обряда готовились долго, чтобы вырастить медведя, руководствуясь исключительно «традиционными нормами», и основательно подготовиться технически. По словам информантов, молодое поколение постепенно утрачивает знание «этнокультурных» ритуальных практик, которым владеет поколение их бабушек и дедушек, поэтому основной целью проекта была достоверная реконструкция «традиционного ритуала» и его документация с помощью различных носителей информации. Обряд предполагалось зафиксировать, используя видеокамеру.

Вместе с тем исполнение ритуала, по словам информанта, оказалось трудно выполнимой задачей. Информант, который принимал участие в проведении медвежьего праздника, рассказал следующую историю: «Я был на последнем медвежьем празднике в 1986 году, ...где-то 2 года медведя выращивали, медведицу. Медведицу звали Машка, вот специально выращивали и попытались воссоздать все ритуалы, и специально лабаз построили для нее, специально надо было...самый ловкий забирался на крышу и должен поймать в петлю лапы у медведя, это тоже надо уметь. Там темно, я там был, кормил медведя там да, там очень темно, там окошечко маленькое, и ложка деревянная специальная есть, в этнографическом музее есть. И с нее кормишь, не рукой, а именно...еще там длинна, и фигурки медведя вырезаны, только медведя кормить, сам, собаку—нельзя, это—грех. Потом его обводили вокруг здания дома хозяина, то есть все воспроизводилось, единственно, что с убийством напряг получился... Использовали спортивные стрелы, алюминиевые, они не приспособлены, в результате так, у него был такой ошейник из стрел, стрелять уже не умеют...там, как в каждом роду есть специальная стрела, чтобы убивать медведя, она должна быть металлическая с наконечником. И стрелять должны не с расстояния, а обычно хозяин отвлекает медведя, ну он же его знает, и почти с упора должны были поразить. Медведя, в конце концов, убили, но его долго убивали. Это уже

нарушение, его должны были быстро убить, чтобы духи гор не обиделись, там много в принципе нарушений было...».

В ходе реконструкции обряда были нарушены «традиционные нормы», поскольку, по словам информанта, многие навыки были утрачены. В связи с этим особое значение приобретает вопрос: а нужно ли реконструировать «традиционные обряды» в полной мере? И кому это, в первую очередь, нужно? Информант заметил следующее: «Полезно и желательно проводить такие праздники, потому, что народы умирают, многие забывают. Сейчас у нас есть много организаций, которые занимаются возрождением этнической культуры нивхов, они пытаются, ну более молодое поколение, которые намного младше меня, для них это как сказка, как Толкиен, Хоббит, эльфы, так для них медвежий праздник, чуть бы не Валгалла или апокалипсис. Они знают по книжкам, как воспроизводить, сценически не обязательно медведя убивать, просто помню в 2000 используя описание похорон покойника, у нас устраивали погребение. Они собрали бабушек, которые это помнят все, и под их руководством они попытались воссоздать с песнями там, но это было трудно, но используя Крейнвича и бабушек они более менее с этим справились. Я знаком с теми, кто участвовал, и с бабушками многие мои родственницы, они говорят, да более менее правильно все воссоздали, а предположим, не было бы Крейнвича? Не было этих бабушек, никто бы не воссоздал...».

Таким образом, по мнению информанта, реконструкция обрядов необходима для возрождения и сохранности «этнокультурных» ценностей, существует возможность воспроизводить сценически обряд и «не обязательно медведя убивать». Информанту было жаль, что убили животное, хотя в «традиции» убийство медведя относилось к необходимой части коммуникации между людьми и горными духами, медведь «сам приходил», его функция посредничества считалась необходимой.

Возможность перформативного воспроизводства «традиционного» обряда видится информантами как возможная практика «сохранения» и «трансляции» «этнокультурного наследия». Это служит символическому конструированию идентичности группы (Энтони Коэн) и является экономической стратегией.

Информант заметил, что в проведение обряда вкладывались большие средства, без которых полноценная реконструкция праз-

дника была бы невозможна: «...просто сказать, на одной инициативе это навряд ли организовать, это очень большие деньги. По заказу свьше был запрос на то, чтобы есть люди, кто еще знает, как проводить медвежьи праздники, все это снималось на камеру, фиксировалось, ну оставить для потомков. Сейчас уже никто не знает, как медвежьи праздники проводить, сейчас уже можно по Крейновичу «Нивхгу» проводить, там подробно все описано, но это одно, а то, что на пленке все записано, есть материал...».

Во время проведения ритуала участники разделяют эмоциональный контекст этого события.. Перформанс обрядности отчасти является практикой подобного рода, поскольку основывается на локальной мифологии. Информант выразил «экологическое» понимание перфомативных ритуалов и предложил новое видение «верь», сопутствующей этим практикам: «... вера должна быть в то, что у человека есть взаимосвязь с природой. Если как раз на базе медвежьих праздников нужно воспитывать бережное отношение к природе это правильно будет...». Иными словами, вера в данном обряде присутствует, но она является символической, отвечающей «экологическому» принципу отношений человека и природы. «Вера» обобщена, лишена конкретики «аутентичной» ритуальности о которой современные участники перформансов в большей степени узнают из книг. Сегодня нивхам не обязательно верить в горных духов, ради которых их предки, как считают информанты, проводили «медвежий праздник». Важно верить, что природа «живая», а, следовательно, к ней надо относиться как к живому существу. Вера выступает в качестве необходимого элемента игры, столь же символического, как и сама игра. Легитимность перформанса, как живого свидетельства уникальной и воскресшей «традиции», ведет к подтверждению локальной идентичности, понимаемой и трактуемой примордиально. Присвоение культурных ландшафтов осуществляется посредством демонстрации «функционирующего этнокультурного наследия», где реконструируемый обряд выступает в качестве театрализованного символического действия.

В Сикачи-Аляне «шаманский танец» невозможно поставить без шаманского бубна. По словам информантов, в других творческих коллективах, как правило, используется фабричные буб-

ны, произведенные в Якутии. Местный ансамбль, однако, использует старинный бубен действующего шамана. По словам информантов, делать этого ни в коем случае нельзя, к бубну запрещено даже прикасаться, тем более, танцевать с ним или бить в него.

В перформансе не делается акцент на бубне, на его истории и символической нагрузке. Его должен был заменить якутский фабричный бубен, «игрушечный бубен», функция которого заключалась бы в полноценном конструировании сценического образа шамана. Однако использование «оригинального» шаманского бубна в качестве элемента театрального действия дает ансамблю преимущество символического капитала (Пьер Бурдьё) по сравнению с другими ансамблями. В этом бубне заключена интрига, его сопровождает биографический нарратив, он живет собственной социальной жизнью и является предметом культурной коммодификации (Appadurai, Kopytoff 1986).

Представленные тенденции можно рассмотреть с точки зрения этнознания, знания «нарративных мест» (story-places). Бен-ьямин Смит отмечал, что, вопреки потере подобного знания, вдруг совершенно неожиданно некоторые могут сослаться на детальные элементы ритуала посредством наследственного знания и соотносят напрямую эти знания с традиционной ритуальной практикой, даже несмотря на то, что их традиционные песни являются недавним изобретением. Хотя величественные локальные традиции ритуалов инициации могут допускать ряд неточностей, повседневные ритуалы остаются фундаментальной значимостью аборигенного населения (Smith 2003: 132-133). Подобный феномен 'синкретической интерпретации' говорит в пользу выборочного локального знания относительно ритуальных практик и построения диалоговых отношений с внешним миром, которые были сформированы в проблемных условиях современности. Далее Смит подводит неоднозначный итог и акцентирует внимание на переосмыслении оформления правовых отношений в рамках представлений о «традиционном» и «историческом».

Концепция перформанса открывает возможность анализа примордиального толкования идентичности, которое можно встретить на различных этапах интерпретации культуры от обыденного сознания (common sense) до академического дискурса. Перформанс ориентирует на эмоциональное восприятия культу-



ры как социального феномена, социальная драма является пространством создания «культурного прошлого» в качестве культурного настоящего. Во время перформанса люди не только распределяют роли, заучивают текст и воспроизводят игру, они еще участвуют в романтическом «временном скачке», верят в то, что созданное произведение и предлагают прекрасный «оазис» культуры, который на мгновение из красивых историй превращается в красивую реальность.

Социальная драма смешивает символические смыслы, экономические практики, встроенные в экологическое окружение и связанные с таковым (Шрадер 1999), и одновременно рассказывает историю. Игрушечный бубен — не элемент шаманского камлания, алюминиевые стрелы — не оружие ритуального убийства. Но символическая игра адаптирует имеющиеся под рукой атрибуты, открывая коридор в чужую и далекую повседневность, которая так желанна сегодня. Ирвинг Гофман в работе «Представление себя другим в повседневной жизни» приводит пример из жизни одной супружеской пары, владевшей гостиницей на Шетландских островах. Владельцы отеля происходили из местных фермеров, но были вынуждены отбросить свои представления о том, как надо жить, и предложили в гостинице полный набор услуг, привычных для среднего класса. Позже, однако, эти управляющие стали менее цинично относиться к своей роли на гостиничной сцене. Они постепенно превращались в людей среднего класса и все больше влюблялись в те образы себя, которые навязывали им клиенты (Гофман 2000: 52). Перформанс обрядности можно отнести к театру социальных ролей, символическому «фрейму» (Гофман 2004), соответствующему требованиям общества, которые индигенные культурные группы усваивают вместе с этнографической литературой и внешними стереотипами, создавая пленительные концепты культуры, индигенного тела и театра.

Перформанс одновременно предлагает нарратив и сам является таковым. Как антрополог-романтик, так и чувствующий свою вину за утраченную культурную ценность житель национального села, — оба пытаются создать манящий и иллюзорный мир. Публика аплодирует обоим, а жизнь с повседневными заботами и желаниями людей часто остается за бортом общественного и академического любопытства.

Итак, мы попытались проанализировать некоторые социальные и культурные процессы, протекающие в Сибири и на Дальнем Востоке России. Полевые исследования авторов являются результатом индивидуальной работы и могут оцениваться независимо друг от друга. Тем не менее, авторов объединяет актуальная для современных антропологических и социологических исследований тема — присвоение культурных ландшафтов, которые, как уже было сказано в первой главе, являются процессами «колонизации сознания» дискурсом локального контекста.

В работе были рассмотрены такие социальные феномены и теоретические концепты, как: перформанс обрядности, политизация городского пространства, понятие культурной аутентичности и социальные представления о ней, обыденное знание культуры с позиций ее примордиального толкования, претензии на «этничность» и культурная коммодификация как методологическое понимание культурных ландшафтов.

Локусы исследовательского интереса в этой книге смещены из сферы «этнического» в сферу «локального» как наиболее перспективного взгляда для понимания ситуации тех культурных и локальных групп, которые в социальных науках часто принято относить к «этническим».

Культурная аутентичность рассматривается авторами в рамках конструктивистского подхода как форма символического капитала, которая может являться ресурсом и функционировать как предмет потребления. По мнению авторов, антрополог не должен искать «истинную», «древнюю» традицию, он, скорее, должен обратить фокус научного анализа на современные проблемы, на то, что оказывает прямое влияние на социальные практики, какие группы используют представления об «истинности» и «чистоте» традиции, какие требования они выдвигают на политической арене и в чьих интересах.

Перформанс обрядности, культурная коммодификация и примордиальное толкование культуры в данной работе рассмотрены как встроенные элементы политических и экономических преобразований повседневной жизни культурных групп

Забайкалья и Дальнего Востока России. Апелляции к мифологическому прошлому нередко становятся инструментами культурной коммодификации и представляют собой попытку легитимировать право культурной группы на обладание культурным ландшафтом. «Неправильные шаманы» заявляют о своем «праве на город», а индигенные культурные группы участвуют в дискуссии об «авторских правах» на культуру. По мнению авторов, изучение этих процессов создает условия для понимания повседневной жизни людей, их проблем и взглядов, потребностей и точек зрения.

Авторы пытаются аргументировать ценность синтетического методологического подхода, который выводит исследователя на тропу скорее дискурсивно-локального, нежели этно-территориального толкования социальных и культурных процессов. Авторы надеются на то, что им удалось вызвать интерес к изложенной точке зрения, и выражают искреннюю заинтересованность в дальнейшей дискуссии.

Библиография

- Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация Введение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетейя, 2000.
- Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов // Кунсткамера, СПб.: Европейский дом, 1995.
- Амоглонова Д. Д., Елаева И. Э., Скрынникова Т. Д. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). Иркутск, 2005.
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон — Пресс, 2001.
- Андерсон Б., Бауэр О., Хрох М. и др. (Ред.) Нации и национализм / Пер. с англ. и нем. М.: Праксис, 2002.
- Андерсон Д. Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения РАН, 1998.
- Аппадурай А. Ставя иерархию на место / Пер. с англ. яз. С. В. Соколовского // Этнографическое обозрение, № 2, 2000.
- Арсеньев В.К. Каталог № 51. «Орочи-удэне» Гродековского музея (1913 г.). Хабаровск.: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, 2005.
- Баландье Ж. Традиция и современность // Баландье Ж. Политическая антропология / Пер. с фр. М.: Научный мир, 2001.
- Бараулина Т., Карпенко О. (Ред.) Миграции и национальное государство. СПб.: Центр независимых социологических исследований, 2004.
- Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000.
- Барт Ф. (Ред.) Этнические группы и социальные границы. М.: Новое издательство 2006.
- Батомункуев С. Д. О полиэтничности Бурятии и проблеме этнической идентичности современных бурят // Традиции и инновации в этнической культуре бурят. М. — Улан-Удэ, 1999, с. 38.
- Бауман З. Глобализация: последствия для человека и общества / Пер. с англ. М.: Весь мир, 2004.
- Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. М.: Логос, 2002, с. 176.
- Бек У. Что такое глобализация. М., 2001.
- Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.
- Бергер П. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; Пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 2004.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. М., 1995.
- Бернер Э. Глобализация, несостоятельность рынка и стратегии самостоятельного решения жилищных проблем городской бедноты: уроки Филиппин // Журнал социологии и социальной антропологии, 2000, Т. 3. № 4, с. 140-158.

- Блищенко И. Доклад // Коренное население. Глобальное стремление к справедливости. Доклад для независимой комиссии по международным гуманитарным вопросам. М., 1990.
- Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. с фр. М.: Библион — Русская книга, 2004.
- Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- Бороноев А. О., Емельянов Ю. Н., Скворцов Н. Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А. О. Бороноева, СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994.
- Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
- Бурдые П. Описывать и приписывать. Заметка об условиях возможности и границах политической действительности. М., 2003.
- Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001. Ingold T, The Temporality of the landscape, World Archeology, Vol.25, No 2, Conceptions of Time and Ancient Society, 1993, pp. 152-174
- Бурдые П. Социология политики. М., 1993.
- Вахтин Н. Б. Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 1993.
- Вахтин Н. Б. От редактора перевода // Андерсон Д. Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения РАН, 1998.
- Вахтин Н. Б., Головкин Е. В. Социоллингвистика и социология языка. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2004.
- Веденин Ю. А., Кулешова М. Е. Культурный ландшафт как объект культурного и природного наследия // Известия РАН, 2001, №1. — С. 7-14.
- Воронков В., Освальд И. (Ред.) Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1998.
- Геннеп А. ван, Обряды перехода. М.: Восточная литература, РАН, 2002.
- Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Пер. с англ. М.: Весь мир, 2004.
- Гидденс Э. Устройство общества. Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2003.
- Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Гофман И. Анализ фреймов. М.: Институт социологии РАН, Институт фонда общественное мнение, 2004.
- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс, 2000.
- Губогло М. Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003.
- Дебор Г. Общество спектакля / Пер. с фр. М., 2000.
- Дуглас М. Чистота и опасность / Пер. с англ. М., 2000.
- Емельянов Ю. Н., Скворцов Н. Г. Культуральная антропология. СПб., 1996.
- Замятин Д. Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб.: Алетейя, 2003.
- Здравомыслов А. Трансформация смыслов в национальном дискурсе // Язык и этнический конфликт. М.: 2001.
- Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Каганский В. Н. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сборник статей. — М.: Новое литературное обозрение, 2001.
- Карбаинов Н. «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодёжные субкультуры в борьбе за социальное пространство города) // Вестник Евразии, 2004, № 2.
- Карбаинов Н. «Нахаловки» Улан-Удэ: гражданское общество на взлётной полосе // Отечественные записки, 2005, № 6.
- Кармадонов О. Социология символа М.: 2004.
- Кимонко Д. Там, где бежит Сукпай. М., 1951.
- Клакхон К. Зеркало для человека СПб.: Евразия 1998.
- Ковалев Е. М., Штейнберг И. Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М., 1999.
- Козеренко А., Крейдлин Г. Тело как объект природы и тело как объект культуры (о семантике фразеологизмов, построенных на базе жестов) // Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В. Н. Телия, М.: Языки русской культуры, 1999, с. 270-277.
- Костюкова И. Сельско-городские мигранты в Бишкеке: социальные проблемы и участие в социально-политическом движении // Этносоциальные процессы в Кыргызстане. (ред.) Космарская Н. П., Панарин С. А. М., 1994.
- Красовская Т. М., Калущков В. Н. / Отв. ред. Культурный ландшафт: Теоретические и региональные исследования. Третий юбилейный выпуск трудов семинара «Культурный ландшафт». — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.
- Куклина В. В. Локальные сообщества Южной Сибири в полиэтничной среде: культурно-географический срез. Иркутск: Издательство Института географии СО РАН, 2005
- Куликов М. И. Чукотка. Зигзаги истории малых народов Севера. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002.
- Куропятник М. С. От стигмы к самоутверждению: понятие «коренной народ» в современном дискурсе // Журнал социологии и социальной антропологии, 2002, Том 5, №1 (17), с. 161-173.
- Лаку-Лабарт. Поэтика и политика // Поэтика и политика, СПб.: Алетейя, 1999.
- Липский А. Первый туземный съезд ДВО. Хабаровск. 1925.
- Логман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2004.
- Малиновский Б. Научная теория культуры, М.: ОГИ, 2005.
- Мархинин В. В., Удалова И. В. Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазовый комплекс. Новосибирск: Наука, 2002.
- Матвеева (Дуван) Т. Б., Гонтмахер П. Я. Орнаментальное искусство ульчей: мастера и традиции. Хабаровск, 2003.

- Митин И.И. Комплексные географические характеристики. Множественные реальности мест и семиозис пространственных мифов. Смоленск: Ойкумена, 2004.
- Михайлова Н. Г. (Отв. ред.) Народная культура в современных условиях. М., 2000.
- Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Восточная литература РАН, 2004.
- Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб.: 1997.
- Патканов С.К. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. Ч.2. Прочие тунгусские племена//Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1906.
- Подмаскин В.В. Проблема этногенеза удэгейцев//Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока. Владивосток, 1989.
- Пэнто Л. Личный опыт и научное требование объективности // Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. СПб.: Алетейя, 2001, с. 21-76.
- Рафаэль Ф. Работа памяти: воссоздание прошлого перед лицом вызова современности / Проблемы теоретической социологии. Выпуск 2 // Под ред А. О. Бороноева, СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 1996, с. 217-232.
- Романов П., Ярская-Смирнова Е. Социология тела и социальной политики // Журнал социологии и социальной антропологии, 2004, том VII, №2 (26), с. 115-137.
- Росугбу Б. М. Малые народности Приамурья в 1959 — 1965 гг. Хабаровск, 1976.
- Росугбу Б. М. Малые народности Приамурья на современном этапе коммунистического строительства в 1959 — 1965 гг. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук, Владивосток, 1969.
- Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М.: Канон-Пресс, 2001.
- Самар Ю.А. Тотемизм и его ритуалы в образе жизни нанайцев и ульчей. Хабаровск: 1995.
- Сем Т. Ю. Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья. СПб.: МАЭ РАН, 2000.
- Сем Ю. А. Родовая организация нанайцев и ее разложение. Владивосток, 1959.
- Сервье Ж. Этнология, М.: АСТ-Астрель, 2004.
- Симонова В. В. Перфоманс обрядности как этнокультурный парадокс / Проблемы сибирской ментальности / Под ред. Бороноева А. О. СПб., 2004.
- Сворцов Н. Г. Индивид и этническая среда // Социология и социальная антропология. Межвузовский сборник / Под ред. В. Д. Виноградова, В. В. Козловского, СПб.: Алетейя, 1997, с. 303-312.
- Сворцов Н. Г. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1996.
- Скотт Дж. Благими намерениями государства / пер. с англ. М.: Университетская книга, 2004.
- Смоляк А. В. Народы Нижнего Амура и Сахалина. Фотоальбом. М., 2001.
- Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1991.
- Соболева. С. В. (Ред.) Факторы устойчивости малых групп: теоретико-методологические и прикладные вопросы исследования Новосибирск 2000.
- Соколова З. П. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера // Социально-экономическое и культурное развитие народов Сибири и Севера: традиции и современность. М., 1995, с. 34-36.
- Соколова З. П., Пивнева Е. А. (Ред.) Этнологическая экспертиза: Народы севера России 1956-1958 годы, М.: Изд-во ИЭА РАН, 2004.
- Соколовский С. В. Категория коренные народы в российской политике, законодательстве и науке. М., 2003.
- Соколовский С. В. «Национальное меньшинство»: продукт гражданского общества?// Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В. С. Малахова и В. А. Тишкова. М., 2002, с. 272-273.
- Соколовский С. В. Образы Других в российской науке политике и праве. М.: Путь, 2001.
- Соколовский С. В. Понятие «этническое меньшинство» и «малочисленный народ» в социальных науках // Этнокогнитология. Выпуск 1. Подходы к изучению этнической идентификации. М.: Российский НИИ культурного и природного наследия, 1994, с. 32-36.
- Соколовский С.В. Категория коренные народы в российской политике, законодательстве и науке. М., 2003.
- Старовойтова Г. В. Этнодисперсная группа в современном советском городе (на материалах исследования татар в Ленинграде) // Этносоциальные проблемы города / Под ред. О. И. Шкаратана М., 1986.
- Сурова Е.Э. Глобальная эпоха: полифония идентичности. СПб.: «Осипов» 2005.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.
- Титов Е. И. Очередные задачи тунгусоведения (К конференции по изучению производительных сил Дальнего Востока)//Записки Гродековского музея, выпуск 10, часть 1, Хабаровск 2005.
- Тихомиров В. А. Проведение Ленинской национальной политики среди малых народов низовий Амура. Новосибирск, 1971.
- Тишков В. А. Новая политическая антропология // Журнал социологии и социальной антропологии, том IV, №4 (16), 2001, с. 68-74.
- Тишков В. А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., 2001.
- Тишков В. А. (интервью) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Том IV. №4.
- Тишков В. А. Реквием по этносу. М.: Наука, 2003.
- Тураев В.А. (Отв. ред.) История и культура нанайцев. Историко-этногра-

фические очерки. Наука, СПб, 2003.
 Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; Университетская книга, 2004.
 Хобсбаум Э. Д. Принцип этнической принадлежности // Нации и национализм. М., Праксис, 2002.
 Широкогоров С. М. Опыт исследования шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-философского факультета Дальневосточного университета. Т.1. Владивосток, 1919.
 Широкогоров С.М. Тунгусский литературный язык. // Краеведческий бюллетень №1, 1995.
 Широкогоров С. М. *Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.*
 Шрадер Х. Экономическая антропология. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
 Шренк Л. Об инородцах Амурского края. Том 3. СПб., 1903.
 Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1996.
 Шютц А. Избранное: мир светящийся смыслом, М.: РОССПЭН, 2004.
 Шютц А. Смысловая структура повседневного мира, М.: Общественное мнение, 2003.
 Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В. Социальная антропология. Ростов-на-Дону, 2004.
 Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В., Михель Д. Социальная антропология современности: теория, методология, методы, кейс-стади. Саратов, 2004.

Abrams C. Man's Struggle for Shelter in an Urbanizing World. Cambridge: The MIT Press, 1964.
 Anderson B. Imagined Communities. London: Verso, 1983.
 Anderson D. G. Entitlements, Identity and Time // People and the Land. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / Edited by E. Kasten, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2002.
 Anderson D. G. Fieldwork and the «Doctoring» of National Identities in Arctic Siberia // Fieldwork Dilemmas. Anthropologists in Postsocialist States // Edited by H. G. de Soto and N. Dudwick, Madison: The University of Wisconsin Press, 2000, pp. 130-148.
 Appadurai A. Grassroots Globalization and the Research Imagination // Public Culture 12(1), 2000, pp.1-19.
 Appadurai A. Introduction: commodities and the politics of value // The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective / Edited by A. Appadurai, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
 Appadurai A. Introduction: Place and Voice in Anthropology Theory // Cultural Anthropology Vol.3, No. 1, 1988, pp. 16-20.
 Appiah K. A. The Ethics of Identity. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Barfield T. The dictionary of Anthropology. Blackwell, 2005.
 Barnard A. / Discussion. The Concept of Indigeneity // Social Anthropology 14(1), 2006, p. 30.
 Bendix R. In search of authenticity: The formation of Folklore Studies. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
 Bendix R. Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom? // The Journal of American Folklore, Vol. 102, No. 404, Apr. — Jun. 1989, pp. 131-146.
 Benhabib S. The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
 Berner E. Defending a Place in the City: Localities and the Struggle for Urban Land in Metropolitan Manila. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1997.
 Beteille A. The Idea of Indigenous People // Current Anthropology, Vol. 39, No. 2, Apr. 1998, pp. 187-191.
 Biggs S. The «Blurring» of the Lifecourse: Narrative, Memory and the Question of Authenticity // Journal of Aging and Identity, Vol. 4, No. 4, 1999, pp. 209-221.
 Bloch A. Between Socialism and the Market: Indigenous Siberian Evenki Grapple with Change. PhD Dissertation, University of Pittsburg, 1996.
 Bloch A. Bicultural Education in the North: Ways of Preserving and Enhancing Indigenous Peoples' Languages and Traditional Knowledges // Mynster Waxmann Verlag / Edited by E. Kasten, 1998, pp.139-157.
 Bodenborn B. Is Being «really Inupiaq» a form of cultural property? // Properties of Culture — Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / Edited by E. Kasten, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2004.
 Borofsky R. Rethinking the Cultural // Assessing Cultural Anthropology / Edited by R. Borofsky. New-York: McGraw-Hill, 1994.
 Brnic A. Speaking of Nationality. On Narratives of National Belonging and the 'Immigrant'. Gøteborg: DocuSys, 2002.
 Brown J. N., Sant P. M. Introduction: Indigeneity — Construction and Re/Presentation // Indigeneity: Construction and Re/Presentation / Edited by J. N. Brown and P. M. Sant, New York: Nova Science Publishers, 1999, p. 1-13.
 Brown M. F. Can Culture Be Copyrighted? // Current Anthropology, Vol. 39, No. 2, April 1998, pp. 193-222.
 Bruner E. Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism // American Anthropologist 96, 1994, pp. 397-415.
 Burgwal G. Struggle of the Poor. Neighborhood Organization and Clientelist Practice in a Quito Squatter Settlement. Amsterdam: CEDLA, 1995.
 Chatterji R. Authenticity and Tradition: Reapprising a 'Folk' Form // Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity / Edited by V. Dalmia and H. von Stietencron, London: Sage Publications, 1995, pp. 421-441.
 Childs P., Williams P. An Introduction to Post-Colonial Theory. Pearson Education, Edinburgh, 1997.
 Clifford J. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography,

- Literature, and Art, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Clifford J., Dominguez V., Minh-Ha T. T. Of Other peoples: Beyond the «Salvage» Paradigm // *Discussions in Contemporary Culture*, Number One / Edited by Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1987, pp. 121-141.
- Cohen, Abner. Ethnicity and politics // *Ethnicity* / Edited by J. Hutchinson, A.D. Smith, Oxford, Oxford University Press, 1996. p. 83-84.
- Cohen E. A. Phenomenology of Tourist Experience // *The Sociology of Tourism* / edited by Yorghos Apostolopoulos, Stella Leivadi and Andrew Yiannakies. London and New York: Routledge, 2004.
- Cohen P. A. Culture as Identity: An Anthropologist's View // *New Literary History*, Vol. 24, No. 1, Culture and Everyday Life. Winter 1993, pp. 195-209.
- Cohen P. A. Introduction. Discriminating Relations: Identity, Boundary, Authenticity // *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values* / Edited by P. A. Cohen, Florence, KY, USA: Routledge, 1999.
- Cohen P. A. Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity. Routledge, London and New-York, 1994.
- Cohen P. A. The Symbolic Construction of Community, Florence, KY, USA: Routledge, 1985.
- Comaroff J., Comaroff J., Of Revelation and Revolution The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Volume Two // Chicago: University of Chicago Press, 1997
- Conklin B. A. Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism // *American Ethnologist*, Vol. 24, No. 4, Nov. 1997, pp. 711-737.
- Crew S. R., Sims J. E. Locating Authenticity: Fragments of a Dialogue // *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display* / Edited by I. Karp and S. D. Lavine, Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 159-175.
- Danesh A. Rural Exodus and Squatter Settlements in the Third World: Case of Iran. Lanham, MD: University Press of America, 1987.
- Delanty G. Community and Difference. Varieties of multiculturalism // *Delanty G. Community*, London: Routledge, 2003, pp. 92-110.
- Dilley R. The problem of context. New York, Oxford, 1999.
- Dolby N. Changing Selves: Multicultural Education and the Challenge of New Identities // *Teachers College Record*, Volume 102, Number 5, October 2000, pp. 898-912.
- Dransart P. Cultural Tourism in an Interconnected World: Tensions and Aspirations in Latin America // *Indigenous Cultures in an Interconnected World* / Edited by C. Smith and G. K. Ward. Singapore: Allen and Unwin, 2001.
- Duffy M. Performing Identity within a multicultural framework // *Social and Cultural Geography*, Vol. 6, No. 5, October 2005, pp. 677-692.
- Edensor T. National Identity, Popular Culture and Everyday Life. Oxford: Berg, 2002.
- Edensor T. Performing Tourism, Staging Tourism. (Re)producing tourist space and practice // *Tourist Studies*, Vol. 1(1), 2001, pp. 59-81.
- Eller J. Coughlan R. The Poverty of Primordialism // *Theory of ethnicity*. New York, Free Press 1993.
- Eriksen T. H. Introduction // *Globalisation* / Edited by T. H. Eriksen, London: Pluto Press, 2003, pp. 1-17.
- Eudaily S. P. The Present Politics of the Past. Indigenous Legal Activism and Resistance to (Neo) Liberal Governmentality, New York: Routledge, 2004.
- Eyles J. Thinking Geographically: the Editor as Tailgunner // *Research in Human Geography* / Edited by J. Eyles. 1988.
- Fees C. Tourism and the Politics of Authenticity in a North Cotswold Town // *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism* / Edited by T. Selwyn, New York: John Wiley and Sons, 1996, pp. 121-145.
- Fernandes E. and Varley, A. Illegal Cities: Law and Urban Change in Developing Countries. Zed Books, London, 1998.
- Fisher J. Development from below: neighborhood improvement associations in the Latin American squatters settlements // *Studies in Comparative International Development*, Spring 1984.
- Fishman J. Ethnicity as Being, Doing, and Knowing // *Ethnicity* / Edited by J. Hutchinson, A.D. Smith, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Gable R., Handler R. After Authenticity at an American Heritage Site // *American Anthropologist*, New Series, Vol. 98, No. 3, Sep. 1996, pp. 568-578.
- Gay R. Popular Organization and Democracy in Rio de Janeiro: A Tale of Two Favelas. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- Gilbert A., Gugler J. Cities, Poverty and Development: Urbanisation in the Third World. 2nd ed. Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Gill V. Imagined geographies // *Human Geography today* / Edited by D. Massey Blackwell Publishers, Oxford, 1999.
- Ginsburg F. Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and Production of Identity // *Fields of Vision. Essays in Film Studies, Visual Anthropology, and Photography* / Edited by L. Devereaux and R. Hillman, Berkeley: University of California Press, 1995, pp. 256-291.
- Ginsburg F. Resources of Hope: Learning from the Local in Transnational Era // *Indigenous Cultures in an Interconnected World* / Edited by C. Smith and G. K. Ward. Singapore: Allen and Unwin, 2001.
- Graham C. 'Blame it on Maureen O'Hara': Ireland and the Trope of Authenticity // *Cultural Studies* 15(1), 2001, pp. 58-75.
- Grainge P. Reclaiming Heritage: Colourization, Culture Wars and the Politics of Nostalgia // *Cultural Studies* 13(4), 1999, pp. 621-638.
- Hall Edward T. Proxemics // *The Anthropology of Space and Place locating culture* / Edited by Setha M. Low and Denise Lawrence Zúñiga, Blackwell, 2005.
- Hall S. Introduction: Who Needs «Identity» // *Questions of cultural Identity* / Edited by S. Hall and P. du Gay, London: Sage, 1996, pp. 1-17.
- Handler R. Authenticity // *Anthropology Today* 2(1), 1986, pp. 2-4.
- Handler R. The invention of tradition. Review // *American Anthropologist*,

- New Series, Vol. 86, No. 4, Dec., 1984, pp. 1025-1026.
- Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious // *The Journal of American Folklore*, Vol. 97, No. 385, Jul. — Sep. 1984, pp. 273-290.
- Hanson A. Reply to Langdon, Levine, and Linnekin // *American Anthropologist*, New Series, Vol. 93, No. 2, Jun. 1991, pp. 449-450.
- Hanson A. The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic // *American Anthropologist*, New Series, Vol. 91, No. 4, Dec. 1989, pp. 890-902.
- Hardoy J., Satterthwaite D. *Squatter Citizen: Life In the Urban Third World*. London: Earthscan, 1995.
- Harrison S. Cultural Boundaries // *Anthropology Today*, Vol. 15, No. 5, October 1999, pp. 10-13.
- Harrison S. Identity as a Scarce Resource // *Social Anthropology* (1999), 7 (3), pp. 239-251.
- Harrison S. Ritual as Intellectual Property // *Man*, New Series, Vol. 27, No. 2, June 1992, pp. 225-244.
- Hendry J. *Reclaiming Culture. Indigenous People and Self-Representation*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Hobsbaum E.J. The Social Function of The Past // *Past and Present* No.55, 1972, pp. 3-14.
- Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // *The Invention of Tradition* / Edited by E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hobsbawm E., Ranger T. (Editors) *The Invention of Tradition* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Holm I. *Theatre and Political Process. Staging Identities in Tokelau and New Zeland*. New York: Berghahn Books, 2004.
- Huchzermeyer M. *Unlawful Occupation: Informal Settlements and Urban Policy in South Africa and Brazil*. Trenton: Africa World Press, 2004.
- Huggan G. *Ethnic autobiography and he cult of authenticity* // Huggan G. *The Postcolonial Exotic. Marketing the margins*. London: Routledge, 2001, pp. 155-176.
- Humphrey C. Shamans in the city // *Anthropology Today*, No.15 (3), June, 1999, pp. 3-11.
- Jackson P. *Commodity Cultures: the traffic in things*. 1998.
- Jenkins R. *Social Identity*. Routledge, London, 1996.
- Jokilehto J. Authenticity: a General Framework for the Concept // *Nara Conference of Authenticity. In relation to the World Heritage Convention* / Edited by K. E. Larsen. Trondheim: Tapir Publishers, Norway, 1995.
- Jones D., Hill-Burnett J. *The Political Context of Ethnogenesis: an Australian Example* // *Aboriginal Power in Australian Society* / Edited by M. Howard, St. Lucia: University of Queensland Press, 1992, pp. 214-246.
- Jonson C. Narratives of identity: Denying empathy in conservative discourses on race, class, and sexuality // *Theory and Society* 34, 2005, pp. 37-61.
- Ingold T, *The Temporality of the landscape*, *World Archeology*, Vol.25, No 2, *Conceptions of Time and Ancient Society*, 1993, pp. 152-174
- Karjalainen T. P., Habeck J. O. When 'The Environment' Comes to Visit: Local Environmental Knowledge in the Far North of Russia // *Environmental Values* No. 13, 2004, pp. 167-186.
- Karlsson B. G. *Contested Belonging. An Indigenous Peoples Struggle for Forest and Identity in Sub-Himalayan Bengal*. Richmond: Curson Press, 2000.
- Karmis D., Maclure J. Two escape routes from the paradigm of monistic authenticity: post-imperialist and federal perspectives on plural and complex identities // *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24 No. 3, May 2001, pp. 361-385.
- Kasten E. *Cultural Heritage: Property of Individuals, Collectivities or Humankind?* // *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Working Paper No. 39, Halle / Saale*, 2002.
- Kasten E. *Ways of Owning and Sharing Cultural Property* // *Properties of Culture — Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia* / Edited by E. Kasten, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2004.
- Kaufmann E., Zimmer O. In search of the authentic nation: landscape and national identity in Canada and Switzerland // *Nations and Nationalism* 4 (4), 1988, pp. 483-510.
- Keith M. *Identity and the Spaces of Authenticity* // *Theories of Race and Racism: Reader* / Edited by J. Solomos, Florence, KY, USA: Routledge, 1999, pp. 521-538.
- Kerr T. Who speaks land Stories? Inexpert voicing of Place. *Limina*, Vol. 12, 2006.
- Kerttula A. M. *The Cultural construction of Other* // Kerttula A. M. *Antler on the Sea. The Yup'ik and Chukchi on the Russian Far East*, London: Cornell University Press, 2000, pp. 121-156.
- Kimlicka W. *Justice and Security in the Accommodation of minority nationalism* // *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* / Edited by S. May, T. Modood and J. Squires, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- King A. D. *Genuine and Spurious Dance Forms in Kamchatka, Russia* // *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Working Paper No. 79, Halle / Saale*, 2005.
- King A. D. *Trying to be Koryak: Soviet Constructions of Indigeneity in Kamchatka, Russia*. PhD Dissertation, Department of Anthropology, University of Virginia, August 2000.
- King A. *Reindeer herders' culturescape in the Koryak Autonomous Okrug, People and the land. Pathways to reform in Post-Soviet Siberia* // *Dietrich Reimer Verlag* / Edited by E. Kasten, 2002, pp. 63-83.
- Kirshenblatt-Gimblett B. *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kirtsoglou E., Theodossopoulos D. They are taking our Culture away // *Critique of Anthropology*. 2004, pp.135-157.
- Kirtsoglou E., Theodossopoulos D. 'They are Taking our Culture Away' *Thourism and Culture Commodification in the Garifuna Community of Roatan* // *Critique of Anthropology*, Vol. 24(2), 2004, pp. 135-157.

- Kopytoff I. Letters: Authenticity // *Anthropology Today*, Vol. 2, No. 3, Jun. 1986, p. 24.
- Kopytoff I. The cultural biography of things // *The social life of things* / Edited by A. Appadurai, 1986.
- Kuper A. The Return to the Native // *Current Anthropology*, Vol. 44, No.3, June 2003, pp. 389-402.
- Lacy J. A., Douglas W. A. Beyond Authenticity. The meanings and uses in cultural tourism // *Tourist Studies*, Vol. 2(1), 2002, pp. 5-21.
- Lane R., Waitt G. Authenticity in tourism and Native Title: place, time and spatial politics in the East Kimberley // *Social and Cultural Geography*, Vol. 2, No. 4, 2001, pp. 381-405.
- Levellen T. C. *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters 21st Century*, London: Bergin and Garvey, 2002.
- Levine H. B. Comment on Hanson's «The Making of the Maori» // *American Anthropologist*, New Series, Vol. 93, No. 2, Jun. 1991, pp. 444-446.
- Ley D. Social Geography and the Taken for Granted World // *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series Vol.2, No.4, 1977, pp. 498-512.
- Linnekin J. Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity // *American Anthropologist*, New Series, Vol. 93, No. 2, Jun., 1991, pp. 446-449.
- Lloyd P. *Slums of Hope?: Shanty Towns of the Third World*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Lobo S. *A House of My Own: Social Organization In the Squatter Settlements of Lima, Peru*. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1982.
- Lu S., Fine G. A. The Presentation of Ethnic Authenticity: Chinese Food as a Social Accomplishment // *The Sociological Quarterly*, Vol. 36, No. 3, 1995, pp. 535-553.
- Martin D.-C. The Choices of Identity // *Social Identities*, vol. 1, no.1, 1995, p. 170.
- Massey D. *Space, Place and Gender*. Blackwell Publishers pp.147-150, 1994.
- McClellann, C. *My Old People Say: An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*. 2 vols. // *Publications in Ethnography* 6(1&2) Ottawa: National Museums of Canada.
- Morgan G. Autochthonous Australian Syncretism // *Current Sociology*, Vol. 51(3/4), May/July 2003, pp.433-451.
- Morin F. and Saladin d'Anglure B. Ethnicity as a Political Tool for Indigenous Peoples // *The politics of ethnic consciousness* / Edited by C. Govers and H. Vermeulen, London: MacMillan, 1997, pp. 157-193.
- Morley D. *Robins K. Spaces of Identity*, Routledge, London and New York, 1995.
- Neuwirth R. *Shadow Cities: A Billion Squatters, A New Urban World*. New York: Routledge, 2005.
- Niezen, R. *The origins of indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley, University of California Press, 2003.
- Nuttall M. *Protecting the Arctic. Indigenous Peoples and Cultural Survival*. Londone: Routledge, 1998.
- Pierik R. *Conceptualizing Cultural Groups and Cultural Difference. The Social Mechanism Approach* // *Ethnicities*, Vol. 4(4), 2004, pp. 523-544.
- Plaice E. / Discussion. The Concept of Indigeneity // *Social Anthropology* 14(1), 2006, p. 23.
- Rabinow P. *Anthropos today*. Princeton and Oxford, 2003.
- Rethmann P. A Dream of Democracy in the Russian Far East // *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* / Edited by M. Blaser, H. A Feit and G. McRae, London: Zed Books, 2004, pp. 256-278.
- Robins S. NGOs, 'Bushmen' and Double Vision: The ? khomani San Land Claim and the Cultural Politics of 'Community' and 'Development' in the Kalahari // *Journal of Southern African Studies*, Vol. 27, No. 4, December 2001, pp. 833-853.
- Rosmary Mc K. B. and Welsh I. *Critical Reflection on Reflexive Modernization // Sociological Theory and the Environment* / Edited by R. E. Dunap. Rowman and Littlefield Publishers, 2001.
- Rudrappa S. *The Politics of Cultural Authenticity* // Rudrappa S. *Ethnic Routes to Becoming American: Indian Immigrants and the Cultures of Citizenship*, New Brunswick, NJ, USA: Rutgers University Press, 2004, pp. 132-151.
- Saارين J. Representations of «Indigeneity»: Sami Culture in the Discourses of Tourism // *Indigeneity: Construction and Re/Presentation* / Edited by J. N. Brown and P. M. Sant, New York: Nova Science Publishers, 1999, pp. 231-249.
- Sarup M. *Identity, culture and the postmodern world*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1996.
- Schutz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. 1974.
- Schweitzer P. P. Silence and Other Misunderstandings Russian Anthropology, Western Hunter-Gatherer Debates, and Siberian Peoples // *Hunters and Gatherers in the Modern World Resistance and Self-Determination* / Edited by Peter P. Schweitzer, B. Megan and R. K. Hitchcock. New York, Oxford, 2000.
- Schweitzer P. P., Gray P. P. The Chukchi and Siberian Yupiit of the Russian East // *Endangered Peoples of the Arctic. Struggles for Survive and Thrive* / Edited by M. R. Freeman, London: Greenwood Press, 2000, pp. 17-38.
- Sharma B. R. Cultural Preservation Reconsidered. The case of Canadian aboriginal art // *Critique of Anthropology*, vol. 19 (1), 1999, pp.53-61.
- Shils E. *Tradition*. London: Faber and Faber, 1981.
- Smith A. D. Authenticity, antiquity and archaeology // *Nations and Nationalism* 7 (4), 2001, pp. 441-449.
- Smith A. D. Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism // *International Affairs (Royal Institute of International affairs 1944-)*, Vol. 72, No. 3, Ethnicity and International Relations, Jul., 1996, pp. 445-458.
- Smith B. R. 'All been washed away now': tradition, change and indigenous knowledge in a Queensland aboriginal land claim // *Negotiating local knowledge* / Edited by J. Pottier, London, Sterling, Virginia, 2003

Smith L. T. Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples, London: Zed Books Ltd, 1999.

Smith C., Burke H. and Ward G. K. Globalization and Indigenous Peoples: Threat of the Empowerment? // Indigenous Cultures in an Interconnected World / Edited by C. Smith and G. K. Ward. Singapore: Allen and Unwin, 2001.

Soja E. History: Geography: Modernity // The cultural Studies / Edited by S. Doring, Routledge USA and Canada, 1993.

Sokolovsky S. V. Identity Politics and Indigeneity Construction in the Russian Census 2002 // Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Working Paper No. 70, Halle / Saale, 2005.

Sorin-Chaikov N. Mothering Tradition: Gender and Governance among Siberian Evenki // Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Working Paper No. 45, Halle / Saale, 2002.

Steven C. Rockfeller. Comment // Taylor, C. and Gutmann A. Multiculturalism and the politics of recognition: an essay. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 87-98.

Tilley C. Introduction. Identity, Place, Landscape and Heritage // Journal of Material Culture, Vol. 11 (1/2), 2006, pp. 7-32.

Tishkov V. A. Inventions and Manifestations of Ethno-Nationalism in Soviet Academic and Public Discourse // Assessing Cultural Anthropology / Edited by R. Borofsky, New-York: McGraw-Hill, 1994.

Trond T. / Discussion. The Concept of Indigeneity // Social Anthropology 14(1), 2006, pp. 24-25.

Turner V. The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications, 1988.

Tverfjell H.O. Hjemme pe tundraen, Konflikt og samarbeid blant nenets og komi reinnomader pe Kanin, Nenets Autonome Okrug. Arkhangelsk fylke, Nord-Russland, BarentsKultur, Tornion Kirjapaino, 2001.

Ulin R. C. Invention and Representation as Cultural Capital: Southwest French Winegrowing History // American Anthropologist, New Series, Vol. 97, No. 3 (Sep. 1995), pp. 519-527.

Veer P. van der. 'The Enigma of Arrival': Hybridity and Authenticity in the Global Space // Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism / Edited by P. Werbner and T. Modood, London: Zed Books, 1997, pp. 90-105.

Wagner R. The Invention of Culture. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975.

West P., Garrier G. Ecotourism and Authenticity. Getting Away from it All? // Current Anthropology, Volume 45, No.4, August-October 2004, pp. 483-498.

Wilmer F. The Indigenous Voice in World Politics. Sage, London, 1993.

Wodak R. Disorders of Discourse. London: Longman, 1996.

Wolfe P. / Discussion. The Concept of Indigeneity // Social Anthropology 14(1), 2006, p. 26.

Wood R. E. Touristic ethnicity: a brief itinerary // Ethnic and Racial Studies, Vol. 21, No. 2, March 1998, pp. 218-241.

Wright S. The Politicization of 'Culture' // Anthropology Today, Vol. 14, No. 1, February 1998, pp. 7-15.

Zhimbiev B. History of Urbanisation of Siberian City: Ulan-Ude. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Ingold T, The Temporality of the landscape, World Archeology, Vol.25, No 2, Conceptions of Time and Ancient Society, 1993, pp. 152-174

Дополнительные источники

Банников А. Земля нарасхват: Вокруг Бишкека обоснуются «печенеги» // Московский комсомолец. 11.04.2005.

Борходоева Е. Поселок сравниют с землей с помощью заключенных // Информ Полис. 15.08.2001, №33 (463).

Борходоева Е. Сносить нельзя помиловать // Информ Полис. 06.02.2002, №5 (488).

Махачкеев А. Греческая трагедия // Московский комсомолец в Бурятии. 16.08.2006.

Махачкеев А., Никитина Т. Бурятские партийцы делят самовольщиков / // Московский комсомолец в Бурятии. 16.08.2006.

Краюхин К. Улан-Удэ превращается в Понаехаловск // Номер один в Бурятии. 16.08.2006.

Санжиев П. Узаконить самоволки в Улан-Удэ стало проще // Номер один в Бурятии. 14.12.2005, №50.

Санжиев П. Самовольщикам не дали сжечь чучело мэра // Номер один в Бурятии. 30.08.2006.

Санжиев 2006 Самовольщики Улан-Удэ перекрыли федеральную трассу // Номер один в Бурятии 20.09.2006.

Свердлов М. «Нас всего 25 тысяч...» // «Тихоокеанская звезда», 9.08.2000.

Тажбенова Н. Синдром «Шанырака» // Эксперт Казахстан. 24.07.2006, № 28 (84).

Шевцова Е. Приказано: «Душить!» // Номер один в Бурятии. 25.08.2004. № 34.

Ульянова Л. «Бояться надо живых» // Номер один в Бурятии. 29.12.2004. №52.

Ульянова Л. Любовь Ульянова. Люди собираются лечь на пути бульдозеров // Номер один в Бурятии. 24.08.2005. № 34.

Шевцова Е. Горожан проверят на зрелость // Номер один в Бурятии. 5.05.2004. № 18.

Шевцова Е. Приказано: «Душить!» // Номер один в Бурятии. 25.08.2004, № 34.

Ульянова Л. Люди собираются лечь на пути бульдозеров // Номер один в Бурятии. 24.08.2005. № 34.

Цыбикова Е. Нахаловка даёт бой // Информ Полис 19.04.2006. №16 (707).

Хамаганов Е. «Нахаловки» как инструмент борьбы с мэром Улан-Удэ / // Информ полис 4.10. 2006 № 40 (731).

Акты о плавании письменного головы Вас. Пояркова из Якутска в Охотское море. «Доп. К Актам Истории, Том 3, № 12.
Исковое заявление прокуратуры Октябрьского района г. Улан-Удэ. 22.10.04 № 24/04.
Коренное население. Глобальное стремление к справедливости. Доклад для независимой комиссии по международным гуманитарным вопросам. М., 1990.
Отписка Якутскому воеводе Дмитрию Францбекову служилого человека Ерофея Хабарова о военных действиях его на реке Амур и проч. 1652 г. Доп. к Актам Истории, т.3.
Первый туземный съезд ДВО. Протоколы съезда. Хабаровск, 1925.
Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. N 82-ФЗ Принят Государственной Думой 16 апреля 1999 года, одобрен Советом Федерации 22 апреля 1999 года).
Шаманов «Тэнгэри» заказали // Аргументы и Факты в Бурятии, 20.09.2006.

Донцов Г. Амурский меридиан. Хабаровск 46 (322) от 16-11-2005// [http://www.province.ru/newspapers/gazeta/19/46\(322\)/452581.html](http://www.province.ru/newspapers/gazeta/19/46(322)/452581.html)
Кочемина Н. Сказки и быль поселка Сикачи-Алян. Профсоюзная газета Солидарность. Электронная версия. // <http://www.solidarnost.org>
Харючи С.Н. Обращение. Живая Арктика. Мир коренных народов. № 1, 1999 // <http://www.khabkrai.ru/about/nanaysky.html>; <http://www.fegi.ru/PRIMORYE/GEOGR/nachi.htm>; <http://raipon.grida.no/>

Мэрия Улан-Удэ взялась за самовольщиков, пообещав снести 6,4 тысячи домов. 26.06.2005 // <http://www.taigainfo.ru>
«Нахаловка» — слово, прочно вошедшее в лексикон улан-удэнца ... 24.06.2006 // <http://www.bgtrk.ru>
Решение комиссии по самовольному строительству // <http://www.administration.u-ude.ru>
Самовольное строительство в городской черте администрация Улан-Удэ узаконивать не будет 23.06.2005 // <http://www.bgtrk.ru>
«Самое о Самых». Жаргонный словарь // <http://www.baikalmet.ru>
Форум «Сайта Бурятского народа», тема: «Как нам республику назвать, или страна Головария» // <http://www.buryatia.org>
Форум «Сайта Бурятского народа». Тема: «Убей голову» // <http://www.buryatia.org>

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Давыдов Владимир Николаевич — исследователь Байкальского Археологического проекта (Research Fellow of Baikal Archeology Project), Абердинский Университет (Великобритания).
<http://baikal.arts.ualberta.ca/about/ethnographic.php>

Сфера научных интересов: культурная аутентичность, политизация культуры, энвайронментализм, дискурс индигенности, этнотуризм, институционализация культурных групп, методология антропологических исследований.

E-mail: v.davydov@abdn.ac.uk

Карбаинов Николай Иванович — стипендиат фонда им. Г. Белля (Германия) 2005–2006 г.

Сфера научных интересов: политическая антропология, сельско-городская миграция, сквоттерские поселения, устная история и историческая память, антропология города.

E-mail: n_karbaiinov@mail.ru

Симонова Вероника Витальевна — исследователь Байкальского Археологического проекта (Research Fellow of Baikal Archeology Project), Абердинский Университет (Великобритания).

<http://baikal.arts.ualberta.ca/about/ethnographic.php>

Сфера научных интересов: интерпретация социокультурного пространства, культурные ландшафты, гуманитарная география, культурные ландшафты, восприятие окружающей среды, антропология Севера.

E-mail: v.simonova@abdn.ac.uk

Целищева Вероника Геннадьевна — преподаватель кафедры Связи с общественностью Института внешнеэкономических связей, экономики и права (ИВЭСЭП), Санкт-Петербург. Читаемые курсы: социальная антропология, кросс-культурные коммуникации, изучение общественного мнения.

Сфера научных интересов: антропология Дальнего Востока России, межкультурная коммуникация и межкультурный диалог, социальные процессы в поликультурном регионе, идентичность

E-mail: nics3@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Summary.....	5
От авторов	6
Введение	7
Глава I. Методологические локусы культурных ландшафтов (Вероника Симонова)	9
Глава II. Чувство места и чувство страха: семантический анализ «подлунных» ландшафтов (Вероника Симонова)	23
Глава III. Культурная аутентичность и изобретение традиции (Владимир Давыдов)	33
Глава IV. Конструирование индигенной идентичности (Владимир Давыдов)	47
Глава V. Претензии этничности и претензии на этничность (Вероника Целищева)	61
Глава VI. Common Sense Primordialism: этническая идентичность «за» и «против» (Вероника Симонова)	107
Глава VII. Политизация культуры, инструментализация аутентичности и дискурс индигенности (Владимир Давыдов)	117
Глава VIII. «Нахаловки» Улан-Удэ: ничейная земля, неправильные шаманы и право на город (Николай Карбаинов)	129
Глава IX. Культурная аутентичность как ресурс и предмет потребления (Владимир Давыдов)	155
Глава X. Фабричный бубен и культурная коммодификация (Вероника Симонова)	165
Заключение	173
Библиография	175
Информация об авторах	191

Владимир Давыдов, Николай Карбаинов,
Вероника Симонова, Вероника Целищева
**АГИНСКАЯ STREET, ТАНЕЦ С ОГНЁМ
И АЛЮМИНИЕВЫЕ СТРЕЛЫ:
ПРИСВОЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ЛАНДШАФТОВ**
Научная монография

Формат 60x84 $\frac{1}{16}$. Гарнитура «Antiqua». Бумага офсетная.
Усл.-печ. л. 12,0. Тираж 500 экз.
Сдано в набор 22.11.2006. Подписано в печать 14.11.2006.

Отпечатано с предоставленных файлов
в отделе научных изданий Хабаровского краевого краеведческого музея им. Н. И. Продекова.
ИД №05890. ПД №15-0042.
Адрес редакции: 680000 г. Хабаровск, ул. Шевченко, 11, тел. 30-84-06,
e-mail grodekov@mail.ru