

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ и АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ПОЛЕ КАК ЖИЗНЬ

К 60-ЛЕТИЮ
СЕВЕРНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ
ИЭА РАН



Нестор-История
Москва • Санкт-Петербург
2017

УДК 338.45
ББК 65.30
П49

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
«Поисковые фундаментальные научные исследования
в интересах развития Арктической зоны Российской Федерации»

проект «Коренные народы и промышленное освоение Арктики:
преодоление рисков и стратегии развития»
(рук. акад. В. А. Тишков)

Рецензенты:
доктор исторических наук Д. А. Функ
кандидат исторических наук Н. П. Москаленко

П49 Поле как жизнь: К 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / ответственный редактор и составитель Е. А. Пивнева; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.; СПб.: Нестор-История, 2017. — 304 с.

ISBN 978-5-4469-1296-4

Книга посвящена обсуждению актуальных и слабо изученных вопросов методологии и методики, а также практики полевых исследований на Севере России. Освещается история Северной экспедиции ИЭА РАН, жизнь и деятельность известных североведов. Авторы статей делятся с читателем индивидуальным опытом своих экспедиций, отмечают изменившийся контекст полевой этнографической работы и ищут новые подходы к познаваемым объектам.

Для этнографов, антропологов, историков, менеджеров промышленных компаний, активистов общественных организаций коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

УДК 338.45
ББК 65.30

ISBN 978-5-4469-1296-4



9 785446 1912964

- © Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2017
- © Коллектив авторов, 2017
- © Издательство «Нестор-История», 2017

К ПОСТИЖЕНИЮ ПОЛЯ СЕВЕРА

Введение

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена обсуждению актуальных и слабо изученных вопросов методологии и методики, а также практики полевых исследований на Севере России. В основу большинства статей положены доклады конференции, состоявшейся в Институте этнологии и антропологии РАН (ИЭА РАН) в ноябре 2016 г. и посвященной 60-летию Северной экспедиции этого института. Статьи структурированы по содержательному наполнению в трех разделах, освещающих разные грани этнографического поля («Опыт прошлого», «Жизнь как поле» и «Поле как жизнь»).

Авторский коллектив представлен исследователями из Москвы, Санкт-Петербурга, Тулы, Тюмени, Апатитов, Ханты-Мансийска, Хабаровска, Анадыря, которых связывает поле Севера. Помимо научной тематики, авторов объединяет общее стремление отдать дань уважения организаторам и участникам Северной экспедиции. Эти люди, а также события, ставшие уже историей, — в центре внимания статей первого блока. В обстоятельной работе *Е. П. Батьяновой* представлена история Северной экспедиции с момента создания в 1956 г. до утраты ею официального статуса в 1990-е гг. Обобщая результаты деятельности этой экспедиции, автор отмечает, что она «способствовала развитию школы советской полевой этнографии, в основе которой была не только научная, но и прикладная направленность исследований, имевшая своей целью, помимо активизации процесса социалистических преобразований на Севере, защиту национальных прав северных народов». Прикладная направленность остается одним из принципов в работе североведов ИЭА РАН и сегодня, по-прежнему большое внимание уделяется современным социокультурным процессам у народов Севера, проблемам их адаптации к новым социально-экономическим и политическим условиям, изучению юридического статуса.

Возвращаясь к принципам деятельности Северной экспедиции, стоит заметить, что это был классический вариант экспедиционного

«удаленного поля» / «поля выезжающего исследователя» (см. статью *О. В. Змеевой*) — некая территория с определенным числом населенных пунктов, куда эпизодически или периодически приезжали этнографы, наблюдая за изменениями, происходящими с предметом и объектом исследования. Длительный период работы Северной экспедиции, как верно заметила *Е. П. Батянова*, «позволил зафиксировать состояние этнических культур большинства сибирских народов на различных временных отрезках, проследить особенности взаимодействия традиций и инноваций в разных условиях». В качестве примера такого подхода может служить научное наследие *А. В. Смоляк*. Обзор ее работ, посвященных рыболовной культуре коренных народов Нижнего Амура и Сахалина, дается в статье *Е. В. Глебовой*, которая пишет: «Исследования *А. В. Смоляк* охватывают несколько десятилетий и позволяют проследить важные трансформации в традиционном укладе жизни народов Нижнего Амура и Сахалина в советское время, что ставит их в ряд основных и наиболее цитируемых трудов по этнографии народов Дальнего Востока. Ее труды востребованы и представителями малочисленных народов Дальнего Востока, используются для восстановления утраченных знаний и позволяют защитить традиционные способы рыболовства (например, сетевой промысел рыбы)».

Здесь мы сталкиваемся с вопросом о социальных функциях этнографа (антрополога), который волнует многих авторов настоящего сборника. Некоторые из них, как *И. А. Разумова*, справедливо полагают, что личность исследователя занимает важное место в социальной памяти группы, локальной истории. Этнографы отличаются от остальных категорий приезжих тем, что могут профессионально охарактеризовать культуру локальной или этнической общности и тем самым способствуют ее известности. Благодаря им этнографические артефакты могут стать брендом территории. А некоторые из известных ученых сами становятся «брендовыми» личностями, тем более если их публикации получают известность. Стоит заметить, что именно такой статус приобрели многие участники Северной экспедиции.

На протяжении трех с половиной десятилетий Северная экспедиция являлась школой полевой этнографии не только для молодых сотрудников института, но и для стажеров и аспирантов — представителей коренных народов Севера, для ученых, работавших в сибирских НИИ, вузах, музеях. В данном сборнике профессор *В. В. Карлов* делится своими личными воспоминаниями о *Ю. Б. Симченко*, одном из ярких отечественных этнологов-сибиреведов, его роли в профессиональном

становлении многих выпускников кафедры этнографии (этнологии) исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, занимающихся Севером и Сибирью. В более широком контексте вопрос о научном взаимодействии поднимается в статье *В. Н. Давыдова* и *А. А. Сириной*, которые на материалах Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. обращаются к дискуссии о взаимовлиянии и обмене между московской и ленинградской этнографическими школами. В их работе затрагивается также весьма актуальная для поля тема взаимоотношений исследователей и информантов. «Этнографические экспедиции всегда опирались на помощь представителей местных жителей. Ключевые информанты часто помогали исследователям наладить контакт с местными жителями, оказывали содействие в проведении опросов, фотосъемки и антропологических измерений, они также помогали собрать предметы для коллекций, выполняли функции переводчиков. Однако в большинстве случаев имена информантов остаются неизвестными», — отмечают авторы. В некотором смысле эту «лауну» заполняет помещенная в сборнике статья *Р. К. Бардиной*. На основе архивных материалов она прослеживает судьбу *С. В. Пакина*, который был одним из «лучших и продуктивных обработчиков текстов» финского исследователя Артура Каннисто.

Взаимодействие с ключевыми информантами определяет, в частности, и биографические траектории исследователей, что иллюстрируется в нашем сборнике на конкретных примерах в разделе «Жизнь как поле». Богатейшим опытом полевых исследований, обработки и публикации полевых материалов делится известный угровед *З. П. Соколова*, посвятившая работе в поле, в том числе в составе Северной экспедиции, 60 лет своей жизни (1956–2016): «Собранные мной материалы содержатся в полевых дневниках (свыше 20), тетрадах, научных отчетах, представленных в Комиссию полевых исследований института, докладных записках (экспертизах), которые все сотрудники нашего сектора писали по заданию отдела экономического и социального развития территорий проживания малых народностей Севера и Арктики при Совете министров РСФСР (СМ РСФСР). Все записи документированы (место, время записи, имя информатора). Дневники велись по дням недели (текущая работа, опрос, наблюдения). Дополнительно сведения заносились в тетради и блокноты с указанием даты и места записи, имени информатора (в последние годы моих полевых исследований я заносила сведения на отдельные страницы по темам — так было удобнее сортировать материалы по темам для написания отчетов

и статей)». Такое отношение к полевой работе не может не дать плодотворные результаты, о чем свидетельствует богатейшее творческое наследие З. П. Соколовой.

Из общих суждений о поле вытекает наше представление о самих себе и о своем месте в этом поле. Какими мы видим свое поле и себя в нем? Другой известный угровед, *Н. В. Лукина*, воспринимает свое поле как путь, рассматривая его в нескольких аспектах: «Это возможность осуществления тяги к путешествиям, путь самого автора в науку этнографию и на этом пути — вовлечение в науку будущих учеников, а также путь в “чужое поле” — через архивы и переводы с немецкого языка».

Статья *Н. В. Лукиной* примечательна также тем, что в ней отражена ситуация, позволяющая представить северное поле в новом ракурсе. В конце 1990-х гг. на волне «этнического возрождения» в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах были созданы научные центры по изучению языка и культуры народов Севера, коллективы которых были сформированы в основном из представителей этих народов. «Для большинства сотрудников-северян “полем” были их родные места, — делится воспоминаниями автор, — и это вызывало недопонимание со стороны бухгалтерии: “Он едет к родным, а мы должны оплачивать расходы!” Однажды по просьбе научных сотрудников мне пришлось разъяснять бухгалтеру: “Для учреждения выгоднее, если сотрудник едет к своим родным, а не в чужие места. Здесь он быстрее и больше соберет материала, ведь не нужно тратить время на знакомство и вхождение в доверие — как приходится делать это, например, мне. Поэтому его командировка будет короче, значит, обойдется институту дешевле”». Вхождение в «свое» поле исследователей из числа народов Севера породило и другие «коллизии», которые нашли отражение в литературе и частично рассмотрены в этом сборнике («право» на поле, «борьба» за информацию и др.).

Осмыслению поля в его личностно-биографическом и пространственном измерениях посвящена статья *И. А. Разумовой*, затрагивающая целый спектр методологических и этических проблем. Непосредственно к названию нашего сборника имеет отношение следующее высказывание автора: «Поле в жизни этнографа символизирует саму жизнь этнографа, ее смысл, если имеет место ситуация “смерть в экспедиции”, и она воплощается в мотиве биографического текста, — считает автор. — Самый ритмичный вариант биографии полевого исследователя — это размеченная регулярными “полями” профес-

сиональная траектория. Когда ученые этих специальностей рассказывают о себе, годы жизни они вспоминают по экспедициям (как матери — по рождению и этапам взросления детей)». Впрочем, в этой книге имеют место образные сравнения не только поля — с жизнью, но и жизни — с полем. Так, в статье *С. В. Соколовского* рассматриваются возможности и области применения автоэтнографии как метода в современных антропологических исследованиях. Обсуждаются эпистемологические и этические аспекты автоэтнографии. В качестве конкретного случая приложения автоэтнографической методологии рассматривается антропология эмоций, в частности, существующие концепции ностальгии.

Среди авторов этого сборника — состоявшиеся исследователи и те, кто только постигают азы работы в поле, делясь с нами своими вопросами, трудностями и размышлениями. Как найти подход к людям, чью жизнь ты хочешь исследовать? Как правильно выстроить свое поведение с точки зрения человеческих отношений и эффективности процесса исследования? Эти непростые вопросы, которые поднимают в своих статьях аспиранты ИЭА РАН *Алексей* и *Евгений Кадуки*, каждый исследователь может решить только на собственном опыте, пройдя через определенные человеческие характеры, манеры поведения и обстоятельства, такие, например, как описал в своих экспедиционных заметках *Н. В. Плужников*. Пример успешной адаптации к полю демонстрирует статья *О. П. Коломиец*. Для нее вопрос о том, сколько времени (как долго) должен проводить этнограф в поле, вылился в многолетнее пребывание на Чукотке, которая в итоге стала ее вторым домом.

Следующая группа статей (раздел «Жизнь поля») ориентирована в основном на анализ изменившегося контекста полевой работы. В чем специфика современного поля Севера? Как оно меняет свои содержание и очертания? Каков должен быть инструментарий для изучения и адекватного толкования новых социокультурных реалий? Участники состоявшихся в среде авторского коллектива дискуссий пришли к выводу о многогранности и многомерности современного поля. Поле — не только жизнь, а некая абстракция, его можно конструировать сообразно конкретным исследовательским интересам и задачам.

Нефтегазовое освоение регионов проживания малочисленных народов Севера стало важным переломным моментом в расширении объектов этнографического поля, в поле зрения ученых наряду с представителями коренных народов оказалось и приезжее население.

На социальную неоднородность и полиэтничность ямальского этнографического поля обращает внимание в своей статье *Е. П. Мартынова*, которая отмечает, что «плюрализм культур, интересов, устремлений способствует формированию разных образов и стереотипов, а иногда приводит к коллизиям в восприятии “иного”, непривычного». В связи с этим автор делает вывод о том, что изучение приезжего населения разных национальностей с позиций этнологического подхода не менее актуально, чем коренных народов, и рассматривает особенности восприятия разными группами населения друг друга на Ямале. Об изменении контекстов полевой работы на примере гыданских ненцев пишет *Ю. Н. Квашин*: «Иногда исследователю бывает сложно отказаться от накопленных годами представлений о традиционном образе жизни из-за несоответствия прошлого опыта относительно настоящей ситуации. Однако стереотипы приходится ломать, понимая, что жизнь не стоит на месте и взамен старых возникают новые традиции».

В статье *Н. И. Новиковой* обобщен опыт ее полевых исследований в нефтяных компаниях Западной Сибири и Сахалина, рассмотрены роль и этическая позиция антрополога в такой работе. Автор подчеркивает, что именно применяемые методы полевого этнографического исследования позволяют выявить не только общее и особенное в деятельности нефтяных компаний, но и изучить отношения людей в этом поле, возможности диалога в условиях промышленного освоения.

Одним из последствий нефтегазовой экспансии стало массовое переселение коренных малочисленных народов Севера в города и поселки городского типа, что повлекло за собой соответствующие изменения исследовательских интересов североведов. В статье *Е. А. Пивневой* предложено авторское видение городского поля Севера и отмечены некоторые аспекты его изучения на основе полевых наблюдений в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре (главным образом — в городе Ханты-Мансийске). В числе актуальных задач полевых исследований она выделяет изучение трансформации этничности северных аборигенов в ходе освоения ими городского образа жизни; анализ механизма преемственности культурных традиций в условиях города, а также социокультурных форм, представляющих собой переходные этапы между обществами «традиционными» и «современными». Именно с такими формами и процессами исследователи и практики имеют дело на сегодняшний день, когда «чистых» традиционных культур уже не существует.

Авторы статей рассуждают о возможности приближения к чужому/другому жизненному миру, степени проникновения исследователя в изучаемую среду, умении управлять дистанцией. *О. В. Змеева* описывает ситуацию «принимающего исследователя», или «постоянного присутствия». Она задается вопросом: «В чьем поле — “своем”, “другом”, “чужом” — работает этнограф, если он непосредственно живет в “поле”, а не оказывается в нем периодически, а функцию приезжающего в это “поле” выполняет мигрант, который одновременно является объектом исследовательского интереса?» В числе затронутых автором методологических проблем — восприятие исследователя информантами в случае работы в «своем» поле: «Этнограф, живущий внутри поля, до известной степени “растворен” в нем. При определенных обстоятельствах ему требуется не устанавливать контакт, а определять дистанцию или границы. Вопрос в том, насколько он может быть своим для объекта, то есть о степени и границах допустимой включенности».

Полевой опыт *С. П. Тюхтеновой* показывает, что этническая и культурная принадлежность к изучаемому народу, знание языка не гарантируют восприятия информантами «индигенного» исследователя всегда как «своего» на основании только этих параметров и не обязательно приводят к нахождению общего языка в таком диалоге. «Вне сомнения, знание алтайского языка и принадлежность к алтайскому народу служат одним из важных “ключей”, помогающих мне открыть доступ к необходимым для определенного исследования сведениям. Вместе с тем эти же самые характеристики иногда вредят работе». Автор описывает ситуацию, когда этнокультурный «свой» может восприниматься как «чужой» (опасный) именно потому, что знает какие-то детали, которые люди хотят скрыть из соображений собственной безопасности.

В процессе постижения «другой» культуры исследователь постепенно становится членом изучаемой группы на определенных ролях. *Ш. Дудек* приводит примеры тех ролей, которые ему предлагали во время полевой работы в Западной Сибири «то риторически, то довольно серьезно, а иногда лишь с иронией». В своей статье он предлагает предназначенные обычно для этнографа роли, социальные качества, имена и функции рассматривать «как эффективный инструмент, направленный на то, чтобы достичь понимания стратегии передачи информации внутри сообщества и за его пределами».

Интенсивное проникновение исследователя в изучаемую среду может породить проблему «сверхидентификации». Он утрачивает

возможность отстранения, теряет познавательную дистанцию в отношении объекта. «Мне довелось дружить с исследовательницей хантыйской культуры венгеркой Евой Шмидт, директором Фольклорного архива северных хантов, — вспоминает Т. Д. Булгакова. — При нашей последней встрече за два месяца до ее трагической гибели она мне признавалась, что, взяв на себя одну из внутренних для индигенного сообщества ролей, она стала зависимой от принятых в этом сообществе запретов и ограничений, и это фактически лишило ее возможности публиковать освоенный полевой материал. В результате она, по ее собственному признанию, удалила из компьютера значительный объем собранных в полевых условиях и переведенных уникальных, ценнейших текстов». Несмотря на то что статья *Т. Д. Булгаковой* посвящена специфике исследования шаманской культуры, в ней содержатся наблюдения и выводы, которые могут «взять на вооружение» все работающие в поле. Например, чрезвычайно важной и полезной представляется следующая позиция автора: «Только установка на любовь, возникающая естественным образом, и стремление понять своих информантов может дать исследователю смелость глубоко им доверять, не теряя необходимой для исследования дистанции, и открывает ему столь трудно постижимые тайны...»

Выражаю признательность за сотрудничество всем авторам статей этого сборника, издание которого стало возможным благодаря финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Поисковые фундаментальные научные исследования в интересах развития Арктической зоны Российской Федерации».

Е. А. Пивнева

ОПЫТ ПРОШЛОГО



АЙ ВОШАТ ПА КЕРТАТ ВАТЫ ШИРАТ

ШИТЫ МУС Ман-
гстаp район ду-
вадты, вон-хуи тайты
вэрт тэты хэ Бегений
Анаторевич Долин-
гер.
Ванта

10 23.08. 2016

СЕВЕРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ СОВЕТСКОЙ ШКОЛЫ ПОЛЕВОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СЕВЕРОВЕДЕНИЯ¹

Е. П. Батьянова

В истории этнографических исследований российского Севера и Сибири особое место занимает Северная экспедиция Института этнографии АН СССР (с 1990 г. — Институт этнологии и антропологии РАН). Она была учреждена в 1956 г. в соответствии с официальной концепцией, провозгласившей ориентацию советской этнографии на современность (Толстов 1946), и просуществовала вплоть до начала 1990-х гг. Ей не было равных среди отечественных этнографических экспедиций XX в. по территориальному размаху (регион ее исследований охватывал всю Сибирь и Европейский Север СССР), по количеству полевых отрядов, числу участников, прикладной эффективности результатов. Экспедиция ознаменовала собой послевоенный ренессанс российской полевой этнографии.

Организации Северной экспедиции предшествовали важные мероприятия, связанные с формированием в АН СССР новых направлений североведения. Уже в 1944 г., то есть в год открытия в Москве отделения Института этнографии АН СССР, здесь по инициативе заместителя директора института Максима Григорьевича Левина была создана группа Севера. В нее вошли сотрудники разных секторов, а также аспиранты и докторанты, тематика исследований которых была связана с Севером и Сибирью. На заседаниях группы заслушивались доклады, отчеты, сообщения, проходили дискуссии; обсуждались рукописи книг, статей, диссертаций. В работе группы участвовали многие ведущие этнографы Москвы и Ленинграда: В. В. Бунак (1891–1979), С. А. Токарев (1899–1985), М. Г. Левин (1904–1963), Г. Ф. Дебец (1905–1969), Г. М. Василевич (1895–1971), П. Е. Терлецкий (1882–1967), В. Н. Чернецов (1905–1970), Л. П. Потапов (1905–2000), Е. Д. Прокофьева (1902–1978), Т. А. Трофимова (1905–1986), Н. Н. Чебоксаров (1907–1980), З. Е. Черняков (1900–1997), Б. О. Долгих (1904–1971). Группа Севера сотрудничала с Арктическим научно-исследовательским институтом, Комиссией по этногенезу АН СССР (АРАН 1),

участвовала в обсуждении списка народов СССР к готовившейся переписи² (АРАН 2). Полевые исследования были обязательной составляющей работы этого подразделения.

В 1945 г. Институтом этнографии совместно с Институтом истории материальной культуры³ была организована Северо-Восточная комплексная экспедиция. Инициаторами ее создания выступили физические антропологи Г. Ф. Дебеч и М. Г. Левин. Экспедиция ставила своей



*Борис Осипович Долгих
в экспедиции на Таймыр,
1958 г. Из домашнего архива
семьи Долгих*

задачей «этнографическое, антропологическое, археологическое и лингвистическое исследования на Чукотке, Камчатке и в сопредельных районах» на протяжении нескольких лет (Левин 1946: 235). Одним из направлений работы экспедиции стало исследование «проблемы древнейших связей Северо-Восточной Азии и Северной Америки и первоначального заселения Американского континента» (Там же). В 1951 г. вышла монография Г. Ф. Дебеча, написанная по материалам экспедиции (Дебеч 1951).

Важнейшим событием, стимулировавшим развитие отечественного североведения, стало создание Сектора Севера в Московской части Института этнографии. Это произошло летом 1955 г. в соответствии с постановлением Президиума АН СССР от 10 февраля 1954 г. «Об усилении научно-исследовательских работ по Советскому Северу» (АРАН 3). На сектор была возложена задача изучения современного состояния культуры и быта народов Севера. Прикладную направленность исследований сектора подчеркивало его официальное название: «Сектор по изучению социалистического строительства у малых народностей Севера». Новое научное подразделение должно было работать в соответствии с задачами Комиссии по проблемам Севера, созданной при Президиуме АН СССР в 1954 г.⁴ и информировать директивные органы о положении дел на Севере, направляя им специальные документы, предназначенные для служебного пользования — «докладные записки».

Заведующим Сектором Севера стал сотрудник института Борис Осипович Долгих⁵ — к тому времени уже известный этнограф, автор монографии о кетах (Долгих 1934) и многих статей, участник Приполярной переписи 1926–1927 гг., организатор и руководитель ряда этнографических экспедиций. Работая в Иркутске, а затем в Красноярске, он вел полевые исследования среди кетов, долган, нганасан, энцев, эвенков, якутов. В 1948 г. Долгих, окончив аспирантуру Института этнографии, защитил кандидатскую диссертацию «Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири».

Первыми сотрудниками сектора, помимо заведующего, стали два молодых исследователя: Владиллен Александрович Туголуков (1924–1986) (см. о нем: Батьянова, Сирина, Смоляк 1999) — выпускник Московского историко-архивного института, два года проработавший в Николаевскена-Амуре заведующим Государственным архивом Нижнеамурской области, и Виктор Васильевич Нарышкин (1928–?) — выпускник кафедры этнографии МГУ, до поступления на работу в Институт этнографии занимавший должность директора Чукотского окружного музея в Анадыре.

В 1955 г. в секторе разрабатывались две темы, предложенные Комиссией по проблемам Севера: «Вопросы подъема хозяйства и культуры коренных народностей Севера» и «Состояние и перспективы развития национальных кустарных промыслов у народов Северо-Востока Азии». В. А. Туголуков по поручению Комиссии совершил длившуюся 3,5 месяца поездку на Охотское побережье, по результатам которой подготовил докладную записку «О положении эвенков Охотского побережья» (АРАН 4).

В 1956 г. сектор пополнился новыми молодыми сотрудниками. Одним из них стал кандидат исторических наук Илья Самуилович Гурвич (1919–1992) (см. о нем: Батьянова и др. 1992; Батьянова, Бойчук 1999). Выпускник кафедры этнографии МГУ 1941 г., Гурвич был



*Владиллен Александрович
Туголуков в экспедиции.
Из фотоархива ИЭА РАН*

направлен по распределению в Якутию, где он, работая школьным учителем в пос. Оленек, собирал полевые материалы по этнографии якутов, эвенков, эвенов, юкагиров, русских старожилов. В 1946 г. Гурвич поступил в аспирантуру Института этнографии, по окончании которой в 1949 г. защитил кандидатскую диссертацию «Оленекские и анабарские якуты», вернулся в Якутию и до перевода в Институт этнографии работал научным сотрудником в НИИ языка, литературы и истории Якутского филиала Академии наук СССР. Новыми сотрудниками сектора стали также Анна Васильевна Смоляк (1920–2003) — выпускница кафедры этнографии МГУ, специализирующаяся по народам Приамурья, которая работала сначала на Дальнем Востоке, а затем в Ленинградском отделении⁶ Института этнографии, и Зоя Петровна Соколова, принятая в сектор после окончания аспирантуры Института этнографии, где под руководством Валерия Николаевича Чернецова она подготовила кандидатскую диссертацию «Обско-угорское жилище и его история»⁷.

В конце 1950-х — начале 1960-х гг. в сектор были приняты выпускники кафедры этнографии МГУ Татьяна Васильевна Лукьянченко (1932–2016) и Владимир Иванович Васильев (1936–1993), выпускник юрфака МГУ Юрий Борисович Стракач (1929–2014), а также Юрий Борисович Симченко (1935–1995), окончивший Московский историко-архивный институт, и Кузьма Григорьевич Кузаков (1924–1980) — выпускник факультета народов Севера ЛГУ, защитивший в 1955 г. кандидатскую диссертацию по экономике. Для усиления исследовательского потенциала нового сектора было признано целесообразным создать его филиал в Отделе Сибири Ленинградского отделения Института этнографии и привлечь к полевым исследованиям студентов и преподавателей факультета народов Севера Ленинградского пединститута им. Герцена (АРАН 4: 9).

Основной формой научных изысканий сектора стали экспедиционные исследования. Б. О. Долгих и И. С. Гурвич имели большой опыт работы в этнографическом поле. Более молодые сотрудники приобретали этот опыт в составе Северной экспедиции, которую Б. О. Долгих создал и возглавил в 1956 г.⁸ Экспедиция была рассчитана на много лет и предполагала проведение полевых исследований у всех малых народов, населяющих Сибирь и Европейский Север СССР. В 1956 г. состоялись первые полевые выезды по программе Северной экспедиции: к кетам (Е. А. Алексеенко⁹, нивхам (А. В. Смоляк), юкагирам и магаданским эвенкам (И. С. Гурвич), хантам (З. П. Соколова). По результатам

поездок было подготовлено три докладных записки (Этнологическая экспертиза 2004).

В 1957 г. территория исследований была расширена — работы проводились в пяти национальных округах: Чукотском (И. С. Вдовин¹⁰), Таймырском (Б. О. Долгих, Л. А. Файнберг¹¹), Ханты-Мансийском (З. П. Соколова), Корякском (И. С. Гурвич), Эвенкийском (В. А. Туголуков), Ненецком (Л. В. Хомич¹²), а также в долине р. Амур (А. В. Смоляк). В состав отрядов Северной экспедиции входили не только сотрудники, стажеры и аспиранты Сектора Севера и других подразделений Института этнографии, но и приглашенные специалисты: фотографы, художники, кинооператоры. Ежегодно в различных регионах Сибири работало по пять и более отрядов Северной экспедиции, включавших несколько человек. Практиковались также индивидуальные выезды в поле.



*Зоя Петровна Соколова в экспедиции.
Из фотоархива ИЭА РАН*



*Владимир Иванович Васильев и Юрий
Борисович Симченко в экспедиции.
Из фотоархива ИЭА РАН*

Экспедиционная деятельность ученых различных специальностей (в первую очередь этнографов) в 1950–1960-е гг. всемерно поддерживалась руководством АН СССР. В постановлении Президиума Академии наук СССР от 4 июля 1958 г. «Об итогах научной сессии Отделения общественных наук по теоретическим проблемам строительства коммунизма в СССР» один из пунктов гласил: «Считать необходимым расширить экспедиционные работы по комплексному изучению хозяйства, быта и культуры колхозного крестьянства и рабочего класса народов СССР общими силами этнографов, историков, экономистов, философов и других специалистов научных учреждений АН СССР и союзных республик» (АРАН 5: 61).

Анализируя результаты первых полевых сезонов Северной экспедиции, И. С. Гурвич отметил среди главных ее достижений выявление обстоятельств, препятствующих развитию национальных культур, улучшению условий труда и быта северных народов: «В ряде районов было отмечено невнимание местных органов к традиционному хозяйству и национальным особенностям быта народов Севера. Были выявлены скученность в интернатах, неполадки в школах, недостатки в культурном обслуживании кочевого населения, медленный рост кадров национальной интеллигенции, плохое снабжение продовольственными и промышленными товарами, в особенности товарами национального спроса. Результаты этнографических наблюдений были доведены до сведения руководящих организаций и использованы при проверке выполнения Постановления ЦК КПСС и Совета министров СССР от 16 марта 1957 г. “О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера” и учтены местными руководящими органами» (Гурвич 1990: 197–198).

В плане работы сектора на семилетие (1959–1965 гг.) полевые исследования программировались следующим образом: «Сектор будет участвовать в работах комплексной Северной экспедиции. Ежегодно сотрудники сектора в составе 3–4 отрядов будут выезжать в различные районы Севера, с тем, чтобы в течение указанного срока охватить экспедиционным изучением все 26 малых народов Севера. Экспедиции будут заниматься на местах изучением конкретных вопросов социального строительства у народов Крайнего Севера, собирая материал для намеченных <...> монографий, сборников и для представления этих материалов в виде докладных записок в директивные органы. Сотрудники сектора будут изучать отдельные колхозы, совхозы и целые районы, населенные народами Крайнего Севера» (АРАН 6: 4–5).

Помимо выявления насущных проблем хозяйственного и культурного развития малых народов Сибири и сбора материалов по «истории строительства социализма и коммунизма в СССР», Северная экспедиция планировала заниматься традиционными научными темами: вопросами «первичного заселения арктической и субарктической зоны <...>, выявлением древнейших этногенетических общностей на территории субарктической зоны (формирование юкагиров, уральской и эскимосско-алеутской группы народов), вопросами социального строя народов Севера, проблемами азиатско-американских связей, а также изучения ранних этапов освоения территорий Крайнего Севера русским населением» (Там же).

Весьма популярная в 1960–1980-х гг. тема современных этнических и этнокультурных процессов также была в центре внимания Северной экспедиции: «Большое внимание будет уделено разрешению вопросов о возникновении новых этнических образований, стягивания и слияния этнических групп, процессам взаимного обмена культурными ценностями и преодолению культурной изоляции. Изучение этих процессов позволит пролить свет на вопрос о судьбах мелких этнических групп племенного характера при социализме и коммунизме, а также правильно ориентировать языковое, культурное и школьное строительство на Севере» (Там же).

В 1960 г. Северная экспедиция включала следующие полевые подразделения: 1) Таймырский отряд. Начальник — Б. О. Долгих. Сотрудники: В. И. Васильев (срок работ — 3 мес.), Ю. Б. Стракач (5 мес.); 2) Эвенкийский отряд. Место работ — Эвенкийский национальный округ. Начальник — Г. М. Василевич (2 мес.). Сотрудники: В. А. Туголуков (3 мес.), Д. А. Савельев; 3) Туруханский отряд. Начальник — Е. А. Алексеенко. Сотрудники: Р. Ф. Итс¹³, И. И. Гохман¹⁴ (антрополог), А. И. Крылов (художник). Место работ — Туруханский р-н Красноярского края. Срок работ — 4,5 мес.; 4) Чукотский отряд. Начальник — М. Г. Левин. Сотрудник — Д. А. Сергеев¹⁵. Место работ — Чукотский национальный округ. Срок работ — 5 мес.; 5) Камчатский отряд. Сотрудники: В. В. Антропова¹⁶, Ч. М. Таксами¹⁷. Место работ — Корякский национальный округ. Срок работ — 1,5 мес. Кроме того, А. В. Смоляк работала в Амурской области (декабрь 1959 — февраль 1960) в составе Комплексной экспедиции Совета по изучению производительных сил (СОПС) АН СССР (АРАН 7: 5–6).

Территория, охватываемая Северной экспедицией, постоянно расширялась. С приходом в сектор в 1959 г. Севьяна Израилевича

Вайнштейна (1926–2008), известного специалиста по этнографии и истории Тувы, экспедиция постепенно распространила свои исследования и на юг Сибири. Полевые отряды и группы стали регулярно работать в Туве, Бурятии, Кемеровской области и на Алтае.



Севян Израилевич Вайнштейн в экспедиции на Алтай, 1972 г. Из домашнего архива С. И. Вайнштейна

Концепция Северной экспедиции за почти 35-летнюю историю оставалась неизменной, в ее основе было утверждение непреходящей ценности традиционного хозяйства и культуры северных народов. Суть концепции Б. О. Долгих изложил так: «Мы должны создать этим народам условия для полного, всестороннего развертывания их знаний, опыта и способностей исконных оленеводов, охотников и рыболовов, обладающих огромными положительными национальными традициями в этой сфере человеческой деятельности» (Долгих 1958: 11). Вся работа Северной экспедиции была подчинена именно этой плодотворной и гуманной идее, которой буквально пронизаны доклад-

ные записки 1950–1990-х гг. (Этнологическая экспертиза 2004, 2006а, 2006б, 2007).

Одной из характерных черт Северной экспедиции была ее комплексность. В составе экспедиции нередко работали одновременно этнографические, археологические и антропологические группы. Так, в Чукотский отряд Северной экспедиции входили антрополог М. Г. Левин, археолог и этнограф Д. А. Сергеев, художник-искусствовед И. П. Лавров¹⁸, этнограф, археолог, историк С. А. Арутюнов и др. Члены этого отряда занимались не только раскопками Уэленского и Эквенского могильников, но и сбором материалов о современном быте азиатских эскимосов, развитии морского зверобойного промысла и рентабельности звероводства на Чукотке (АРАН 8: 27–28). М. Г. Левин в составе отряда изучал группы крови у чукчей и эскимосов (Левин 1958: 15). В 1970 г. на Чукотке работал отряд физических антропологов под руководством В. П. Алексеева¹⁹ (Алексеев 1971). Цель этих исследований состояла «в получении популяционно-генетических и частично физиологических данных по коренным популяциям северо-востока Азии в связи с проблемами их адаптации к местным условиям и происхождением» (Алексеев 1975: 232). Среди антропологов, также работавших в разные годы в составе Северной экспедиции: И. М. Золотарева (1931–2002), И. И. Гохман, Ю. Д. Беневоленская (1937–2011), Г. М. Афанасьева (1951–2000), Т. С. Балуева (1949–2012), В. К. Жомова (1930–2010), Г. А. Аксянова, Г. М. Давыдова и др.

Этнографы и антропологи Института этнографии нередко проводили свои полевые исследования совместно с сотрудниками других академических институтов, а также вузов, музеев. Так, в 1959 г. начала работать Юкагирская экспедиция, организованная НИИ языка, литературы и истории Якутского филиала АН СССР совместно с Институтом этнографии АН СССР. В ее состав входили сотрудники института И. С. Гурвич и И. М. Золотарева. Результаты исследований были обобщены в специальном издании (Гоголев и др. 1975).

Северная экспедиция практиковала различные методы работы в поле. Это могли быть сплошные маршрутные обследования, а также тематические, стационарные (обычно не превышающие полугодя). Помимо использования традиционных методов включенного наблюдения, интервьюирования производилось изучение документов в статуправлениях, сельсоветах, архивах, загсах. В сельских советах копировались и тщательно анализировались похозяйственные книги, фиксировавшие сведения о численности жителей в каждом

населенном пункте, о возрастном, национальном, профессиональном составе семей, их хозяйственном состоянии, образовательном уровне населения и пр. Использовались вопросники, специально подготовленные анкеты. Составлялись картосхемы, осуществлялись фото- и киносъемки.



*Татьяна Васильевна Лукьянченко в экспедиции, 1972 г.
Из домашнего архива Лукьянченко*

Руководитель Северной экспедиции Б. О. Долгих видел в этнографях не только ученых, исследующих культуру народов, но и активных просветителей, проводников знаний, прогресса: «Этнографы могут сыграть большую роль в деле дальнейшего подъема хозяйства и культуры народов Севера. Желательно создание в центре и на местах специальных органов по содействию экономическому и культурному развитию малых народов Севера. К работе в этих органах можно широко привлечь этнографов в качестве консультантов, инструкторов и референтов. Практическая работа этнографов в этой области будет содействовать также дальнейшему прогрессу самой советской этнографической науки» (Долгих 1958: 12).

Этнографы часто выступали перед местным населением с лекциями и докладами в клубах, школах, музеях, на радио, печатали статьи в районных и окружных газетах. Издаваемые ими научно-популярные

книги о культурах малочисленных народов способствовали этнографическому просвещению населения страны (см., напр.: *Туголуков* 1969, 1979, 1980; *Соколова* 1972, 1976; *Гурвич* 1975).

Научные результаты работы Северной экспедиции в 1950–1960-е гг. были обобщены в серии сборников, подготовленных сотрудниками



*Илья Самуилович Гурвич в экспедиции.
Из домашнего архива Л. Л. Бойчук*

сектора (Сибирский этнографический сборник 1961–1963; *Преобразования в хозяйстве и культуре... 1970*; *Осуществление ленинской национальной политики... 1971*). Статьи сборников насыщены фактически данными о состоянии хозяйства и культуры северных народов. Материалы экспедиции были использованы и при подготовке Историко-этнографического атласа Сибири (Атлас 1961).

В середине 1970-х — 1980-е гг. основным направлением полевой работы Сектора Севера по-прежнему оставался анализ развития социалистических преобразований и этнических процессов на Севере и в Сибири. Расширилась тематика научных исследований. Так, полевые отряды и группы, возглавляемые Марией Яковлевной Жорницкой (1921–1995), принятой в Сектор Севера в 1970 г., собирали материал по традиционной танцевальной культуре сибирских народов. Профессиональная балерина, заслуженная артистка Якутской АССР, многие годы занимавшаяся постановкой сценических танцев и изучением

народной хореографии якутов, Жорницкая с приходом в Сектор продолжила исследование танцевальной культуры сибирских народов. В составе Северной экспедиции она в 1970–1990-е гг. обследовала практически все районы Сибири, где проживали коренные народы. Собранные М. Я. Жорницкой полевые материалы легли в основу многих статей и монографии о танцевальном искусстве народов Северо-Востока Сибири (*Жорницкая* 1983).



*Из полевых фотоматериалов Марии Яковлевны Жорницкой.
Из фотоархива ИЭА РАН*

В 1970–1980-е гг. в Сектор были приняты и другие новые сотрудники: В. В. Лебедев (1945–2001), В. П. Монастырская, Е. А. Оборотова, Е. П. Батянова, Е. А. Пивнева, Н. А. Месштыб, Н. И. Новикова, — которые активно включились в работу Северной экспедиции.

В 1980-х — начале 1990-х гг. в связи с интенсивным освоением на Севере нефтяных и газовых месторождений на передний план прикладных исследований Северной экспедиции вышли проблемы охраны окружающей среды, обеспечения коренным народам возможностей традиционного природопользования (*Васильев* 2007: 83–89; *Соколова* 2007в: 256–265; и др.). Этнографы старались оградить, защитить северные народы от промышленной экспансии, которая становилась все более агрессивной. Так, ленинградский этнограф Роза Гавриловна Ляпунова²⁰ в экспедиционном отчете 1981 г. о поездке к алеутам Командорских островов обращает внимание на пренебрежение традициями

алеутов в угоду развивающейся на островах меховой промышленности: «Интересы местного коренного населения отступили на второй план перед стремлением развивать норковое производство и увеличивать численность населения. Необходима коренная переориентация экономики с учетом потребностей коренного населения <...>. Необходимо, чтобы в районе, носящем название Алеутского национально-го, обращалось первостепенное внимание на подъем культуры алеутов» (АМАЭ: 12–13).

Между представителями местной власти на Севере и учеными участились случаи взаимонепонимания. Чиновники стали обвинять этнографов в «излишне негативной окраске» ситуации на Севере, в использовании ими «неофициальных источников информации» и пр. Весьма показательным в этом плане коллективное письмо представителей директивных органов Корякского автономного округа в Отдел Севера Совмина РСФСР в ответ на докладную записку И. С. Гурвича 1985 г. Приведу красноречивые выдержки из этого письма: «Проведен анализ материалов зав. отделом²¹ Сибири и Севера Института этнографии АН СССР доктора исторических наук И. С. Гурвича “Некоторые проблемы социального развития, переустройства быта и культуры народностей Севера Корякского автономного округа”. В названных материалах, по нашему мнению, затронут целый комплекс задач экономического и социального плана: формирование стабильных трудовых коллективов в оленеводстве, социального развития коренного населения округа, вопросы переустройства его быта и культуры и др. Но при несомненной ценности и убедительности в них есть ряд слабых мест. Прежде всего, они носят излишне негативную окраску. Многие из описанного не соответствует действительности, использованы неправомерные, неофициальные источники информации, искажающие действительность. <...> В материалах явно принижена роль партийных, советских, общественных и хозяйственных органов на местах в решении экономических и социальных вопросов развития коренного населения округа. <...> Не соответствуют действительности выводы, что пьянство и алкоголизм в Корякском автономном округе стали ведущей патологией в жизни коренного населения, на этой почве резко возросла смертность, ведущее место в структуре причин смертности заняли несчастные случаи, связанные с злоупотреблением алкоголем. <...> Фактическое положение дел выглядит следующим образом: <...> имели место отдельные случаи употребления алкогольных напитков подростками, кормящими матерями

и беременными женщинами, по которым незамедлительно принимались соответствующие меры (АОС: 3).

В годы перестройки во многих докладных записках и других публикациях участников Северной экспедиции затрагивается тема межнациональных отношений (см.: Соколова 2007б; и др.). Некоторые этнографы высказывают сомнения по поводу необходимости сохранения социальных льгот для северных народов: «Вопрос о льготах для народов Севера особый, но он перерастает в проблему межнациональных отношений <...>. Наличие льгот деморализует некоторых лиц из этих народов: не имея необходимости заботиться о своих детях, они теряют стимул для интенсивной работы. <...> Думается, что теперь нужен иной статус для государственных льгот, их должны получать семьи малообеспеченные — матери-одиночки, вдовы, инвалиды и т. п., — и эти вопросы должны решаться местными советами» (Симченко 2007: 314–316). Этнографы обращают внимание на то, что против патерналистских льгот, предоставляемых государством северным народам, начали выступать и сами северяне: «Нам не подачки нужны, а уважение к нашему национальному достоинству и нашим национальным традициям и культуре» (см.: Батьянова 1991: 245).

В эти годы о недостатках национальной политики на Севере стали говорить не только этнографы в своих докладных записках, но и национальные лидеры северян, например народные депутаты с высоких трибун съездов (см.: Гаер 1989). Организованные в 1990-е гг. ассоциации народов Севера громко заявили о правах коренных северян.

Повысилась исследовательская конкуренция. В Академии наук сократилось финансирование этнографических экспедиций, и российских этнографов-североведов существенно потеснили в поле социальные антропологи из Японии, Германии, Великобритании, США, Франции и других стран.

В постсоветские годы Северная экспедиция ИЭА РАН формально прекратила свое существование, полевые исследования Отдела Севера с середины 1990-х гг. продолжались уже в новом формате: преимущественно за счет отечественных и зарубежных грантов и зачастую по их программам.

Обобщая результаты 35-летней деятельности Северной экспедиции, можно отметить ее значительный вклад в развитие как прикладной этнографии (этнологии), так и общих научных проблем североведения.

1. Докладные и экспертные записки, справки, консультации участников Северной экспедиции не только корректировали национальную

политику государства по отношению к северным народам, но во многом определяли ее. Этнографы планомерно отстаивали права малых народов Севера, одними из первых выступили против необдуманного поспешного перевода оленеводов на оседлость, упразднения «неперспективных» селений, участвовали в разработке правительственных программ и постановлений по поддержанию традиционного хозяйства и культуры, возобновлению преподавания родных языков народов Севера и пр. Авторитет ученых-этнографов во властных структурах, занимавшихся национальной политикой на Севере, был весьма высок, и чиновники постоянно привлекали их к сотрудничеству. Так, начальник Северной экспедиции И. С. Гурвич являлся членом Научного совета по национальным проблемам при секции общественных наук Президиума АН СССР, консультантом в Совете национальностей Верховного Совета СССР, членом Межведомственной комиссии по проблемам Севера ВАСХНИЛ.

2. Деятельность Северной экспедиции способствовала развитию регионального североведения, активизировала полевые исследования на местах. В Институте этнографии, в том числе в Ленинградском его отделении, за годы работы Северной экспедиции сформировались уникальные специалисты, которые из года в год комплексно изучали этническую культуру определенного народа или же группы родственных северных народов. Так, И. С. Вдовин и И. С. Гурвич стали крупнейшими специалистами по народам Северо-Востока Сибири, А. В. Смоляк — по народам Нижнего Амура и Сахалина, З. П. Соколова — по народам Приобья, Г. М. Василевич и В. А. Туголуков — по тунгусским народам, Л. В. Хомич и В. И. Васильев — по самодийским народам, Е. А. Алексеенко — по различным группам кетов, Т. В. Лукьянченко — по саамам. Свидетельства большого вклада участников Северной экспедиции в этнографическую науку — их многочисленные статьи, сборники и монографии: *Вдовин* 1965, 1973; *Симченко* 1965, 1976, 1996; *Гурвич* 1966, 1977; *Смоляк* 1966, 1975, 1984, 1991; *Хомич* 1966; *Алексеенко* 1967; *Таксами* 1967; *Василевич* 1969; *Лукьянченко* 1971; *Вайнштейн* 1972, 1974, 1991; *Васильев* 1979; *Этногенез* 1980; *Этническая история* 1982; *Соколова* 1983, 1990, 2009, 2015, 2016; *Туголуков* 1985, 2013; *Афанасьева* 1990, 1999; *Пивнева* 1994, 1999, *Новикова* 1995 и др.

Особая заслуга принадлежит Северной экспедиции в комплексном изучении этнических культур коренных народов Северо-Востока Сибири: чукчей, коряков, ительменов, чуванцев, камчадалов, эвенов, юкагиров, эскимосов, алеутов, кереков. Среди ученых, работавших

в составе Северной экспедиции на Северо-Востоке: М. Г. Левин, Г. Ф. Дебец, В. П. Алексеев, И. С. Вдовин, В. В. Антропова, Д. А. Сергеев, С. А. Арутюнов, В. А. Туголуков, И. С. Гурвич, Р. Г. Ляпунова, К. Г. Кузаков, Л. А. Файнберг, А. В. Смоляк, М. Я. Жорницкая, Ю. Б. Симченко, Г. М. Афанасьева, И. И. Крупник, М. А. Членов, С. С. Савоскул, Е. А. Пивнева, В. В. Лебедев, А. И. Кузнецов²², Л. И. Миссонова, О. Ю. Артемова, В. П. Монастырная, Т. М. Мастюгина, Н. Н. Гуцол, Е. А. Оборотова, И. Л. Бабич, А. В. Оськин²³, С. А. Иванов, Е. П. Батянова и др. Многие книги, изданные Институтом этнографии, посвящены этому региону (см., напр.: Гурвич, Кузаков 1960; Арутюнов, Сергеев 1969, 1975; На стыке Чукотки и Аляски 1983; Ляпунова 1987; Жорницкая 1983; Крупник 1989; Пивнева 1994; Афанасьева 1999).

Результаты региональных исследований, проведенных Северной экспедицией, впоследствии получили отражение в томах серии «Народы и культуры»: Народы Западной Сибири 2005; Тюркские народы Сибири 2006; Тюркские народы Восточной Сибири 2008; Народы Северо-Востока Сибири 2010.

3. Длительный период работы Северной экспедиции позволил зафиксировать состояние этнических культур большинства сибирских народов на различных временных отрезках, проследить особенности взаимодействия традиций и инноваций в разных условиях.

4. Северная экспедиция способствовала развитию школы советской полевой этнографии, в основе которой была не только научная, но и прикладная направленность исследований, имевшая своей целью, помимо активизации процесса социалистических преобразований на Севере, защиту национальных прав северных народов. В продолжение традиций прикладной этнографии с 1990 г. в институте издается серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии».

5. В ходе работы экспедиции сложилась и апробировалась методика исследований культур малых народов Севера, одним из принципов которой было использование массовых архивных статистических материалов. Б. О. Долгих, И. С. Гурвич, З. П. Соколова в своих докторских диссертациях, изданных впоследствии в качестве монографий, выступили пионерами использования статистических методов в советской этнографии (Долгих 1960а; Гурвич 1966; Соколова 1983, 1990).

6. Северная экспедиция на протяжении трех с половиной десятилетий являлась школой полевой этнографии не только для молодых сотрудников института, но и для стажеров и аспирантов — представителей коренных народов Сибири, для ученых, работавших в сибирских НИИ, вузах, музеях.

Отмечая несомненные достоинства Северной экспедиции, надо констатировать и то, что в ее работе отразились в той или иной мере некоторые минусы советской полевой этнографии, которые В. А. Тишков назвал «ограничителями». «Наше этнографическое поле, — пишет Тишков, — в географическом, проблемном, временном и методическом аспектах есть некая результирующая многих ограничителей: а) прямых запретов на проведение работ в непомерных “стратегических районах”, б) цензуры и самоцензуры на тематику и формулировку вопросов, в) недостатка средств на командирование и экспедиционное обеспечение, г) возраста и здоровья (стареют члены профессии старшего поколения, а молодые обретают экспедиционную самостоятельность сравнительно поздно), д) отсутствия жесткой установки на длительную полевую работу как обязательного компонента профессионализации и выполнения монографических исследований» (Тишков 1992: 10). Правда, в отношении Северной экспедиции действие этих «ограничителей» можно принимать лишь с определенными оговорками. Например, в 1950–1960-е гг. в полевых отрядах работали преимущественно молодые сотрудники, составлявшие костяк Сектора Севера, и проблемы «возраста и здоровья» для них не были актуальны. «Недостаток средств на командирование и <...> обеспечение» более характерен для перестроечного и постсоветского времени, чем для предыдущих 29 лет существования Северной экспедиции.

«Отсутствие жесткой установки на длительную полевую работу», на которое указывает В. А. Тишков, компенсировалось многократностью полевых выездов, дававшей возможность наблюдать изучаемый народ в развитии на протяжении нескольких десятилетий. Кроме того, экспедиционные поездки были не такими уж «непродолжительными»: они длились обычно от полутора до пяти-шести месяцев. Многие сотрудники Северной экспедиции имели богатый опыт стационарных полевых исследований еще до поступления на работу в Институт этнографии: Б. О. Долгих, И. С. Гурвич, И. С. Вдовин, Г. М. Василевич, С. И. Вайнштейн.

Еще в 1956 г. в выводах по обследованию работы Сектора Севера указывалось: «Следует признать большим недостатком незнание или очень слабое знание сотрудниками сектора языков изучаемых ими народов. <...> Даже аспирантам не преподают языки народов, по которым они специализируются» (АРАН 4: 9). Такая ситуация была отчасти преодолена, когда в состав Северной экспедиции вошли этнографы-североведы Ленинградской части института Г. М. Василевич,

И. С. Вдовин, Л. В. Хомич — известные специалисты по изучению северных языков. Кроме того, в отрядах экспедиции часто работали аспиранты и стажеры — представители северных народов, знающие родной язык.

Конечно, идеологическая цензура советского времени накладывала отпечаток на научную направленность Северной экспедиции. Не затрагивались многие стороны традиционного мировоззрения изучаемых народов, некоторые обычаи, о которых говорилось исключительно как о пережитках или как о давно ушедших в прошлое. Но в то же время даже в этих условиях удалось исследовать, например, ранние формы верований и обрядов, в том числе феномен шаманизма, о чем свидетельствуют фундаментальные работы по этой теме (см., напр.: *Гурвич* 1962; *Природа и человек* 1976; *Семейная обрядность* 1980; *Смоляк* 1991; *Симченко* 1996; и др.). При этом этнографы старались избегать грубого вторжения в сакральную сферу этнических культур Севера, что в эпоху господства идеологии воинствующего атеизма требовало от них не только профессионального такта, но и мужества.

Марксистская концепция общественного устройства сковывала исследовательские возможности в изучении традиционной социальной организации сибирских народов, укладывая материал в рамки официальных схем, но все же и в этой области было сделано немало (см., напр.: *Вайнштейн* 1972; *Социальная организация* 1974; *Соколова* 1983; *Батьянова* 2007 и др.). Особое место в исследовании как социального устройства, так и исторической этнографии народов Сибири в целом занимает труд Б. О. Долгих «Родовой и племенной состав народов Сибири» (*Долгих* 1960а), где впервые был представлен комплексный анализ данных о расселении, численности, «родо-племенном» составе всех сибирских народов XVII — начала XVIII в. Это масштабное фундаментальное исследование, основанное преимущественно на архивных источниках, охватывает не только весь Сибирский регион, но и прилегающие к нему территории.

Наследие Северной экспедиции весьма велико. Это более 50 монографий и сборников, сотни статей по этнографии народов Севера, более 100 докладных записок и экспертных заключений. Материалы экспедиции до сих пор служат основой фундаментальных исследований. Пример тому — монографии и сборники трудов З. П. Соколовой (*Соколова* 2009; 2015; 2016), базирующиеся на полевых данных 1950–1980-х гг.

Завершающий этап функционирования Северной экспедиции отмечен выходом двух обобщающих монографий: «Этническое развитие народностей Севера в советский период» (М., 1987) и «Народы Советского Севера» (М., 1991), а также Концепции этнокультурного развития народов Севера до 2005 г. Следуя гуманистическим традициям Северной экспедиции, Концепция провозглашала «всемерное широкое развитие <...> национальной культуры» северных народов, «а в ряде случаев — ее ревитализацию» (Этнокультурное развитие... 1989: 71).

В Архиве ИЭА РАН, а также в Архиве РАН хранятся многие документы, связанные с Северной экспедицией. Особую ценность представляют полевые дневники и тетради ее участников. К настоящему времени опубликованы лишь полевые дневники и материалы З. П. Соколовой (Соколова 2011, 2015, 2016). Научный архив ИЭА РАН содержит богатые фото- и видеоматериалы экспедиции. Часть их представлена в электронной версии на сайте института²⁴, часть — опубликована в специальных фотоальбомах (Смоляк 2001; Соколова 2007а). Значительное количество материалов Северной экспедиции ждет публикации.

Северная экспедиция Института этнографии достойно продолжила традиции отечественного североведения, восходящие к Академическим экспедициям XVIII — начала XX в. (см.: *Ширина* 1983), которые по праву считаются составной частью истории российской культуры.

Источники и материалы

АМАЭ — Архив Государственного музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1307. Л. 12–13.

АОС — Архив Отдела Севера и Сибири ИЭА РАН. Папка «И. С. Гурвич». Д. 44.

АРАН 1 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 43. Протоколы заседания группы Севера.

АРАН 2 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 256. Протокол заседания группы Севера от 21 ноября 1949 г.

АРАН 3 — Архив РАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. 180.

АРАН 4 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 725. Сектор народов Севера. Отчет о работе сектора за 1955 г. и индивидуальные отчеты сотрудников.

АРАН 5 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 1011. Протоколы заседаний сектора и приложения к ним.

АРАН 6 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 1124. Сектор народов Крайнего Севера. План работы сектора на 1959–1965 гг., изменения и дополнения к нему.

АРАН 7 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 1238.

АРАН 8 — Архив РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 1239. Сектор по изучению социалистического строительства у малых народов Севера. Протоколы заседаний сектора и приложения к ним. 12 янв. — 28 дек. 1960 г.

Атлас 1961 — Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М. Г. Левина, Л. П. Потапова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Этносы Сибири 2004 — Этносы Сибири. Прошлое, настоящее, будущее: Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Б. О. Долгих, 70-летию Красноярского края и Международному десятилетию коренных народов мира. Красноярск, Россия, 11–13 ноября. 2004. — Красноярск, 2004.

Этнологическая экспертиза 2004 — Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1956–1958 гг. / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. — М., 2004.

Этнологическая экспертиза 2006а — Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1963–1980 гг. / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. — М., 2006.

Этнологическая экспертиза 2006б — Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1981–1984 гг. / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. — М., 2006.

Этнологическая экспертиза 2007 — Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 гг. / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. — М., 2007.

Литература

Алексеев В. П. Антропологические исследования на Чукотке в 1970 г. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. — М., 1971. — С. 11–22.

Алексеев В. П. Антропологические исследования на Камчатке // Полевые исследования Института этнографии в 1974 г. — М., 1975. — С. 232–236.

Алексеев Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. — Л.: Наука, 1967.

Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Древние культуры азиатских эскимосов (Уэленский могильник). — М.: Наука, 1969.

Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Проблемы этнической истории Берингоморья: Эквенский могильник. — М.: Наука, 1975.

Афанасьева Г. М. Традиционная система воспроизводства нганасан (Проблемы репродукции обособленных популяций). Т. I–III. — М., 1990.

Афанасьева Г. М. Чукчи: популяционно-демографический статус (вторая пол. XIX — первая пол. XX в.). — М., 1999.

Батьянова Е. П. Корякский автономный округ // Народы Советского Севера (1960–1980). — М.: Наука, 1991. — С. 230–246.

Батьянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX — нач. XXI в. — М.: Наука, 2007.

Батьянова Е. П. Северная экспедиция Института этнографии (1956–1991 гг.) // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 4. — С. 17–34.

Батьянова Е. П., Бойчук Л. Л. Якутская переписка (к 80-летию И. С. Гурвича) // Этнографическое обозрение. — 1999. — № 6. — С. 104–118.

Батьянова Е. П., Жорницкая М. Я., Мухамедьяров Ш. Ф., Томилов Н. А. Илья Самуилович Гурвич как ученый и человек // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (по данным этнографии и языкознания): Материалы Всероссийской конференции. — Омск, 1992. — С. 15–26.

Батьянова Е. П., Сирина А. А., Смоляк А. В. Владиллен Александрович Туголуков // Народы Российского Севера и Сибири: Сибирский этнографический сборник. Вып. 9. — М., 1999. — С. 5–10.

Борис Осипович Долгих // Социальная организация и культура народов Севера / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1974. — С. 4–20.

Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев: проблемы кочевого хозяйства. — М.: Наука, 1972.

Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. — М.: Наука, 1974.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. — М.: Наука, 1991.

Вайнштейн С. И. Борис Осипович Долгих: дни и деяния подвижнической жизни // Этнографическое обозрение. — 1992. — № 1. — С. 119–129.

Вайнштейн С. И. Судьба Бориса Осиповича Долгих — человека, гражданина, ученого // Репрессированные этнографы / отв. ред. Д. Д. Тумаркин. — М.: Восточная литература РАН, 2002. — С. 284–307.

Василевич Г. М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII — нач. XX в.). — Л.: Наука, 1969.

Васильев В. И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. — М.: Наука, 1979.

Васильев В. И. К проблеме строительства магистрального газопровода и железной дороги на полуострове Ямал. 1987 г. // Этнологическая экспертиза. 1985–1994 гг. — М., 2007. — С. 83–88.

Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. — М.; Л.: Наука, 1965.

Вдовин И. С. Очерки этнической истории коряков. — Л.: Наука, 1973.

Гаер Е. А. [Выступление] // Первый съезд народных депутатов СССР. 25 мая — 9 июня 1989: Стенографический отчет. Т. 3. — М.: Изд. Верховного Совета СССР. 1989. — С. 84–91.

Гоголев З. В., Гурвич И. С., Золотарева И. М., Жорницкая М. Я. Юкагиры (историко-этнографический очерк) / отв. ред. А. П. Окладников. — Новосибирск: Наука, 1975.

Гурвич И. С. Корякские промысловые праздники // Сибирский этнографический сборник. Вып. IV. — М.: Изд-во АН СССР, 1962. — С. 238–257. — (ТИЭ. Н. с. Т. 78).

Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. — М.: Наука, 1966. — (ТИЭ. Н. с. Т. 89).

Гурвич И. С. Таинственный чучуна. — М.: Мысль, 1975.

Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. — М.: Наука, 1977.

Гурвич И. С. Северная экспедиция Института этнографии АН СССР (исследование вопросов материальной и духовной культуры) // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики: Сборник научных трудов. — М., 1990. — С. 198–204. — (Серия «Памятниковедение»).

Гурвич И. С., Кузаков К. Г. Корякский национальный округ. — М., 1960.

Дебец Г. Ф. Антропологические исследования в Камчатской обл.: Труды Северо-Восточной экспедиции. Т. I. — М., 1951. — (ТИЭ. Н. с. Т. XVII).

Долгих Б. О. Кеты. — Иркутск, 1934.

Долгих Б. О. Вопросы развития хозяйства, культуры и перестройки быта малых народов Севера // Тезисы докладов на сессии Ученого совета Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, посвященные итогам экспедиционных исследований 1957 г. — М., 1958. — С. 10–12.

Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — М.: Наука, 1960 (а).

Долгих Б. О. Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. — М., 1960 (б). — (ТИЭ. Н. с. Т. 56)

Жорнищкая М. Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. — М.: Наука, 1983.

Крупник И. И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. — М.: Наука, 1989.

Левин М. Г. Полевые исследования Института этнографии в 1945 г. // Советская этнография. — 1946. — № 1. — С. 235–238.

Левин М. Г. Работы на Чукотке в 1957 г. // Тезисы докладов на сессии Ученого совета Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, посвященной итогам экспедиционных исследований 1957 г. — М., 1958. — С. 15–16.

Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов Кольского полуострова в конце XIX — XX в. — М.: Наука, 1971.

Ляпунова Р. Г. Алеуты: Очерки этнической истории. — Л.: Наука, 1987.

На стыке Чукотки и Аляски: Сб. / отв. ред. В. П. Алексеев. — М.: Наука, 1983.

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энды. Нгансаны. Кеты / отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. — М.: Наука, 2005. — (Серия «Народы и культуры»).

Народы Северо-Востока Сибири: Айны. Алеуты. Ительмены. Камчадалы. Кереки. Коряки. Нивхи. Чуванцы. Чукчи. Эскимосы. Юкагиры / отв. ред. Е. П. Батьянова, В. А. Тураев. — М.: Наука, 2010. — (Серия «Народы и культуры»).

- Народы Советского Севера (1960–1980-е гг.) / отв. ред. И. С. Гурвич, З. П. Соколова. — М.: Наука, 1991.
- Новикова Н. И.* Традиционные праздники манси. М., 1995.
- Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1971.
- Пивнева Е. А.* Современная чукотская семья: структура и динамика развития (1970–1980-е гг.). — М., 1994.
- Пивнева Е. А.* Манси. Популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). — М., 1999.
- Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера / отв. ред. И. С. Гурвич, Б. О. Долгих. — М.: Наука, 1970.
- Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая пол. XIX — нач. XX в.) / отв. ред. И. С. Вдовин. — Л.: Наука, 1976.
- Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1980.
- Сибирский этнографический сборник. Вып. III. — М.; Л., 1961; Вып. IV. — М.; Л., 1962; Вып. V. — М.; Л., 1963. — (ТИЭ. Н. с.).
- Симченко Ю. Б.* Тамги народов Сибири XVII в. — М.: Наука, 1965.
- Симченко Ю. Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. — М.: Наука, 1976.
- Симченко Ю. Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2. — М., 1996.
- Симченко Ю. Б.* Некоторые вопросы межнациональных отношений у народов Крайнего Севера. 1994 г. // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России 1985–1994 гг. / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. — М., 2007. — С. 298–315.
- Смоляк А. В.* Ульчи: Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. — М.: Наука, 1966.
- Смоляк А. В.* Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX — начало XX в. — М.: Наука, 1975.
- Смоляк А. В.* Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. — М.: Наука, 1984.
- Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / отв. ред. Ю. Б. Симченко, З. П. Соколова. — М.: Наука, 1991.
- Смоляк А. В.* Народы Нижнего Амура и Сахалина: Фотоальбом. — М.: Наука, 2001.
- Соколова З. П.* Культ животных в религиях. — М.: Наука, 1972.
- Соколова З. П.* Страна Югория. — М.: Мысль, 1976.
- Соколова З. П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. — М.: Наука, 1983.
- Соколова З. П.* Эндогамный ареал и этническая группа. — М., 1990.
- Соколова З. П.* Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. — М.: Наука, 2007 (а).

Соколова З. П. Социально-экономическое развитие народностей Севера и межнациональные отношения. 1988 г. // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России 1985–1994 гг. / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. — М., 2007 (6). — С. 169–177.

Соколова З. П. Экспертное заключение по ТЭО совместного советско-южнокорейского предприятия в пос. Светлая Тернейского р-на Приморского края, разработанного проектным институтом Гипролестранс. 1990 г. // Этнологическая экспертиза. 1985–1994 гг. — М., 2007 (в).

Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. — М.: Наука, 2009.

Соколова З. П. Северные ханты (Полевые дневники). — М., 2011.

Соколова З. П. Народы Западной Сибири в 1950–1980-х годах: Полевые материалы, докладные записки и отчеты. Часть первая. Северные ханты. — М., 2015.

Соколова З. П. Этнограф в поле: Западная Сибирь 1950–1980-е годы: Полевые материалы, научные отчеты и докладные записки. — М.: Наука, 2016.

Социальная организация и культура народов Севера. Посвящается памяти Бориса Осиповича Долгих / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1974.

Таксами Ч. М. Нивхи: современное хозяйство, культура и быт. — Л.: Наука, 1967.

Тишков В. А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. — 1992. — № 1. — С. 5–20.

Толстов С. П. Этнография и современность // Советская этнография. — 1946. — № 1. — С. 3–11.

Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. — М.: Наука, 1969.

Туголуков В. А. Кто вы, юкагиры? — М.: Наука, 1979.

Туголуков В. А. Идущие поперек хребтов. — М.: Наука, 1980.

Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири / отв. ред. С. А. Арутюнов. — М.: Наука, 1985.

Туголуков В. А. Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока. — Красноярск: Изд. дом «Сибирские промыслы», 2013.

Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев; сост. Д. А. Функ. — М.: Наука, 2008. — (Серия «Народы и культуры»).

Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. — М.: Наука, 2006. — (Серия «Народы и культуры»).

Хомич Л. В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. — М.; Л.: Наука, 1966.

Ширина Д. А. Летопись экспедиций Академии наук на северо-восток Азии в дореволюционный период. — Новосибирск: Наука, 1983.

Этническая история народов Севера / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1982.

Этническое развитие народов Севера в советский период / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1987.

Этногенез народов Севера / отв. ред. И. С. Гурвич. — М.: Наука, 1980.

Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (концепция развития) / отв. ред. З. П. Соколова. — М., 1988; 2-е изд. — М., 1989.

Список сокращений

ТИЭ. Н. с. — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия.

Примечания

¹ Переработанный вариант статьи, опубликованной в журнале «Этнографическое обозрение» (Батьянова 2013). Автор выражает благодарность родственникам участников Северной экспедиции Т. Б. Долгих, А. С. Петровой, К. С. Лукьянченко, Л. Л. Бойчук за предоставленные фотографии.

² Первая послевоенная перепись была проведена в СССР в 1959 г.

³ Институт истории материальной культуры, переведенный в 1943 г. из Ленинграда в Москву, в 1956 г. был переименован в Институт археологии АН СССР.

⁴ Комиссия по проблемам Севера в 1962 г. была преобразована в Межведомственную комиссию по проблемам Севера Совета по изучению производительных сил при Госплане СССР (СОПС). С 1958 г. комиссия начала издавать специальные выпуски под общим названием «Проблемы Севера». Задачи Северной экспедиции многие годы определялись этими комиссиями.

⁵ О жизни и научном творчестве Б. О. Долгих см.: Борис Осипович Долгих 1974; *Вайнштейн* 1992, 2002; *Этносы Сибири* 2004: 58–61.

⁶ С 1950 г. Ленинградская часть Института этнографии стала называться Ленинградским отделением Института этнографии АН СССР.

⁷ Позднее диссертация З. П. Соколовой была опубликована в виде статей (Соколова 2009).

⁸ С 1965 по 1987 г. Северную экспедицию возглавлял И. С. Гурвич, а с 1987 по 1991 г. — З. П. Соколова.

⁹ Годы жизни Евгении Алексеевны Алексеенко — 1930–2017.

¹⁰ Годы жизни Иннокентия Степановича Вдовина — 1907–1996.

¹¹ Годы жизни Льва Абрамовича Файнберга — 1930–1993.

¹² Годы жизни Людмилы Васильевны Хомич — 1921–2011.

¹³ Годы жизни Рудольфа Фердинандовича Итса — 1928–1990.

¹⁴ Годы жизни Ильи Иосифовича Гохмана — 1928–2008.

¹⁵ Годы жизни Дориана Андреевича Сергеева — 1928–1984.

¹⁶ Годы жизни Валентины Васильевны Антроповой — 1909–1976.

¹⁷ Годы жизни Чунера Михайловича Таксами — 1931–2014.

¹⁸ Годы жизни Игоря Петровича Лаврова — 1906–?

¹⁹ Годы жизни Валерия Павловича Алексеева — 1929–1991.

²⁰ Годы жизни Розы Гавриловны Ляпуновой — 1928–1992.

²¹ Сектор Севера получил статус отдела в 1986 г.

²² Годы жизни Алексея Ивановича Кузнецова — 1929–1993.

²³ Годы жизни Александра Васильевича Оськина — 1937–1999.

²⁴ photo.iea.ras.ru

ТУНГУССКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ 1927–1928 гг. И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ МОСКОВСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ¹

В. Н. Давыдов, А. А. Сирина

История ленинградской этнографической школы в 1920-е гг. (Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз и их ученики) достаточно хорошо изучена, чего пока нельзя сказать о московской этнографической школе. Целью данной статьи является предварительный обзор материалов, коллекций и трудов Тунгусской экспедиции (1927–1928), участники которой — Б. А. Куфтин, М. Г. Левин, Я. Я. Рогинский, Б. А. Васильев, А. Н. Покровский, В. Н. Стешенко-Куфтина, А. М. Пришвин, В. А. Ва-тагин — работали и учились в различных московских научных и культурных учреждениях.

Тунгусская экспедиция, снаряженная в районы Восточной Сибири и Дальнего Востока, была организована Центральным музеем народоведения (ЦМН) в Москве и Антропологическим институтом МГУ. Несмотря на то что данная экспедиция упоминается в ряде публикаций, она известна поверхностно и фрагментарно и, по сути, до сих пор остается белым пятном в историографии отечественной этнологии (*Ипполитова* 2001; *Алымов, Решетов* 2003). Собранные ее участниками уникальные полевые материалы и коллекции, характеризующие культуру эвенков, орочей, ороков, нанайцев, нивхов, удэгейцев и негидальцев, по существу, до настоящего времени не обработаны и хранятся в МАЭ РАН и РЭМе (г. Санкт-Петербург), а также в ИЭА РАН и МГУ (г. Москва).

Ряд научных работ был посвящен биографиям участников Тунгусской экспедиции, где она упоминается лишь косвенно, не раскрыто содержание и значение собранных ими материалов, а также не проанализированы контекст и методология их сборов. Например, С. С. Алымов и А. М. Решетов в статье, посвященной Б. А. Куфтину, кратко описали данную экспедицию, ее маршрут и результаты, привели некоторые выдержки из полевого дневника Б. А. Куфтина (*Алымов, Решетов* 2003). Серия статей посвящена разным этапам научной биографии М. Г. Левина и оценке его вклада в науку (*Герасимова, Васильев* 2016;

Алексеева, Арутюнов 2004; Алексеев 1984; Гурвич 1968), но Тунгусская экспедиция в данных работах не упоминается. Ряд публикаций также посвящен исследованию творчества и научной биографии Я. Я. Рогинского, его вкладу в развитие отечественной антропологии как научной дисциплины, включает воспоминания товарищей по работе, учеников и близких Я. Я. Рогинского и выдержки из его дневников (Чтецов 1997). Памяти Я. Я. Рогинского был посвящен специальный выпуск журнала «Вестник МГУ»². В частности, в нем была опубликована статья С. Г. Ефимовой и А. В. Суховой о коллекции рисунков Я. Я. Рогинского, хранящихся в фондах Музея антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова с публикацией 11 рисунков портретов тунгусов Северного Прибайкалья (Ефимова, Сухова 2015). К сожалению, эти рисунки не были атрибутированы. М. В. Осипова рассмотрела Тунгусскую экспедицию в контексте исследований раннего советского периода в Хабаровском крае (Осипова 2012). Хотя выдержки из дневников Тунгусской экспедиции и были представлены в ряде статей и монографий, они использовались лишь как иллюстративный материал.

Материалы Тунгусской экспедиции имели большое значение для физической антропологии. Они были представлены в публикациях Я. Я. Рогинского (Рогинский 1934), где он опирался на данные, собранные на северном побережье Байкала, среди эвенков Киндигирского, Чильчагирского и Шемагирского родов (Окладников 1941). Кроме того, некоторые данные и основанные на них теоретические построения вошли в подготовленный Я. Я. Рогинским и М. Г. Левиным учебник по антропологии (Рогинский, Левин 1955).

По истории ранней советской этнографии написано немало работ этнологов и историков (Соловей 2001; 2004; Бертран 2003; Слезкин 1993; Кан 2007; и др.). В последние годы углубленно изучается история науки с точки зрения влияния теоретических установок, рефлексии ученых по поводу поля, процесса приобретения знания, в первую очередь — на материалах Севера и Сибири (Арзютов, Кан 2013; Арзютов 2012; 2016; Arzyutov 2016; Anderson, Arzyutov 2016). Публикуются интереснейшие архивные источники и аналитические комментарии к ним, которые позволяют по-новому взглянуть на историю отечественной этнографии (Арзютов и др. 2014; Прокофьева 2011; Дыреникова 2012; и др.). В фокусе внимания исследователей также оказалось развитие региональной/провинциальной науки в 1920–1930-е гг. (Сирина, Акулич 2013; Данилейко 2013; и др.).

Многие исследователи обращались к истории ленинградской этнографической школы (сибиреведческой по преимуществу) 1920-х гг. в ее разных аспектах (Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз и их ученики)³. Ее отличительными особенностями считаются стационарная полевая работа, изучение языков исследуемых народов, сильная музееведческая составляющая. В то же время история московской этнографической и антропологической школы, к которой можно отнести участников Тунгусской экспедиции, а также ее методология изучены недостаточно. В связи с этим обстоятельством сложилось представление, что московская школа, в отличие от ленинградской, занималась изучением современности, не проводила стационарных полевых исследований, а ученые не знали и не стремились изучить языки исследуемых народов. Мы ставим под сомнение данное разделение на ленинградскую и московскую школы, представление о котором инерционно и/или искусственно поддерживалось и воспроизводилось. На материалах изучения истории Тунгусской экспедиции можно будет преодолеть стереотипы, установившиеся в научных представлениях в отношении двух этнографических школ, которые рассматривались как антиподы, и выйти на новый уровень понимания истории российской этнографии в контексте взаимодействия науки с властными структурами, а также дискуссий между представителями различных научных направлений. Так, на примере материалов Тунгусской экспедиции хорошо прослеживается феномен «перетекания» полевых этнографических материалов из Москвы в Ленинград (как в середине, так и во второй половине XX в., когда работал Институт этнографии АН СССР с его Ленинградским отделением). Коллекции Центрального музея народоведения (далее — ЦМН) в Москве были сформированы на основе этнографического отдела Румянцевского музея, этнографических коллекций Государственного исторического музея (далее — ГИМ), Военно-исторического музея, Строгановского училища, экспонатов различных выставок, проходивших в Москве в 1920-е гг. (Ипполитова 2001: 145), а также собраны в период экспедиционной работы самого ЦМН в 1920-е гг. После его реорганизации в Музей истории народов СССР и окончательного закрытия в 1948 г., 88 621 единица хранения были переданы в Государственный музей этнографии в Ленинграде (ныне — РЭМ), часть — в ГИМ и Музей революции в Москве. А. Б. Ипполитова пишет о закрытии музея как о «невосполнимой утрате» и указывает на то, что «костяк организованной в 1943 г. московской части Института этнографии составили этнографы, прошедшие школу музея

народоведения», приводя, в частности, имена С. А. Токарева, М. Г. Левина, С. П. Толстова и других крупных ученых (Там же: 156).

Среди переданного находилась значительная часть материалов, собранных в период проведения Тунгусской экспедиции. Часть негативов и фотоотпечатков, а также полевых дневников из архива ЦМН поступили в МАЭ РАН (включая материалы М. Г. Левина, Н. Б. Куфтина, Б. А. Васильева).

Обращаясь к характеристике московской этнографической школы 1920-х гг., следует отметить, что она, так же как и ленинградская, базировалась на проведении интенсивных полевых исследований. Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг. может служить примером удачного применения методов сбора полевых материалов.

Кроме того, московская Тунгусская экспедиция была комплексной, этнолого-антропологической, в которой свои силы объединили этнографы, музееведы и антропологи. Ею руководил заведующий отделом Сибири в ЦМН Б. А. Куфтин. Отметим размах этой экспедиции: она работала двумя отрядами, состоящими из нескольких человек, в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. В 1927 г. в рамках экспедиции работало два отряда: северобайкальский (Б. А. Куфтин, аспиранты М. Г. Левин и Я. Я. Рогинский) и дальневосточный (Б. А. Васильев, студент А. Н. Покровский и впоследствии присоединившийся к ним Б. А. Куфтин). Сначала Б. А. Куфтин проводит исследование на Северном Байкале среди эвенков, затем оставляет М. Г. Левина и Я. Я. Рогинского и следует на Дальний Восток, заезжая по пути к удэгейцам, нанайцам, негидальцам и нивхам.

В 1928 г. экспедиция также разделилась на две группы: сахалинскую (Б. А. Васильев, А. Н. Покровский, студент МГУ А. М. Пришвин) и амуро-приморскую (Б. А. Куфтин, художник В. А. Ватагин, В. Н. Стещенко-Куфтина). Сахалинская группа провела разведку среди ульчей и нанайцев в низовьях Амура, но в основном сосредоточилась на исследовании ороков (уйльта) восточного берега Сахалина. Амуро-приморская группа сначала работала среди удэгейцев на р. Хор, нивхов Приморья и островов Татарского пролива (Там же: 152). В. Н. Стещенко-Куфтина занималась исследованием музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов.

Целью экспедиции был сбор научных этнографических и антропологических материалов, этнографических и фотоколлекций, коллекций рисунков у северных и южных групп тунгусо-маньчжуров. Тематика исследований была обширна — от физической антропологии до

шаманства. Материалы, собранные участниками Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг., до сегодняшнего дня не были обработаны и не подвергались комплексному анализу. Исключение составляют несколько статей, опубликованных с большими временными промежутками: (Васильев 1929; 1940; 1948; Стешенко-Куфтина 1930; Рогинский 1934; Левин 1936). По результатам экспедиции в Москве в ЦМН прошла отчетная выставка.

В результате реорганизации московских научных и музейных учреждений, проведенной в 1930–1950-х гг., репрессий, от которых пострадали три участника экспедиции⁴, полевые дневники, фотографии и рисунки, антропологические материалы, а также этнографические коллекции оказались на хранении в разных организациях Москвы и Ленинграда, а также в личных архивах. Материалы Б. А. Куфтина и Б. А. Васильева, фотоколлекция М. Г. Левина были переданы в МАЭ РАН, этнографические коллекции и часть фотоколлекций попали в РЭМ, два полевых дневника М. Г. Левина (имеется в наличии только один) в составе обширного личного фонда были переданы на хранение в архив ИЭА РАН. Антропологическая коллекция из экспедиции и рисунки Я. Я. Рогинского находятся в архиве Антропологического института МГУ. Такая разбросанность материалов, собранных московскими этнографами, тормозила их обработку и использование. Таким образом, исследователи сталкивались лишь с отдельными материалами экспедиции и не анализировали их во всей совокупности, что, собственно, и приводило к недооценке ее научных результатов.

Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг. уникальна тем, что в ее рамках была проведена попытка сравнительного исследования двух различных культурных групп тунгусо-маньчжур: т. н. «северных» и «южных». Экспедиция, как уже упоминалось, имела комплексный характер. В ходе исследования проводились антропологические измерения, велись запись эвенкийской лексики, сбор вещевых коллекций для ЦМН и антропологических материалов. Согласно данным из архива МАЭ, в результате экспедиции было собрано более 500 предметов по быту орочей, тунгусов, нанайцев, нивхов. Было сделано более 400 этнографических фотографий, привезены археологические материалы из семи неолитических стоянок Прибайкалья. Проводились антропологические измерения населения — около 200 взрослых и несколько десятков детей, были привезены 7 гипсовых масок, 13 портретов, нарисованных с натуры, свыше 150 антропологических фотографий, 28 черепов тунгусов и 2 черепа орочей (АМАЭ РАН 1: 9). Кроме того,

велись полевые дневники. В дневниках Б. А. Куфтина и М. Г. Левина сохранилось множество рисунков, которые соотносятся с фотографиями.

Особенно важным представляется проанализировать полевые материалы Б. А. Куфтина. Методика его полевой работы сама по себе заслуживает внимания. Ученый работал с двумя дневниками: один был «рабочим», в нем представлены рисунки, записи этнографических материалов, даются термины на эвенкийском языке. Второй дневник написан в свободной форме, для себя, в нем живо и эмоционально описывается контекст работы экспедиции, это «ключ» к пониманию основного дневника с этнографическими данными. Он позволяет реконструировать контекст полевой работы, сбора материалов и коллекций, понять отношения между информантами и исследователями. До сегодняшнего дня исследования Б. А. Куфтина в Сибири и на Дальнем Востоке оставались наименее известными, поскольку ученый не опубликовал впоследствии крупных работ, где были бы отражены его полевые материалы.

Данные, собранные в рамках экспедиции, также интересны в контексте исследования истории этнографической науки, включая историю различных школ и экспедиций 1920-х гг. В этот период был реализован грандиозный советский проект — Приполярная перепись 1926–1927 гг. Исследование материалов Приполярной переписи 1926–1927 гг. (Клоков, Зайкер 2010; Anderson 2011) позволило обобщить огромный массив данных о жизни коренного населения Севера СССР и о контексте работы этого масштабного советского проекта. Поскольку на севере Бурятии она по неизвестным пока причинам не была проведена, полученные отрядом Б. А. Куфтина данные, относящиеся к тому же времени, представляют важное дополнение к материалам переписи, собранным в других регионах, и являются уникальным источником при изучении Байкальского региона.

Достаточно важным является вопрос об истории и методологии московской этнографической школы. В этом смысле материалы Тунгусской экспедиции представляют интерес как с теоретической, так и с методологической точки зрения. Какую роль сыграла экспедиция в формировании научных взглядов и концепций Я. Я. Рогинского и М. Г. Левина? Так, ряд теоретических построений, связанных с типологией оленеводства, М. Г. Левин формулирует, опираясь на собранные среди эвенков Северного Байкала материалы (Василевич, Левин 1951).

Этнографические экспедиции всегда опирались на помощь представителей местных жителей, однако в большинстве случаев имена

информантов остаются неизвестными. В последнее время антропологи часто пишут о совместном «производстве» знания с представителями коренных народов (Berkes 2009), обращают внимание на факты «сотворчества» ученых и местных жителей (Сирина 2013), что привносит понимание субъективности в процесс приобретения знания. Ключевые информанты часто помогали исследователям наладить контакт с местными жителями, оказывали содействие в проведении опросов, фотосъемки и антропологических измерений, они также помогали собрать предметы для коллекций, выполняли функции переводчиков. Например, участники северобайкальского отряда Тунгусской экспедиции 1927 г. Н. Б. Куфтин, Я. Я. Рогинский и М. Г. Левин заручились поддержкой грамотного эвенка — Савелия Шангина⁵, который стал их ключевым информантом и оказывал помощь в налаживании отношений с местным населением, помогал купить вещи для музея, а его сын Никифор⁶ нарисовал карту с маршрутом перекочек (АМАЭ РАН 2; 3: 26). Н. Б. Куфтин описал свою встречу с Савелием Шангиным в полевом дневнике следующим образом: «Я увидел идущую мне навстречу характерную фигуру тунгуса: большая с длинной волнистой шевелюрой голова в картузе на сутуловатых плечах[. Фигура была] в европейском пиджаке и [на] стройных ногах, одетых по-тунгусски в узкие замшевые ноговицы и унты» (АМАЭ РАН 4: 34). Помощь экспедиции, особенно в проведении антропологических измерений, оказывал врач Агровский, который приехал на Северный Байкал после окончания Саратовского университета (Там же: 31). Эвенки-проводники помогали участникам экспедиции найти погребения для взятия антропологических материалов: «Наши гребцы тунгусы спокойно и даже с интересом наблюдали нашу работу, не обнаруживая никакого страха, хотя до костей сами дотрагиваться не хотели. В розыске же погребений принимали деятельное участие» (Там же: 52).

В личном дневнике Н. Б. Куфтина упоминаются другие исследователи, которые работали в регионе в то время: В. Ч. Дорогостайский, Е. И. Титов, В. П. Неупокоев, Б. Э. Петри и В. И. Подгорбунский. Изучение данного документа позволяет реконструировать контекст работы экспедиции. В дневнике Н. Б. Куфтина присутствует критическая оценка исследовательской работы коллег: «Отсюда были вывезены экспедицией Дорогостайского несколько черепов, хранящихся сейчас в Иркутском музее. Нам пришлось напасть на несколько непо потревоженных погребений, головы которых оказались, однако, взятыми. Я настоял, чтобы черепной материал не собирался без изучения погребения»

(Там же: 51). Вопрос об этике полевых исследований, рефлексии по поводу разрушения местных могил в те годы не ставился, подобная практика считалась сама собой разумеющейся и оправданной с точки зрения научных целей. Исследователь сетует здесь лишь на неполноту собранного материала, т. е. на неправильную методику работы.

Несмотря на то что в научных публикациях московская этнографическая школа часто противопоставляется ленинградской, а в качестве характеристики последней авторы часто приводят пример знания языка, дневники Б. А. Куфтина и М. Г. Левина демонстрируют увлечение московских исследователей лингвистическим материалом, содержат много терминов на эвенкийском языке, в т. ч. запись фрагментов камлания 85-летней шаманки Тулбуконовой из стойбища на Амундакане (АИЭА РАН, фонд Левина).

В исторической ретроспективе разделение на московскую и ленинградскую этнографические школы возможно рассматривать как искусственно поддерживаемую и стереотипную дихотомию. Материалы Тунгусской экспедиции дают основания для изучения взаимовлияния и обмена между ними, а также для выявления различных научных направлений в рамках одной и той же школы. Сравнительное изучение данной экспедиции и других проектов 1920-х гг. позволяет исследовать методологию и методику работы московской этнографической школы в отрыве от сложившихся в ряде источников стереотипов.

Источники и материалы

АМАЭ РАН 1 — Архив Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) Российской академии наук. Ф. 12. Оп. 1. Д. 109.

АМАЭ РАН 2 — Архив Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) Российской академии наук. Ф. 12. Оп. 1. Д. 58.

АМАЭ РАН 3 — Архив Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) Российской академии наук. Ф. 12. Оп. 1. Д. 38.

АМАЭ РАН 4 — Архив Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) Российской академии наук. Ф. 12. Оп. 1. Д. 51.

АИЭА РАН — Архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Фонд М. Г. Левина.

Литература

Алексеев В. П. Максим Григорьевич Левин — антрополог, этнограф, организатор науки (к 80-летию со дня рождения) // Советская этнография. — 1984. — № 6. — С. 65–77.

Алексеева Т. И., Арутюнов С. А. Максим Григорьевич Левин: ученый, учитель, человек // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. — М.: Наука, 2004. — С. 331–357.

Альмов С. С., Решетов А. М. Борис Алексеевич Куфтин: изломы жизненного пути // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. — М.: Восточная литература, 2003. — С. 227–268.

Арзютов Д. В. Полевые программы Штернберга и Богораза: от концепции поля к категоризации этничности // Лев Штернберг — ученый, гражданин и человек. К 150-летию со дня рождения / под ред. Е. А. Резвана. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 240–247.

Арзютов Д. В. Этнограф с кинокамерой в руках: Прокофьевы и начало визуальной антропологии самодийцев // Антропологический форум. — 2016. — № 29. — С. 187–219.

Арзютов Д. В., Альмов С. С., Андерсон Д. Дж. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — (Кунсткамера — Архив. Т. 7).

Арзютов Д. В., Кан С. А. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 45–68.

Бертран Ф. Наука без объекта? Советская этнография 1920–30-х гг. и вопросы этнической категоризации // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2003. — Т. VI. — № 2. — С. 165–179.

Василевич Г. М., Левин М. Г. Типы оленеводства и их происхождение // Советская этнография. — 1951. — № 1. — С. 63–87.

Васильев Б. А. Медвежий праздник // Советская этнография. — 1948. — № 4. — С. 78–104.

Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. — 1929. — № 1. — С. 3–22.

Васильев Б. А. Старинные способы охоты у приморских орочей // Советская этнография. — 1940. — № 3. — С. 161–171.

Герасимова М. М., Васильев С. В. Максим Григорьевич Левин (1904–1963) — антрополог и этнограф, исследователь народов Сибири и Дальнего Востока // *Universum Humanitarium*. — 2016. — № 2 (3). — С. 120–132.

Гурвич И. С. Этнографическая деятельность М. Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. (к вопросу о методике ранних советских полевых исследований) // Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 94: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 4 / Отв. ред. Р. С. Липец. — М.: Наука, 1968. — С. 110–121.

Данилейко В. А. Научные организации 1920–1930-х гг. и их роль в изучении севера Сибири // Вестник Томского государственного университета. — 2013. — № 2 (22). — С. 166–169.

Дыренкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы / отв. ред. К. Шениг, Л. Р. Павлинская. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — (Серия КА «Кунсткамера — Архив». Т. 6).

Ефимова С. Г., Сухова А. В. Коллекции рисунков Я. Я. Рогинского в фондах музея Антропологии МГУ имени М. В. Ломоносова // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. — 2015. — № 3. — С. 94–103.

Ипполитова А. Б. История музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение. — 2001. — № 2. — С. 144–160.

Левин М. Г. Эвенки Северного Прибайкалья // Советская этнография. — 1936. — № 2. — С. 71–78.

Кан С. «Мой друг в тупике эмпиризма и скепсиса»: Владимир Богораз, Франц Боас и политический контекст советской этнологии в конце 1920-х — начале 1930-х годов // Антропологический форум. — 2007. — № 7. — С. 191–230.

Клоков К. Б., Зайкер Дж. (Отв. ред.) Приполярная перепись 1926/27 гг. на Европейском Севере. (Архангельская губерния и автономная область Коми). — СПб.: ЭтноЭксперт, 2010.

Окладников А. П. Неолитические памятники как источник по этногонии Сибири и Дальнего Востока // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. — 1941. — Вып. 9. — С. 5–13.

Осипова М. В. Этнографические экспедиции на территории Хабаровского края в первые годы советской власти // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения / отв. ред. Е. А. Резван. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 159–176.

Прокофьева Е. Д. Процесс национальной консолидации тувинцев / отв. ред. В. А. Кисель. — СПб.: Наука, 2011. — (Серия КА «Кунсткамера — Архив». Т. 4).

Рогинский Я. Я. Материалы по антропологии тунгусов северного Прибайкалья // Антропологический журнал. — 1934. — Вып. 3. — С. 105–126.

Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. — М.: Изд-во Мос. ун-та, 1955.

Сирин А. А., Акулич О. А. (Отв. ред.) «Провинциальная» наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы. — М.; Иркутск: Репроцентр-1, 2013.

Сирин А. А. Научное творчество как сотрудничество (по материалам Сибиряковской (Якутской) экспедиции) // Творческая личность в историко-культурном пространстве: материалы Международной конференции, посвященной 100-летию послания А. Е. Кулаковского «Якутской интеллигенции» (г. Москва, 21–22 ноября 2012 г.). — Новосибирск: Наука, 2013. — С. 241–250.

Слезкин Ю. Советская этнография в нокдауне // Этнографическое обозрение. — 1993. — № 2. — С. 113–125.

Соловей Т. Д. «Коренной перелом» в отечественной этнографии (дискуссия о предмете этнологической науки: конец 1920-х — начало 1930-х годов) // Этнографическое обозрение. — 2001. — №3. — С. 101–121.

Соловей Т. Д. Власть и наука в России. Историческая эволюция государственной политики в отношении гуманитарных наук (XIX — начало XX в.). — М.: Прометей, 2004.

Стешенко-Куфтина В. Н. Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов // Этнография. — 1930. — №3. — С. 81–108.

Чтецов В. П. (Отв. ред.) Яков Яковлевич Рогинский: человек и ученый: Сборник. К 100-летию со дня рождения. — М.: Мос. гос. ун-тет, 1997.

Anderson D. G. (ed.). The 1926/27 Soviet Polar Census expeditions. — Oxford, New York: Berghahn Books. 2011.

Anderson D. G., Arzyutov D. V. The Construction of Soviet Ethnography and «The Peoples of Siberia» // History and Anthropology. — 2016. — Vol. 27. — №2. — P. 183–209.

Arzyutov D. Samoyedic Diary: Early Years of Visual Anthropology in the Soviet Arctic // Visual Anthropology. — 2016. — Vol. 29. — №4–5. — P. 331–359.

Berkes F. Indigenous Ways of Knowing and the Study of Environmental Change // Journal of the Royal Society of New Zealand. — 2009. — Vol. 39. — №4. — P. 151–156.

Примечания

¹ Статья написана при поддержке РФФИ (грант 18-09-00537 А).

² Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. №3. 2015.

³ Н. И. Гаген-Торн, Т. В. Станюкович, Н. Б. Вахтин, Д. В. Арзютов, А. А. Сирина, Т. П. Роон, С. А. Кан, Е. А. Михайлова и др.

⁴ Б. А. Васильев был арестован в 1929 г. и был выслан на 3 года в г. Шенкурск в Архангельской области, а также осужден в 1941 г. и 3 года отбывал заключение в Кировской области; Н. Б. Куфтин был арестован в 1930 г. и находился 3 года в ссылке в Вологде; Я. Я. Рогинский — в 1934 г. и был выслан на 3 года в Воронеж.

⁵ Савелий Шангин был грамотным эвенком и помогал участникам экспедиций. Отряду Б. Н. Куфтина его посоветовал В. П. Неупокоев (АМАЭ РАН 4: 34).

⁶ Согласно Книги памяти жертв политических репрессий в Республике Бурятия, Никифор Савельевич Шангин родился в 1910 г., проживал в с. Душкачан; эвенк; грамотный; отбывал наказание в БМАССР лагерь Джидалаг. Арестован 28 декабря 1941 г., был приговорен Верховным судом БМАССР 23 марта 1942 г. (обвинение по статьям 58-11, 58-14) к 6 годам лишения свободы. Был реабилитирован 26 марта 1993 г. Верховным судом РБ (URL: ru.openlist.wiki/Шангин_Никифор_Савельевич_(1910) (дата обращения: 15.03.2017)).

ИССЛЕДОВАТЕЛИ И ИНФОРМАНТЫ: АРТУР КАННИСТО И СУДЬБА С. В. ПАКИНА

Р. К. Бардина

В деятельности этнографа существенным звеном является работа в «поле». Ее успех зависит от различных факторов, но в основном от хорошего информанта. У каждого исследователя имеется свой круг информантов, с которыми у него складываются доверительные отношения, переходящие в дружбу. Например, у венгерского ученого Антала Регули одним из лучших информантов был Бахтияров Никита Васильевич. Как отмечает А. Вандор, их сотрудничество определяется не продолжительностью времени, а их содержанием (Вандор 2010: 102). Ровно через месяц знакомства с Бахтияровым Регули в письме к русскому академику К. Э. Бэру пишет: «Не могу достаточно хвалить моего учителя Бахтьяра; он готов сидеть со мной с утра до вечера и до того доверяет мне, что, может быть, уже и нет такого таинства в духовной жизни и мифологии его народа, о котором мне не говорил» (Munkácsi 1892–1962: Т. I. Р. VI). Антал Регули отмечает, что его информанты вогулы Бактьяр и Юркин были «черноволосые и смуглые <...> легкие и бодрые <...>, их восприятие быстрое, на вопросы отвечают легко и с большой охотой. Регули писал, что в течение всего путешествия по-настоящему ему было весело и безоблачно только с ними» (Toldy 1850: Р. LXXI). Почему раскрылся информант Бахтияров? Мы можем попытаться ответить на заданный вопрос. Во-первых, информант увидел в лице исследователя Регули не просто любопытного до экзотики, а человека увлеченного, желающего разговаривать с ним на одном языке, для которого были важны все детали, значение и интонация каждого слова, каждого действия. Большой интерес и пристальное внимание Регули к языку и культуре изучаемого народа вдохновляли Бахтиярова, и он с большой охотой раскрывался перед исследователем. Бахтияров был не только «певцом среди своих» манси, но и «священнослужителем», как называл его сам Регули (Munkácsi 1892–1962: Т. I. Р. VI).

Человек наполненный, обладающий большими знаниями, всегда стремится с кем-то поделиться, кому-то передать свои знания и муд-

рость, таков закон жизни. Из своей практики могу привести пример, одна из моих информантов Тынзянова (Шадрина) Надежда Андреевна часто приезжала в Ханты-Мансийск к дочерям и подолгу жила в городе. Она часто сетовала, что в деревне не с кем поговорить, почти все умерли, и сожалела по поводу смерти моей мамы. Они жили по соседству, часто разговаривали на различные темы. Мне Надежда Андреевна говорила, что теперь ей очень интересно со мной беседовать, так как ее дочерям это не интересно. Благодаря данному обстоятельству я записала от нее фольклорный материал и материал для моей будущей диссертации.

Однажды летом в конце 1970-х гг. в деревню Новое (Березовский район ХМАО) приехала съемочная группа из Венгрии, и наши женщины (А. П. Партанова, Н. А. Тынзянова, В. И. Тынзянова, М. А. Юмина) надели свои лучшие наряды, рассказывали сказки, пели и танцевали перед кинокамерой. Потом, после отъезда съемочной группы они еще долго удивлялись, что венгры их родственники, и выискивали во внешности венгров подтверждения родства наших народов. Им казалось, что венгры такие же невысокие, как и манси с хантами (наверное, в съемочной группе не было высоких). Вообще приезд гостей стал для них большим событием. Для людей, живущих в маленьких поселениях, на больших расстояниях друг от друга, общение с исследователями, путешественниками и гостями приносит в повседневную жизнь оживление и новизну, расширяет их кругозор. И в этом, наверное, главная причина их открытости и добрых отношений с исследователями.

Выдающийся этнограф и археолог, крупнейший советский угровед Валерий Николаевич Чернецов в 1937 г. во время поездки на Северную Сосьву и Обь также считал большой удачей встречу с Семеном Костыным, хранителем священного дом в Ялп-ус (Вежакары) (Источники 1987: 211). Это знакомство обеспечивало ему посещение *йек-кол* (дома пляски) на периодических медвежьих игрищах. Из дневника нам также известно, что В. Н. Чернецов был знаком с Пакиным Семеном Васильевичем и Тасмановым Яковом Николаевичем — информантами Артура Каннисто. Исследователь пишет: «...зашел сын Семена Пакина. Очень обрадовался, когда узнал, кто я. Просил на обратном пути заехать к ним» (Там же: 210). О Тасманове Якове Николаевиче содержится следующая запись: «Разыскал Якса ойку. Он работал с Каннисто в свое время и охотно согласился рассказать сказки, хотя и говорит, что позабыл их все» (Там же: 211). Данные примеры, свидетельствующие о выражении радости сына С. В. Пакина, и охотное

желание Я. Н. Тасманова рассказать сказки В. Н. Чернецову говорят о том, что финский исследователь остался в памяти у своих информантов. Таким образом, можно сказать, что в некоторых ситуациях предыдущий исследователь оказывал своеобразную протекцию своему последователю. В. Н. Чернецов был учителем доктора исторических наук М. Ф. Косарева, который в 2002 г. в одном интервью о сибирских шаманах упомянул о том, что В. Н. Чернецова «считали шаманом, и довольно сильным». Вот что рассказал ученик о своем учителе: Валерий Николаевич «бродил, ходил, жил в тайге, сам строил зимовье. Он вошел в эту атмосферу и пространство, эту культуру настолько, что его считали своим. <...> В тайге его необыкновенно уважали, даже имя было такое мансийское — *Лозум-хум*¹ («Лозвинский мужчина»). Это очень почетно, сибирским богатырям давали такие почтенные имена» (Чуличкова 2002).

Известный этнограф, доктор исторических наук, профессор Соколова Зоя Петровна совершила в 1956–1989 гг. более десяти экспедиционных выездов в Тюменскую и Томскую области. З. П. Соколова перечислила своих информантов и выразила всем благодарность в введении к ее книге «Народы Западной Сибири: Этнографический альбом» (Соколова 2007: 13–17). Она пишет: «Всегда с благодарностью вспоминаю всех людей, которых встретила во время экспедиций на Север, признательна им за доброе отношение и помощь. В каждой поездке у меня завязывались теплые отношения с моими новыми знакомыми» (Там же: 13). Однажды в 2010 г. А. Г. Коротаева (Гришкина) в этом этнографическом альбоме увидела фото своих родителей (№ 382) и односельчанок (№ 449) и была до слез тронута (Там же: 227). Тогда Е. А. Пивнева, в тот период ученый секретарь Института этнологии и антропологии РАН, помогла нам связаться с З. П. Соколовой. Зоя Петровна охотно поговорила с А. Г. Коротаевой и по ее просьбе через некоторое время выслала для домашнего использования на DVD-диске копию пленки экспедиции 1969 г. по Березовскому району, фотосъемку жителей Тугиян. Этим поступком исследователь доставила радость детям своих информантов, и наверняка ей тоже было приятно, что спустя годы плоды ее работы дороги и ценны для людей.

Спустя почти 30 лет уже З. П. Соколова встречает информантов В. Н. Чернецова, таких как Яркин Иван Васильевич и Костин Тарас Григорьевич (Там же: 14, 15). В этнографическом альбоме содержится целая серия снимков (фото 594–605) со священных мест — *Ялпус-ойки* (Священного города мужчина) и *Чохрын-ойки* (Стрекоза-старик)

с хранителем священного дом в Ялп-ус (Вежакары) Костиным Тарасом Григорьевичем (Там же: 301–304).

Данная статья посвящена Артуру Каннисто и одному из его информантов. Финский исследователь Артур Каннисто несколько лет путешествовал по Сибири с целью изучения языка и культуры вогулов (манси). В течение 5 лет и 4 месяцев — с сентября 1901 г. по декабрь 1906 г. — он собрал богатый лингвистический и этнографический материал. Среди северных вогулов Березовского округа он работал почти год — с сентября 1905 г. по июнь 1906 г., записал предания о духах и мифических существах, шаманские песни, медвежьи песни, медвежьи сценки, военные и героические сказания, песни судьбы, загадки и т. д. (Лиимола 2015: 155–157).

У вогулов Березовского округа его информантами были деревенский староста Семен Вингалев, 70-летний Савелий Вингалев, Константин Агьин, Яков Николаевич Тасманов, Василий Ендеров и 30-летний Семен Васильевич Пакин (Там же: 155). С. В. Пакин входил в число самых «лучших и продуктивных обработчиков текстов» (Лукина 2016: 149). С его помощью А. Каннисто основательно зафиксировал словарный запас северных вогулов и наряду с этим также записал фольклор (Лиимола 2015: 155). Фольклорные тексты были опубликованы в Финляндии на мансийском и немецком языках в 1951–1963 гг. в обработке М. Лиимолы (*Vogulische* 1963). Песни и мелодии, исполненные и обработанные Семеном Пакиным, опубликованы в книге «Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто», которую составила и перевела с немецкого языка Н. В. Лукина (Мансийские песни 2016). В ней объединены немецко-русские переводы текстов песен с комментариями из IV тома Каннисто — Лиимолы (*Kannisto, Liimola* 1958) и относящиеся к текстам ноты из другого издания — книги Вьяйсянена (*Wogulische* 1937). Семен Пакин исполнил четыре медвежьи песни и 23 мелодии (Мансийские песни 2016: 53–54, 85–88, 108–114, 206–207, 234–235, 264–267), обработал 20 текстов медвежьих песен (Там же: 32–54, 71–75, 77–108, 114–146, 146–151, 156–169, 207–209, 211–224; Лукина 2016: 149).

По статистическим данным А. Каннисто, в 1901–1906 гг. *Pakin Semjon Vasiljev* с женой, двум сыновьями и дочерью проживал в юртах *Rjezimova* (*Kannisto, Nevalainen* 1969: 82). По анкетным данным, С. В. Пакин родился 14 сентября 1872 г. в юртах Нильденские Сосьвинской инородной управы, «остяк, неграмотный, сословие — туземец,

по имущественному положению — середняк» (КУ ХМАО: 102). По рассказам его внучки Ф. Д. Пакиной², С. В. Пакин был человеком зажиточным и всегда стремился к независимости, поэтому долгое время не вступал в колхоз (Бардина 2011: 110).

Итак, С. В. Пакин по терминологии тех лет по имущественному положению был середняк, кроме этого, по данным личной карточки — шаман 2-й категории (КУ ХМАО: 75). Согласно Конституции РСФСР 1918 и 1925 гг., он относился к категории лиц, которые лишались права избирать и быть избранными. Таких людей называли «лишенцами» (Русина 2009: 192). Для «лишенцев» действовал ряд ограничений, которых насчитывалось более двенадцати. Например, для «лишенцев» налог был значительно выше, не было возможности получить работу, исключали детей из старших классов средних школ, техникумов и вузов и т. д. (Красильников 1998). В фондах Государственного архива — Югра находятся рассекреченные в 1988 г. «Личные дела на лишенных и восстановленных в избирательных правах по Березовскому району за 1931–1934 гг.» (КУ ХМАО). В данном документе находится и личное дело С. В. Пакина, которое состоит из 30 листов (Там же: 75–106).



*В центре — Пакины Татьяна и Семен Васильевич/Александрович (?).
Деревня Резимово, 1920–1930-е гг. (?)*

По поводу лишения избирательных прав С. В. Пакин написал две жалобы в Уральский областной исполнительный комитет (Облизбирком) и во Всероссийский центральный исполнительный комитет Советов рабочих и солдатских депутатов (ВЦИК). В первой жалобе он выражает недовольство и просит рассмотреть и отменить постановление Окризбиркома от 10 августа 1930 г. и восстановить его в избирательных правах. С. В. Пакин утверждает, что он не шаман и распространением шаманства как религиозного культа среди туземных масс не занимался, а выполнял религиозный обряд в кругу своего семейства, поскольку он «как глава семьи унаследовавший это от отца». Хотя и утверждает, что он не шаман, но далее пишет, что с первых дней советской власти и по настоящее время шаманскими делами не занимается. Он указывает, что в семье у него 15 человек. Его взрослые сыновья осознают вред религиозного дурмана и избегают шаманства. Он напоминает, что в свои 67 лет ему приходится еще трудиться для добычи



*Сыновья С. В. Пакина — Николай Семенович,
Павел Семенович и Давид Семенович.
Деревня Резимово, 1930-е гг.*

себе продовольственного пайка, которого его лишили как человека, не имеющего права голоса. Он пишет, что чужой труд не эксплуатировал, жил личным трудом, всей семьей летом рыбачили, осенью и зимой охотились на белку, занимались извозом, отчего имеют среднее хозяйство. По его личной просьбе расписался Иван Кузьмин (Там же: 78).

Вторая жалоба написана от трех Пакиных — Семена Васильевича, сына Давида и снохи Леляны/Елены³ Ивановны. В ней семья С. В. Пакина выражает недовольство лишением избирательных прав. С. В. Пакин пишет, что на его жалобу в Облисполком о восстановлении в правах голоса, которую он писал год назад, он не получил никакого ответа. И даже на телеграфный запрос, который он отправил в январе 1931 г., он тоже не получил ответа. Что лишили его права голоса за то, что «когда-то 12 лет тому назад выполнял религиозные обычаи в своей семье», но по (другим) юртам не ездил и не шаманил. Он утверждает, что шаманом не был, жил собственным трудом, с малых лет батрачил у купцов, в результате чего создал собственное хозяйство и живет с семьей в составе 16 человек. Что ему 67 лет, он старик не трудоспособный, живет на иждивении сына Давида. Давида и его сноху Леляну⁴ также лишили права голоса за то, что живут вместе с ним и ведут совместное хозяйство. Он пишет также, что местные власти, лишая его права голоса как шамана, относятся как к кулаку-эксплуататору. В его хозяйстве имеются дом, 4 лошади, 3 коровы и мелкого скота 1, которое рассчитано на 16 человек семьи. К жалобе прилагает подписи граждан от 14 июля 1931 г. Эти подписи решали отобрать, не заверив, а потом за заверку подписей заставили уплатить 48 рублей, которых у него нет. Еще ему, С. В. Пакину, запретили выезд в Самарово⁵ в больницу на лечение. К жалобе он прилагает квитанцию, копию выписки из протокола райизбиркома, подписи граждан о его характеристике, подписи граждан о характеристике его семьи, медицинскую справку. По их личной просьбе расписался за них И. Кузьмин (Там же: 85).

Как следует из вышеизложенной жалобы, С. В. Пакин не получал продовольственные карточки. Кроме этого, по постановлению президиума Березовского сельсовета от 24 июля 1930 г. семью С. В. Пакина обложили «твердым заданием», состоящим из займа — 800 руб., сена — 6150 пуд., ягод — 500 кг, орех — 200 кг, грибов — 300 кг, дичи — 200 руб., утиль — 100 кг (Там же: 83). «Твердые задания» были существенно выше, чем у членов колхоза, как уже упоминалось выше, и, как правило, непосильными. Поэтому С. В. Пакин и члены его семьи

добивались восстановления права голоса, и в этом им помогали люди из их округа. В личном деле С. В. Пакина есть две подписки граждан, то есть характеристики. Первая характеристика подписана 22 сентября 1930 г. гражданами юрт Малеевских, Новинских и Резимовских. Подписанты уверяют, что Пакин Семен Васильевич на протяжении нескольких лет шаманством не занимался, а также не имел батраков, в семье 15 человек, свое хозяйство ведут личным трудом. Далее написано, что «шаманство при царизме выражалось в обслуживании своей семьи религиозным дурманом, а для народа он никогда не делал» (Там же: 80). Подписались 10 манси из юрт Малеевских (3 чел.), Новинских (3 чел.), Резимовских (4 чел.). По их личной просьбе расписался П. С. Шеметов. Изложенное в характеристике подтвердили неграмотные граждане юрт Люликары, которые поставили тамги. Тамги поставили 5 чел. (Там же: 80).

Совершеннолетние члены семей «лишенцев» также не имели права голоса (Красильников 1998). Старший сын С. В. Пакина Давид и сноха Елена Ивановна (жена второго сына Николая) тоже были лишены права голоса (Там же: 85). Характеристику на С. В. Пакина, сына Давида и сноху Елену Ивановну подписали жители юрт Малеевских, Резимовских и Люликарских (Там же: 98). В характеристике говорится, что Пакин Семен «шаманством не занимался, а жил личным своим трудом. Работал сам и вся его семья, и имеют в юртах Резимовских средняцкое хозяйство. Его сыну, Пакину Давиду Семеновичу, 23 года, с малых лет промышляет пушнину, живет совместно с отцом. Отцу 65 лет, трудиться не может и находится на иждивении сына». Далее говорится, что второй сын Николай с женой Еленой также живут в семье отца и старшего брата Давида и занимаются домашним хозяйством (Там же: 98). О чем и подтверждают своими подписями и своими тамгами 26 «туземцев» из юрт Резимовских (4 чел.), Малеевских (3 чел.), Комратских (4 чел.), Люликарских (11 чел.) и Новинских (1 чел.).

Итак, Пакин Семен Васильевич и его семья нашли поддержку среди людей своей округи в восстановлении избирательных прав, о чем свидетельствуют характеристики и подписки жителей юрт: Резимовские, Люликарские, Малеевские, Комратские и Новинские.

По данным похозяйственных книг 1936–1939 гг., семья С. В. Пакина состояла из 20 человек — одна дочь, четыре сына, две снохи, десять внуков и его родители (Бардина 2011: 166–167). Сын Давид до преклонных лет жил в поселении Сосьва Березовского района, где сейчас живут его внуки и правнуки. Потомки второго сына Николая живут

в поселении Игрим Березовского района. Сам Николай погиб на войне в 1942 г. в Ленинградской области и похоронен в Колпине в братской могиле. Жена Николая Елена Ивановна умерла еще раньше, то есть перед войной (1941–1945 гг.). Третий сын Павел в 1950-е гг. умер, его сын и внуки живут в г. Тюмени. О четвертом сыне информации нет.



*Пакина Прасковья Николаевна с сыном Михаилом.
Поселок Игрим, 1960-е гг.*

Осиротевшие дети сына Николая воспитывались в семье дедушки и дяди Давида. Внучка П. Н. Пакина была великолепной сказительницей (см. фото). В начале 1990-х гг. автор статьи записала несколько сказок, но, к сожалению, сохранились только две сказки. Аудиокопии этих сказок имеются в архивах Института языкознания Венгерской академии наук и в Обско-угорском институте прикладных исследований и разработок⁶. Очень жаль, что исследователям она была неизвестна.

Вышеприведенные архивные документы 1930-х гг. из личного дела С. В. Пакина говорят о нем как о влиятельной личности, и он, несомненно, пользовался уважением и авторитетом среди своих соплеменников. Лишение права избирать и высокие налоги были мерой давления по ослаблению его влияния на людей и членов семьи. Данные

меры привели к прерыванию передачи духовных знаний традиционной культуры следующим поколениям. Но, несмотря ни на что, все же главным механизмом по сохранению знаний остается семья, внучка П. Н. Пакина смогла впитать в себя духовный багаж деда.

Итак, С. В. Пакин как «самый лучший и продуктивный» обработчик текстов финского исследователя Артура Каннисто и как знаток устного народного творчества внес существенный вклад в сохранение и изучение духовной культуры своего народа. Такие люди, как С. В. Пакин, становятся частью истории. История в бездушном чередовании событий обретает свое «лицо» и «одухотворяется». В общении с исследователем информант имеет возможность выразить себя, как уже отмечалось выше, почувствовать свою значимость и значимость своей культуры. В результате общения исследователь имеет возможность глубже раскрыть культуру народа, а информант расширяет границы своего мировоззрения.

Источники и материалы

КУ ХМАО — Югры — Казенное учреждение Ханты-Мансийского автономного округа — Югра. Государственный архив Югры. Ф. 111. Оп. 3. Д. 9.

Литература

Бардина Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века). — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. — 291 с.

Вандор А. Восхваление информантов: часть вторая: Регули и Бахтияр // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой. — М., 2010. — С. 98–108.

Источники по этнографии Западной Сибири. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. — 284 с.

Красильников С. А. Лишенные избирательных прав (лишенцы) как маргинальная группа (1918–1936 годы.) // На изломах социальной структуры: Маргиналы в послереволюционном российском обществе (1917 – конец 1930-х гг.). Новосибирск, НГУ, 1998 [Электронный ресурс]. URL: http://zaimka.ru/soviet/krasiln1_p1.shtml (дата обращения: 29.09.2017).

Лшмола М. Экспедиции Артура Каннисто к вогулам (манси) в 1901–1906 годах (пер. с нем. Н. В. Лукиной) // Вестник урovedения. — 2015. — №4 (25). — С. 148–161.

Лукина Н. В. Публикации трудов Артура Каннисто по медвежьему празднику манси // Вестник угроvedения. — 2016. — №2 (23). — С. 142–155.

Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / сост. и пер. с нем. языка Н. В. Лукиной. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. — 328 с.

Соколова З. П. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. — М.: Наука, 2007. — 342 с.

Чуличкова Н. Шаман хранитель равновесия. Ханты-Мансийск // Новый акрополь. — 2002. — №4. — С. 142–155. [Электронный ресурс].

URL: www.newacropolis.ru/magazines/4_2002/Shaman-hranit_ravnov/.

Kannisto A., Liimola M. Vogulische Volksdichtung. Band IV. Bärenlieder. (Mémoires de la Societe Finno-Ougrienne. Vol. 114). — Helsinki; Porvoo, 1958. — 552 S.

Kannisto A., Nevalainen J. Statistik über die Wogulen. (Journal de la Societe Finno-Ougrienne. Bd. 70/4). — 1969.

Munkácsi B. Vogul Népköltési Gyűjtemény. Budapest, 1892–1962. T. I–IV. T. IV. Vol. 2: Munkácsi–Kalman. (Мункачи Бернат. Сборник вогульской народной поэзии). Pápay József. Reguly Antal emlékezete. — Budapest, 1905.

Toldy F. Reguly Utazasai // Reguly-album. — Pest, 1850. (Толди Френц. Путешествия Регули // Альбом Регули).

Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Helsinki. Band I. Texte mythischen Inhalts (SUST. Vol. 101). 1951. XLII + 483 S.; Band II. Kriegs- und Heldensagen (SUST. Vol. 109). 1955. IV + 831 S.; Band III. Märchen (SUST. Vol. 111). 1956. 262 S.; Band IV. Bärenlieder (SUST. Vol. 114). 1958. 552 S.; Band V. Aufführungen beim Bärenfest (SUST. Vol. 116). 1959. 363 S.; Band VI. Schicksalslieder, Kinderreime, Rätsel, Verschiedenes (SUST. Vol. 134). — Helsinki, 1963. — 335 S.

Wogulische und ostjakische Melodien: phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K. F. Karjalainen, herausgegeben von Väisänen (Mémoires de la Societe Finno-Ougrienne. SUST. Vol. 73). — Helsinki, 1937. — 377 S.

Примечания

¹ Лосум-хум.

² Федосья Давыдовна Пакина живет в Березово, ей более 80 лет.

³ По данным похозяйственных книг, зовут Елена (Бардина 2011: 166).

⁴ И. Кузьмин, писавший жалобу, очевидно, недопонял и указал неверно, Елена Ивановна — жена второго сына Николая.

⁵ Район в г. Остяко-Вогульск, ныне г. Ханты-Мансийск.

⁶ В начале 2000-х гг. автор передала копии своих материалов Шмидт Еве Адамовне — заведующей Белоярским научно-фольклорным архивом.

ЮРИЙ БОРИСОВИЧ СИМЧЕНКО: В ПОЛЕ И ВНЕ ПОЛЯ

В. В. Карлов

Эта статья не анализ научного наследия и творчества одного из самых ярких отечественных этнологов-сибиреведов и многолетнего участника Северной экспедиции ИЭА РАН, в составе которой он сумел объехать и исследовать народы практически всего необъятного пространства российской Субарктики и многих таежных областей Сибири. Время для такого по-настоящему полного анализа, вероятно, еще не пришло, а что касается вклада в отечественную науку трудов Юрия Борисовича, то как они, так и его огромные научно-организаторские заслуги (альманах «Российский этнограф», начало подготовки серии «Народы и культуры» и многое другое) давно получили заслуженную высочайшую оценку коллег (См.: Не любопытства ради... 2011). Здесь же больше мои личные воспоминания об одном из близких друзей и о его роли в становлении как специалиста-этнолога не только меня, но и многих выпускников кафедры этнографии (этнологии) МГУ им. М. В. Ломоносова, выбравших для специализации этнографию Сибири.

Моя учеба на кафедре проходила в 1960-е гг. Специализацию по родам сибирского Севера я избрал под влиянием моего учителя Льва Павловича Лашука, который владел замечательным для преподавателя искусством увлечь слушателей масштабностью и широчайшей панорамой этнографической картины региона и одновременно дать почувствовать множество культурно-бытовых деталей и особенностей мировосприятия в их локальной специфике, побуждая будущих этнографов стремиться к постижению сути и места в культуре этих феноменов. (Вспоминаю в этой связи обращенные ко мне иронические стихи профессора, относящиеся к тому периоду моей научной судьбы, когда я волею обстоятельств в 1970-е гг. несколько лет занимался историей русских городов: «То ли дело мать-Сибирь! // Чернь, голец, распадок, // Многотемья глыбь и ширь, // Океан загадок! // Там считают по родам // Имена предтечей... // Эх, поддать бы городам //

В задницу картечи!» К слову, ироническая (и не только) поэзия родни-ла Л. П. Лашука и Ю. Б. Симченко, стихотворные экспромты которого были широко известны и в Институте этнографии и за его пределами.)

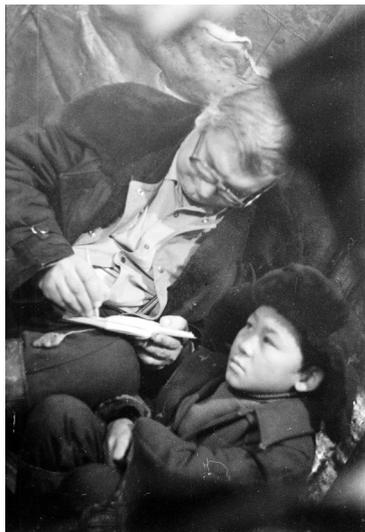
С этнографическим сибиреведением на кафедре подготовка была изначально поставлена неплохо, т. к. один из ее отцов-основателей Сергей Александрович Токарев, хотя и был уникальным энциклопедистом, но как этнограф-полевик больше всего работал именно в южной Сибири. Его полевые материалы легли в основание блистательной монографии «Докапиталистические пережитки в Ойротии», в которой он, вопреки заглавию, практически не оставил камня на камне от эволюционистской «теории пережитков», утверждая, что нельзя считать пережитками то, что устойчиво воспроизводится в жизни. А его очерк этнографии народов Саяно-Алтая из учебника «Этнография народов СССР» до сих пор остается одной из лучших характеристик этой историко-этнографической области (Токарев 1936; 1958). Прекрасно знал Токарев и якутский материал (якутам и их общественному строю была посвящена его докторская диссертация). Л. П. Лашук также имел опыт полевых исследований на Оби и на Ямале, который он всегда использовал в учебной работе. Однако в те годы уже ни Токарев, ни Лашук в поле не работали (первый по возрасту, второй по состоянию здоровья). А подготовка дипломных работ на полевом материале фактически была на кафедре обязательной практикой. Вот так передо мной, мечтавшим о поездке в Сибирь, встала проблема определиться с полем. В этих обстоятельствах меня и моих сокурсников как раз и выручила Северная экспедиция ИЭ АН СССР. Первый выезд мой и моего сокурсника и друга Сережи Савоскула состоялся в 1965 г. в составе экспедиции в ХМАО под руководством Зои Петровны Соколовой. Мне тогда удалось собрать материал о трансформации религиозных верований обских угров, за помощь и советы при сборе которого и за полученный опыт работы в поле я до сих пор Зое Петровне глубоко благодарен. Но и я, и Сергей хотели заниматься этнографией Восточной Сибири. И следующий наш выезд в 1966 г. формально состоялся тоже в составе Северной экспедиции ИЭ: мы вдвоем были зарегистрированы как Эвенкийский отряд, прикомандированный к экспедиции И. С. Гурвича на северо-восток Сибири, хотя мы работали полностью самостоятельно. Тогда такое формальное прикомандирование студентов к экспедициям коллег из ИЭ практиковалось кафедрой, с одобрения и благословения заведующего (С. А. Токарева).

Преподавали на кафедре и другие крупнейшие специалисты по Сибири, например, в 1940–1950-х гг. читал лекции Борис Осипович

Долгих. У меня хранится перешедший мне «по наследству» оттиск «Происхождения нгансанов», на котором его рукой написано «Многоуважаемому товарищу Лашуку — автор». Я до сих пор помню блестяще прочитанный студентам доклад Севьяна Израилевича Вайнштейна о тувинском шаманстве. При Токареве такое привлечение специалистов академического института к лекционной и внелекционной работе на кафедре было в порядке вещей.

С конца 1960-х гг. настало время сотрудничать с кафедрой и Ю. Б. Симченко. Так, когда он по каким-то своим делам зашел на кафедру, мы с ним и познакомились. Он только издал свою книжку про тамги народов Сибири XVII в., которую мы с увлечением изучали. А тут пришел сам автор! Причем впечатление от первого с ним знакомства осталось в моей памяти таким: я, начинающий студент-этнограф, и он, молодой, но уже известный исследователь, стали разговаривать «с места в карьер» будто два близких приятеля, расставшиеся друг с другом только вчера. Это потом уже, поближе познакомившись с Юрой и практически сразу подружившись, я много раз бывал свидетелем его поистине уникальных коммуникативных способностей. Причем совершенно независимо от статуса и возраста собеседника, от министра и академика до бомжа, он с легкостью находил нужные интонации, темы и предмет разговора. Для полевого исследователя-этнографа это поистине бесценное качество.

А вне поля его, по сути дела, и представить было невозможно, полем и впечатлениями от поля и общения с информаторами он продолжал жить, даже находясь в Москве. В годы моего обучения в аспирантуре, когда я уже ездил в сибирские экспедиции кафедры самостоятельно и возил группы студентов, постоянное общение с Юрой Симченко, его рассказы о деталях и нюансах полевой работы стали для меня настоящей школой. Я множество раз, в ходе сибирских странствий, убеждался в необыкновенной точности и тонкости его



Ю. Б. Симченко в поле

наблюдений, в профессиональной обоснованности его стремления знать и учитывать мельчайшие детали быта, обычаев, психологии информаторов, без чего полевой материал собирать, быть может, и можно, но полноценную картину в попытках постижения «этнографической истины» выстроить едва ли достижимо. В этом отношении достаточно точным представляется известное высказывание К. В. Чистова о том, что этнография состоит из деталей. Детальное знание сибирского материала и специфики быта, ну и, конечно же, особый талант работы с информаторами позволили Симченко объяснить многие, казалось бы, давно известные, но не находившие объяснения этнографические факты, будь то, например, запрет на перешагивание женщинами каких-либо вещей у самодийцев или то обстоятельство, по которому, как правило, у чукчей жены бывали старше мужей (Симченко 1990; Симченко, Афанасьева 1986).



Ю. Б. Симченко в поле

В отношении к полю и полевой работе этнографа я, таким образом, без всяких сомнений, могу назвать Ю. Б. Симченко одним из главных своих учителей и наставников и считаю, что мне очень повезло в том, что судьба свела меня в годы профессионального становления с этим удивительным человеком.

Особо следует остановиться на характере полевой работы Симченко в плане его взаимоотношения с респондентами, тем более что

в наше время вопросы работы в поле и этической стороны репрезентации ее результатов исследователем стали предметом дискуссий. Вот что писал по этому поводу сам Юрий Борисович: «Работа этнографа напоминает работу следователя, с той разницей, что этнограф всегда работает с друзьями, обладающими законной свободой посвящать или нет чужих в наследие предков. Постигать и описывать любые особенности национальной культуры позволительно только с полного согласия тех, кому она принадлежит» (Лебедев, Симченко 1983). И Юра всегда — это чувствовалось и по его устным рассказам о поле, и по его публикациям, как научным, так и художественным, — относился ко всем своим информаторам с большой теплотой, как к близким друзьям (он вообще был очень добрым по натуре человеком). И все они относились к нему с абсолютным доверием, как к близкому и родному человеку, поэтому представить себе ситуацию, в которой кто-либо из них не высказал бы ему полного согласия на обнародование материала, мне лично очень трудно.

Были, конечно, у этнографа Симченко и свои профессиональные хитрости или особые приемы в работе с разными информаторами. Его жена Г. М. Афанасьева как-то уже после смерти Юры вспоминала, например, что т. к. северяне с некоторой настороженностью относятся к визиту незнакомого человека, тем более если он сразу начинает что-то выспрашивать, то, зная это, Юра в первый визит к информатору ни о чем никогда не спрашивал и вообще больше молчал, просто сидел и курил, давая хозяину к себе привыкнуть. И только со второго раза начинал понемногу заводить разговор. Этот рассказ, можно сказать, открыл мне секрет того, почему когда я на Севере, будучи начинающим полевиком, тяжело, в силу неопытности и некоторой скованности моей, вступал в беседу «через пень-колоду», то, как ни удивительно, у меня практически никогда не было неудачных и пустых информаций.

Что касается художественных повестей и рассказов Симченко о Севере и его людях, я считаю, что именно то, что Юра никогда не переставал жить полем, даже находясь вне поля: полевые впечатления его буквально переполняли — это и стало главной побудительной причиной его художественного творчества. Просто ему настолько хотелось рассказать широкому кругу людей о Севере и его удивительных обитателях, которых он очень любил и ценил, что строго научной формы изложения материала ему просто явно не хватало, она в чем-то была для него тесна, несмотря на то что он абсолютно профессионально владел ее навыками, приемами и методами. Просто его натура была шире

этого, а художественная форма, нельзя этого забывать, тоже есть форма постижения истины, и во многом не менее эффективная. И Симченко в равной мере виртуозно владел обеими этими формами.

То, что поле его не оставляло и в Москве, отражалось в какой-то степени даже в его внешнем облике и манере одеваться, далекой от принятых в академической среде «дресс-кодов»: чаще всего это были джинсы и свитера свободно-вольного покроя и облика, а по городу он практически всегда, даже зимой в морозы, разгуливал в куртке или пальто нараспашку. Вспоминаю, как, когда он приходил к нам на кафедру, такого сурового с виду и всегда застегнутого на все пуговицы доцента Геннадия Герасимовича Громова (грозу студентов, которого все и всегда пуще всего боялись, хотя такой вид и суровость на самом деле были напускными, «в воспитательных целях») вид Симченко всегда откровенно коробил, чего он и не скрывал. И вот однажды я пришел на кафедру, где, встретив и поприветствовав меня, Громов сказал: «Встретил я вчера в метро этого вашего Тараса Бульбу», — и он неожиданно расплылся в счастливой улыбке. Я сразу понял, кто этот «наш Тарас Бульба», а то, что даже к Громову Юре удалось подобрать свой ключик, для меня большой неожиданностью не стало, о его коммуникативных способностях я хорошо знал.

Необходимо отметить и то, что сотрудничество Ю. Б. Симченко с кафедрой далеко не ограничивалось моим воспитанием как полевого этнографа. Юре время от времени просили прочитать некоторые спецкурсы, что он всегда с удовольствием для себя и еще больше для слушателей делал. Но еще более весомым было то, что немало наших студентов получили возможность поработать с ним в экспедициях в таких районах Сибири, куда кафедральных выездов не было, особенно на северо-востоке, на Чукотке, на Сахалине и др. При этом я не помню случаев, когда Юра отказывал бы нам в просьбах взять с собой наших студентов, он всегда находил необходимые организационные и финансовые варианты, чтобы их повезти. Излишне говорить, что все участвовавшие в экспедициях Симченко возвращались с великолепным полевым материалом, не говоря уже о полном восторге от общения с руководителем экспедиции и от полученного опыта работы. Все дипломные этих ребят были защищены на «отлично», а они потом с гордостью говорили: «Мы из команды Юрия Борисовича».

Более того — сейчас можно открыть еще один секрет кафедральной работы в области сибиреведения и не только. Я помню несколько случаев в 1980–1990-х гг., когда некоторым «неуправляемым» студентам,

с которыми порой научным руководителям справиться по каким-то причинам никак не удавалось, сознательно советовали обратиться к Симченко. Такие люди и эпизоды были и в моей работе преподавателя. И я не могу назвать ни одного случая, когда бы Симченко с такой задачей не справился, удивительным образом у него все когда-то «отвязанные» личности становились дисциплинированными и работающими. Некоторые из них (фамилий называть не стану) сейчас сами достаточно известные и авторитетные специалисты.

Таким образом, завершая этот короткий рассказ о Юрии Борисовиче, можно сказать, что и Северная экспедиция вообще, и лично один из ее основных участников Ю. Б. Симченко, бесспорно, внесли свой весомый вклад не только в отечественную науку в целом, но и в конкретную подготовку многих профессиональных этнологов-сибиреведов на кафедре этнологии.

Литература

«Не любопытства ради, а познания для...». К 75-летию Юрия Борисовича Симченко. Сб. ст. — М.: Старый сад, 2011.

Лебедев В. В., Симченко Ю. Б. Ачайваямская весна. — М: Мысль, 1983.

Симченко Ю. Б. Понятие «нгадюма» у нганасан // Традиционная обрядность в мировоззрении малых народов Севера. — М., 1990. — С. 6–32.

Симченко Ю. Б., Афанасьева Г. М. Опыт генеалогических описаний (на примере чукчей) // Советская этнография. — 1986. — № 3. — С. 106–115.

Токарев С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. — М., 1958.

Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. — М.; Л., 1936.

РЫБОЛОВНАЯ КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА И САХАЛИНА В ИССЛЕДОВАНИЯХ А. В. СМОЛЯК

Е. В. Глебова

Анна Васильевна Смоляк (1920–2003) — крупнейший специалист по этнографии коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. За 45 лет работы в отделе Севера ИЭ АН СССР / ИЭА РАН ею опубликованы четыре фундаментальные монографии, два фотоальбома, более 150 статей, в которых обобщены обширные материалы полевых исследований. Цель статьи состоит в том, чтобы показать, какое место в комплексных исследованиях ученого занимала рыболовная культура нижеамурских и сахалинских народов, выявить ее вклад в развитие этой важной темы.

Базовое образование А. В. Смоляк получила на кафедре этнографии исторического факультета МГУ, среди ее педагогов были крупные советские этнографы М. О. Косвен, С. А. Токарев, М. Г. Левин, а также Н. Н. Чебоксаров, ставший в дальнейшем руководителем ее дипломной работы. Среди прочих дисциплин серьезное внимание на кафедре уделялось изучению материальной культуры, методам ее фиксации. Студенты выезжали на практику в селения Подмосковья и учились описывать устройство домов, хозяйственных построек, отдельных элементов материальной культуры, делать замеры, чертежи, зарисовки (Батьянова 2004: 166). Эти важные навыки пригодились исследователю в ее многочисленных экспедициях на Дальний Восток, во время которых собирался значительный объем полевого материала, а дальнейший скрупулезный анализ позволял затем делать обоснованные выводы.

Первая поездка А. В. Смоляк на Нижний Амур состоялась в 1947 г. в составе комплексной антрополого-этнографической экспедиции Института этнографии и заняла полгода. Работая по антропологической тематике, исследователь одновременно собирала обширные материалы по этнографии ульчей, и в дальнейшем они вошли в ее кандидатскую диссертацию «Материальная культура ульчей и проблема их этногенеза» (1957).



А. В. Смоляк за работой

Плодотворная работа в «поле» во многом стала возможной благодаря сложившимся контактам с коренными жителями национальных селений, оказавшими большую помощь в описании старых жилищ, одежды, музыкальных инструментов, шаманских ритуалов, рыболовных обрядов и т. д. Особую роль в исследованиях молодого ученого сыграл Павел Васильевич Салданга из села Монгол Ульчского района Хабаровского края, который рисовал для нее те или иные предметы, давал их точные названия. Их общение началось с самой первой поездки Смоляк на Нижний Амур и продолжалось более 15 лет. До конца жизни Анна Васильевна считала этого человека своим учителем (Батьянова 2004: 167; Смоляк 1975: 267).

В 1954 г. состоялась поездка А. В. Смоляк на Чукотку, а с конца 1950-х и до середины 1980-х она совершает практически ежегодные экспедиции на Нижний Амур и Сахалин длительностью от трех до пяти месяцев. В общей сложности исследователь провела более 20 полевых сезонов, побывав не единожды почти во всех национальных селениях Нижнего Амура и Сахалина, записывая подробные сведения от коренных жителей, делая зарисовки, аудио- и фотофиксацию. Не зная языков коренных народов, Смоляк записывала большое количество терминов, связанных с различными областями традиционного

хозяйства и культуры народов Амуро-Сахалинского региона, в том числе и с рыболовством, проверяла и перепроверяла собранные материалы, чтобы в дальнейшем представить их с предельной точностью и достоверностью.

В 1950–1980-е гг. в отечественной науке сложилось два основных направления этнографических исследований: традиционная культура и этногенез, а также изучение современности (Альмов 2006: 243). Работы А. В. Смоляк охватывают весь диапазон — от традиционного хозяйства до социалистических преобразований на Севере. Материалы полевых исследований обобщались не только в статьях и монографиях, но и в научных разработках, которые предназначались для директивных органов, проходили под грифом «для служебного пользования» и представляли реальное состояние рыболовецких колхозов, их экономические и социальные проблемы. По итогам своих экспедиций на Нижний Амур А. В. Смоляк написала более 20 научных разработок по целому ряду экономических проблем (Батьянова 2000: 24). Сегодня эти материалы также являются важными документальными источниками.

И все же одной из центральных проблем, разрабатываемых А. В. Смоляк на протяжении многих лет, оставалась проблема этногенеза. В 1975 г. в свет вышла монография «Этнические процессы народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX — начало XX в.», получившая положительные отзывы и отмеченная в рецензиях как «заметная веха в этнографическом изучении Советского Дальнего Востока» (Батьянова 2004: 168). Анализируя межэтнические и внутриэтнические связи в Амуро-Сахалинском регионе, исследователь показывает значительные перемены, затронувшие во второй половине XIX века главную отрасль хозяйства — рыболовство, которое все больше приобретало товарный характер (Смоляк 1975: 177). В монографии рассматриваются процессы культурной адаптации коренных народов в связи с наплывом пришлого населения, в результате которого условия рыболовного промысла кардинально менялись. Касаясь другой важной темы — распределения рыболовных угодий между коренными народами, Смоляк отмечает, что на Амуре они всегда находились в свободном пользовании, здесь не существовало «извечных», передаваемых по наследству рыболовных участков. Она приводит лишь отдельные примеры специфической «личной собственности» у нанайцев и ульчей, так называемых «зимовальных ям», где во время сильных морозов скапливалась рыба, и отмечает существование у всех местных

народов принципа уважать право человека, промышляющего в данном месте (Там же: 160).

В 1984 г. в издательстве «Наука» опубликована монография «Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект». Рассматривая элементы хозяйственной и материальной культуры народов Амуро-Сахалинского региона, А. В. Смоляк в качестве основного источника использовала собранные ею в «поле» в течение более 20 лет обширные новые материалы. Сопоставляя и анализируя их элементы, результаты археологических и лингвистических исследований, труды первых этнографов конца XIX — начала XX в., архивные материалы, словари, коллекции этнографических музеев, исследователь впервые показала процесс формирования и функционирования на этих территориях особой рыболовной культуры, оказавшей влияние на все сферы жизни коренных народов. Важно отметить, что впервые при работе над темой этногенеза коренных народов Нижнего Амура и Сахалина исследователь привлекает материалы по рыболовству, морскому промыслу, транспортным средствам.

Представляя тему рыболовства всесторонне, включая подробную терминологию, связанную с данной отраслью хозяйства, Смоляк выявила межэтнические и внутриэтнические связи на Нижнем Амуре и Сахалине. В работе содержится подробное описание рыболовных орудий и технологий их изготовления, способов лова у нанайцев, нивхов, ульчей, орочей, удэгейцев с обязательным указанием места сбора записей, что является отличительной чертой всех научных трудов А. В. Смоляк. Автор делает вывод, что рыболовные орудия на Нижнем Амуре составляют единый комплекс, а его высокая эффективность способствовала возникновению специфической рыболовной культуры, служившей населению не только источником пищи, но и материалов для одежды, обуви и других нужд (Смоляк 1984: 66).

Рассматривая конкретные материалы по рыболовству народов Амуро-Сахалинского региона, исследователь приходит к важному выводу: бытование тех или иных орудий промысла определялось не этническими особенностями той или иной группы, а экологическими условиями. Так, например, природные условия не позволяли некоторым нивхам, жившим на лимане, Сахалине и Нижнем Амуре, строить лососевые заездки, и они рыбачили у своих селений только неводами, как и негидальцы, ульчи, нанайцы. На разных водоемах условия промысла

также были различны, поэтому способы лова у нанайцев на реке Горин, на Амуре, на озерах были неодинаковы (Там же: 59).

Подробно анализируя рыболовческие термины амуро-сахалинских народов и определяя происхождение некоторых из них, А. В. Смоляк отмечает, что все орудия промысла имеют свою, различную у каждого конкретного народа терминологию, которая является важным материалом для этногенетических исследований (Там же: 60). Сопоставляя названия рыболовных орудий и приспособлений, ученый приходит к выводу о преобладании в рыболовстве всех тунгусоязычных народов «аборигенной» терминологии, что подтверждает древнее происхождение местного комплекса рыболовной культуры. Рассматривая данные археологических исследований и собственных полевых материалов (в качестве примера берутся грузила и пряслица), Смоляк отмечает преемственность рыболовной культуры между современными нанайцами и древним населением Нижнего Амура (Там же: 67, 68).

Исследование А. В. Смоляк рыболовной культуры Амуро-Сахалинского региона позволило заполнить серьезные пробелы в этнографии отдельных народов. К примеру, до публикации монографии «Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект» в литературе практически не имелось сведений о рыболовстве низовых негидальцев. Согласно материалам Смоляк, промысел этого народа мало отличался от промысла амурских нивхов и ульчей, поскольку они жили в сходных промысловых условиях и общались друг с другом (Там же: 50).

Отдельное внимание уделяется в монографии экологическим знаниям местных народов, позволявшим сделать промысел наиболее удачным. Рыбак всегда учитывал, где в данное время суток и при данном состоянии погоды находится рыба разных пород: в глубине, ближе к поверхности, ближе к берегу или к середине реки. Способы лова зависели от конкретного времени года и поведения рыбы в этот период. Например, в июле-августе в густых зарослях у самого берега собирались амуры, и нанайцы использовали способ, при котором рыбу пугали веслами и она попадала в заранее подготовленную сеть. О местонахождении сазана рыбаки узнавали по пузырям, которые рыба пускала на поверхность. Амура, кормящегося в прибрежных зарослях, находили также по обкусанной траве или по ее колыханию (Там же: 34, 42).

Особое место среди научных трудов А. В. Смоляк занимает монография «Шаман: личность, функции, мировоззрение», вышедшая в 1991 г. в издательстве «Наука». В 1998 г. перевод книги был издан в Германии,

позднее рецензия на нее вышла в Венгрии, что окончательно определило место автора в ряду ведущих специалистов по религиям сибирских народов (Батьянова 2004: 168; Огрызко 2013: 547). Исследование, посвященное религиозным верованиям народов Нижнего Амура, с привлечением материалов по аналогичным явлениям других народов Сибири, охватывает важный пласт обрядовой культуры, связанной с традиционными промыслами и конкретно рыболовством. Автор вводит в научный оборот новые материалы, собранные во время экспедиций с 1950-х и до середины 1980-х гг., рассматривает различные аспекты нижнеамурского шаманизма и подчеркивает его специфику. Смоляк приводит подробную классификацию промысловых духов, отражает взаимоотношения людей с этими «помощниками», фиксирует типы камланий, показывает разнообразие шаманской практики и ее роль в сфере рыболовства: например, способность изменять погоду, вызывать ветер нужного направления (Смоляк 1991: 7, 218, 268).

Последней книгой А. В. Смоляк стал фотоальбом «Народы Нижнего Амура и Сахалина». В него вошло 769 фотографий, сделанных ученым в экспедициях за почти три десятилетия — в 1940–1970-х гг. Автор отмечает, что год от года меняется традиционный уклад жизни и культура коренных народов, и в этой связи материалы полевых исследований за несколько прошедших десятилетий превращаются в полноценный исторический источник. Особую роль приобретают материалы научной фотофиксации полевых исследований, поскольку они зримо воссоздают во многом уже утраченные элементы быта и традиционной культуры (Смоляк 2001: 25). На фотоснимках, сделанных исследователем в нижнеамурских селах Дуди, Ухта, Кондон, Булава, Калиновка, на северо-западе Сахалина в селе Рыбное, отражены многие элементы рыболовной культуры — посадка плавной сети, лов с помощью неводов и мешкообразной сети, подготовка к лососевой путине. Зафиксированы вешала для рыбы, берестяные оморочки, виды удочек-махалок, сачков, орудий для вычерпывания льда из проруби и т. д.

Научные труды Анны Васильевны Смоляк — важная часть истории отечественной этнографии. Они охватывают несколько десятилетий и позволяют проследить трансформации в традиционном укладе жизни народов Нижнего Амура и Сахалина в советское время, что ставит их в ряд основных и наиболее цитируемых источников по этнографии народов Дальнего Востока. Исследования А. В. Смоляк по-прежнему актуальны, они используются для восстановления утраченных знаний и позволяют защитить традиционные способы рыбной ловли при

рассмотрении вопросов о внесении изменений в Закон о рыболовстве (например, сетевой промысел рыбы), поднимаемых Ассоциацией КМНСС и ДВ РФ.

Литература

Альмов С. Кушнер П. И. и развитие советской этнографии в 1920–1950 годы. — М.: ИЭА РАН, 2006. — 257 с.

Батьянова Е. П. Шестьдесят лет в российской науке (к 80-летию Анны Васильевны Смоляк) // Шаманский дар. — М., 2000. — С. 17–29.

Батьянова Е. П. Анна Васильевна Смоляк (28 декабря 1920 г. — 4 июня 2003 г.) // Этнографическое обозрение. — 2004. — № 2. — С. 165–169.

Огрызко В. Смоляк (до замужества Стренина) Анна Васильевна // Отечественные исследователи коренных малочисленных народов Севера и Дальнего Востока: библиографический словарь. — М., 2013. — С. 545–548.

Смоляк А. В. Этнические процессы народов Нижнего Амура и Сахалина: середина XIX — начало XX в. — М.: Наука, 1975.

Смоляк А. В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект. — М.: Наука, 1984.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. — М.: Наука, 1991.

Смоляк А. В. Народы Нижнего Амура и Сахалина: фотоальбом. — М.: Наука, 2001.



ЖИЗНЬ КАК ПОЛЕ

ОПЫТ МОИХ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ, ОБРАБОТКИ И ПУБЛИКАЦИИ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ (1956–2016 гг.)¹

З. П. Соколова

Я этнограф и хотя немало работала в библиотеках, архивах и музеях, основной опорой в моих исследованиях были полевые материалы. Из более чем 300 моих публикаций — 11 книг (Соколова 1972а; 1976; 1981а; 1982; 1983б; 1998а; 2007з; 2009б; 2015а; 2016) и свыше 100 статей (Соколова 1970а, б; 1971; 1972б, в; 1975б, в; 1977; 1980а; 1986а; 1990а, б, г; 1991в; 1993а, д, е, ж; 2000а; 2001г; 2002в; и др.) — базируются на полевых материалах. В меньшей степени они использованы также и в ряде других книг и статей (Соколова 1972, 1983, 2009).

В 1956 г. в Институте этнографии АН СССР была создана Северная экспедиция. В ней участвовали сотрудники московского сектора «по изучению социалистического строительства у малых народностей Севера» и ленинградского сектора народов Сибири. Источником финансирования отрядов, групп и единичных выездов в составе Северной экспедиции были бюджетные средства, и, надо сказать, немалые, во всяком случае, мы не испытывали недостатка в них, хотя многие поездки (в Восточную Сибирь и на Дальний Восток) были весьма дорогостоящими. Ежегодно совершалось от 2–3 до 6–7 и более выездов в разные районы Сибири и Дальнего Востока. В целом все участники Северной экспедиции работали по более или менее единой системе и программе.

Первая моя поездка к хантам на р. Казым в 1956 г. была совершена в составе отряда Ханты-Мансийского краеведческого музея и на его средства. Все остальные поездки состоялись в составе Северной экспедиции. С 1956 по 1989 г. я совершила 13 экспедиционных поездок в 14 регионов к разным народам Обского Севера (Соколова 2007): 1956, 1969 — реки Нижняя Обь, Казым (ханты), 1957, 1988 — реки Вах, Колекъеган (ханты), 1958 — реки Средняя Обь, Кеть (ханты, селькупы, эвенки), 1962 — реки Сыня, Куноват (ханты, лесные ненцы), 1963 — реки Согомка, Сыня (ханты), 1965 — реки Согомка, Нижняя Обь, Большой Юган (ханты), 1966 — р. Северная Сосьва с притоком

Ляпин (манси), 1971, 1972 — реки Сыня, Нижняя Обь, Куноват (ханты), 1973 — реки Нижняя Обь, Куноват (ханты), 1988 — р. Малый Юган (ханты), 1989 — реки Большой Юган, Аган (ханты). Поездки на реки Казым (1956), Вах (1957), Сыня, Куноват и Нижняя Обь (1965, 1971–1973) были проведены по рекам на катере или моторных лодках с остановками во всех населенных пунктах маршрута (Соколова 2007з: 9–13). Они были наиболее эффективны, так же как и повторные поездки в один и тот же регион. При выборе региона для полевых исследований приходилось учитывать огромные пространства Обского Севера, где расселились интересующие меня народы, главным образом ханты и манси, а также культурное разнообразие внутри их этнографических и территориальных групп (Соколова 1975а). Определенная ограниченность в частоте поездок и охвате территории, естественно, была. Тем не менее в результате мне удалось охватить почти все основные группы северных хантов и северных манси (реки Казым, Сыня, Куноват, Нижняя Обь, Северная Сосьва с Ляпиным), восточных хантов (реки Вах с Колекъеганом, Средняя Обь, Большой и Малый Юган, Аган), частично — южных (р. Согомка). Поездка 1958 г. на Среднюю Обь (Томская область) выполнялась по специальному заданию института в связи с готовящейся Всесоюзной переписью населения в 1959 г.

Только в 1963 г. я ездила одна, во всех других случаях у меня были спутники и помощники, которым я очень благодарна: сотрудники Института этнографии АН СССР (с 1990 г. Института этнологии и антропологии РАН — ИЭА РАН) Л. А. Файнберг, Е. А. Пивнева, Н. А. Месштыб, художник Г. В. Воронова (Шолохова), студенты МГУ В. В. Карлов, С. С. Савоскул, студентка Якутского университета Нина Федорова, студенты Свердловского университета Л. А. Шорикова, Л. А. Тимофеева и др., сотрудники Ханты-Мансийского краеведческого музея Т. П. Воробьева и Мегионского краеведческого музея В. И. Сподина, художник Стогановского училища Сергей Стручков, студенты Ханты-Мансийского педагогического училища Владимир Волдин и Степан Лозямов, москвичи Леонид и Наталья Букколини, Владимир Лазарев, местный житель Ханты-Мансийска А. М. Сумкин. В течение 1971–1973 гг. я ездила в экспедицию со своей семьей — мужем Ю. С. Лаптевым и сыном Сергеем.

Кроме сбора полевых материалов я работала в музеях (Ханты-Мансийский, Тобольский, Томский, Колпашевский, Мегионский, Угутский, Варьеганский) — знакомилась с коллекциями в экспозиции и фондах по культуре хантов, манси, лесных ненцев, селькупов, эвенков.

Во время работы в фондах Ханты-Мансийского краеведческого музея в 1969 г. мы с художником Сергеем Стручковым обнаружили на первый же взгляд очень странное изображение почитаемого духа, которое было нами зарисовано и сфотографировано. Оно валялось вместе с приношениями ему (халаты, платки, платья и пр.) на дне шкафа (Соколова 2011: 57–58; 2015: 236), никакой документации при нем не было. После работы в музее мы поехали на р. Казым, где в пос. Казым с помощью информаторов (Соколова 2006б; 2007г; 2009а; 2011: 97) определили, что это за изображение — это была богиня Вут-ими.

Начиная с 1963 г. во время экспедиционных выездов в Западную Сибирь я несколько раз работала в Тобольском государственном архиве в фонде Духовной консистории над церковными метрическими книгами (исповедные росписи, записи о рождении и смерти) для написания книг, посвященных социальной организации хантов и манси, их эндогамных ареалов. Помимо полевых материалов я собирала и небольшие коллекции предметов культуры для музеев: в 1956–1957 гг. — для Ханты-Мансийского музея, в 1969, 1971–1973 и 1989 гг. — для Этнографического музея ИЭА РАН (около 120 артефактов).

Собранные мной материалы содержатся в полевых дневниках (свыше 20), тетрадях, научных отчетах, представленных в Комиссию полевых исследований института, докладных записках (экспертизах), которые все сотрудники нашего сектора писали по заданию отдела экономического и социального развития территорий проживания малых народностей Севера и Арктики при Совете министров РСФСР (СМ РСФСР). Все записи документированы (место, время записи, имя информатора). Дневники велись по дням недели (текущая работа, опрос, наблюдения). Дополнительно сведения заносились в тетради и блокноты с указанием даты и места записи, имени информатора (в последние годы моих полевых исследований я заносила сведения на отдельные страницы по темам — так было удобнее сортировать материалы по темам для написания отчетов и статей).

Тематика полевых исследований была широкой. В первые годы (1956–1957), пока я не защитила диссертацию (в 1958 г. на тему «Обско-угорское жилище и его история»), особенно много внимания я уделяла изучению поселений, жилищ и различных построек хантов и манси. Этой темой я интересовалась практически во всех поездках. В последующие годы тематика исследований постепенно расширялась — от материальной культуры (жилище и поселение, одежда и обувь, утварь, пища, средства транспорта) до социальной организации (фратрия,

род, семья), мировоззрения и духовной культуры (религия, обряды, в том числе жизненного цикла, особенно похоронно-поминальные, декоративное прикладное искусство, музыкальные инструменты и др.). Во время работы в экспедициях было очень приятно открывать что-то новое, в каждую поездку я делала какие-то маленькие открытия. Так, 1956 г. на р. Казым мы посетили существовавший до революции 1917 г. Юильский городок — старинный русский городок с крепостью, где приезжавшие сюда ханты платили ясак (Соколова 1977). Раньше я об этом только читала. В 1957 г. во время поездки по р. Вах удалось зафиксировать очень древние способы приготовления пищи (выпечка лепешек и жарение рыбы на рожнах у костра), увидеть многочисленные варианты каркасных построек, крытых берестой, и даже полуземлянки, описанные в начале XX в. У. Т. Сирелиусом, в которых еще недавно жили ханты, обряды похорон (Соколова 1979б; 2007з), конкретно и детально описать процессы сселения и оседания хантыйского населения в связи с укрупнением хозяйств и поселков (1960). Поездка в Томскую область в 1958 г. была интересна прежде всего тем, что я побывала не только у хантов, но и у селькупов и эвенков, увидела, как меняется культура и быт у селькупов (Соколова 1961), а особенно сильное впечатление произвел на меня поход в тайгу на стойбище к эвенкам-оленеводам (Соколова 1962). В 1962–1963 гг. я начала работу в Ямало-Ненецком округе у хантов рек Сыня и Куноват, которую продолжила в 1971–1973 гг. Здесь у меня было много разных открытий в области традиционной культуры, которая тут неплохо сохранилась, особенно в погребальном обряде (могила-кенотаф, изображения умерших *иттарма* и *ура*), религии и мировоззрении — реинкарнация души, культ предков, в том числе зооморфных предков, шаманизм (Соколова 1972б; 1974а; 1975г; и др.). Поездки в пос. Согом Самаровского района 1963 и 1965 гг. дали мне представление о роли влияния русского населения на культуру хантов (Соколова 1968). В 1966 г. я попала на р. Северная Сосьва с притоком Ляпин, где живут манси. Было любопытно наблюдать сходство и различия в их культуре с северными хантами, но самым незабываемым было присутствие на традиционном медвежьем празднике по случаю удачной охоты на медведя, неотъемлемая часть праздника — народный театр — потряс нас с художницей Галей Вороновой до глубины души (Соколова 1993д). В 1969 г. я снова побывала на р. Казым. Было приятно встретить тех хантов, с которыми я работала 13 лет назад. Казымские женщины поразили меня своим ручкодельным искусством. С этого времени начались мои исследования

такого феномена, как богиня Вут-ими (Соколова 1971; 1976; 1982; 1993; 2000а; и др.). В 1965, 1988 и 1989 гг. я побывала у восточных групп хантов: еще раз — у ваховских, а также у мало-юганских и больше-юганских, аганских. Помимо сравнительного материала с северными хантами, здесь было много открытий в области промышленного освоения Западной Сибири, процессов существенных трансформаций (часто негативных) национальной культуры хантов и лесных ненцев.

Специальная тематика по заданию сектора была связана с современным социально-культурным развитием обских угров (хозяйственные занятия и материальное положение, образование, медицинское обслуживание, торговля, транспорт и т. п.). Она отражалась в упомянутых выше специальных докладных записках (экспертизах) для отдела СМ РСФСР. Таких записок мной было написано и представлено 12 (Соколова 2004а, б; 2005б; 2006а; 2007а, б, в, е; и др.). Они хранились в архиве отдела народов Севера и Сибири (современное название нашего сектора) и в архиве института, а также в личных архивах сотрудников Северной экспедиции. В свое время по цензурным соображениям они не могли быть опубликованы и были востребованы лишь позднее. Одна из моих записок общего характера была опубликована в серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» (Соколова 1990). Эта серия показала, что подобные материалы могут стать достоянием научной общественности. И в начале 2000-х гг. (2004–2007) они (по моей инициативе и Е. А. Пивневой, при активном участии Н. А. Лопуленко) были опубликованы в институте в серии «Этнологическая экспертиза»² (правда, часть докладных записок в процессе их хранения потерялась и не вошла в публикацию). Кроме того, мной было написано 5 научных отчетов для представления их в Комиссию полевых исследований, они содержали информацию обо всем объеме работы в поле, в том числе и по традиционной современной тематике. Отчеты были весьма полезны при написании научных статей. Они стали основой для написания ряда статей. Так, по отчету 1965 г. были написаны и опубликованы статьи о современном развитии культуры обских угров (Соколова 1968; 1970б; 1992б) и религии (Соколова 1971). Отчет за 1971 г. послужил основой для написания статей о священных местах хантов, сынско-куноватской группе хантов, их погребальной обрядности, современных этнических процессах в их среде (Соколова 1972б, в; 1974а, б). Материалы отчета за 1972 г. широко использованы в статьях о свадебной и похоронной обрядности, изображениях умерших, культе предков

(Соколова 1978; 1980б, в; 1990б, г), а также в монографии (Соколова 2009). Отчеты за 1988 и 1989 гг. позволили написать ряд статей по традиционной и современной тематике, по этнографии аганских хантов и лесных ненцев (Соколова 1985; 1992а, б; 1993а, е; 1994а, б; 1995а; и др.). Отчеты были опубликованы в изданиях института, посвященных полевым исследованиям (Соколова 2001в; 2004в; 2005а; 2006в; 2007д). Разнообразие тематики моих полевых исследований позволило мне в дальнейшем написать монографию, посвященную культуре обских угров в целом (Соколова 2009).

При сборе полевых материалов основным методом были включенное наблюдение, опрос, фотографирование (было отснято около 180 черно-белых фотопленок и свыше 500 цветных слайдов). В 1972 г. наш спутник В. Лазарев пытался снять черно-белый фильм (отдельные предметы и сюжеты), но киноаппарат, который мы получили в институте, часто ломался. Эта лента хранится в архиве института. В 1966 и 1969 гг. со мной ездили художники, выполнившие свыше 230 рисунков с предметов быта в поле и музеях. В начале 2000-х гг. все фотопленки и слайды были оцифрованы за счет средств секторального гранта РГНФ (оригинальные и оцифрованные фотоматериалы хранятся в фотоархиве ИЭА РАН). Большинство рисунков в ходе подготовки их к публикации тоже оцифровано. В 2007 г. вышел в свет мой этнографический альбом «Народы Западной Сибири», где представлены 838 фотографий, слайдов и рисунков (Соколова 2007з). Для сбора полевых материалов составлялись вопросники, один из них опубликован дважды (Соколова 1979в; 2002). Кроме того, я составляла вопросники и в поле перед началом работы, а также при подведении ее итогов (см. дневники, отчеты — Соколова 2015).

По прибытии в любой населенный пункт я обращалась к местному руководству (облисполком, окрисполком, райисполком, РК КПСС, сельсовет, совхоз и т. п.), объясняла цели, задачи своей работы, нередко просила о содействии в получении ряда документов, транспорта и др. Часто по согласованию с руководством я выступала в клубе (перед началом киносеанса) перед зрителями и тоже рассказывала о целях своего приезда в поселок. Это значительно облегчало мою дальнейшую работу, местное население было готово к моим визитам и расспросам. Я получала сведения о наиболее интересных людях селения и достопримечательностях его окрестностей, доступ к похозяйственным книгам сельсовета и другим справочным документам, касающимся вопросов социально-экономического и культурного развития

населения данного поселка или района. Нередко по моей просьбе мне выделяли учащиеся школы для помощи в работе с населением, это облегчало мои посещения домов хантов, манси, ненцев. Кроме того, я не знаю ни хантыйского, ни мансийского языков (после окончания Пермского государственного университета по образованию я — историк-археолог; этнографией я стала заниматься после окончания аспирантуры в Институте этнографии АН СССР), учащиеся помогали мне и с переводом: хотя большинство населения тогда говорили на русском языке, с пожилыми людьми (особенно женщинами) приходилось общаться через переводчиков.

С первых дней экспедиционных поездок я занималась обработкой записанных сведений. Примером мне послужил Борис Осипович Долгих, который приложил титанический труд для переписывания четким почерком (по тогдашней традиции мы вели записи карандашом) своих полевых материалов, я была свидетелем этого. В Институте этнографии АН СССР существовал (с 1970-х по 1990-е гг.) строгий порядок регистрации всех полевых материалов в архиве института, были разработаны специальные бланки для переписывания дневниковых и иных записей, сделанных в поле и нередко мало понятных (из-за сокращений, почерка и т. п.). Постепенно мне пришлось разработать свою методику, ускоряющую поиск необходимых материалов в тетрадях и дневниках. Все они были пронумерованы, к каждому дневнику и многим тетрадям был составлен каталог по отдельным темам и вопросам с указанием страниц. В последние годы экспедиционных исследований я старалась заносить все материалы по отдельным вопросам на отдельные страницы тетрадей с указанием даты, места сбора и данных информатора.

В конце 1950 — начале 1960-х гг. я начала обработку полевых материалов по поселениям, жилищам, хозяйственным и культовым постройкам хантов и манси, публикуя статьи (Соколова 1957; 1959а, б; 1960; 1963а, б). В 1960-х гг. вышли мои статьи об этнических процессах у обских угров, о культуре эвенков (Соколова 1961; 1962). Непосредственно на основе собранных конкретных полевых материалов в 1970-х гг. были написаны и опубликованы статьи по религии обских угров, их священным местам, изображениям умерших, погребальном обряде, Юильском городке на р. Казым, о хантах рек Сыня и Куноват (Соколова 1971; 1972а, б, в; 1974г; 1975г; 1978; 1979б; и др.). В 1980–1990-х гг. публикации стали обобщающими, наряду с полевыми материалами я широко использовала литературные и архивные данные

по вопросам социальной организации, антропологии, обрядности жизненного цикла, этногенеза и этнической истории, календаря, шаманизма, религии (Соколова 1980а; 1981б; 1983б; 1984; 1985; 1986б; 1987а; 1990а, б, г; 1991в; 1992а; и др.). Затем вышел ряд статей по вновь собранным полевым материалам у восточных групп хантов (реки Большой и Малый Юган, Аган), северных манси (реки Северная Сосьва с Ляпиным, в том числе по медвежьему празднику), а также ряд обобщающих статей и книг (Соколова 1980б, в; 1985а; 1993а, б, д, е; 1995а; 1998а; 1999б; 2000б, г; 2001г, д; 2002б; и др.). С конца 1980-х гг. начали выходить статьи и разделы коллективных монографий по современной жизни обских угров, хотя целый ряд негативных явлений из-за цензурных соображений места в них не нашли (Соколова 1990в, д, е; 1992б; 1994а, б; 1995б, в; 1999а; 2002в; 2003б; 2004ж; и др.).



За чтением книги З. П. Соколовой

С начала 2000-х гг. в разных изданиях (чаще всего в сборниках, посвященных полевым исследованиям сотрудников института) я начала публиковать свои дневниковые записи (Соколова 2001а, б; 2002а; 2003а; 2004г; 2005в; 2006б; 2007г; 2009а; 2014). Все эти годы я постепенно обрабатывала свои полевые материалы, используя их в публикациях и готовя издания полевых дневников.

Первое комплексное издание полевых дневников вошло в новосибирский сборник, посвященный хантам р. Сыня, куда вошли дневники

за четыре полевых сезона (Соколова 2005в). В 2011 г. в одной книге были объединены все полевые дневники по рекам Казым, Сыня и Кунуват за разные годы (Соколова 2011а). В 2015 г. они были дополнены дневником по Нижней Оби и ранее изданными текстами научных отчетов и докладных записок (экспертиз), эта первая из запланированных двух книг (Соколова 2015в) вышла на средства Государственной Ханты-Мансийской думы при содействии ее депутата Е. Д. Айпина и была некоммерческим изданием. К сожалению, на второй том данного издания в 2016 г. средства не были отпущены. Поэтому в 2016 г. на средства гранта РГНФ выходит полное издание всех моих полевых материалов (дополненные дневниковые и иные записи, научные отчеты и докладные записки). Оно структурно отличается от книги 2015 г. (изложение идет в хронологическом порядке, а не по группам хантов и манси), кроме того, у этой работы иная цель — показать работу этнографа в поле (Соколова 2016).

Таким образом, сбор, обработка и публикация моих полевых материалов проходили в течение 60 лет моей жизни. В результате стало возможным использовать их в качестве источника всем, кто занимается углублением.

Источники и материалы

Соколова З. П. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов (на материалах Сургутского и Нижневартовского районов Ханты-Мансийского АО Тюменской обл.) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Серия А. «Межнациональные отношения в СССР». — М., 1990. — №4; см. также: Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007а. — С. 191–209.

Соколова З. П. Вопросы межнациональных отношений у народов Крайнего Севера // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007б. — С. 210–216.

Соколова З. П. Вопросы социально-культурного и экономического развития хантов // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007в. — С. 159–168.

Соколова З. П. Докладная записка по материалам поездки в Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий нац. округа // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1963–1980 годы. — М., 2006а. — С. 64–78.

Соколова З. П. Казым, 1969. Вторая поездка к хантам // ПИИЭ. 2004. — М., 2006б. — С. 272–296.

- Соколова З. П.* Казым, 1969 // ПИИЭ. 2005. — М., 2007г. — С. 293–311.
- Соколова З. П.* Казым, 1969 // ПИИЭ. 2006. — М., 2009а. — С. 298–317.
- Соколова З. П.* Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири, № 1. — Омск, 2001а. — С. 165–174.
- Соколова З. П.* Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири, № 2. — Омск, 2001б. — С. 166–173.
- Соколова З. П.* Мои путешествия к хантам // Культурологические исследования в Сибири, № 1. — Омск, 2003а. — С. 199–208.
- Соколова З. П.* Народы Западной Сибири в 1950–1980-х годах. Полевые материалы, докладные записки и отчеты. — М., 2015а. — Часть первая. Северные ханты.
- Соколова З. П.* Научный отчет Обской группы Северной экспедиции Института этнографии АН СССР о работе по этнографии хантов, проведенной летом 1972 г. в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области // ПИИЭ. 2003. — М., 2005а. — С. 276–310.
- Соколова З. П.* Научный отчет об экспедиционной поездке к хантам в 1988 г. // ПИИЭ. 2004. Наука. — 2006в. — С. 261–271.
- Соколова З. П.* Научный отчет начальника Обского отряда Северной экспедиции о работе, проведенной летом 1971 г. в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого национального округа Тюменской области // ПИИЭ РАН. — М., 2001в. — С. 344–387.
- Соколова З. П.* Научный отчет об экспедиции в 1989 г. // ПИИЭ. 2005. — М., Наука, 2007д. — С. 252–260.
- Соколова З. П.* Некоторые вопросы развития национальной культуры коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007е. — С. 119–122.
- Соколова З. П.* Об этническом составе коренного населения Томской области // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1956–1958 годы. — М., 2004а. — С. 315–341.
- Соколова З. П.* О положении хантов Ларьякского района Ханты-Мансийского национального округа Тюменской области // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1956–1958 годы. — М., 2004б. — С. 204–221.
- Соколова З. П.* О современном положении хантов Шурышкарского района Ямало-Ненецкого национального округа Тюменской области // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1959–1962 годы. — М., 2005б. — С. 324–367.
- Соколова З. П.* Отрывок из полевого дневника о поездке на р. Ляпин в 1966 г. // Вестник угроведения. — 2015б. — № 4. — С. 167–180.
- Соколова З. П.* Отчет об экспедиционной работе мл. научного сотрудника сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера З. П. Соколовой летом 1965 г. в Ханты-Мансийском национальном округе Тюменской области // ПИИЭ. 2002. — М., 2004в. — С. 169–182.

Соколова З. П. Поездка в Томскую область // ПИИЭ РАН. — М., 2002а. — С. 271–289.

Соколова З. П. Поездка в Томскую область в 1958 г. // ПИИЭ. 2002. — М., 2004г. — С. 192–203.

Соколова З. П. Поездка в Томскую область // ПИИЭ. 2003. — М., 2005в. — С. 311–324.

Соколова З. П. Полевые дневники экспедиционных исследований на р. Сыня. Приложение // Сынские ханты. — Новосибирск, 2005д. — С. 187–222.

Соколова З. П. Проблемы сохранения национальной культуры коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007ж. — С. 108–118.

Соколова З. П. Река Вах. 1957. // ПИИЭ РАН. — М., 2014. — С. 184–227.

Соколова З. П. Северные ханты (Полевые дневники). — М., 2011а.

Соколова З. П. Современное развитие хозяйства, культуры и быта коренного населения Ханты-Мансийского авт. округа // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1963–1980 годы. — М., 2006г. — С. 134–144.

Соколова З. П. Социально-экономическое развитие народностей Севера и межнациональные отношения // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007з. — С. 169–177.

Соколова З. П. Этнограф в поле. Западная Сибирь. 1950–1980-е годы. Полевые материалы, научные отчеты и докладные записки. — М.: Наука, 2016.

Научная литература

Соколова З. П. К истории жилища обских угров // СЭ. — 1957. — №2. — С. 88–105.

Соколова З. П. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского краеведческого музея, 1. — Тюмень, 1959а. — С. 9–26.

Соколова З. П. Обско-угорские дощатые постройки // КСИЭ, 31. — 1959б. — С. 60–67.

Соколова З. П. Современные селения и жилища ваховских хантов // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера // ТИЭ, н. с., т. LVI. — М., 1960. — С. 178–198.

Соколова З. П. О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Тюменской области // СЭ. — 1961. — №3; Certain Ethnic Processes among the Selkups, Khanty and Evenks of Tomsk oblast // Sov. Antropologie and Archaeologie. — N.-York. — V. 1. — 1962. — P. 50–56.

Соколова З. П. Заметки об эвенках бассейна Кети // ТИЭ, н. с., т. 78. — М., 1962. — С. 165–175.

Соколова З. П. Из истории жилища обских угров (К вопросу о развитии обско-угорской землянки) // *Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum*, 20–24. IX. 1960. — Budapest, 1963a. — С. 334–348.

Соколова З. П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров. ТИЭ, н. с., т. 84 // СЭС, 5. — М., 1963б. — С. 182–233.

Соколова З. П. Проблемы реконструкции быта малых народов Севера // СЭ. — 1966. — № 1. — С. 9–22 (в соавт. с В. И. Васильевым и Ю. Б. Симченко); *Problems of the reconstruction of Daily Life among the small Peoples of the Far North* // *Sov. Anthropol. and Archeolog.* — New York, 1966. — V. 5. — № 2.

Соколова З. П. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров // СЭ. — 1968. — № 5. — С. 25–39.

Соколова З. П. О происхождении обско-угорских имен и фамилий // *Личные имена в прошлом, настоящем и будущем.* — М., 1970а. — С. 268–278.

Соколова З. П. Современные этнические процессы у обских угров // Преобразования в хозяйстве, культуре и этнические процессы у народов Севера. — М., 1970б. — С. 85–105.

Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Сб. МАЭ, т. XXVI. — Л., 1971. — С. 211–238; *Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Hanti am Unterlauf des Ob* // *Acta Ethnographica.* — Budapest, 1976. — T. 24. — С. 385–413.

Соколова З. П. Культ животных в религиях. — М., 1972а. (2 изд.: *Животные в религиях.* — М., 1998).

Соколова З. П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // *Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г.* — М., 1972б. — С. 164–175.

Соколова З. П. Ханты рр. Сыня и Куноват // *Материалы по этнографии Сибири.* — Томск, 1972в. — С. 15–66.

Соколова З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // *Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.* — М., 1974а. — Ч. 2. — С. 164–175.

Соколова З. П. Современные этнические процессы у обских угров // *Вопросы советского финно-угроведения.* — Петрозаводск, 1974б. — С. 85–86.

Соколова З. П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // *Этногенез и этническая история народов Севера.* — М., 1975а. — С. 186–210; *Zur Frage der ethnographischen und territorialen Gruppen der Obugrier* // *Acta Ethnographica.* — Budapest. 1977. — T. 26 (1–2). — S. 109–128.

Соколова З. П. Наследственные, или предковые, имена обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. — 1975б. — № 5. — С. 42–52.

Соколова З. П. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. — 1975в. — № 6. — С. 143–154.

Соколова З. П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // ПИИЭ. 1974. — М., 1975г. — С. 165–174.

Соколова З. П. Страна Югория. — М., 1976; Das Land Yugorien. — Moskau; Leipzig, 1982.

Соколова З. П. Загадка Юильского городка // СЭ. — 1977. — № 4. — С. 129–137.

Соколова З. П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск, 1978. — С. 169–175.

Соколова З. П. К происхождению современных манси // СЭ. — 1979а. — № 6. С. 46–58.

Соколова З. П. Похороны у казымских хантов // ПИИЭ. — М., 1979б. — С. 249–253.

Соколова З. П. Программа для сбора материалов по погребальным обрядам и связанным с ними представлениям // Программы и вопросники по этнографии. — Омск, 1979в. — 26 с. (в соавт. с А. В. Смоляк); 2-е изд.: Погребальные обряды и связанные с ними представления // Вопросники и программы по этноархеологии и этнографии. — Омск, 2002. — С. 169–176 (в соавт. с А. В. Смоляк).

Соколова З. П. Имя и прозвище у обских угров // Народы и языки Сибири. — Новосибирск, 1980а. — С. 266–270.

Соколова З. П. Похоронная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. — М., 1980б. — С. 125–143.

Соколова З. П. Свадебная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. — М., 1980в. — С. 36–42.

Sokolova Z. Le Development ethno-culturel Contemporain des Hantys et des Mansis // Boreales. Paris. 1980г. N 17–19. P. 518–525.

Соколова З. П. На просторах Сибири. — М., 1981а. (на яп. языке: Токио, 1987).

Соколова З. П. Развитие этнических связей обских угров во второй половине XIX–XX вв. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. — Томск, 1981б. — С. 50–60.

Соколова З. П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. — М., 1981в. — С. 91–107 (в соавт. с А. В. Смоляк).

Соколова З. П. Путешествие в Югру. — М., 1982; Pa rejse i Vest Sibirien. — М., 1987.

Соколова З. П. Особенности развития традиционного искусства народностей Севера // Народное творчество в РСФСР. Материалы совещания-практикума заведующих отделами (группами) методики работы северных клубных

учреждений НМЦ территорий, имеющих районы проживания народностей Севере. — М., 1983а. — С. 9–14.

Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX в. Проблемы фратрии и рода. — М., 1983б.

Соколова З. П. Традиционные корни и элементы синкретизма в хореографии обских угров // Финно-угорский музыкальный фольклор: проблемы синкретизма. — Таллин, 1983в. — С. 22–24 (в соавт. с М. Я. Жорницкой).

Соколова З. П. Антропонимия обских угров как источник для изучения этнической истории // Этническая ономастика. — М., 1984. — С. 76–81.

Соколова З. П. Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. — М., 1985. — С. 93–120; Le Développement ethno-culturel Contemporain des Nantys et Mansis // Boreales. Paris. — 1980. — № 17–19.

Соколова З. П. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. — Таллин, 1986а. — С. 9–21.

Соколова З. П. Обские угры (ханты и манси). Системы личных имен у народов мира. — М., 1986б. — С. 241–244.

Соколова З. П. По следам одной загадки // СЭ. — 1986в. — № 4. — С. 136–145.

Соколова З. П. Роль традиций в современных обычаях, обрядах и праздниках народов СССР // Documentatio Ethnographica. — Budapest, 1986г, II Szam. — L. 147–156.

Соколова З. П. Современное этнокультурное развитие народов Севера по данным материальной культуры // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. — Новосибирск, 1986д. — С. 10–15.

Соколова З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. — Новосибирск, 1987а. — С. 118–133.

Соколова З. П. Отражение этнических процессов в хозяйстве и материальной культуре народностей Севера // Этническое развитие народностей Севера в советский период. — М., 1987б. — С. 109–135.

Соколова З. П. Основные тенденции в развитии музыкально-хореографического искусства народностей Севера // Пути сохранения и развития народных традиций в современном художественном творчестве народностей Севера. Пособие о передовом опыте. — М., 1988а. — С. 6–16.

Соколова З. П. Синкретичность и полифункциональность обрядов и праздников как основа их жизнестойкости // Всесоюзная научная сессия по итогам этногр. и антропол. исследований 1986–1987 гг. — Сухуми, 1988б. — С. 116–117.

Соколова З. П. Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г. (Концепция развития). — М. 1988в. (С. 3–39, 60–65, 69–71, 93–94).

Sokolova Z. The Contemporary Economy of the northern People // Jnuktitut. — Ottawa, 1988г. — № 68. — P. 105–119.

Соколова З. П. Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. — 1989а. — № 6. — С. 36–45.

Соколова З. П. Этнокультурные связи обских угров и венгров // Материалы VI межд. конгресса финно-угроведов. — М., 1989б. — С. 269–271.

Sokolova Z. Uber die Unvereinbarkeit von Gegensätzen. Die Volker des sowjetischen Nordens zwischen industrieller Erscheinungen und Entwicklung traditioneller Wirtschaftswtisen // Pogrom. — Gottingen, 1989г. — № 150. — S. 55–57.

Соколова З. П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. — М., 1990а. — С. 74–103.

Соколова З. П. Изображения умерших у народов Сибири // Обряды народов Западной Сибири. — Томск, 1990б. — С. 106–115.

Соколова З. П. Народы Севера: прошлое, настоящее и будущее // СЭ. — 1990в. — № 6. — С. 17–32.

Соколова З. П. О культуре предков у хантов и манси // Мировоззрение у финно-угорских народов. — Новосибирск, 1990г. — С. 58–72.

Соколова З. П. Перестройка и судьбы малочисленных народов Севера // История СССР, № 1. — М., 1990д. — С. 155–166.

Соколова З. П. Проблемы этнокультурного развития народов Севера // Расы и народы. 1990е. Вып. 20. — С. 128–151.

Соколова З. П. Традиции в современных обрядах и праздниках народов СССР // Традиции в современном обществе. — М., 1990ж. — С. 168–175.

Sokolova Z. Modern ethnocultural development of the Soviet North native peoples // Arctic Reseach advances and prospects. — Moscow, 1990з. — P. 320–322.

Соколова З. П. Адаптивные свойства культуры народов Севера // СЭ. — 1991а. — № 4. — С. 3–17.

Соколова З. П. Народы Советского Севера (1960–1980). — М., 1991б. — С. 3–6, 7–9, 14–24, 106–139, 165–186, 247–261; 2-е изд.: Народы Севера России. — М., 1992. — С. 8–41, 376–501, 561–589.

Соколова З. П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси). — М., 1991в. — С. 225–241; A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism // Shamanism: past and present. Budapest-Los-Angeles. — 1989. — P. 155–164.

Соколова З. П. Традиционное землепользование охотников хантов и манси в прошлом и настоящем // Обские угры (ханты и манси). — М., 1991г. — С. 78–87.

Соколова З. П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. — М., 1991д. — С. 45–61.

Sokolova Z. Les fetes des peuples du Nord: tradition et modernisme Arctique Horison 2000. Les peuples chasseurs et eleveurs. — Paris, 1991e. — P. 215–227.

Соколова З. П. Еще раз об изучении обско-угорского шаманства // Ранние формы религии народов Сибири. Материалы III советско-французского симпозиума. — СПб., 1992а.

Соколова З. П. Развитие современной национальной культуры хантов и манси // Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. — Кемерово, 1992б. — С. 142–154.

Соколова З. П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Полевые исследования. Н. с. Т. 1. Вып. 2. — М., 1993а. — С. 36–45 (в соавт. с Е. А. Пивневой).

Соколова З. П. Животные в духовном мире народов Северной Сибири (теоретические аспекты изучения зоолатрии) // Российский этнограф. — М., 1993б, С. 203–214; Animals in the Spiritual World North and Siberian Peoples: Theoretical aspects of Studying Zoolatry // Proceedings of the 7th International Abashiri Symposium. Abashiri. — 1993. — P. 35–41.

Sokolova S. Indigenous Peoples of the Russian North and Siberia: Survival and Culture Preservation Problems // The Journal of Ethno-Development. — Vancouver, 1993в. — Vol. 2. — № 1. — P. 62–67.

Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993г. — С. 201–253. (в соавт. с Ю. Б. Симченко и А. В. Смоляк).

Соколова З. П. На медвежьем празднике у ляпинских манси // Полевые исследования, н. с. Т. 1. Вып. 1. — М., 1993д. — С. 132–139.

Соколова З. П. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев. Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. — М., 1993е. — С. 173–192 (в соавт. с Н. А. Месштыб).

Соколова З. П. Свадебный обряд у хантов и манси // Российский этнограф, 3. — М., 1993ж. — С. 146–161 (в соавт. с В. И. Сподиной).

Соколова З. П. Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Отечественная история. — 1994а. — № 3. — С. 180–190.

Соколова З. П. Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. — М., 1994б. — С. 16–49.

Sokolova Z. Recent Ethnic Processes among the Peoples of the Russian Pacific Coast // Anthropology of the North Pacific Pim. — Washington, 1994в. — P. 347–355.

Соколова З. П. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. — М., 1995а. — С. 143–173; Totenabbilder bei den Chanten und Mansen // Finno-Ugrische Forschungen. — Helsinki. 1984, т. XLVI. — Н. 1–3. — С. 111–156.

Соколова З. П. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. — М., 1995б. — С. 5–42.

Соколова З. П. Народы Севера: выживание в условиях рыночной экономики // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. — М., 1995в. — С. 265–335.

Соколова З. П. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX–начало XX в.) // Традиционные ритуалы и верования. Ч. 1. — М., 1995г. — С. 7–35.

Соколова З. П. Этносоциальная ситуация и проблемы традиционного землепользования восточных хантов и лесных ненцев // Народы Сибири. СЭС, 7. — М., 1995д. — С. 5–20 (в соавт. с И. А. Карапетовой, К. Ю. Соловьевой).

Соколова З. П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997а. — С. 78–81 (в соавт. с Е. А. Пивневой).

Соколова З. П. Жилище народов Сибири // *Sibirya Arastirmalari*. — Istanbul, 1997б. — С. 204–234.

Соколова З. П. Жилище народов Сибири // Традиционное жилище народов России. XIX — начало XX в. — М., 1997в. — С. 305–352.

Соколова З. П. Жилище народов Сибири (Опыт типологии). — М., 1998а.

Соколова З. П. Легенды Вуг-ими. Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси // Югорские россыпи. — Сургут, 1998б.

Соколова З. П. Концептуальный подход к развитию народов Севера // «Красная книга народов». Ч. 2. — М., 1999а. — С. 49–54.

Соколова З. П. Обско-угорский феномен (Север и Юг) // III конгресс этнографов и антропологов России. — М., 1999б. — С. 29–36.

Соколова З. П. Изображение женского духа с р. Казым // Итоги полевых исследований. — М., 2000а. — С. 182–202; The Representation of a female Spirit from the Kasym River // *Shamanism in Siberia*. — Budapest, 1978. — P. 491–501.

Соколова З. П. Использование металла в культовой практике хантов и манси // ЭО. — 2000б. — № 6. — С. 30–45.

Соколова З. П. Культ медведя // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2000в. — № 2 (2). — С. 121–130; The Bear cult // *Archeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. — 2 (2). — 2000.

Соколова З. П. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири. СЭС. Вып. 10. — М., 2000г. — С. 49–69.

Соколова З. П. Культ медведя, медвежий праздник и народный театр // Дневник вольного слушателя школы драматического искусства. Летняя сессия в рамках III Всемирной театральной Олимпиады 2001. — М., 2001г. — С. 9–11.

Соколова З. П. Обско-угорский феномен. Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник, специальный выпуск. — Омск, 2001д. — С. 36–53.

Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // ЭО. — 2002б. — № 1. — С. 41–62.

Соколова З. П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Расы и народы. Вып. 28. — М., 2002в. — С. 61–79.

Соколова З. П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. — М., 2003б. — № 1 (30). — С. 47–61.

Соколова З. П. «Нашу культуру мы изучим сами» Проблемы контактов и научной работы с иноэтничными коллегами // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных экспериментальных материалов. Материалы межд. интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва — Республика Алтай. 6–15 июля 2003 г. — М. 2004д (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 9. Ч. 1). — С. 50–79.

Соколова З. П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // «Благой фонд, благое дело». К 10-летию Российского гуманитарного научного фонда. — М., 2004е. — С. 374–386.

Соколова З. П. Этнический состав и демографическая ситуация // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Независимый экспертный доклад. — М., 2004ж. Гл. 1. — С. 14–31.

Соколова З. П. Материальная культура и хозяйственная деятельность сынских хантов // Сынские ханты. — Новосибирск, 2005д. — С. 75–81.

Соколова З. П. Медвежий праздник как феномен обско-угорской культуры, или о межпоколенном диалоге в этнографии // В поисках себя. Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. — М., 2005е. — С. 166–175.

Соколова З. П. Народы Западной Сибири. — М., 2005ж. — Ханты: с. 9–17, 98–124, 133–165, 186–190 и др.; Манси: с. 259–277 и др.

Соколова З. П. Народы Западной Сибири. Этнографический альбом. — М., 2007з. — 342 с.

Соколова З. П. Коренные малочисленные народы Севера: динамика численности по данным переписей населения // ЭО. — 2007и. — № 5. — С. 75–95 (в соавт. с В. В. Степановым).

Соколова З. П. Проблема статистического учета малочисленных народов Севера и основные итоги переписи 2002 г. // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года. — М., 2007к. — С. 472–500 (в соавт. с В. В. Степановым).

Соколова З. П. Этнодемографические процессы среди коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации // Этнодемографическая ситу-

ация в субъектах Российской Федерации. — М., 2007л. — С. 121–137 (в соавт. с В. В. Степановым).

Соколова З. П. Категория «коренные малочисленные народы Севера» и проблема статистического учета // Этнические категории и статистика. — М., 2008. — С. 71–92 (в соавт. с В. В. Степановым).

Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI века. — М., 2009б.

Соколова З. П. И вновь о методологии и методике полевых исследований // ЭО. 2010б. №5. — С. 170–178.

Соколова З. П. Культурное наследие народов Сибири: традиции и современность // Сибирский сборник — 2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. — СПб., 2010в. — С. 121–131.

Соколова З. П. Рыбоядцы с реки Вах // «Не любопытства ради, а познания для...» // К 75-летию Юрия Борисовича Симченко. — М., 2011б. — С. 98–150.

Соколова З. П. Некоторые дискуссионные проблемы обско-угорской этнографии // Уральский исторический вестник. — 2012. — №4 (37). — С. 118–123.

Соколова З. П. Основные проблемы обско-угорской этнографии // ЭО. — 2013. — №4. — С. 34–48

Соколова З. П. Торговля на Обском Севере. Коренное население, 1950–1980-е годы (Снабжение и потребление. Алкоголь и алкоголизм. Наличные деньги и бюджет) // Вестник угроведения. — 2015б. — №4. — С. 91–107.

Соколова З. П. Этнограф в поле: Западная Сибирь. 1950–1980-е годы. Полевые материалы, научные отчеты и докладные записки. — М., 2016.

Список сокращений

- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии
МАЭ — Музей антропологии и этнографии
Н. с. — Новая серия
ПНИЭ — Полевые исследования Института этнологии и антропологии
ПНИЭ РАН — Полевые исследования Института этнологии и антропологии Российской академии наук
РК КПСС — Районный комитет Коммунистической партии Советского Союза
СЭ — Советская этнография
СЭС — Сибирский этнографический сборник
ТИЭ — Труды Института этнографии
ЭО — Этнографическое обозрение

Примечания

¹ Работа написана в рамках Программы фундаментальных исследований РАН «Евразийское наследие и его современные смыслы» (проект «Эволюция культурных практик у народов Севера и Сибири»).

² Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1956–1958 годы. — М., 2004; Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1959–1962 годы. — М., 2005; Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1981–1984 годы. — М., 2007; Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. — М., 2007.

ПОЛЕ КАК ПУТЬ

Н. В. Лукина

Слово «этнография» я впервые услышала, поступив в 1958 г. на историко-филологический факультет Томского университета. По существовавшей тогда практике перед началом занятий нас отправили в село на колхозные работы. На собрании перед отъездом кроме официальных лиц выступила доцент факультета Г. И. Пелих. Она предложила нам в том селе, куда мы едем, собрать материал по этнографии местного населения для будущей курсовой работы. У меня это не вызвало никакого интереса. Затем во время лекций по этнографии Г. И. Пелих рассказала о предстоящей этнографической практике и экспедиции. Здесь я заинтересовалась, но отнюдь не этнографией, а возможностью куда-то поехать, т. е. отправиться в путь. Так, в 1959 г. я впервые оказалась участницей этнографической экспедиции к селькупам, которой руководила Г. И. Пелих. Затем студенткой участвовала в других ее экспедициях: к селькупам (1960, 1961), шорцам (1962), селькупам и хантам (1963). Полевые материалы использовались мною в курсовых и дипломной работе, а также в двух статьях, опубликованных в студенчестве. Таким образом, поле стало предпосылкой будущего пути в науку.

В университете я училась в спецгруппе с усиленным изучением немецкого языка, знание которого впоследствии привело к «чужому полю», о чем речь пойдет ниже. После окончания университета (1964) здесь же стала работать сразу на двух кафедрах: немецкого и французского языка плюс археологии и этнографии. В 1965 г. мы с Э. Л. Львовой провели экспедицию к чулымским тюркам.

Затем «поле» прервалось на несколько лет и возобновилось с переходом на работу в Проблемную научно-исследовательскую лабораторию истории, археологии и этнографии Сибири ТГУ (1968). Здесь я решила заниматься изучением хантов — под впечатлением одной из экспедиций в студенчестве. Тогда мы видели хантов, выехавших с р. Вах на р. Обь; у них одежда, утварь, лодки были традиционными.

(До этого приходилось бывать только у селькупов Томской области, почти не сохранивших своей культуры.) Итак, прежнее поле определило путь в будущее. Как и раньше, тянуло к поездкам по новым местам, а укладывание рюкзака вызывало душевный подъем!

С 1969 г. начались экспедиции под моим руководством, которые закончились в 1990 г. Вот их краткая сводка.

1. Река Васюган, 1969, июль. Состав: от ТГУ — Н. В. Лукина, Н. И. Манжос, П. Е. Потрепалова; + В. М. Кулемзин (от Томского областного краеведческого музея). Маршрут: Томск, Каргасок, Новый Васюган, Озерное, Айполово.

2. Реки Вах — Обь (Александровский район), 1969, июль — август. Состав: Н. В. Лукина, О. В. Евдокимова, В. А. Посредников (археолог, работал по собственной программе). Маршрут: по Ваху — Томск, Нижневартовск, Усть-Колек-Еган, Ларьяк, Корлики, Чехломей, Большой Ларьяк; по Оби (на обратном пути с Ваха) — Нижневартовск, Ларино, Староакасомск, Кривоуцкое, Пырчино, Ново-Никольское.

3. Река Вах, сентябрь 1969 — июнь 1970. Состав: Н. В. Лукина (сентябрь 1969 — апрель 1970), В. М. Кулемзин (декабрь 1969 — июнь 1970, работал по собственной программе). Маршрут: Томск, Нижневартовск, Большой Ларьяк, Корлики, Красный Север + стойбища Каминных, Прасинных, Куниных.

4. Река Васюган с притоком Нюролька, 1970, август — сентябрь. Состав: Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, П. Е. Потрепалова, С. Г. Бардин. Маршрут: Томск, Каргасок, Айполово, Чечергино, Новый Васюган, Тимельга, Катальга, Новый Тевриз, Средний Васюган, Мыльджино, Забегаловка, Ново-Уралка, Усть-Чижапка, Наунак.

5. Реки Васюган — Обь, 1971, июль — август. Два отряда: васюганский и обский.

5.1. Васюган. Состав: Н. В. Лукина, Т. И. Никитина, Н. Пронина, Т. Клещева. Маршрут: Томск, Каргасок, Эзель-Чвор, Забегаловка.

5.2. Обь. Состав: Н. И. Манжос, Е. М. Титаренко. Маршрут: Томск, Новоникольское, Летнекиевск.

6. Река Вах, 1971/72, декабрь — январь. Состав: Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Маршрут: Томск, Нижневартовск, Корлики.

7. Река Аган, 1972, июнь — июль. Состав: Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, В. А. Котликов, Е. М. Титаренко. Маршрут: Томск, Сургут, Аган (Старый Аган), Варьеган, Нонк-Еган-Пугол, Синк-уры-Пугол, Пачанкы-Пугол.

8. Река Юган, 1973, январь — февраль. Состав: Е. М. Титаренко. Маршрут: Томск, Сургут, Угут, Каюково (юрты Рыскины).

9. Река Пим, 1973, сентябрь — ноябрь. Состав: Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Маршрут: Томск, Сургут, пос. Пим, юрты М. И. Востокина, юрты Н. Востокина.

10. Река Юган, 1974, август — октябрь. Состав: Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, А. М. Кулемзин, В. В. Бобров. Маршрут: Томск, Сургут, Угут, Каюково, Зимнее Каюково, летнее стойбище.

11. Река Коңда, 1975, июнь — июль. Состав: Н. В. Лукина, школьник И. А. Чернышов. Маршрут: Томск, Ханты-Мансийск, Тобольск, пос. Алтай, пос. Кама.

12. Река Тромъеган, 1975, сентябрь — ноябрь. Состав: Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Маршрут: Томск, Сургут, Рускинские, Кочевые.

13. Река Обь (ханты р. Лямин), 1977, август. Состав: Н. В. Лукина, Л. Сенникова, А. М. Кулемзин. Маршрут: Томск, Сургут, Сытомино, (на обратном пути) Колпашево.

14. Река Тромъеган, 1978, август — сентябрь. Состав: Н. В. Лукина, О. М. Рындина, В. Ушаков. Маршрут: Томск, Сургут, Ермаково (Юбилейный, Новый Тромъеган), юрты Усановы.

15. Река Юган, 1980, август — сентябрь. Состав: Н. В. Лукина, А. Н. Михалев. Маршрут: Томск, Сургут, Угут, Каюковы, Зимние Каюковы.

16. Река Юган, 1983, март — апрель. Состав: Н. В. Лукина, А. Н. Михалев. Маршрут: Томск, Сургут, Угут, Каюковы, Зимние Каюковы.

17. Река Обь, 1987, июль — сентябрь. 2 отряда: Ханты-Мансийский и Нижнеобский.

17.1. Состав: О. М. Рындина, Е. В. Добрынина, Л. Гныря. Маршрут: Томск, Ханты-Мансийск.

17.2. Состав: Н. В. Лукина, А. Н. Михалев + М. В. Южанинова (от Томского областного художественного музея). Маршрут: Томск, Салехард, Харсаим, Ишлех.

18. Река Сыня + Полярный Урал, 1988, август — сентябрь. Состав: Н. В. Лукина, А. Сюзюмов. Маршрут: Томск, Салехард, Овгорт, стойбища и кочевые маршруты в районе Воркуты.

19. Река Собь + Полярный Урал, 1989, июнь — июль. Состав: Н. В. Лукина, С. Г. Бардин. Маршрут: Томск, Салехард, Катравож, стойбища и кочевые маршруты оленеводов на территории Коми АССР (в районе Воркуты).

20. Река Казым, 1990, август — сентябрь. Состав: Н. В. Лукина + Татьяна А. Молданова (от Окружного научно-методического центра в Ханты-Мансийске), Тимофей А. Молданов (житель Юильска).



*Н. В. Лукина в экспедиции на р. Тромъеган.
Фото В. М. Кулемзина, 1975 г.*

Кроме того, в 1960-х гг. мне довелось дважды участвовать в экспедициях, связанных с исследованиями Тунгусского метеорита и проводимых томскими учеными из разных вузов. Одна поездка была непосредственно на место падения метеорита, другая — по реке Лене, где наш отряд собирал опросные данные среди очевидцев, наблюдавших в небе полет этого феномена. Двигала мною опять-таки тяга к путешествиям.

Все полевые материалы моих экспедиций хранятся в Музее археологии и этнографии Сибири Национального исследовательского Томского государственного университета (Архив). Полностью материалы, собранные мною лично и моими студентами, изданы в шести томах под общим названием «Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии»; из них один том — в двух книгах (Лукина 2004; 2005а; 2006; 2009–2010а; 2009–2010б; 2010а; 2012). Краткие сообщения об экспедициях оперативно выходили в журнале «Советская этнография» (Лукина 1973; и др.), опубликована также информация обо всех экспедициях (Лукина 2005б). Отдельные сюжеты полевой работы отражены в научно-популярных публикациях (Лукина 1993; 2000). Статья с выдержками из полевого дневника поездки на р. Сыню посвящена юбилею З. П. Соколовой (Лукина 2010б).

Итак, вместе со студенческими поездками, я участвовала в 26 экспедициях, из них в 20 была руководителем, либо это были мои индиви-

дуальные поездки. Если вести отсчет от участия в экспедиции Г. И. Пелих к шорцам, то мой полевой путь начался с верховьев р. Томь, затем по Оби с притоками — до ее низовий в районе города Салехарда и Полярного Урала. Географическое поле основного объекта моих исследований — хантов — охватывает все существующие ныне группы, от самой южной (р. Васюган) до самой северной, кочующей по Полярному Уралу в районе Воркуты.

Что определяло направление пути в моих экспедициях? Конечно, в первую очередь научные задачи. Для коллектива Томского университета, от которого проводились экспедиции, естественным началом было изучение хантов, проживающих в Томской области. Здесь началом поля был бассейн р. Васюган и отрезок Оби в пределах области. Затем двигались дальше на север — на Вах, Аган, Юган, Тромъеган, Пим, Лямин, Конда. Этот постепенный путь был прерван «скачком», сразу к нижеобским хантам. Он объяснялся моим затаенным желанием, возникшим при знакомстве с архивными материалами В. Н. Чернецова. На одной из его фотографий был отражен момент летней переправы оленьих упряжек через горную реку. Произвела впечатление необычность сцены, ведь в привычной для меня оленеводческой культуре восточных хантов такое кажется невероятным. Увидеть и сфотографировать то же самое стало моей мечтой. И мечта осуществилась — точно такой снимок сделан мною в 1989 г. на Полярном Урале.



*Переправа оленьего аргиша через реку на Полярном Урале.
Фото Н. В. Лукиной, 1989 г.*

Из всех изучаемых мною групп наибольшее впечатление на меня произвели юганские ханты. Захотелось снять о них этнографический фильм, хотя для этого у меня не было ни опыта, ни подготовки. В Томском университете была любительская киностудия «ТГУ-фильм», и один из ее участников — студент А. Михалев выступил в роли оператора в летней экспедиции на Юган (1980). Из отснятого материала мы с ним сделали фильм «Речные люди Ягун-ях». Он дал интересный момент обратной связи. В 1983 г. мы приехали в эти же места для зимних съемок. В один из дней в сельском клубе был плановый сеанс кино, и перед ним мы показали свой фильм. Когда просмотр закончился, зал полностью опустел — после фильма о себе никто не захотел смотреть плановое кино про чужих людей. В итоге этой поездки был отснят материал для фильма «Зима Речных людей». Надо сказать, что в те годы этнографические фильмы о народах Сибири были большой редкостью. В 1987 г., во время командировки в Венгрию я прочитала в нескольких университетах лекцию о хантах, сопровождая устное выступление демонстрацией фильмов. Самое большое впечатление это произвело на студентов университета г. Печ. По их словам, они впервые видели живых хантов (хотя бы на экране) и живого этнографа, изучающего культуру хантов.

Поле открыло путь в науку не только мне, но и моим ученикам из представителей народов Севера — будущим кандидатам наук. В конце 1980-х гг. я по собственной инициативе стала искать среди хантов, манси, ненцев, селькупов таких людей, которые хотели бы и могли бы заниматься изучением традиционной культуры своего народа. Эта работа велась во время экспедиций по Ханты-Мансийскому и Ямало-Ненецкому автономным округам, что отражено в моих опубликованных полевых дневниках (Лукина 2010а, 2012). Выступала в сельских клубах, школах с лекциями об истории изучения хантов, проводила беседы с отдельными людьми, пытаюсь заинтересовать слушателей возможностью включения в научные исследования. Именно таким путем в Салехарде произошло знакомство с будущими моими учениками, ставшими кандидатами наук, — Сязи Антониной Макаровной, Харючи Галиной Павловной, Талигиной Надеждой Михайловной. Это помогало и в полевой работе. Так, А. М. Сязи дважды была организатором наших поездок к ее родственникам-оленоводам на Полярный Урал (1988, 1989). В одной из этих поездок участвовала Рандымова Зинаида Иосифовна, выразившая готовность к научной работе. Прямо в чуме мы наметили ей тему — по пищевой лексике хантов. Я предложила

начать сбор материала сразу же, среди родственников, и в последующие дни З. И. время от времени сообщала: «Еще одно слово поймала!»

Во время этой же экспедиции в Салехарде произошла случайная встреча с лингвистами из Института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН — Е. В. Ковган и Н. Б. Кошкаревой. Выяснилось, что они тоже ищут на местах кадры для научной работы по своей специальности. Нужно отметить, что среди национальной интеллигенции в обоих автономных округах к этому времени тоже вызревало желание и даже существовали конкретные проекты создания научных учреждений. Так, в Салехарде «на бумаге» даже существовала научная лаборатория, но не было «социального заказа». Мы с новосибирскими лингвистами и сотрудниками окружка КПСС подготовили нужную документацию по тематике и программе ее работы, что ускорило реальное открытие лаборатории.

Первой, кого я вовлекла в науку и кто под моим руководством защитил кандидатскую диссертацию, стала Молданова Татьяна Александровна. Это вообще первый этнограф — кандидат наук из хантыйского народа. Моя последняя поездка в поле (1990) была в ее родные места, на Казым и проходила вместе с ней. Я ехала от Томского университета, она — от Окружного научно-методического центра в Ханты-Мансийске. К этому времени я уже была официальным научным руководителем Т. А. Молдановой. В совместной поездке у меня, кроме сбора этнографического материала, была еще одна задача — обучение Т. А. немецкому языку для сдачи кандидатского минимума. С нашей поездкой связан и Молданов Тимофей Алексеевич, который случайно присоединился к нам в Юильске. Эта случайность, несомненно, повлияла на его будущее вхождение в науку.

В начале 1990-х гг. совпадение событий и обстоятельств привело к повороту в моей биографии. В стране начались общественные перемены (перестройка), в результате которых финансирование нашей Проблемной лаборатории в Томском университете стало стремительно сокращаться. В это же время в Салехарде была открыта Лаборатория этнографии и этнолингвистики при Институте проблем освоения Севера СО РАН (для которой мы составляли научную документацию), и в 1991 г. меня пригласили быть научным руководителем этой лаборатории. В 1992 г. получила также приглашение от недавно созданного в Ханты-Мансийске НИИ возрождения обско-угорских народов (ныне — Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок). Там я проработала 10 лет, до 2003 г.

В те годы мне приходилось немало времени проводить в общении с представителями национальной интеллигенции — носителями культуры, которым предстояло приобрести статус ее исследователей. Я окунулась в поток новой информации, сбором которой раньше занималась в экспедициях. Но теперь поле было не мое, и я считала себя не вправе использовать и никогда не использовала для собственных целей эту новую обширную информацию.

Направления исследований у сотрудников указанных учреждений, естественно, были связаны с их полевой работой. В этой сфере мне, как научному руководителю или консультанту, не пришлось проявлять свои функции в отношении собственно научных сотрудников. Консультировать пришлось только бухгалтерию. Для большинства сотрудников полем были их родные места, и это вызывало недопонимание со стороны бухгалтерии: «Он едет к родным, а мы должны оплачивать расходы!» Однажды по просьбе научных сотрудников мне пришлось разъяснять бухгалтеру: «Для учреждения выгоднее, если сотрудник едет к своим родным, а не в чужие места. Здесь он быстрее и больше соберет материала, ведь не нужно тратить время на знакомство и вхождение в доверие — как приходится делать это, например, мне. Поэтому его командировка будет короче, значит, обойдется институту дешевле».

В целом процесс вхождения северян в науку на примере вышеназванных научных учреждений, в том числе аспект их поля, отражен в моей монографии (Лукина 2002).

Одновременно с началом собственных полевых работ среди хантов началось мое приобщение к материалам «чужого поля», так сказать виртуальное путешествие по новым территориям с ретроспективой во времени. Так, в 1969 г. я пыталась найти в Томском краеведческом музее материалы экспедиции М. Б. Шатилова 1926 г. на р. Вах. Однако удалось обнаружить только неопубликованную рукопись его статьи. Учитывая, что ученый был репрессирован, я набралась духу и пошла в КГБ, где должно было храниться его дело. Там дело нашли, но полевых материалов в нем не оказалось, и было сказано: «Мы такое не храним».

Второй сюжет связан с полевыми материалами В. Н. Чернецова, которые его вдова В. И. Мошинская передала на хранение в Музей археологии и этнографии Сибири Томского университета. В 1979–1980 гг. по поручению ректората ТГУ эти материалы были мною привезены из московской квартиры Чернецова — Мошинской и сданы в музей ТГУ.

Вместе с О. М. Рындиной мы написали статью об этом архиве (Лукина, Рындина 1985) и подготовили к публикации полевые записи В. Н. Чернецова по этнографии (Источники 1987). Другую часть его полевых материалов составляют фольклорные тексты на мансийском языке. Они до сих пор не опубликованы, хотя время от времени вопрос об этом всплывает в разных кругах. Потеряв надежду на возможность их перевода на русский язык, в какой-то момент я выдвинула идею опубликовать оригиналы только на мансийском языке — в виде факсимильного издания. В настоящее время такой проект обсуждается как совместное издание Томского университета и Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Предполагается мое участие в его осуществлении.

Другой формой приобщения к «чужому полю» стали для меня переводы с немецкого языка полевых дневников, этнографических и фольклорных записей зарубежных исследователей обских угров (имеются в виду именно материалы, а не исследования этих же ученых). Русские переводы, в свою очередь, открывают путь отечественным исследователям к этим, ранее недоступным полевым материалам.

Первыми были переведены путевые записи и этнографические заметки финского ученого А. Алквиста «Среди хантов и манси» (Алквист 1999). В 1858–1880 гг. он совершил три путешествия к хантам и манси (остякам и вогулам) в бассейны рек Пелым, Сосьва, Конда и Обь в районе Березово. Затем увидели свет на русском языке полевые дневники финна У. Т. Сирелиуса в книге «Путешествие к хантам» — на реки Васюган и Вах в 1898 г. (Сирелиус 2001).

Далее вышел перевод дневниковых записей немецкого ученого В. Штейница об экспедиции 1935 г. к остякам (хантам) на участке Оби от Ханты-Мансийска до Салехарда (Штейниц 2010). Собранные им сказки были опубликованы в Германии на хантыйском и немецком языках; мой немецко-русский перевод увидел свет в книге «Хантыйские сказки в собрании Вольфганга Штейница» (Хантыйские сказки 2014). Кроме перевода мною выполнен анализ некоторых полевых материалов В. Штейница — об его информантах, о хантыйских постройках, проведено сравнение его и одной из моих экспедиций (Лукина 2008а; 2008б; 2009а). Довелось даже опровергать одну выдумку об экспедиции Штейница к хантам: якобы он искал в этих краях мифическую страну Шамбалу (Лукина 2009б).

В последние годы занимаюсь переводом материалов финского ученого А. Каннисто, собранных им среди манси (вогулов) в течение

пятилетнего поля 1901–1906 гг. в бассейнах рек Пелым, Вагиль, Лозьва, Тавда, Конда, Сосьва. В 1950-х гг. его записи увидели свет в Финляндии на мансийском и немецком языках — в шести томах. Их обработку и публикацию произвел М. Лиимола. Его предисловие к первому тому с описанием экспедиций А. Каннисто переведено мною с немецкого (Лиимола 2015). Затем вышли немецко-русские переводы двух томов Каннисто — Лиимолы, относящихся к медвежьей обрядности манси (вогулов). В первую книгу — «Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто» (Мансийские песни 2016) — кроме собственно текстов я включила также ноты к этим песням из книги другого автора — А. О. Вайсянена (*Wogulische...* 1937). Он перевел в ноты мелодии песен, которые А. Каннисто записал во время экспедиций на валики фонографа. Другая книга переводов — Каннисто А., Лиимола М. «Драматические представления на медвежьем празднике манси» — содержит призывные песни для духов и сценки (Каннисто, Лиимола 2016). Русский перевод текстов А. Каннисто определенным образом помогает в осуществлении современной программы по сохранению и возрождению медвежьего праздника манси.

В настоящее время перевожу с немецкого языка книгу «Материалы по мифологии манси (вогулов)», которую подготовили и издали Е. А. Виртанен и М. Лиимола (*Materialien* 1958). Это полевые записи А. Каннисто по вогульским религиозным представлениям и обрядам, сгруппированные составителями в тематические разделы.

Возвращаясь к своему полю, назову те моменты, которые произвели на меня наибольшее впечатление.

Во время семимесячной зимней полевой работы среди ваховских хантов я впервые жила в чуме. Если в нем две семьи, то каждая располагается на своей половине, между ними очаг. На Вахе чумы небольшие, между семьями совсем небольшое расстояние. При этом члены одной семьи как бы не видят другую семью, их взгляды обращены либо на очаг, либо на противоположную стену чума, выше людей. И когда потом, во время командировки в Венгрию журналист спросил, что меня больше всего удивило в жизни хантов, я привела именно это свое наблюдение — о тактичности лесных людей.

Для научной тематики самым интересным, ценным было видеть на Югане смешанный аргиш, в котором перемежались олени и собачьи упряжки. Это опровергало существующее в литературе мнение о несовместимости оленьего и собачьего транспорта и подтверждало мою

точку зрения о возможности местного, хантыйского (а не заимствованных у ненцев) происхождения упряжного оленеводства — на основе упряжного собаководства.

И наконец, один памятный эпизод из последней экспедиции — на р. Казым. Мы жили в одинокой лесной избушке. Хозяин — Молданов Алексей Михайлович, носитель богатейших сакральных знаний и практик, но я к нему с вопросами на эти тему ни разу не обращалась. (Правда, он мог усмотреть во мне некую связь с сакральным миром, т. к. в избушке я видела сон с участием священного зверя — медведя.) В один из вечеров, при зажженной керосиновой лампе он сам задал мне вопрос. Под влиянием сводки новостей из транзистора шел общий разговор о покушениях на глав государств. Алексей М. спросил у меня, как они защищаются от покушений. Я ответила, что они носят под одеждой пуленепробиваемый жилет. У него блеснули глаза: «Я так и думал. Мне Золотая Богиня тоже говорила, что нужно носить такое на груди, чтобы пуля не взяла. Мы сделаем такую рубашку с пуговицами». Я замерла, слушая эту тайну. Удивительным для меня было и то, что при этом Алексей М. занимался совершенно обыденным делом — толлок табак в ступке.

Такое поле не забывается.

Источники и материалы

Алквист А. Среди хантов и манси / пер. с нем. Н. В. Лукиной. Путевые записи и этнографические заметки. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. — 178 с. (*Ahlgvist Aug. Unter Wogulen und Ostjaken. Reiseberichte und Mitteilungen // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Helsingfors. — 1885. — Т. XIV. — S. 135–307*).

Архив — Архив Музея археологии и этнографии Сибири Национального исследовательского Томского государственного университета. Инв. № 364, 366, 405, 406–411, 421, 422, 471, 534, 538, 590–593, 613, 651, 653, 658–659, 753, 783, 851, 921, 983, 984, 986, 987, 1035, 1036.

Источники 1987 — Источники по этнографии Западной Сибири. Публикация Н. В. Лукиной, О. М. Рындиной. — Томск: Изд-во ТГУ, 1987. — 283 с.

Каннисто А., Лишмола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси / пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. — Ханты-Мансийск, 2016. — 242 с. (*Kannisto A., Liimola M. Wogulische Volksdichtung. Band V. Aufführungen beim Bärenfest. — Helsinki, 1959. — 363 s*).

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 1. Васюган. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. — 336 с.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 2. Средняя Обь. Вах. Кн. 1. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005а. — 352 с.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 2. Средняя Обь. Вах. Кн. 2. — Томск; Екатеринбург: Изд-во Том. ун-та, Изд-во «Баско», 2006. — 256 с.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 3. Юган. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2009–2010а. — 296 с.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 4. Аган. Пим. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2009–2010б. — 331 с.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 5. Конда. Тромъеган. Лямин. Казым. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2010а. — 399 с.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 6. Нижняя Обь. Сыня. Собь. Полярный Урал. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2012. — 291 с.

Мансийские песни 2016 — Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / сост. и пер. с нем. Н. В. Лукиной. — Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2016. — 328 с. (Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. — Helsinki. Band IV. Bärenlieder. 1958. — 552 s.).

Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам / пер. с нем. яз. Н. В. Лукиной. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. — 342 с. (Sirelius U. T. Reise zu den Ostjaken. — Helsinki, 1983).

Хантыйские сказки 2014 — Хантыйские сказки в собрании Вольфганга Штейница / пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. — 228 с.

Штейниц В. Дневниковые записи об экспедиции к остякам (хантам). Июль — октябрь 1935 года / пер. с нем. Н. В. Лукиной. — Ханты-Мансийск, 2010. — 40 с. (Steinitz W. Tagebuchaufzeichnungen von der Expedition zu den Ostjaken, Juli bis Oktober 1935 // Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Bd. IV. — Budapest; Berlin; Den Haag., 1980. — S. 391–442).

Materialien 1958 — Materialien zur Mythologie der Wogulen / Gesammelt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und Matti Liimola. — Helsinki, 1958. — 443 с.

Литература

Лиимола М. Экспедиции Артура Каннисто к вогулам (манси) в 1901–1906 годах / пер. с нем. Н. В. Лукиной // Вестник урovedения. — Ханты-Мансийск, 2015. — № 4 (23). — С. 148–161. (Liimola M. Vorwort // Vogulische Volksdichtung.

Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Band I. Texte mythischen Inhalts. — Helsinki, 1951. — S. XI–XXXV).

Лукина Н. В. Коротко об экспедициях // Советская этнография. — 1973. — № 6. — С. 157.

Лукина Н. В. Каслание в ночи // Северная книга. — Томск, 1993. — С. 203–210.

Лукина Н. В. Еду в Корлики — к хантам // Западная Сибирь: история и современность. Краеведческие записки. Вып. III. — Екатеринбург: Средне-Уральское книжное изд-во, 2000. — С. 116–120.

Лукина Н. В. Наука как форма общественного развития северных этносов. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. — 348 с.

Лукина Н. В. Мои экспедиции к хантам // Вестник утраведения. — Ханты-Мансийск, 2005б. — № 1. — С. 199–204.

Лукина Н. В. Хантыйские постройки глазами Вольфганга Штейница // Жилище и одежда как феномены этнической культуры: Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. — СПб., 2008а. — С. 127–131.

Лукина Н. В. Хантыйские сказители — информанты Вольфганга Штейница // Историко-культурное взаимодействие народов Сибири: Мат-лы межд. науч.-практ. конф., посв. 80-летию со дня рождения профессора А. И. Чудоякова. — Новокузнецк: Изд-во КузГПА, 2008б. — С. 265–268.

Лукина Н. В. Две экспедиции к хантам: переключка через полвека // Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. — СПб., 2009а. — С. 352–357.

Лукина Н. В. Искал ли Штейниц Шамбалу? // Мир Севера. — 2009б. — № 3. — С. 17.

Лукина Н. В. По маршрутам путешествия в Югру Зои Петровны Соколовой // Этнокультурное наследие народов Севера России. К юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой. — М., 2010б. — С. 33–39.

Лукина Н. В., Рындина. О. М. Этнографический архив В. Н. Чернецова // Советская этнография. — 1985. — № 5. — С. 70–74.

Wogulische und ostjakische Melodien: phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K. F. Karjalainen, herausgegeben von A. O. Väisänen. — Helsinki, 1937. — 377 s.

ПЕРВОЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ПОЛЕ В АРКТИЧЕСКОМ СЕЛЕ

А. В. Кадук

О поле: Булунский район Республики Саха (Якутия)

Настоящая статья основана на моем личном опыте проведения полевой работы в Республике Саха (Якутия) в 2015 г. До этого я никогда не был в Якутии, а мой полевой опыт в основном ограничивался одной студенческой экспедицией в составе группы в Калининградскую область. Мои представления о поле были сформированы также университетскими лекциями по социальной антропологии и научной литературой, хотя стоит отметить, что конкретно проблеме поля до поездки в Якутию я не уделял должного внимания. Моего беглого знакомства с якутским языком оказалось явно недостаточно для бесед на нем с местным населением, поэтому в поле я общался с информантами на русском языке. В Якутии я проводил исследование в одиночку. Моя полевая работа проходила в июле — октябре 2015 г. в Булунском улусе (районе). При этом одну неделю я провел в поселке городского типа Тикси — административном центре Булунского улуса, а остальное время находился в селе Намы и его окрестностях, включая стада оленеводческого предприятия МУП «Борогонское». В начале своего пребывания в Тикси у меня еще не было твердого намерения поехать в село Намы, и я также рассматривал возможность поездки в другое село Булунского улуса. Когда я сообщил о своих намерениях отправиться в одно из двух сел и провести в нем около трех месяцев сотруднице администрации Булунского улуса в пос. Тикси, она рекомендовала мне ехать в село Намы. По ее словам, в другом селе, которое я рассматривал как возможное место проведения полевой работы, живет много бывших ээков, т. е. людей, отсидевших в тюрьме, а в селе Намы таких людей якобы нет, и оно безопаснее. Будучи озадачен, т. к. раньше у меня практически не было опыта общения с бывшими ээками, я решил не рисковать и последовать советам сотрудницы администрации.

Первоначально я планировал изучать родственные и иные социальные отношения молодежи, проживающей в сельской местности. Однако фактически моя работа в поле зачастую сильно зависела от

обстоятельств, не сумела сфокусироваться на конкретной теме и затрагивала различные сферы жизни местного населения.

Настоящая статья посвящена проблемам моего взаимодействия с жителями села Намы, это своего рода рефлексия по поводу моей полевой работы. Мне бы хотелось осветить вопросы, относящиеся в основном к методике и контексту полевой работы: отношения исследователя с администрацией села (властью), проблема включенности в жизнь местного сообщества, конфликтные ситуации, конфиденциальность и доверие в отношениях с информантами, особенности презентации своего села, себя и своих односельчан жителями села перед приезжим человеком (исследователем).

Село Намы является центром и единственным населенным пунктом Борогонского наслега (сельского поселения) Булунского улуса Республики Саха (Якутия). По состоянию на 2015 г. Булунский улус был одним из пяти улусов Республики Саха (Якутия), входящих в состав Арктической зоны Российской Федерации (Жуков 2015)¹. По данным Росстата, в селе Намы на 1 января 2015 г. проживали 521 человек, на 1 января 2016 г. — 503 человека (Численность населения 2015, 2016). Национальный состав села представлен якутами, эвенками, эвенками и русскими. Основным языком общения в селе — якутский. Все жители села в той или иной степени владеют русским языком, эвенским и эвенкийским языками никто свободно не владеет. Жители села работают в учреждениях образования, культуры, здравоохранения, сельской администрации, котельной, дизельной электростанции, а также заняты в сельском хозяйстве. Деятельность в сфере оленеводства осуществляет муниципальное унитарное предприятие (МУП) «Борогонское». Жители села также занимаются коневодством и разведением крупного рогатого скота (КРС), как с регистрацией предприятий различных форм собственности (индивидуальный предприниматель, крестьянско-фермерское хозяйство, сельскохозяйственный потребительский кооператив), так и без регистрации. Многие жители села занимаются охотой и рыболовством, которые в основном удовлетворяют потребности внутри семьи и имеют незначительное товарное значение. Согласно статистике, предоставленной сельской администрацией, в селе зарегистрировано всего трое безработных. Однако фактически людей в трудоспособном возрасте, которые официально нигде не работают, намного больше. Такие люди занимаются сезонной и временной работой, такой как постройка домов и других сооружений, заготовка сена, заготовка дров, поиск бивня мамонта и его сбыт, продажа алкоголя.

Исследователь и власть: отношения с администрацией села

Перед отъездом из Тикси в село Намы я связывался с заместителем главы села и сообщал о своем намерении приехать в село на три месяца. По прилету в Намы меня встретил сотрудник сельской администрации Иннокентий, которому я также сообщил о своем намерении пробыть в селе около трех месяцев. На что Иннокентий лишь ответил: «Совсем местным станешь» (ПМА 2015). Однако на первой встрече с заместителем главы села она стала всячески отговаривать меня от слишком длительного, по ее мнению, пребывания в селе и рекомендовала пробыть не больше месяца. Что стало для меня неприятной неожиданностью. В то же время она старалась содействовать моей работе и спрашивала, чем может мне помочь. Узнав, что я, помимо прочего, интересуюсь оленеводством и жизнью оленеводов, она лично организовала для меня две встречи с работниками МУП «Борогонское» (в том числе с директором МУПа) в здании сельской администрации. От директора МУПа я узнал, что у меня есть возможность вместе с одним оленеводом попасть в оленеводческое стадо, и я решил ею воспользоваться. Спустя две недели моего пребывания в селе я уехал с оленеводом в стадо. Заместитель главы села, кажется, была очень довольна, когда узнала, что я уезжаю из села. Я вернулся туда почти через два месяца вместе со школьниками, которые работали в стадах во время летних каникул. По приезду заместитель главы села, посчитав, что я собрал всю необходимую информацию, предложила мне улететь ближайшим вертолетным рейсом. Я отказался уезжать, сказав, что у меня еще есть дела в селе. Вскоре вернулась из отпуска глава села, которая тоже, кажется, была не рада, что я остался в селе, и постоянно спрашивала меня, когда я собираюсь уехать. Однако нельзя сказать, чтобы сотрудники администрации вмешивались в мою работу и мешали мне. В сентябре, сразу после открытия оказался в аварийном состоянии только что построенный детский сад, а в октябре из Тикси приезжали сотрудники полиции для расследования этого дела, а также дела о невыполнении обязательств по строительству домов, на которые были выделены деньги из бюджета. Вероятно, эти обстоятельства способствовали желанию администрации в лице главы и заместителя главы поскорее выпроводить меня из села. Возможно, такое отношение ко мне со стороны администрации было также связано с ментальностью людей, живущих в относительно замкнутых сообществах.

Антрополог, алкоголь и проблема включенности

В первый день моего пребывания в селе Намы я остановился в доме директора школы, куда меня направили сотрудники администрации. Как оказалось, директор школы и ее муж не знали о моих планах длительного пребывания в селе и полагали, что я улечу обратно ближайшим вертолетным рейсом. Уже на следующий день я был вынужден переехать в пустующую половину здания сельской администрации. До моего приезда в ней жили рабочие, строившие детский сад и улетевшие из села в день моего приезда. С одной стороны, я оказался слабо включен в жизнь села и мне требовались усилия для того, чтобы добиться большей включенности, чему могло способствовать проживание в доме у кого-либо из жителей села, а с другой стороны, я получил большую автономию. Дверь моей квартиры имела очень ненадежный замок, который легко открывался с улицы подручными средствами, поэтому я не на шутку испугался, когда ночью к моему жилищу пришел один, очевидно подвыпивший, житель села и попросил открыть дверь. Я не был знаком с ним раньше, поэтому решил не открывать. Когда после возвращения из стада я встретил этого человека, он извинялся и уверял, что плохо помнит о событиях той ночи.

На второй день своего пребывания в селе я встретил в одном из сельских магазинов Андрея², мужчину средних лет, русского. Он позвал меня пойти за грибами утром следующего дня, и мы обменялись телефонами. В течение следующих нескольких дней Андрей звонил мне и звал к себе. Я ходил с ним на рыбалку, а также побывал у него дома. Андрей вместе со своей гражданской женой проживал в небольшой квартире четырехквартирного дома. Андрей старался заинтересовать меня рассказами о себе и жителях села, а также обещал познакомиться с разными людьми. В какой-то момент Андрей попросил меня поучаствовать в одном деле. Он заказывал водку из Тикси, т. к. в селе официально запрещена продажа алкогольной продукции, и попросил меня сообщить свои имя и фамилию для того, чтобы сделать заказ. По словам Андрея, некоторые люди в селе, настроенные к нему крайне недоброжелательно, отслеживают его посылки и как-то раз уже побили его, желая заполучить заказанную им водку. Поэтому Андрей попросил меня получить посылку, чтобы прибытие водки было менее заметно. Так я был вовлечен в местный «теневой бизнес» алкогольной продукции. После получения заказанной на меня посылки я принес ее Андрею и задержался у него дома. Андрей предложил мне посидеть

с ним и распить водку. Когда я собрался уходить, Андрей отговорил меня и настоял, чтобы я остался у него, т. к. в селе можно было встретиться с пьяными людьми либо они могли прийти ко мне в здание администрации, что доставило бы мне неприятности. Примерно в два часа ночи в запертую дверь квартиры Андрея постучался мужчина и стал требовать продать ему водку. По-видимому, это был тот же человек, который приходил ко мне ночью через два дня и просил впустить его. Не получив ответа, мужчина стал бить окна камнями. Андрей позвонил заместителю главы села и директору школы, сообщив, что я нахожусь у него дома, и просил их прийти. Примерно через час мужчина за дверь ушел. Пришли соседи, и Андрей договорился о переходе в их квартиру, пообещав взять с собой водку. Мы переместились к соседям. Через некоторое время пришла заместитель главы села. Я попал в неловкую ситуацию и, видимо, подпортил свою репутацию в ее глазах. Андрей занимает достаточно маргинальное положение в селе. Еще до описанного случая заместитель главы села не советовала мне связываться с ним. При разговоре о продаже водки жители села в основном упоминали Андрея как человека, который продает в селе водку, но при этом не называли других продавцов (в селе действует несколько «точек» продажи алкоголя). Андрей при этом также не жаловал жителей села и в целом о своих односельчанах отзывался негативно. *«Средь бела дня окна бьют. И никто не видел. Покрывают родственников своих»*, — жаловался он (ПМА 2015). Также он говорил, что за просто так ему никто не поможет: нужны деньги или водка. Для моей работы Андрей оказался скорее неудачным проводником в местное сообщество. И вероятно, когда Андрей знакомил меня с кем-либо из жителей села, его маргинальное положение оказывало негативное влияние на восприятие меня.

В дальнейшем для получения контактов информантов, комментариев ситуации или советов я в основном обращался к сотруднику сельской администрации Иннокентию, с которым со временем у меня установились достаточно хорошие отношения. Через два дня после возвращения из стада в село меня выселили из комнаты в здании сельской администрации, где из-за аварийного состояния детского сада временно разместили часть детей, и я переселился в дом Иннокентия. С этого момента проводником в местное сообщество для меня стал Иннокентий, чей социальный статус и авторитет были явно выше, чем у Андрея. Я не платил за проживание, но принимал участие в работах его семьи по хозяйству. В последние две недели моей экспедиционной

работы мама Иннокентия уехала из села, и на меня легли дополнительные обязанности по помощи в ведении домашнего хозяйства, что ограничило меня во времени для встреч с жителями села, но одновременно укрепляло отношения с хозяином.

В село с собой я привез две бутылки водки, надеясь использовать в какой-нибудь подходящей ситуации. В итоге я просто оставил их Иннокентию, который, по его словам, почти не пьет. Если бы в администрации села узнали, что я кого-то угощал водкой, это явно не одобрили бы. Если бы об этом узнали другие жителям села, возможно, кто-то из них пришел бы за угощением, кто-то мог обидеться, что его я не угостил. Использование водки для установления более доверительных, дружеских отношений с информантами в полевой работе в моем случае представляется сомнительным.

Антрополог как посредник

Во время моего пребывания в селе и в стадах ко мне обращались с различными просьбами. Здесь возникает вопрос о взаимной заинтересованности информанта и исследователя. Как заинтересовать информанта и что исследователь может дать информанту? И нужно ли что-то давать? Зачастую эти вопросы решаются ситуативно, в зависимости от целей исследования, характера отношений между исследователем и информантом и ценности информанта в глазах исследователя. Приведу некоторые ситуации, с которыми мне довелось столкнуться.

Одна женщина была очень недовольна работой администрации и главы села и просила меня написать о своих впечатлениях, а также о проблемах села в районную газету («Маяк Арктики» в Тикси). По ее словам, тракторист, которому администрация передала трактор, отказал ей в просьбе выровнять дорогу около ее дома, сославшись на то, что у него нет солярки. Во время нашей беседы в село прилетел вертолет, и женщина попросила меня отнести к вертолету и передать улетавшей из села жительнице посылку, предназначавшуюся охотнику из села Таймыльыр Булунского улуса, с которым был знаком ее сын. Проживая в семье Иннокентия, мне также приходилось выполнять поручения что-либо отнести кому-либо из жителей села. Так, я относил покупателям мясо и молоко, которые продавала мама Иннокентия. А когда я улетал из села, незнакомый мне человек через Иннокентия попросил меня передать посылку в Тикси. Посылку я успешно передал, а статью

в районную газету я не написал, на обратном пути я не задерживался в Тикси и практически сразу улетел в Якутск.

Некоторые оленеводы и школьники просили меня (а порой и требовали) что-нибудь подарить им или обменять на что-либо. Так, я обменялся с одним оленеводом наушниками. Мне нравились мои наушники, и я не очень хотел их отдавать, но решил не отказывать оленеводу на предложение поменяться. Бригадир одной из оленеводческих бригад сказал, что я должен что-нибудь оставить, когда уеду, т. к. того требует обычай. Ссылаясь на слова бригадира, один школьник постоянно спрашивал, что я ему подарю, и даже попросил, чтобы я подарил ему свой ноутбук. Я был вынужден отказать в этой просьбе.

Некоторые люди пытались мне что-то продать. Один молодой парень при первом же знакомстве спросил, не хочу ли я купить бивень мамонта. Андрей предлагал мне купить шкуру россомахи или медведя, зуб мамонта. Один оленевод в ответ на мое предложение побеседовать с ним (это происходило в селе) сослался на занятость и спросил, не хочу ли я купить у него фотографии, которые у него хранятся на лазерных дисках. Общаться просто так он явно не очень хотел. Я решил, что мне достаточно других информантов, и не стал у него ничего покупать, соответственно, и беседа не состоялась. Единственный товар, который я покупал не в сельских магазинах, а с рук у жителей села, это хлеб, т. к. в селе нет пекарни и жители села пекут хлеб дома. Я покупал хлеб в то время, когда я проживал в здании администрации. Но его мне приносила заместитель главы села, поэтому эта покупка никак не способствовала установлению близких отношений с информантами.

Некоторые жители села просили у меня деньги в долг. Один мужчина, которого я встретил в аэропорту в Тикси, узнав, что я тоже лечу в Намы, попросил деньги в долг. Андрей после нескольких дней знакомства попросил одолжить ему деньги. Вероятно, с самого первого дня знакомства он рассматривал меня как потенциальную возможность временно поправить свои дела. По словам Андрея, на почту пришла посылка с дрелью, которую он заказал через телемагазин, но он не мог ее забрать, т. к. у него не хватало денег ее оплатить, а на почте не хотели ждать и собирались отправить посылку обратно. Один оленевод попросил меня безвозмездно кинуть ему денег на телефон, чтобы номер не заблокировали. Все эти просьбы я выполнил.

Конфиденциальность и конфликтные ситуации

Потребление и продажа алкоголя в селе ввиду официального запрета носит скрытный характер. Я попадал в ситуации, когда меня просили не рассказывать об увиденном сотруднику сельской администрации Иннокентию. В то же время Иннокентий в некоторых случаях, давая комментарии о том или ином вопросе, просил меня не ссылаться на его мнение («Если что, я тебе об этом не говорил» (ПМА 2015)) при разговоре с другими жителями села, а также не рассказывать о своем участии в некоторых практиках главе администрации. Один раз на дискотеке молодой парень спросил, «стучу» ли я главе о происходящем в клубе (имея в виду распитие алкоголя), и даже угрожал побить меня. Он сравнил ситуацию в селе и отношения с администрацией с тюрьмой, где есть «красные» — те, кто сотрудничает с администрацией, и «черные» — уголовники. «Говорят, что ты краснеешь», — сказал парень и позвал меня на разговор (ПМА 2015). Конфликтную ситуацию удалось разрешить. Я ответил, что ничего не рассказываю главе и вообще практически не общаюсь с ней, и парень быстро переключился на другую тему. Вероятно, парень не имел серьезных намерений применить физическую силу, а хотел лишь предупредить меня о последствиях неподобающего с его точки зрения поведения. Надо сказать, что глава села никогда не просила меня подробно докладывать ей о моей работе в селе.

Когда один оленевод сообщил, что он купил снегоход «ямаха» за 15 оленей, и увидел, что я записал эту информацию в свою тетрадь, он сказал: «Нет, так не пиши, напиши, что в 2015 году за 15 оленей можно было купить “ямаху”». Оленевод не хотел, чтобы о его покупке узнал директор МУПа, который, по его словам, высказывал недовольство пропаяжей большого количества оленей. Вероятно, по той же причине некоторые оленеводы не хотели называть точное количество оленей, которыми владеют, отвечая: «мало», «немного», «есть немного», «после корализации будет известно». Впрочем, возможно, оленеводы не располагали точными данными или боялись говорить о количестве оленей, чтобы не утратить своих оленей (Сирина 2012). Очевидно, чтобы сохранить доверительные отношения с информантами и не попасть в конфликтную ситуацию и неприятное положение, некоторую полученную от них информацию лучше держать в тайне от других жителей села, и в первую очередь тех, с кем у информантов могут

быть конфликтующие интересы. Однако в каких-то ситуациях использование полученных от одного информанта сведений в разговоре с другим информантом может дать ценную информацию и показать новую сторону взаимоотношений жителей села. Когда я рассказал Иннокентию о том, что один коневод много общается с оленеводами и продает им жеребят за деньги или оленей, Иннокентий ответил, что главный интерес коневода заключается в продаже оленеводам водки. Коневод такую информацию о себе не сообщал. При этом он сам алкоголь не употреблял (что также подтвердил Иннокентий) и в целом неодобрительно высказывался об употреблении алкоголя жителями села, т. к., по его мнению, это исторически не свойственно якутам и северным народам, хотя и не разделял запретительную политику администрации в отношении продажи алкогольной продукции.

Презентация себя, односельчан и своего села

Один мужчина из села признался, что не может жить без водки, но при этом просил меня не писать об употреблении алкоголя: *«Не пиши, что здесь пьют... Напиши, что здесь работают много, работа тяжелая...»* (ПМА 2015). Когда я возвращался из стада на вездеходе вместе со школьниками, я периодически делал фото и осуществлял видеосъемку на свой фотоаппарат. При подъезде к селу мы проезжали свалку, и я начал ее снимать. Школьница это заметила и попросила меня не снимать. На дискотеке в сельском клубе два парня уверяли меня, что у них очень «спокойное» село, самое «спокойное» в улусе, и что в другом селе улуса, например Таймылыре, меня могли бы побить. Утверждения о «спокойном» селе я также слышал и от других местных жителей. Как я упомянул выше, мой выбор села Намы (из двух сел) был определен рекомендацией сотрудницы администрации Булунского улуса. Однако при посещении клуба и библиотеки, находящихся в одном здании, я услышал от работающих там женщин (большинство работников клуба и библиотеки — женщины, а мужчин во время беседы не было) совершенно противоположное. *«Пиши, что это самый криминальный поселок...»* — говорили мне. Мне рассказали о случающихся драках, о том, что в селе есть отсидевшие в тюрьме молодые ребята и что многое скрывают. Эти сообщения были достаточно эмоциональны,

но скупы на факты, и в них не было указания на конкретных людей. В особенности досталось молодежи, главным образом мужчинам, которых обвиняли в пассивности (не участвуют в проводимых клубом мероприятиях и вообще в общественной жизни села) и узости интересов («их интересует только огненная вода») (ПМА 2015). Про то, что молодежь мужского пола в селе пьет и буянит, я также слышал от женщины, которая временно работала продавщицей в одном из сельских магазинов. Вопрос, который меня интересует в этой связи и который остался невыясненным: проявляется ли подобная критика публично в присутствии мужчин и в каких ситуациях проявляется подобная критика? Позже выяснилось, что некоторые женщины, упрекавшие мужчин в пристрастии к алкоголю, сами периодически выпивают.

В заключение отмечу, что отношения в конкретном поле зависят по крайней мере от двух факторов: с одной стороны, от особенностей подготовки и личных качеств исследователя (в том числе способности к восприятию), а с другой стороны, от особенностей местного сообщества, включая этнические особенности.

Анализируя свой опыт работы в поле, я предполагаю, что лучше всего для моего положения в селе подходят определения: «чужак», «гость», «приезжий» и «посредник» (он же медиатор). Для некоторых людей я был и остался «чужаком», для других стал «посредником». Для этнолога/антрополога необходимо умение балансировать и сохранять доброжелательные отношения со всеми информантами, по возможности не вступая в группировки и не выступая открыто на чьей-либо из конфликтующих сторон, чтобы оставить открытым доступ в разные социальные группы и сети. Поэтому роль «посредника», наверное, является наиболее привлекательной для исследователя.

В конечном счете я получил бесценный опыт работы в поле, который пригодится мне в дальнейшей научной работе и на основе которого, соотнесенного с опытом других исследователей, можно проблематизировать различные аспекты полевой работы.

Источники и материалы

ПМА 2015 — Полевые материалы автора, Булунский улус (район) Республики Саха (Якутия), июль — октябрь 2015 г.

Власти России... — Власти России согласились включить восемь районов Якутии в состав Арктической зоны // ЯСИА, Новости Якутии, Новости

Якутска, от 06.09.2016. URL: ysia.ru/glavnoe/vlasti-rossii-soglasilis-vklyuchit-vosem-rajonov-yakutii-v-sostav-arkticheskoy-zony/ (дата обращения: 04.05.2017).

Численность населения 2015 — Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2015 года, Москва, 2015.

Численность населения 2016 — Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2016 года, Москва, 2016.

Литература

Жуков М. А., Филипов В. В., Кадашова Н. А., Крайнов В. Н., Телеснина В. М. Проблемы выделения Арктической зоны Российской Федерации на территории Республики Саха (Якутия) // Наука и образование. — 2015. — №2. — С. 7–15.

Сирина А. А. Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение. — М.: Восточная литература, 2012.

Примечания

¹ В 2016 г. было принято решение включить в состав Арктической зоны еще 8 улусов (Власти России...).

² Имя изменено.

ОПЫТ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ В АНАБАРСКОМ УЛУСЕ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

Е. В. Кадук

В статье я поделюсь своими мыслями о личном опыте полевого исследования в Анабарском улусе (районе) РС (Я), которое я провел в июле — сентябре 2015 г.¹ В процессе исследования я жил и собирал материал для диссертации в поселках Саскылах и Юрюнг-Хая, в тундре в оленеводческой бригаде муниципального унитарного предприятия Юрюнг-Хаи и на метеостанции, расположенной на берегу реки Анабар. Основные вопросы в отношении моего опыта полевой работы, на которые я хочу ответить, я сформулировал следующим образом:

1. Что является объектом моего исследования и какова его структура?
2. Как формировалось доверие между мной и жителями исследуемого поселка, района в процессе вживания в поле, общения и взаимодействия с местными жителями?

О множествах групп в поселковых сообществах

Еще до полевого выезда, во время разработки плана диссертационной работы я некоторое время думал о том, что возьмусь изучать только эвенков либо эвенков и долган как две основные этнические группы, населяющие Анабарский район. В конечном счете объектом исследования я выбрал население Анабарского района целиком, со всем его этносоциальным разнообразием, а тема моей диссертационной работы получила название «Хозяйственная деятельность и социальные связи в Анабарском улусе Республики Якутия в начале XXI века». Таким образом, я предположил, что этнический фактор, к которому следует относиться с большим вниманием, не является определяющим при формировании социальных сетей взаимодействия в Анабарском улусе. Целью исследования я определил анализ различных видов хозяйственной деятельности населения Анабарского улуса, имеющих место в настоящее время и развивающихся в условиях рыночных

отношений, а также социальных связей и сетей взаимопомощи, задействованных при осуществлении той или иной деятельности.

После определения объекта и предмета исследования, его цели и задачи, необходимо было решить вопрос о том, как изучать и как описать выбранное для изучения сообщество. Перед началом и во время полевой работы я не раз задавался вопросом о том, можно ли рассматривать и описывать население Анабарского района как единое локальное сообщество или как два поселковых сообщества и по каким еще параметрам можно сгруппировать население района. Безусловно, по ряду параметров можно сравнить население двух исследуемых поселков, Саскылах и Юрюнг-Хая, противопоставив один поселок другому как два локальных сообщества. Саскылах является районным центром, в котором проживают порядка 2300 жителей. Юрюнг-Хая отстоит от Саскылаха примерно на 160 км вниз по течению реки Анабар, численность населения Юрюнг-Хаи примерно в два раза меньше численности населения Саскылаха. Прежде всего, поселки имеют различную этническую специфику. Оба являются центрами муниципальных образований — национальных наслегов, соответственно, Саскылахский наслег имеет статус национального эвенкийского, а Юрюнг-Хайнский — национального долганского. Однако при всем этом ни один из поселков не является моноэтническим по составу. Если большую часть населения Юрюнг-Хаи составляют долганы, то в Саскылахе эвенки составляют менее 40% поселкового населения и значительную долю населения Саскылаха также составляют якуты. Другое различие между населением двух поселков можно обнаружить в структуре хозяйственной деятельности жителей каждого из поселков. В частности, в Юрюнг-Хае большее число жителей вовлечено в оленеводство по сравнению с Саскылахом, в то время как в Саскылахе гораздо больше людей заняты той или иной предпринимательской деятельностью.

Во время полевой работы я обнаружил, что сами жители обоих поселков зачастую мыслили и высказывались в категориях поселковых сообществ. В разговоре со мной жители Саскылаха и Юрюнг-Хаи уверенно приводили вполне конкретные отличия одного поселка и его жителей от другого поселка. Так, например, в Юрюнг-Хае я общался с жителями, которые называли свой поселок более спокойным, подчеркивали меньший масштаб преступности, воровства и большую сплоченность жителей Юрюнг-Хаи по сравнению с Саскылахом.

С другой стороны, хотя население двух поселков Анабарского района в целом можно противопоставить друг другу по ряду параметров

и такое сравнение во многом может быть продуктивным, следует признать, что рассмотрение поселков как целостных локальных сообществ является некоторым категориальным упрощением. Уже при первых моих контактах с жителями поселка Саскылах среди них обнаружались заметные различия по уровню материального обеспечения и социальному статусу, этническому самосознанию и стереотипам в отношении иноэтничных жителей, масштабу использования родственных и неродственных связей как каналов взаимопомощи. Подобные различия, хотя и в менее выраженной форме, позже я увидел и в Юрюнг-Хае. Также при общении со мной со стороны жителей совершенно поразному проявлялась открытость, доброжелательность и соучастие ко мне как исследователю, притом что в той или иной степени я все равно воспринимался всеми жителями как «чужой».

Структурную неоднородность локальных сообществ отчасти можно проследить по этническим стереотипным представлениям, воспроизводимым разными жителями Анабарского района. Зная о дискуссиях в отношении этнической принадлежности населения северо-запада Якутии в советской этнографии 1950-х гг. и учитывая замечания в книге А. Вентцеля по поводу плавающей, множественной идентичности долган Анабарского района, я также уделял внимание этому вопросу (Гурвич 1950: 150–168; 1952: 73–85; Терлецкий 1951: 88–99; Долгих 1952: 87–91; Ventsel 2005: 255–258). При общении с жителями обоих поселков я, однако, старался в последнюю очередь задавать вопрос об этнической принадлежности, в большей степени ожидая, что люди сами заговорят на эту тему. В некоторых случаях люди действительно самостоятельно переходили на тему этничности и подчеркивали свою этническую принадлежность, что среди малочисленных народов Севера чаще и более явно проявлялось у долган, нежели у эвенков. Так, в одном из разговоров во время пребывания в оленеводческом стаде эмоциональным комментарием было подчеркнуто внешнее отличие долган от якутов: *«Наши девушки гораздо красивее, чем якутки»* (ПМА 2015: тетр. 3).

Восприятие других, т. е. людей не своей этнической принадлежности, является важной составляющей самосознания людей. Неоднократно я фиксировал высказывания предпринимателей из числа русских или украинцев об особенностях характера и поведения представителей коренных малочисленных народов Севера: *«...наивные, как дети, сложных выражений не понимают, только что вышли из чума и только недавно научились мыть полы»* (ПМА 2015: К. Т. М.).

В одном конкретном случае русский продавец в интервью связал непосредственно этничность покупателей с их экономическим поведением, а именно с безответственным отношением к выпрашиванию товарного кредита и последующему невозвращению долга по личному опыту продавца: *«Бывали такие случаи, что даешь, но тебя обманывают, не приходят, не возвращают... Я же говорю, что здесь малые народности, здесь привыкли, что у них дотации и так далее»* (ПМА 2015: К. М. Г.). Две русские хозяйки магазинов уверенно говорили, что местным торговцам, т. е. из числа эвенков, эвенов, долган и якутов, активно помогает администрация улуса или поселка, в то время как русским приходится рассчитывать только на собственные силы и ресурсы: *«Местным они дают... и помощь, беспроцентные кредиты дают, и транспортные расходы оплачивают, вот это все им делают... А мы сейчас и не просим, не дают так и...»* (ПМА 2015: С. А. Г.). Однако на практике, судя по статистике по выделению субсидий, предоставленной администрацией улуса, а также по опросам предпринимателей в обоих поселках, часть торговцев совершенно независимо от этнической принадлежности ни разу не получали помощь в какой-либо форме от администрации (ПМА 2015: тетр. 1–3). В отдельных случаях жители из числа русских или украинцев подчеркивали как отличительную черту неприученность *«местных малых народностей»* к тяжелому труду. Следует заметить, что русские и украинцы, которые демонстрируют такой сторонний взгляд на «местных», относительно редко состоят в браке с эвенками, эвенами, долганами или якутами, тогда как между якутами и представителями коренных малочисленных народов Севера браки распространены.

Директора этнокультурных центров обоих поселков говорили в интервью об угрозе вымирания культур эвенков и долган, а следовательно, о необходимости работы по их возрождению. Этнокультурные центры ведут работу по возрождению, а во многом созданию национальных праздников, подготовке танцевальных и песенных коллективов. Директор этнокультурного центра в Юрюнг-Хае, этнический якут родом из Усть-Алданского улуса, на мой вопрос о деятельности центра и значении этнической составляющей в названии ответил, что центр работает, *«чтобы местный народ не потерял свою культуру, свою духовность, свой фольклор»* (ПМА 2015: С. С. В.).

Временно пребывающие в Анабарском районе приезжие люди могут представлять еще одну точку зрения на население Анабарского

района и прежде всего на народы Севера. Любопытно мнение эвенка Джулуса родом из Алдана, который, будучи в разводе с женой из Саскылаха, приехал в поселок навестить своих детей: «Люди тут холодные, заместитель главы администрации высокомерный, дети зомбированные» (ПМА 2015: тетр. 3). Джулус сказал, что он собирает, записывает по разным эвенкийским поселкам песни на эвенкийском языке, но в Саскылахе, по его мнению, таких песен никто не знает из-за полной утраты языка. Незнание эвенкийского языка эвенками Саскылаха вызывает у Джулуса заметное пренебрежение. Во время рассказа эвенкийской мастерицы из Саскылаха о посещении крупных эвенкийских праздников, сборов на уровне республики в ее словах чувствовалась стыдливость за свое совершенное незнание эвенкийского языка. Можно отметить, что некоторые жители Анабарского района сегодня осознают свое отличие от якутов и эвенков из других регионов, однако в целом имеют эвенкийское самосознание, тогда как представления о северных якутах-оленеводах, о которых писал И. С. Гурвич (Гурвич 1950; 1952; 1977), не имеют какого-либо распространения.

Доверие между исследователем и информантом в поле и проблема включенности исследователя

Различное отношение ко мне как к новому приезжему человеку со стороны жителей, с которыми я контактировал, сказывалось на моем эмоциональном восприятии жителей поселка в целом. Некоторое время я делал усилия, чтобы осмыслить, сгладить свои первые впечатления, как отрицательные, так и положительные эмоции от общения и взаимодействия с людьми. Так, например, во вторую ночь в Саскылахе, не будучи в состоянии уснуть, я слышал и наблюдал под окном пьяные ссоры и драку молодых людей, а наутро ко мне в квартиру несколько раз стучался один из пьяных молодых людей. После такого пережитого события у меня выработались определенные предостережения в отношении местной молодежи в целом, хотя по мере новых знакомств и общения с другими молодыми людьми мой первый негативный опыт знакомства с молодежью переоценивался и мой оптический взгляд как исследователя менялся.

Если среди местной интеллигенции, т. е. учителей, врачей и культурных работников, я преимущественно встречал очень открытых

людей, готовых делиться самой разной информацией, порой даже до того, как я успевал о чем-то спрашивать, то среди административных работников и предпринимателей я порой встречал людей скрытных. Такие люди очень неохотно делились почти любой информацией или вовсе избегали общения со мной. Кратко расскажу об одном опыте общения с охотником-предпринимателем, владеющим магазином в Саскылахе, с которым я несколько раз пытался встретиться во время его пребывания в поселке. Наконец мне удалось в телефонном разговоре заранее договориться с ним о встрече. В результате мы встретились в оговоренное время возле дома предпринимателя, когда он вместе с сыновьями загрузил вездеход всем необходимым для выезда в тундру. Поздоровавшись, предприниматель не пригласил меня в свой дом или гараж для продолжения беседы, а через 3–5 минут короткого разговора сказал, что он очень занят, т. к. готовится к отъезду в тундру, и вернется через две недели, когда я еще буду жить в поселке. Впоследствии я еще несколько раз созванивался с предпринимателем после его возвращения в поселок из тундры, но так и не смог договориться о встрече, т. к. он каждый раз ссылался на свою занятость.

Несколько раз меня подозревали в шпионаже в пользу иностранной разведки, причем как минимум однажды человек совсем не склонен был шутить. Часть из опрашиваемых мной жителей района не понимали, зачем мне нужна выпрашиваемая информация, или говорили о том, что ответы на мои вопросы нужны лишь мне, а им могут только навредить. В свою очередь, я по-разному объяснял причины своего интереса: представлялся студентом, собирающим материал для диссертации, историком, этнографом, исследователем экономики и торговли. Также, стараясь заслужить доверие людей и рассеять их сомнения, я говорил, что обязательно издам книгу о районе, поселке, которая будет интересна непосредственно жителям.

С частью жителей Анабарского района, которых я рассматривал как информантов, мне так и не удалось выстроить доверительные отношения. Я думаю, доверие по отношению ко мне было связано как с моей открытостью в общении, так и во многом с длительностью моего пребывания рядом с жителями, моей узнаваемостью. Также доверие со стороны жителей района менялось в связи с моим участием в коллективной, совместной деятельности, как, например, участие в домашнем хозяйстве семьи или в хозяйстве оленеводческой бригады. Во время полевой работы я столкнулся с проблемой собственной включенности в жизнь локального сообщества, когда я жил один в съемной

квартире, а позже в комнате общежития для учителей гимназии. Мои регулярные контакты с жителями в это время в основном ограничивались общением с работниками районной и поселковой администраций, работниками в сфере культуры и образования, предпринимателями и продавцами в магазинах, с частью из которых я общался, когда заходил совершить необходимые покупки. При этом долгое время мне не хватало вовлеченности в совместную деятельность с местными жителями с возможностью более длительных непрерывных наблюдений за действиями других людей. Для антрополога очень важно не просто принимать утверждения людей на веру, а самому наблюдать за тем, что и как люди делают, сопоставлять увиденное и то, что люди говорят о своих действиях (Эриксен 2014: 74). В дальнейшем я отчасти восполнил нехватку вовлеченности в совместную деятельность во время пребывания в оленеводческой бригаде и работы на корализации, непродолжительной остановки в гостях у жителей обоих поселков, помощи администрации в написании обоснования необходимости проведения этнологической и экологической экспертиз при разработке Томторского редкоземельного месторождения для выезда на заседание правительства республики.

В дневниковой записи, сделанной мной под конец первого месяца полевой работы, отражена оценка проделанной работы и моего положения в сообществе: *«Пока у меня нет хорошего материала. И в поселке я пока совсем чужой»* (ПМА 2015: тетр. 2). На самом деле ко времени данной дневниковой записи у меня было записано несколько хороших интервью, что стало понятно позже, и я познакомился с жителями, от которых получал важную информацию. Однако именно включенности, сопричастности к жизни поселка я не чувствовал, с чем, вероятно, было связано столь критическое восприятие собственного положения в поселке.

Дистанцию с жителями поселков можно было сократить также во время посещения общественных мест, поселковых или районных мероприятий, где в определенной степени можно достичь вовлеченности в коллективные действия или коллективные переживания. Как значимые в моей полевой работе следует отметить такие действия, как посещение поселковой бани, стояние в очереди за хлебом у пекарни во второй половине дня в пятницу (в субботу и воскресенье пекарня не работала), посещение нескольких праздничных мероприятий и дискотек. Меня начали узнавать в общественной бане поселка Саскылах спустя месяц-полтора еженедельных посещений. Со мной здоровались

и часто начинали общение первыми по-русски (основной язык общения в поселке якутский), расспрашивали о моем исследовании, давали разные советы, например, что следует прочитать по истории края и с кем пообщаться. Посещение бани было также полезно непосредственно своей этнографической стороной, т. к. в бане ведутся разговоры обо всем: охоте, рыбалке, ценах на продукты, работе, политике в мире и на уровне местных администраций. Спустя 1,5 месяца моей полевой работы в дневнике по поводу посещения бани я отметил: *«Вообще потихоньку начинают узнавать тут меня»* (ПМА 2015: тетр. 2). Спустя месяц и 3 недели в дневнике сделана запись: *«В бане меня уже узнают, спрашивают, надолго ли, чем занимаюсь. Говорю, что историк, решил, так проще для восприятия»* (ПМА 2015: тетр. 2).

Ряд новых важных контактов я завел во время посещения местного охотничьего праздника *Байанай* и последующей дискотеки. *Байанай* является самым важным летним праздником в Анабарском районе, он празднуется в обоих поселках и имеет консолидирующее значение для местных жителей. Стоит заметить, что для более полной включенности этнографического наблюдения в общественных местах важным фактором является владение якутским языком, чего мне порой недоставало.

* * *

Оценивая опыт своей полевой работы, я бы отметил, что выбор в качестве объекта исследования всего социума Анабарского района со вниманием к этничности, так же как к территориальным, возрастным, гендерным, статусным, профессиональным особенностям и различиям населения, оказался правильным и подходящим для определенной мной темы диссертации. Одной из основных проблем, которую необходимо решить в поле, является проблема доверия, поскольку от ее решения зависит достоверность и качество собранного материала. Доверие в поле зависит как от степени открытости и других особенностей жителей исследуемого региона, так и от личности и поведения самого исследователя. В случае моего полевого опыта длительность времени пребывания и включенность в жизнь сообщества через вовлеченность в совместную деятельность, совместные коллективные переживания позволили в определенной степени разрешить проблему доверия и собрать необходимый полевой материал.

Источники и материалы

ПМА 2015 — Полевой материал автора, экспедиция в Анабарский район РС (Я), июль — сентябрь 2015 г. В ссылках на полевой материал после года экспедиции указаны инициалы информантов; ссылки на дневниковые записи: тетр. 1–3; отчеты, предоставленные в администрации.

Литература

Гурвич И. С. К вопросу об этнической принадлежности населения северо-запада Якутской АССР // Советская этнография. — 1950. — № 4. — С. 150–168.

Гурвич И. С. По поводу определения этнической принадлежности населения бассейнов рек Оленека и Анабара // Советская этнография. — 1952. — № 2. — С. 73–85.

Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленеководов. — М.: Наука, 1977.

Долгих Б. О. О населении бассейнов рек Оленека и Анабара // Советская этнография. — 1952. — № 2. — С. 86–91.

Терлецкий П. Е. Еще раз к вопросу об этническом составе населения северо-западной части Якутской АССР // Советская этнография. — 1951. — № 1. — С. 88–99.

Эриксен Т. Х. Что такое антропология? / научн. ред. Ж. В. Корминой. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Ventsel A. Reindeer, Rodina and Reciprocity. Kinship and property relations in a Siberian village / Halle Studies in the Anthropology of Eurasia. Vol. 7. — Berlin: LIT VERLAG, 2005.

Примечания

¹ Исследование осуществлено при поддержке РФФИ в рамках проекта № 15-06-99451 «Геоинформационное картографирование денежного обмена среди коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (рук. Н. В. Скорин-Чайков).

ЭКСПЕДИЦИЯ В МЕЙНЫПИЛЬГЫНО, ИЛИ МОЕ ПЕРВОЕ ЧУКОТСКОЕ ПОЛЕ

О. П. Коломиец

Мое первое знакомство с Чукоткой случилось весной 2003 г., когда я — аспирантка Омского государственного университета — прилетела в город Анадырь в составе группы педагогов для участия в окружной программе «Профилактика социальных проблем семьи, детей и молодежи». После прохождения вводных курсов я более пяти месяцев работала учителем в национальном селе Мейныпильгыно Анадырского района (ранее — Беринговский район). Через два года я снова оказалась в селе в длительной командировке. Именно там я впервые в полной мере смогла ощутить значимость для этнографа поля и метода включенного наблюдения. Поле — место, в котором живет исследователь и осуществляет полевую работу, т. е. это предполагаемое пространство, в котором пребывают *другая* культура или общество (*Гупта, Фергюсон 2013: 4*). Метод же включенного наблюдения позволяет исследователю фиксировать происходящие события, восприниматься сообществом как лицо постороннее, но допущенное к участию в действе (*Харитонова 2010: 11*).

Жители села

Село Мейныпильгыно (Мейныпилгын — с чук. «большая горловина, устье») расположено на самом берегу Берингова моря, на живописной косе недалеко от лагуны Ваамъечгын (с чук. «собрание рек»). Поселок был образован в 1957 г. В настоящее время там проживают около 500 человек, более 90 % населения — чукчи (Чукотка 2009: 345).

Мейныпильгынская группа чукчей называется «телькэпылыт» — «старинные люди». Начальный период ее формирования относится к первой половине XVIII в. и связан с первыми проникновениями чукчей-оленоводо-в с северного на южный берег Анадырского лимана в прибрежные тундры р. Аькватваама, оз. Пекульнейского. Частично

эти чукчи продвинулись к устью р. Хатырки, где в середине XIX в. смешались с чукчами ваежско-хатырской группы. Более половины мейныпильгынских чукчей являются прямыми потомками четырех братьев, возглавивших в середине XVIII в. борьбу оленных чукчей с оленными коряками за эти пастбищные территории. В середине XIX в. в состав мейныпильгынских чукчей влилась новая волна мигрантов с севера. Это были чукчи, кочевавшие на южном берегу Анадырского лимана, около устья р. Великой (*Симченко, Лебедев 1985: 167*).

Летом 2003 г. я стала невольным свидетелем нескольких интересных событий — строительства новых домов (а фактически и нового поселка, т. к. все старые дома сжигали), новой школы и внедрения морского зверобойного промысла в жизнь и быт мейныпильгынцев.

Жители села Мейныпильгыно в глазах чукотских земляков прослыли людьми гордыми, своенравными, стойкими. И действительно, поселок и живущий там народ произвели на меня сильное впечатление. Например, в апреле все село от мала до велика отмечало Кельвей — праздник молодого оленя. Люди вышли к берегу реки, разожгли костры, варили рыбу, готовили и пили чай, дети от души веселились, играли. Уважаемые старики провели обязательные в таких случаях обряды задабривания духов тундры. К сожалению, в некогда богатом оленеводческом селе к тому моменту не было ни одного оленя. Данная ситуация — печальный итог реорганизации совхозов и колхозов и перехода к фермерским хозяйствам (*Ивкев 1994: 2*). Об утрате довольно приличного по размерам стада люди говорили с неохотой, горько подметив, что «из оленеводов превратились в оленеедов» (*ПМА2003*). Так, в местном совхозе «Дружба» в 1983 г. насчитывалось 14 886 оленей (*Пантин 1984: 10*), в 1995 г. — 2385, а в 1998 г. — осталось всего 463 оленя (*Материалы*). Бывшие бригадиры и пастухи с надеждой ждали возрождения хозяйства и поголовья, как это случилось в соседнем селе Хатырка. Там оленеводы смогли в течение нескольких лет сохранить около 300 голов оленей, и в 2002 г. при поддержке правительства Чукотского автономного округа стадо было пополнено и существует до настоящего времени. Мейныпильгынцам повезло меньше. Только в 2016 г. Окружной конкурсной комиссией принято решение о выделении грантовой поддержки в размере 1,5 млн руб. для создания и развития фермерского оленеводческого хозяйства в с. Мейныпильгыно, утерянного во второй половине 1990-х гг. (*Омрувье 2016: 7*). К большому сожалению, представителей старшего поколения, которые могли бы передать молодежи навыки выпаса оленей, выступить в роли наставников, сейчас уже фактически нет.

Несколько стариков весной ставили на берегу реки недалеко от сел яранги и до осени жили там, кто один, кто с внуками. Эти яранги и маленькие хозяйственные постройки на берегу получили название «дачи». На этих «дачах» летом кипела жизнь. Во время путины заготавливали рыбу — кету и нерку солили и вялили, квасили рыбы головы, некоторые солили красную икру. Позже занимались сбором и заготовкой ягод — морошки, княженики, шикши, брусники — и различных трав.

Самая большая и гостеприимная яранга была у Елены Ивановны Кытгаут (Тынетегинной) (1941–2014). Елена Ивановна — чукчанка телькепского (туманского) рода, истинный хранитель родного языка и культуры, удивительно скромный и в то же время открытый человек. Она много лет собирала фольклорные материалы: пословицы, считалки, сказки, легенды жителей села; была руководителем народного ансамбля «Дружба». В 2016 г. опубликована рукопись Е. И. Кытгаут «Фольклор Беринговского района» (Кытгаут-Тынетегина 2016). Благодаря знакомству с Еленой Ивановной мне удалось увидеть повседневный быт чукотской женщины, наблюдать взаимоотношения нескольких поколений в одной семье, прикоснуться к «живой» чукотской традиционной культуре.



Елена Ивановна Кытгаут у своей яранги, лето 2003 г.

Фото О. Коломиец

Мне посчастливилось увидеть в Мейныпильгыно Екатерину Хаткану (1923–2006), единственного человека, владеющего керекским языком. Летом 2003 г. она сильно болела, я в основном общалась с ее детьми и внуками. Этнограф В. В. Леонтьев в 1970-х гг. работал с ней, она рассказывала о своей жизни, помогала ему с переводом фольклора. По словам исследователя, «знание трех языков (керекского, чукотского, русского), а также обычаев керекского и чукотского народов сделали ее хорошим и ценным информатором» (Леонтьев 1976: 138). Сейчас, к великому сожалению, согласно переписи населения 2010 г., на Чукотке проживает только один керек и ни одного носителя языка (Российская Арктика 2016: 153, 202).

Строительство новой жизни

Село одним из первых в округе в 2003 г. попало в программу по строительству новых и капитальному ремонту жилых домов. Старый жилищный фонд (дома в основном построены в 1960-х гг.) сильно обветшал и не соответствовал современным требованиям (Чукотка 1995: 241). За три года Мейныпильгыно изменилось до неузнаваемости. Жители получили вместо старых «балков» (так жители называли свои дома) новые яркие коттеджи; вместо снесенных хозяйственных построек и старых гаражей каждой семье выделили контейнер для бытовых нужд. Так или иначе, жители приспособились к новым домам, тем более что они были довольно просторные, с удобствами, с необходимой мебелью. Но вместе со сносом старых домов также стремительно стирался и привычный людям их «родной» культурный ландшафт. Особенно горевали старики. Их волновали вопросы: «А куда теперь добытую нерпу нести?! Раньше в доме были холодные сени. А теперь на новую кухню? Где хранить юколу?» и т. п. (ПМА 2003). Высказывали предложение оставить хотя бы один старый дом, чтобы использовать его под местный музей. Но генеральным планом такая инициатива не была предусмотрена... При строительстве домов не учли розу ветров (это хорошо видно при наложении старого и нового планов застройки села), и теперь зимой у каждого дома наметает огромные сугробы.

Параллельно со строительством домов канадская компания «FergusonSimekClark» начала строительство нового образовательного центра, который включал в себя школу и детский сад. Действующая основная школа находилась в аварийном здании, из-за чего некоторые

классы в полном составе вывезли на учебный год в город Омск. Педагогический коллектив Мейныпильгынской школы был не более 10 человек, в основном состоял из местной интеллигенции. Учителей-предметников не хватало. На тот момент из приезжих педагогов в школе была только я. Коллектив встретил меня очень тепло, я довольно быстро прижилась в нем. Одним из самых сложных предметов для детей был родной язык. Лишь изредка в классных журналах можно было увидеть отличные оценки. Учитель пояснила, что такая ситуация — результат упадка интереса у детей и их родителей к родному языку и культуре.



Сельская улица зимой, 2010 г. Фото О. Герасимовой

Когда я повторно приехала в село в 2005 г., школьная жизнь изменилась до неузнаваемости. Во-первых, уже функционировала новая школа, сменился директор; во-вторых, приехал целый десант педагогов из центральных районов страны — коллектив увеличился вдвое. И это стало проблемой — к такой «конкуренции» местные учителя оказались не готовы. Я считаю, что кадровая политика, связанная с привлечением молодых и перспективных специалистов в маленькие национальные села, должна быть более аккуратной и в первую очередь должна учитывать этносоциальную специфику региона. Большинство молодых учителей по разным причинам покинули село в первый отпуск «с дорогой» (работникам в районах Крайнего Севера один

раз в два года государством оплачивается проезд к месту отдыха и обратно). Кто-то был недоволен зарплатой, кто-то — условиями труда, у кого-то не сложились взаимоотношения в коллективе. Несмотря на государственную поддержку педагогов, огромные средства, потраченные на оплату дороги к месту работы, зарплаты, подъемные и т. п., удержать их в национальных селах крайне проблематично. Для того чтобы жить и работать на таких территориях, нужно всей душой любить и место, и людей, там живущих.



Село Мейныпильгыно, вид с реки. Фото О. Коломиец

Эксперимент с морзвербойным промыслом

Побережье Корякского нагорья и южный берег Анадырского залива издавна освоили кереки, древние палеоазиаты. Основным источником пищи для кереков, а позже коряков и чукчей стали неисчерпаемые ресурсы ценных лососевых рыб, в основном кеты и нерки, а также обширные колонии морских птиц, удобные для сбора яиц и отлова подросших птенцов. Высокая численность кольчатой нерпы обеспечивала удачный лов ее сетями, а существовавшие в недалеком прошлом береговые лежбища моржей давали возможность проводить регулярные посылы зверя. Коренные жители этого района вели лодочный

промысел морского зверя от случая к случаю, а китов добывали изредка, хотя их численность была значительной. Рыболовство, отлов морских птиц и сбор их яиц, сетной лов нерпы и покол моржей — энергетически менее затратные и более безопасные виды природопользования, чем активный лодочный промысел морского зверя на воде среди дрейфующих льдов (Богословская и др. 2007:16).

Современные мейныпильгынцы занимаются рыболовством (ловят хариуса, гольца, корюшку, камбалу, нерку, кету), охотой на нерпу, сбором птичьих яиц (в основном чайчьих). В начале 2000-х гг. в селе решили начать промысел китов. До этого времени в оленеводческом селе китов никто не промыслил. В муниципальном унитарном предприятии «Пекульнейское» была создана промысловая бригада, которую обеспечили необходимым снаряжением и обучили морские охотники из с. Лорино. Летом 2003 г. я была свидетелем того, как добывали китов и распределяли мясо между жителями. Значительная часть китового мяса и жира оказалась невостребованной сельчанами. И это не удивительно, т. к. жителям этих мест присуща система питания, соответствующая рыболовно-олeneводческой культуре. Мне не удалось выяснить, кто именно был инициатором добычи китов в Мейныпильгыне. Не подумали о том, что мясо кита довольно специфично на вкус, и жители, взяв попробовать морской деликатес после первой охоты, в следующий раз за мясом уже не приходили. Китовый жир также оказался не востребован, хранить его было негде — лёдников в селе не было. В итоге МУП «Пекульнейское» исключили из квоты на добычу китов, и история с морской охотой закончилась через два года.

В связи с «возрождением» китового промысла было решено проводить в селе и День кита. Первый праздник морских охотников «День кита» — «Полъа» в Мейныпильгыне прошел в августе 2003 г. По этому случаю в село прилетал губернатор Р. А. Абрамович, представители окружной и районной администраций. Гостей было много. Охотники добыли кита. Елена Ивановна Кытгаут и участники ансамбля «Дружба» провели обряд — «задобрали» духов моря и тундры, «поблагодарили» их за удачную охоту, совершили ритуал очищения огнем.

Отмечу, что День кита в Мейныпильгыне — это праздник не возрожденный, как о нем пишут в книгах и интернет-ресурсах (Чукотка 2009: 346; Сельское поселение 2017), а совершенно новое явление в жизни села, которое не прижилось, как и китовый промысел. Этот праздник — скорее постановочный микс из обрядов оленеводов и морзверобоев, который не имеет исторической связи с территорией и людьми.

Заключение

После жизни в Мейныпильгыне, читая статьи коллег-этнографов, невольно задаюсь вопросами: сколько автор провел времени в том месте, о котором пишет, осмыслил ли он до конца ту реальность, в которой живут люди, все ли нюансы подметил? За две-три недели командировки затруднительно в полной мере понять образ жизни людей, выявить социокультурные особенности их повседневного быта, хозяйства. Мне близко мнение О. А. Шаглановой, размышляющей о методах полевой этнографии: «...если этнограф только записывает материал в блокнот, умножая тем самым признаки “чужого”, то он рискует остаться без внимания людей, а в итоге и без понимания темы исследования. Для этнографа важно также не исследовать “чужую” культуру с позиции “другого”, а найти в себе внутреннее желание быть “в ней”: прожить какое-то время вместе с людьми, наблюдая их жизнь, вникая в их будни, чтобы хоть как-то понять незнакомую культуру» (Шагланова 2010: 25).

Исследовать жизнь людей «изнутри» задача непростая, тем более что параллельно происходит процесс изучения самого исследователя. Так, первые месяц-два я то и дело ловила недоверчивые взгляды и понимала, что опросы сельчан «по-быстрому» не будут стоить ровным счетом ничего. Если с молодежью я нашла общий язык довольно быстро, то пожилые люди присматривались ко мне значительно дольше. Однажды в воскресный день ко мне зашла пожилая женщина познакомиться. Наше знакомство было довольно странным — после того как я представилась, она стала ходить вокруг меня с грозным видом и обнюхивать со всех сторон. Свое поведение объяснила просто — «хочу посмотреть, с кем работает моя дочь-учительница, хорошая ты или нет, хочу убедиться» (ПМА 2003). После этого инцидента старушка больше ко мне не приходила, но, увидев на улице, непременно здоровалась и спрашивала, как дела.

Есть наглядные примеры того, как со временем менялось ко мне отношение жителей. Буквально через несколько дней после моего приезда в селе умер мужчина. Практически все учителя пошли на похороны, меня, конечно, на них никто не пригласил. Погребальный обряд провели по-чукотски. Уже после поминок мне рассказали о том, как и где принято хоронить сельчан, кто проводит ритуалы и т. п. Вторые похороны случились в конце лета — умер дедушка (он тяжело болел и по неосторожности или сознательно выпил уксус). Я была удивлена, когда сразу несколько человек, не сговариваясь, позвали меня на

традиционные похороны, объясняя это тем, что мне — историку — нужно посмотреть и изучить ритуал мейныпильгынцев. Для меня подобное внимание означало, прежде всего, доверие людей, «разрешение» прикоснуться к их миру, культуре.

В век информационных технологий любое исследование в той или иной форме возвращается и оказывает влияние на исследуемую группу. В результате продукты нашей собственной дисциплины в виде публикаций нередко становятся достоянием изучаемых групп и могут возвращаться к нам в виде «возрожденных традиций» (Бучатская 2013: 204). Поэтому представляется важным критически подходить к собранным в полевых условиях материалам, внимательно отнестись к личности собеседника, его образованию, социальному статусу, образу жизни. Был случай, когда собеседница неожиданно прервала наш разговор о взаимоотношениях в семье, достала с полки книгу этнографа В. Леонтьева и сказала: «Вы не тратьте время, почитайте Владилена, лучше его никто не писал, и я лучше не расскажу» (ПМА 2003). Однажды информант скрупулезно пересказывал прочитанное ранее. В подобных ситуациях исследователю важно понимать, откуда человек почерпнул знания о культуре — от своих родственников, из наблюдений, из учебников, научной литературы, телевизионных программ, кинофильмов и т. п.

Этнографические материалы, собранные в селе, составляют важную часть моего личного полевого архива — это видеозаписи праздника молодого оленя, дня кита, рыбалки, посиделок в яранге, прогулок по тундре; фотографии экспонатов музея этнографии и быта при школе искусств, фотографии сельчан; описания музейных предметов, в том числе семейных реликвий; записи бесед с жителями. Многие события и явления, увиденные или подмеченные во время жизни в селе, осмысливаются мной спустя годы. И приходит понимание того, как быстро и безвозвратно меняются жизнь людей, их взгляды, устои.

Половина года, проведенная мной в Мейныпильгыне, дала мне возможность вникнуть в жизнь села и в какой-то мере стать ее частью, хотя бы на время; определила мою дальнейшую работу и жизнь. Впечатления после экспедиции были настолько яркими, что захотелось прилететь на Чукотку снова. На Чукотку я вернулась, живу и работаю в городе Анадыре по сей день. И с теплотой вспоминаю свое первое чукотское поле.

Источники и материалы

- Ивкев И.* Одним росчерком пера // Крайний Север. — 1994. — №13–14.
- Кытгаут-Тынетегина Е. И.* Фольклор Беринговского района. — СПб.: Лема, 2016.
- Материалы — Материалы В. Н. Нувано по оленепоголовью в Чукотском АО в советский период и после реорганизации.
- Омруье И.* Фермер-оленеvod получит грант // Крайний Север. — 2016. — № 23. — С. 7.
- ПМА — Полевые материалы автора, собранные в селе Мейныпильгыно Беринговского района Чукотского автономного округа в 2003 г.
- Сельское поселение — Сельское поселение Мейныпильгыно. URL: anadyr.mr.ru/region/inform/meinipilgino.php

Литература

- Богословская Л., Слугин И., Загребин И., Крупник И.* Основы морского зверобойного промысла. Научно-методическое пособие. — М., 2007.
- Бучатская Ю. В.* Полевая этнография: размышления о главном методе в нашей дисциплине // X конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. — М.: ИЭА РАН, 2013.
- Гупта А., Фергюсон Дж.* Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 3–44.
- Леонтьев В. В.* По земле древних кереков. Записки этнографа. — Магадан: Магаданское книжное издательство, 1976.
- Пантин О. А.* Итоги работы оленеводческих совхозов Магаданской области в 1983 г. // Магаданский оленевод. — Магадан: Магаданское книжное издательство, 1984. — Вып. 36.
- Российская Арктика: коренные народы и промышленное освоение / под ред. В. А. Тишкова. — М., СПб.: Нестор-История, 2016.
- Симченко Ю. Б., Лебедев В. В.* Смешанные браки у южных и восточных чукчей // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. — М.: Наука, 1985. — С. 158–175.
- Харитонова В. И.* Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 7–21.
- Чукотка в прошлом и настоящем. — М., 2009. — Вып. 11 — (Серия «Наследие народов Российской Федерации»).
- Чукотка: Природно-экономический очерк. — М.: Арт-Литекс, 1995.
- Шагланова О. А.* Диалог «своих» и «чужих» в этнографическом поле // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 21–31.

ЗАПИСКИ О ТАЙМЫРЕ И ЕГО ОКРЕСТНОСТЯХ (из полевой жизни этнографа)

Н. В. Плужников

*Светлой памяти Ю. Б. Симченко, Г. Н. Грачевой,
Н. Т. Костеркиной и Е. А. Хелимского*

Таймыр и нганасаны стали ключевой темой моих исследований в результате последовательной цепочки событий. Первым явился научно-популярный фильм «Ветры Млечного Пути», который я увидел еще школьником 8-го класса. В него вошел сюжет с нганасанским шаманом и его рассуждениями о мироздании, перевод которых на русский язык выглядел сомнительным. Меня очень заинтересовало, что же он говорил на самом деле. Следующим обстоятельством стала моя первая экспедиция в 1987 г. — на Таймыр к нганасанам. Я поехал туда вместо фольклориста Галины Григорьевой, которая была в отряде Ю. Б. Симченко еще в 1978 г. Дальше произошло мое знакомство с самим Симченко, «Большим Юрой», как его называли нганасаны — после того как у него в Берлине вышел «Список слов нганасанского языка»¹ (на немецком языке, но с русским переводом). Мы проговорили на кухне несколько часов, а потом Симченко подарил мне свою книжку с дарственной надписью. Я начал писать диссертацию, в которой ядро материала представляли нганасанские источники, уже после смерти Юрия Борисовича. В отделе Севера Института этнологии нганасанская тематика закрепилась за мной. Так что в Институте я чувствовал себя наследником Симченко, но при этом не думал, что впоследствии стану разрабатывать его концепции культуры охотников на дикого оленя, шаманизма, нганасанского орнамента и т. д. Это случилось несколько лет назад, и теперь я вижу себя еще и продолжателем его научного дела. Симченко был редкий по вдохновению исследователь, с живым, ярким и парадоксальным ходом мысли, при поразительной способности находить общий, взаимно интересный язык со стариками, а потом еще и излагать результаты подобных бесед — остроумно и занимательно.

Приводимые ниже фрагменты из экспедиционной памяти — слишком пестрые, чтобы их можно было представить под тем или иным научным содержанием, но с другой стороны, объединенные непред-

сказуемой спецификой полевой жизни. Многие из этих случаев вошли в спецкурс «Введение в полевую антропологию», который я когда-то читал в РГГУ. Здесь представлены истории лишь из моей полевой биографии.

В своем поле этнограф встречает те обыденные стороны человеческого бытия, которые часто воспринимаются им как трагичные и безысходные. Но это все наши собственные домыслы о чужой жизни, по отношению к которой мы оказываемся лишь посторонними свидетелями. Я же предлагаю ознакомиться по большей частью с курьезной стороной полевого опыта, которой не жалко поделиться и которая может научить чему-то полезному.

Специфика поля на Центральном Таймыре

Дорога. Таймыр по величине сопоставим с Францией, самой большой страной Западной Европы. В отношении транспорта он разный — Западный, Восточный и Центральный. На Центральный можно добраться только вертолетом. С начала перестройки вертолет стал дорогим — час лета до поселка Усть-Авам из Дудинки для пассажира стоит столько же, сколько авиабилет Москва — Норильск. Если надо купить или достать что-то из того, что не может попасть в поселок, поселковые жители скидываются на один авиабилет до города и обратно по родственному принципу. Как правило, денег на обратный путь не хватает, и дальше человек ждет бесплатной оказии, вроде санрейса по внезапному вызову. Это тоже специфика вертолетного транспорта — либо дорого, либо бесплатно. Но бесплатная возможность непредсказуема, ее ожидание может затянуться на месяц-два, впрочем, те же родственные и дружеские связи спасают и в городе. Поэтому прежде чем попасть в поселок, нужно узнать, кто из усть-авамских знакомых «застрял» в Дудинке.

От вертолетных посадочных точек расходится масса местных маршрутов. Это уже другой вид дороги, если летний, то по воде — лодка с мотором. Ты сам решаешь проблемы с бензином (тебе говорят, сколько надо до того или иного места) и оплачиваешь лодку с возницей. Если у тебя мало вещей — по объему и весу, можешь надеяться на бесплатную оказию, но у тебя это не просто поездка в гости — те, которые тебя бесплатно привезли, скоро уедут. Возникает вопрос, кто и когда тебя будет забирать (если ты заранее этим не озаботился). Время тут течет

неторопливо, и никого особо не мучают подобные вопросы. Тебе надо уехать? — Уедешь. — Когда? — Как получится.

Большая дорога по воде до Усть-Авама из Норильска на углевозной барже занимает недели две. Этот транспорт непопулярен, но безубыточен. Ходит раз в год.

Зимняя дорога здесь на местных маршрутах — исключительно снегоход. Домашних оленей на Центральном Таймыре уже давно нет. Зимник начинает устанавливаться к декабрю. Зимой здесь чудовищные ветра, явление обычное для путевых ощущений. Так же как и с лодкой, проблема бензина и запчастей. Чиниться по дороге зимой в открытой тундре выходит за границы обыденного понимания. Это как экстремальный цирк. Есть еще пурга, она может длиться неделю, и тогда из дому лучше не выходить, а если она застала тебя в дороге, то лучше оставаться на месте, пока она не затихнет. Зато когда ты, наконец, добираться до людей — ты желанный гость. Зимой здесь у всех много свободного времени.

Отношение к приезжим. Новые люди тут появляются редко, и их немного. Поэтому к тебе обнаруживается всеобщий интерес, но неясный. Про тебя понятно, что ты приехал с «материка», из другой жизни, ненадолго и что после твоего отъезда ты вряд ли еще когда-нибудь здесь появишься. Когда ты приезжаешь сюда во второй раз, тебе рады, потому что твой интерес выглядит неслучайным. Зато в третий раз тебя встречают уже как дорогого друга, и тут начинает работать критерий надежности.

Деньги. Они имеют небольшую ценность. Особенно если нет магазина или бензохранилища. С помощью магазина можно прокормиться, но еда, которая продается, как правило, привозная — она долгого хранения и простого качества. Это чай, сахар, соль, подсолнечное масло, мука, макароны, сухое молоко, яичный порошок и тушенка непонятного срока годности. Рассчитывать на экономию сложно, особенно если ты тут в первый раз. Здесь царство натурального обмена. Но тебя могут выручить местные соотечественники «с материка», местная администрация и друзья, которых ты приобрел за предыдущие годы командировок.

Характеры. Сентиментальность у нганасан отсутствует в принципе, как вид. Грубоватая прямота — общий принцип поведения у нганасан. Поэтому хитрецы видны издалика. (Долганы, их соседи по поселку и территории, могут оказаться более дипломатичными и себе на уме.) Важное качество нганасан — чувство собственного достоинства

и внутренней свободы. Обратная сторона этого — открытое проявление негативных чувств, таких как недовольство, гнев, которые никто особенно не сдерживает. Может выглядеть страшно и с непривычки очень подавляет.

Шапка

Этот опыт — из моей первой экспедиции, еще в студенческие времена, тридцать лет назад — в 1987 г. Центральный Таймыр, долганоганасанский поселок Усть-Авам. Нас было двое, я и мой старший товарищ, замечательный исследователь уральских языков Е. А. Хелимский. Мы встретились в аэропорту Домодедово. Середина июня, солнечное московское лето. Женя выглядел так, будто только что прилетел из Западной Европы с международной конференции: костюм с иголки, большие круглые дымчатые очки, загадочная заграничная улыбка. Непонятно, что такой человек может делать на Таймыре, в национальном поселке. Прилетели. Аэропорт Алыкель, вокруг мохнатая кустарниковая тундра. Погода здесь похолоднее и ветер, надо одеться. Женя лезет в свой ничем не приметный рюкзак и достает оттуда шапку. Старая засаленная, вытертая и драная ушанка, лет тридцати по возрасту. Казалось, что все эти тридцать лет кто-то проносил ее, ни разу не снимая. Уши выглядели асимметрично и торчали в разные стороны. Женя ее надел и превратился в местного бича. Это превращение оказалось столь мгновенным и полным, что я открыл рот от изумления. Другие детали его таймырской одежды мне не запомнились — они вполне соответствовали шапке. Передо мной был другой человек — уже вполне местный, когда-то приехавший сюда с материка и застрявший здесь



Е. А. Хелимский (слева).
Фотограф Алексей Колмыков.
Москва, август 1988 г.
Всесоюзный фольклорный
фестиваль народов СССР

на неопределенный срок, занимаясь неизвестно чем. Забыл отметить: наша экспедиция с Женей была от Союза композиторов РСФСР.

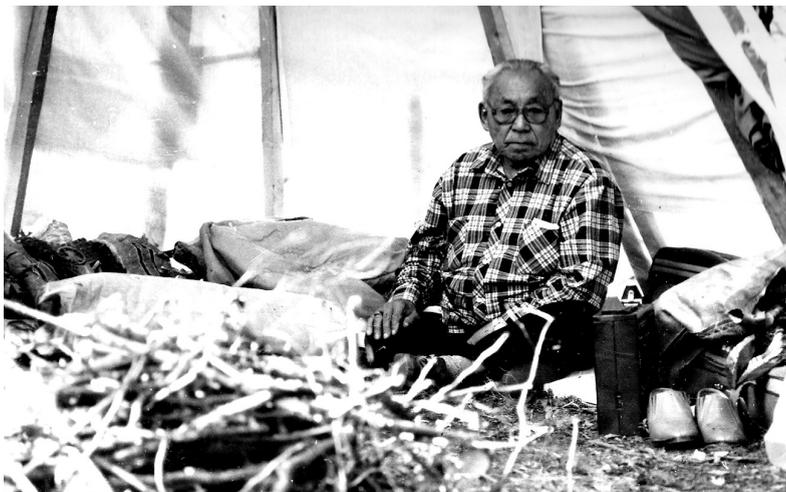
Животный мир тундры

Эта история продолжает предыдущую: на Усть-Авам пассажирский вертолет летал из Дудинки раз в неделю, и его рейс ожидался через пару дней; другой вертолет — госпромхозовский. Он летал без расписания — когда ему было надо, но из Валька, местечка рядом с Норильском (это в другую сторону от аэропорта), и мы поехали туда. К тому времени наступил вечер. В Вальке было удивительно пустынно. Кто-то нам сказал, что рейс возможен завтра. По поводу ночлега Женя сообщил, что знает одно замечательное место. Мы опять сели в автобус. Дорога змеилась по тундре. Следы человеческого присутствия проявлялись лишь в этой дороге и линии электропередач, которая шла своим путем, не слишком отдаляясь от трассы. И вот после какого-то поворота возникло длинное приземистое бетонное здание. Вывеска гласила, что это местный профилакторий. Мы зашли. Внутри — тишина и человеческое отсутствие, просторный коридор вел куда-то вдаль. Поворачиваю голову и вижу громадную зеркальную стену. На ее фоне — две или три пальмы со свисающими лианами. Я подумал, что это обычный пластиковый муляж, но тут в тропической зелени заметил какое-то движение: по лиане карабкалась маленькая обезьянка. Настоящая. Некоторое время мы ждем у дверей. Наконец выходит кто-то в белом халате. Женя сообщает о нашей экспедиционной проблеме. На нас смотрят долго и с большим сомнением. Наконец изрекают, что свободных мест нет. В вальковском аэропорту имелась небольшая комната ожидания. На ночь она не запиралась, и в ней стояли две короткие деревянные скамейки с изогнутым речным профилем и высокой спинкой. Ожидающих больше не было. Комфорт одиночества.

Шаман Тубяку Костеркин

Прилетев в Усть-Авам, мы с Женей устроились в госпромхозовской конторе. Там имелась специальная комната для приезжих. Дальше Женя потащил меня знакомиться к главному персонажу нашей экспедиции. Им был нганасанский шаман Тубяку Костеркин.

Тубяку уже знал о нашем прилете. Он встретил нас с глубоким достоинством, сидя на своей кушетке. Очки на носу в простой черной оправе делали его похожим на обычного пенсионера неизвестной национальности. Перед ним лежал кассетник «Весна». В момент нашего появления Тубяку крутил на нем записи собственного камлания.



Тубяку как пенсионер. Фотограф Алексей Колмыков. Москва, август 1988 г. Всесоюзный фольклорный фестиваль народов СССР

Нганасаны в большинстве своем — низкорослый народ, ниже нашего среднего стандарта примерно на голову. Тубяку не являлся исключением из правила, но при этом в его фигуре было что-то величественное. А лицо по своей одухотворенности напоминало заслуженного артиста или мирового классика местной литературы. И то, и другое имело прямое отношение к тубякиным талантам помимо его шаманского дара.

Представление

Как-то спустя несколько дней после приезда Женя мне сообщил, что Тубяку не прочь пошаманить для нас. Я знал, что костюм и бубен шаман продал в дудинский краеведческий музей, но некоторые важные вещи у него остались. К ним относилась старинная металлическая шаманская корона с коваными железными рогами. Около пятидесяти

лет до нас о ней писал замечательный этнограф А. А. Попов. Тогда она принадлежала тубякиному отцу, великому шаману Дюхадие. Тубяку объяснил свое желание — представить нас своим духам. Женя, правда,

был им уже знаком. Оставался один я. Со стороны духов имелась задача: угадать детали нашей недавней жизни — моей и Жениной.

Моя характеристика у шамана оказалась замысловатой и конкретной одновременно — как у пифии: Тубяку от имени духов сообщил, что у меня две работы, два начальника. Мне было непривычно увидеть себя с этой точки зрения, и поэтому пришлось поломать голову. Я пришел к выводу, что Тубяку был прав: как студент-вечерник я работал дворником, и на Таймыр отправился, получив очередной дворницкий отпуск. Вряд ли я об этом рассказывал Жене — он был не любопытен, и маловероятно, что Женя что-либо обо мне передавал шаману — у Тубяку имелось колоссальное самоуважение, чтобы не выяснять особенностей моего московского существования.



Тубяку как шаман.

Фотограф Алексей Колмыков.

Москва, август 1988 г.

*Всесоюзный фольклорный
фестиваль народов СССР*

Полеты на Луну

Меня Тубяку, так же как и Женю, записал в свои дети: обращаясь к духам, следом за своими детьми он упоминал и нас, прибавляя к нашим именам словечко «нюо» — ребенок. Женя у него именовался «Сеня-нюо», поскольку нганасаны не знают звука «ж». Действительно, мы с Женей по возрасту соотносились с детьми Тубяку — Женя со старшими: Мишей, Надей и Леней, а я с младшими — Люсей и Таней. Поэтому на серьезные вопросы о его шаманстве и духах Тубяку не отвечал, полагая, что мне еще рано об этом знать. Зато он с удовольствием рассказывал и пел необъятные многочасовые богатырские сказания,

а также предания о своих предках-шаманах (предания были в прозе и покороче).

Однажды я все-таки задал ему серьезный «шаманский» вопрос, совершенно не представляя, как может отнестись к нему Тубяку. Меня интересовала «космическая» тема в шаманстве, а в материалах А. А. Попова 1930-х гг. рассказывалось, как один нганасанский шаман на Луне решал различные женские и детородные проблемы. Я постарался сделать это как можно тактичнее, что-то вроде: «Вам приходилось бывать на Луне?» Этот вопрос ужасно рассердил шамана. Тубяку, как великий артист, в гневе был неопишимо страшен: «Ты считаешь меня таким дураком, что мне надо летать на Луну?» Я не нашел, как ответить на столь прямо поставленный вопрос, Тубяку постепенно утих, и к шаманской теме мы больше не возвращались.

Много лет спустя, уже после смерти Тубяку, Надежда, его старшая дочь, мне объяснила, что женские и детородные проблемы Тубяку решал у богини Земли (что тоже не противоречило общей нганасанской мифологии). Для этого у шамана на бубне имела металлическая модель колыбели, которую Тубяку показывал богине Земли Моу-нямы как своеобразный акушерский диплом.



Леонид и Надежда Костеркины, дети Тубяку. Фотограф Алексей Колмыков. Москва, август 1988 г. Всесоюзный фольклорный фестиваль народов СССР

Полковник

Основным помощником Тубяку в шаманстве был его младший брат Борис (нганасанского имени я не помню). Для поющего шамана, не только нганасанского, помощник очень важен: шаманское пение не должно прерываться, и помощник исправно должен повторять пропетую шаманом строфу, пока тот набирает воздух для новой.

Про Бориса было известно, что он тоже связан с миром духов, имея дар сновидца — авторитета в гадании по снам и их толкователя. Но ничего мистического в его персоне я не обнаружил. С ним оказалось непросто общаться — говорил по-русски он неважно, но прекрасно понимал и хранил во всем свой мелкий корыстный интерес. Таких называют хитрованами. Видом Тубяку был крупный и светлицый, с копной седых волос, Борис при полном лице имел мелкие черты, смуглый цвет кожи и большую лысину. Братья прекрасно оттеняли друг друга, и их часто можно было увидеть вместе.

Как и везде, нганасаны любят давать прозвища. Однажды я узнал от Надежды, дочери Тубяку, что Бориса в Усть-Аваме называют Полковник. На мой вопрос почему, Надежда объяснила, что в поселке он единственный выписывал газету «Красная звезда».

Олень сердце

Мой старший товарищ Женя был в Усть-Аваме уже не в первый раз. Он и сейчас занимался своими лингвистическими проблемами, главным образом с нганасанскими стариками. Впрочем, нередко его выручали и люди среднего возраста. При Женином обаянии и осмотрительности у него в поселке оказалось много друзей.

Однажды он принес нам подарок — свежее олень сердце. Величиной в три мужских кулака. Кто-то удачно сходил на охоту. Возник вопрос: что с ним делать. Мы оба не были кулинарами, а наша еда обычно ограничивалась тушенкой с макаронами из поселкового магазина. Я предложил пожарить сердце на сковородке. Женя — съест сырым с солью. Чтобы не спорить, мы разрезали сердце пополам, и я свою часть, мелко нарезав, отправил на сковородку. Это оказалось ошибкой: кусочки сердца быстро обуглились и никакой гастрономической радости нам не доставили. Тогда Женя испробовал свой рецепт: его сердечные части были достаточно крупными, чтобы брать их пальцами и макать в горку соли. Вкус получился удивительный: сырое олень сердце больше всего напоминало сочный экзотический (незнакомый по вкусу) фрукт или очень крупную ягоду вроде помидора. Ничего подобного я больше никогда не ел.

Костный мозг

Перед второй экспедицией на Таймыр в 1988 г., которая уже была от Института этнографии, я познакомился с Галиной Николаевной Грачевой, и она среди прочих полезных советов сказала мне, что у нганасан любимое традиционное блюдо — сырой костный мозг оленя, вещь специфическая. Есть его сложно, но можно, и лучше не отказываться, если им будут угощать. Действительно, как-то раз днем ко мне вбежала одна из Тубякиных внучек: «Дядя Коля, идемте скорей мозги есть!» Я попытался отговориться, мол, занят, но девчушка вцепилась в меня и ни в какую. Тут я понял, что если не приду, то обижу все Тубякино семейство. Прихожу и вижу стол, над которым сгрудились все — и дети, и взрослые. На столе — газета, на газете — горка какого-то белого вещества. У каждого в руках большая ложка. Мне выдают тоже, я, как и все, зачерпываю себе вещество из общей горки и отправляю его в рот. Тут я понимаю, что по неосмотрительности совершил серьезную ошибку: взял слишком много. Вещество по консистенции напоминает сметану, но с какими-то сгустками. Жевать его невозможно и глотать тоже, потому что оно не делится на части. Ощущение тошнотворное. Меня спасает то, что я вижу, как все вокруг радостно лакомятся этим сырым кошмаром. Я возмущаюсь собственной брезгливостью и, сделав над собой колоссальное усилие, проглатываю сразу все целиком. Еще одно испытание позади.

Художник

Эта история произошла в 1988 г., когда я отправился в Усть-Авам один. В комнате для приезжих у меня неожиданно появился сосед. Он был немного старше меня: длинный, нескладный, небритый, с копной выгоревших волос — художник из Минусинска Саша Бондин. Он рассказал, как с вертолета, который ради одного человека не стал трагиться на посадку, ему пришлось прыгнуть в какое-то болото, дальше в него полетел мольберт. «И это все называлось Усть-Авам!» Вертолет резво поднялся вверх, стал точкой и быстро исчез из виду. Оказывается, Саша приехал в гости. Его позвал коллега — долганский художник Борис Молчанов, но произошла нестыковка: сейчас Молчанова не было в поселке, и Саша поселился со мной в госпромхозовской конторе. Помимо своих художественных принадлежностей он привез

с собой чай, который приучил меня пить очень крепким («Надо дать толчок сердцу!»), и мешочек самосаду с термоядерным вкусом.

Художник оказался человеком простым и дружелюбным. Вдобавок он никогда не был на Крайнем Севере и откровенно удивлялся многим местным вещам. А удивлялся он очень обаятельно. Незамысловатость его профессии (в отличие от моей) для окружающих делала его и вовсе безобидным. Молодые ему с удовольствием показывали разные древние вещи из стариковских сундуков, некоторые из них он зарисовал, например долганскую ездовую оленью упряжь, украшенную бронзовыми бляхами. Однажды Саша решил нарисовать портрет Дюльсемяку. Дюльсемяку был сыном шамана Демниме, старшего брата Тубяку, по-русски его звали Димой. Он считался знатоком старины и когда-то помогал отцу шаманить. Но при мелком корыстолюбии и подозрительности он был человеком настроения и часто просто находился не в духе. Среди усть-авамских нганасан у него, вероятно, оказалась самая выразительная физиономия (почему Саша его и выбрал). Саша пригласил Дюльсемяку позировать к нам в комнату для приезжих, и наутро Дюльсемяку явился при полном параде, в пиджаке и белой рубашке, со всем семейством (женой и двумя детьми), которое, вероятно, собиралось его морально поддерживать при столь непростом деле. Семейство чинно уселось по обе стороны от мужа и родителя. Но не тут-то было: Дюльсемяку отличался беспокойным характером. Оказавшись в центре внимания, он и вовсе не мог удержаться на месте: постоянно вскакивал и убегал по каким-то неотложным делам, быстро возвращался и потом убегал снова. Семейство его терпеливо ожидало на месте. В нашу комнату заходили дети и взрослые, чтобы посмотреть на процесс. Но Сашу все это не смущало — он невозмутимо клал мазки, независимо от того, сидел ли Дюльсемяку на стуле, вскакивал ли с него, был в комнате или его уже не было. Получился отличный акварельный портрет — живой, сочный и разнообразный по цвету. Для меня до сих пор остается загадкой, как художнику удалось изобразить столь резвую натуру.

Спустя десяток с лишним лет альманах «Северные просторы» напечатал статью про минусинского художника Александра Бондина. Среди изображений его работ оказалась картина «Портрет нганасана». Приглядевшись, я с трудом узнал в нем Дюльсемяку. Стилизация довела портрет до африканской маски. Жаль — тот усть-авамский портрет был живым и интересным. Сохранился ли он?

Дети тундры

В начале 1990-х Институт мировой литературы им. А. М. Горького (где я тогда работал в отделе фольклора) пригласил в Москву старшую дочь Тубяку — Надежду — для расшифровки громадных эпических текстов ее отца. (Тубяку был не только шаманом, но и нганасанским Гомером — по объему и количеству эпических сказаний.) Его дочь Надежда — потрясающая билингва с филологическим образованием: она одинаково легко говорила по-нганасански и по-русски, могла объяснить тонкости нганасанской грамматики и сложного эпического синтаксиса. В свое время она перевела на нганасанский язык «У лукоморья дуб зеленый...» для дудинской газеты и тогда дотошно объясняла мне, как будет «лукоморье» по-нганасански. В Москву она приехала с детьми и русским мужем. Младшему сыну Толику еще не было года. «Вот смотри, — сказала Надежда, показывая мне сына, — он настоящий нганасан!» Надежда позволила ему уцепиться ручонками за свои большие пальцы и попыталась его поднять в воздух. Толик сразу же разжал ручонки и плюхнулся к ней на колени. «Видишь, у него, как и у его предков, веками живших в тундре, нет навыка висеть на ветке». Русский папа Толика оказался родом из городка Кириши Ленинградской области. Деревьев там хватало, но это было не в счет.

Катер МЧС

В 1999 г. мне предложили поучаствовать в качестве научного консультанта в съемках документального фильма о нганасанских шаманах (вернее, об их детях). Режиссер озаботился рекомендательным письмом из программы «Дежурная часть». Так что в аэропорту нас встречала дудинская полиция — при полном параде. Для научно-популярного и вдобавок телевизионного кино была нужна эффектная съемка Енисея. Нам предоставили катер МЧС и солярку, чтобы на нем доплыть до Диксона, самой северной населенной точки на большой реке. Вместе с нами в это путешествие отправился директор заповедника Большой Арктический. У него не было своего транспорта, и он попросил взять его с собой, чтобы увидеть своими глазами хотя бы часть территорий, за которые он отвечает. На катере нас встретили капитан и боцман. Команды не было. Накануне матросам сколько-то не доплатили, и они уволились, а с собой на память забрали корабельный компас.

Так что пришлось плыть по лоции. Мы завернули в один из рукавов устья, Малый Енисей, где находилась часть заповедника. Нужно было снять еще какой-нибудь сюжет для «Дежурной части». Может быть, повезет с браконьерами? Браконьеры скрывались. Но вот мы увидели небольшой кораблик. Он пристал к острову, который значился под заповедником. Началась образцово-показательная процедура задержания нарушителей, которую нужно было снять максимально жестко. Люди на кораблике были в некотором недоумении: серьезной вины они за собой не чувствовали, но особо и не сопротивлялись. При суровом драматизме съемок все ограничилось строгим устным предупреждением. В общем, сюжет кое-как был снят. Плыдем дальше. Дно у Енисея здесь песчаное, поэтому карта глубин меняется каждый год. Мы сели на мель. После нескольких попыток пройти насквозь попадаем в песчаную яму на дне, и уже без посторонней помощи отсюда не выбраться. Корабли по Малому Енисею ходят редко, радиосвязь не работает, к тому же еще и туман. Так сидим сутки, я научился играть в двадцать одно (теперь уже позабыл). И вдруг, как чудо, в зоне видимости появляется кораблик. Тот самый, задержанный. Мы всячески призываем его — гудим, машем большими тряпками. Они подплывают и, узнав в чем дело, кидают нам конец троса, а сами заводят двигатель на полную мощность. При первой попытке рвется трос, его обрывок описывает страшную дугу, которая могла бы перерубить человека. На второй нас медленно снимают с мели.

Катер добрался лишь до Воронцово — на Енисее это самый северный национальный поселок. Дальше лоция уже не спасала. Здесь, рядом с поселком, я увидел старинное ненецкое кладбище: гробы в виде длинных дощатых ящиков стояли прямо на поверхности земли. У некоторых были сорваны крышки, внутри можно было увидеть остатки человеческих костей — например, позвонки или челюсть. Местные считают, что это проделки медведей.

Как ни странно, к сюжету о нганасанских шаманах это путешествие оказалось причастно, хотя на Енисее нганасаны не живут. Здесь живут энцы, близкие родственники нганасан. Мы заглянули на рыболовную точку недалеко от Воронцово — большой длинный деревянный дом на берегу Енисея, посреди голой тундры. Там обитала семья энцев: мы увидели старика, старуху, женщину среднего возраста и кучу ребятни. Оказалось, что именно у них когда-то шаман Дюохахье брал девушку в жены своему сыну Тубяку. «Большой шаман был — приехал, стал нам показывать разные свои фокусы».

Гадатель

Володя, с которым я в 1999 г. познакомился в Дудинке, был, пожалуй, единственный тувинец на всем Таймыре. Его занесло сюда распределение. Он окончил Красноярский колледж искусств и в Дудинке стал преподавать хореографию в подобной школе, только поменьше. Как человек большого творческого дара, он отличался наивной непосредственностью в быту, серьезным отношением к своей профессии и чудовищной активностью. Все эти качества пришлись не по вкусу местной хореографической элите, медленно, но верно разрабатывавшей пляски народов Севера, и Володя почувствовал на своей персоне недоброжелательное сопротивление среды. Естественно, он обиделся. Потом наступило лето с длинными каникулами, и он отправился на родину — в глухую тувинскую деревню. Там Володя решил посоветоваться о своих профессиональных и бытовых проблемах со всеми уважаемым стариком-гадателем, тем более что старик знал его с самого раннего возраста. Гадатель кинул камешки (он гадал по монгольской системе) и объявил: «Тебе не следует беспокоиться: Север — это твое направление». Действительно, вернувшись в Дудинку, Володя обнаружил, что многие проблемы утихли, и почувствовал себя вполне сносно, а потом даже защитил диссертацию. А спустя несколько лет переехал в Челябинск, где ему в Институте физкультуры дали кафедру. Вероятно, в Челябинске он чувствует себя лучше, но по отношению к его далекой родной деревне это все равно Север.

Скотч

Эта экспедиция на Таймыр случилась в начале 2000-х. По дороге обратно мне нужно было заехать в Красноярск и поработать несколько дней в архиве. В Дудинке стало понятно, что денег — в обрез. Тогда вместо самолета я купил самый дешевый билет на пассажирский пароходик, который шел до Красноярска по Енисею. Енисей — мощная и быстрая река. Пароход шел вверх по течению около шести суток. Моя каюта находилась в трюме. При помощи пожарного ломика, снятого со стенда, удалось открыть иллюминатор, и у нас был свежий воздух. Другим преимуществом трюмного иллюминатора оказалась близость воды: миски и кружки после еды полоскались прямо в Енисее.

Был конец сентября — последний рейс в этом году. Ослепительно-золотая осень благодаря сибирской лиственнице и безоблачному небу. Правая сторона Енисея — горная. Я почти все дневное время проводил на палубе. Моими соседями по каюте оказались местные русские: мужичок-охотник лет сорока, невысокий, суховатый, с всклокоченной черной бородкой, черные глаза тоже казались всклокоченными; и его племянница — рослая девушка лет восемнадцати, кровь с молоком. Вдвоем они составляли великолепный по слаженности дуэт: дядюшка был повествователь, а племянница — натуральный очевидец всех его историй. Обитали они в одном из приенисейских таежных поселков, где при отсутствии навигации главным транспортом служил вертолет. Однажды после посадки такого вертолета его летчики обнаружили трещину в несущем винте. Лететь дальше было нельзя, а чинить — нечем. Тогда трещину замотали скотчем. Вертолет исправно поднялся (наверное, все-таки без пассажиров, но я точно не помню) и исправно долетел до своего ремонта. Я попытался усомниться, но племянница возмущенно сказала мне, что именно так все и было. Чтобы перевернуть эту историю, я отправился на палубу. Оттуда я увидел еще одну пристань со старым дощатым резным дебаркадером, к которой пристал наш кораблик. Смотреть на сутолоку входящих и выходящих с баулами, чемоданами и рюкзаками всегда интересно. Когда я вернулся, то обнаружил, что мои соседи вышли на этой пристани. Из вещей пропала только железная банка с чаем каркаде, который они, вероятно, взяли на пробу как неизвестный экзотический продукт. Такой чай меня всегда выручал в местах, где была плохая вода (вроде Норильска). Но дальше он был мне уже не нужен.

Примечания

¹ Kortt I. R., Simcenko J. B. Worterverzeichnis der nganassanischen Sprache. — Berlin, 1985.

ЗАМЕТКИ ОБ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ПОЛЕ В ЕГО ПРОСТРАНСТВЕННОМ И ЛИЧНОСТНО- БИОГРАФИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИЯХ

И. А. Разумова

В связи с возможностью обыгрывания смыслов поля можно вспомнить советский плакат «Полевые работы не ждут», который нередко встречается в рабочих кабинетах, в частности, этнографов и социологов. В это понятие вкладываются различные значения, которые соответствуют методологии и методикам, применяемым в тех или иных областях научной деятельности. Они варьируют не только в естественных и гуманитарных науках, различающихся по типу субъектно-объектных отношений, но и в рамках разных социогуманитарных дисциплин. От ученых-геологов автору неоднократно приходилось слышать категоричное: «У гуманитариев поля нет». Иногда следовали разъяснения, что поле — «это лес, комары, палатка...» и т. п., то есть в конечном счете оно там, где нет человека в качестве объекта изучения, а условия работы предполагают минимум бытовых удобств и максимум «лишений».

Поле — исследовательское физическое пространство, которое находится в особых отношениях с ментальным и социальным пространствами (Ingold 2000), а также соответствует способам действий (взаимодействий), которые в нем осуществляются, и инструментам, которые в них используются. Дискурсивно поле противопоставлено «кабинету» («кабинетному анализу» как методу), «лаборатории» (ассоциируемой с «экспериментом»), «архиву», «музею», «библиотеке» — местам взаимодействия исследователя с «вторичными» источниками. В данном ряду основными свойствами поля оказываются, во-первых, «открытость» в оппозиции «замкнутости», во-вторых, «естественность» среды, в отличие от «искусственных», сконструированных специально для научно-познавательной деятельности мест, и, в-третьих, «непосредственность» контактов с изучаемой реальностью, которая обеспечивается физическим сближением с ней. По определениям, многократно повторяющимся в научной, справочной и учебной литературе, полем является исследование, «выполненное в естественных условиях,

вне стен лаборатории», «направленное на сбор исходных данных», представляющее собой «выход исследователей на объект» и т. п. Если исходить из традиционных воззрений на субъектно-объектные отношения в науке, то на основании имеющихся определений можно даже выстроить своеобразную иерархию полей по тому, как представляются в разных научных областях «первичные данные», «естественные условия» существования объекта и дистанция между ним и исследователем: поле естественно-научное — этнографическое — социологическое. В последнем случае делаются оговорки, касающиеся минимизации территориальной и социальной дистанции между «объектом» и «субъектом», сходства «естественных условий» их реального бытия.

Осмысление материальных аспектов науки (в рамках «материального поворота»), самостоятельной роли вещей, технологий, пространств, специально созданных для исследований, в этом процессе (Латур 2013) позволяет по-новому проблематизировать понятие поля и его привычные атрибуты. «Первичные данные», «естественная среда» и «непосредственный контакт» требуют значительных уточнений, даже если только принять во внимание постоянное совершенствование аудиовизуальной техники, которая диктует собирателю свои условия работы. В качестве «социально-материальной» реальности поле динамично в самых разных проявлениях. Это и хронотоп научной деятельности, и ее инструмент, и актор, в том числе участвующий в формировании статусов, конструировании жизненных траекторий и личностей исследователей.

Поле в пространственном ракурсе представляется отделенным от мест стационарного пребывания ученого, полевая работа сопрягается с передвижением. Самый употребительный синоним поля — «экспедиция», что означает дальний и продолжительный выезд. В случаях, когда речь идет о «ближнем» и кратковременном полевом сборе, могут использоваться заместительные или специализированные понятия. Социологи предпочитают обозначение «полевое исследование», которое указывает на одновременность и однократность конкретной целевой работы. В одном из биологических НИИ (не исключено, что это распространенная практика) выход на местность с собирательскими целями в пределах города и его окрестностей сроком от одного до нескольких дней называется «экскурсией».

Исследования мобильности, получившие сейчас широкое распространение и серьезное теоретическое обоснование, заставили вспомнить и по-новому оценить то обстоятельство, что «этнография в ее

вполне традиционных формах начиналась как мобильная практика: путешествие к неизвестным народам с исследовательскими целями» (Щепанская 2016: 322), и значительное место в ее становлении занимала литература жанра путевых очерков (Бодрова 2014). Полевая работа рассматривается в качестве одного из видов научной мобильности, а полевые дневники этнографов, как показала Т. Б. Щепанская, являются очень информативным источником по изучению текстуализации профессионального опыта (Щепанская 2015).

Представители всех научных профессий, связанных с полем, разделяются на полевиков и неполеви́ков (полюса: «настоящий полевик» vs «в поле ни разу не был»). Данная стратификация касается темпорального измерения профессиональной деятельности, которое включает ее организацию и алгоритмы. Сколько времени должна занимать полевая работа, регулярно ли и с какой периодичностью она должна осуществляться — это дискутируемые вопросы. Ответы на них связаны с внутренней стратификацией научного сообщества, кроме того, что они зависят в каждом отдельном случае от задач исследования. Как представляется, в этом отношении у социологов меньше проблем, поскольку в каждом случае они руководствуются одной программной целью конкретного проекта. Полевой этап — это и начальный этап конкретного исследования, и повторяющаяся деятельность. «Полевые сезоны», чередуясь со стационарной работой на месте постоянного жительства, формируют календарь ученого и определяют траектории его пространственных перемещений. Из них складывается хронотоп, который подвержен естественным изменениям. На него влияют формы организации и регламентации научного труда в конкретных исторических обстоятельствах и институциональных рамках, а также вненаучные факторы. История и современные практики этнографических исследований предоставляют самые разные примеры. Один из коллег-этнографов так высказался о выдающемся фольклористе позапрошлого века: «Хорошо было Гильфердингу: один раз съездил в экспедицию — и успех, слава! А тут ездешь-ездишь каждый год...»

С полевой работой как формой мобильности могут быть соотнесены все проблемы, связанные с этим социальным явлением, включая коллизии взаимоотношений «местных» с «приезжими» (точнее, «приезжающими»), определение социальных типов тех и других, формирование и динамика статусно-ролевых позиций.

Один из важных вопросов касается территориального статуса исследователя: места жительства и стационарной работы. Строго говоря,

он может жить и постоянно работать где угодно (в смысле территории и типа поселения). Полевик — тот, кто уезжает и приезжает. Вопрос: откуда и куда? Теоретически возможны все варианты. В реальности нормативной для этнографа представляется центробежная модель: из города в деревню, из метрополии в колонию, из столицы в провинцию, и не имеет принципиального значения, на какой период времени. С этой точки зрения «провинциальный» исследователь до известной степени «живет в поле» и менее дистанцирован от изучаемого объекта, чем исследователь «столичный». А раз так, то, в соответствии с той же логикой, у него ниже уровень рефлексии и больше шансов идентифицировать себя с объектом. Это, во-первых, может послужить основанием для снижения его статуса в научном сообществе, во-вторых, предоставляет ему возможность «присвоения поля» и предъявления «прав» на него. Вместе с тем не меньше «прав» на поле имеет этнограф, который регулярно в течение жизни приезжает в одни и те же места, обживаетея и социализируется там, особенно если он осваивает язык общности, которую изучает.

Взаимоотношения между «полевыми» (борьба за поле) — индикатор статусного и экономического неравенства в науке и одна из проблем полевой работы (аналогом является «борьба за источник» у историков). Ситуация соперничества может развиваться и разрешаться по-разному, в частности, малоэффективным путем «распределения полей» между учеными на уровне негласных или устных неформальных конвенций или распределения времени посещения одного села, экспедициями из разных городов и организаций. В этнографии эта проблема приобрела отчетливые очертания тогда, когда традиционный объект исследования в виде сельского пространства и «этнографической реальности» сузился. Появились «показательные» деревни, села и даже малые города, в которых сталкиваются по несколько экспедиций сразу. Ситуацию усугубляют повышение транспортной доступности населенных пунктов и усиливающееся экономическое расслоение научных коллективов.

Местные жители, становясь объектом постоянного внимания и ощущая повышенный к себе интерес, меняют модели поведения, они либо «закрываются» и отчуждаются (что особенно характерно для городов и поселений городского типа), либо ориентируются на экономическую выгоду и статусные дивиденды и привлекают к себе этнографов. Видимая «открытость» связана локальной идентичностью поселенческих общностей. Она базируется на осознании уникальности места

и практически мотивируется потребностью усилить его привлекательность. В этом отношении этнограф отличается от остальных категорий приезжих тем, что может профессионально удостоверить культурный статус общности. Ряд прагматических и культурно-психологических обстоятельств может способствовать тому, что жители определенных регионов не считают статус «изучаемых» ниже статуса «изучающих» (Лебедева 2015).

Особый статус имеют собиратели, которые часто приезжают в одну местность, исследуют одну общность, локальную или этническую, и способствуют ее известности. Они становятся достопримечательными, «брендовыми» личностями, тем более если их публикации приобретают известность. Такой личностью в селах Терского района Мурманской области стал писатель и фольклорист Д. М. Балашов — в силу популярности его фольклористических изданий, а также литературной славы. 13 сентября 2003 г. в поморском селе Варзуга на здании местного клуба была открыта мемориальная доска в его честь. На ней выбиты слова Балашова: «Именно в Варзуге я понял, что такое настоящая русская культура». Фраза стала знаком Варзуги, а само село — Меккой фольклористов и этнографов. Экспедиции Балашова — факт культурной памяти села, района, области: «А Балашова в деревне все хорошо помнят. Он успел пожить здесь не в одном доме, не чурался любой деревенской работы. Он считал, что Варзуга — самое фольклорное село этого края» (Ларионова 2010); «Надо сказать, на Терском берегу Балашова помнят и любят и поныне. Традиционными стали Балашовские чтения, что проводятся в Умбе — местном районном центре» (Коржов). Открытие мемориальной доски — событие, которое включается в областные календари памятных дат: «10 лет назад (2003) в селе Варзуга открыта мемориальная доска памяти Дмитрия Михайловича Балашова (1927–2000), писателя, фольклориста. В 1970 г. им издан замечательный труд «Сказки Терского берега Белого моря», что явилось результатом пяти его экспедиций по югу Мурманской области» (Сорокажердьеv 2013).

Одна из функций «идеального этнографа» — интеграция изучаемой общности, усиление ее культурной идентичности. Личность исследователя занимает важное место в социальной памяти группы, локальной истории: «Правда, уже не осталось стариков, с которыми Глафира Макарьевна работала, собирая полевые материалы, но местные жители с большим уважением отзываются о ней, зная, что она написала об эвенках много книг, а также учебников по языку, и прекрасно сама

говорила по-эвенкийски. В 1995 г., когда отмечали 100-летний юбилей Василевич, средней школе-интернату в Иенгре было присвоено ее имя. Там висит теперь большая фотография Глафиры Макарьевны, есть уголок ее памяти, и школьники знают, почему она так знаменита в народе» (Ермолова 2003: 38). Широкая известность имени ученого и воспоминания о нем — это типовые мотивы устно-исторических и биографических текстов: «Имя Василевич среди эвенков известно повсюду, и, бывая в разных местах, всегда убеждаешься в этом. Представители интеллигенции — учителя, работники культуры — всегда просят прислать ее книги <...>. Старики нередко сами делятся воспоминаниями о ней, своими собственными или услышанными от кого-то» (Там же).

Этнографические артефакты, благодаря профессионалам, становятся брендом территории. Одновременно этнография возвращается к эпохе «путешествий», которые теперь именуется этнографическим туризмом. С точки зрения изучаемой общности, исследователь выступает в роли потребителя, которому предлагается товар. Взаимоотношения собирателей и местного сообщества в настоящее время могут приобретать коммерческую основу: администрация или «общественность» заказывают публикацию о культуре своего села, города, обсуждается финансовый вопрос, собиратели оказываются в позиции «исполнителей» социального заказа, причем точки зрения заказчика и исполнителя не всегда согласуются (кто кому больше «должен»). Исследователи, в свою очередь, используют и информацию, и финансы местного сообщества для достижения своих научных целей. Кроме того, полевые исследователи, которые обжились в той или иной местности и регулярно ее посещают, могут ассоциироваться с «дачниками», а те, которые приезжают однократно, — с «экскурсантами». У этнографа появляется дополнительная возможность при необходимости манипулировать этими статусами.

В любом случае социальная структура этнографического поля и позиции в нем «полевиков» постоянно меняются. Между собирателями и информантами устанавливаются разные отношения, в том числе связанные с «борьбой» за информацию и «правами» на нее. Это порождает полевые истории, которые хорошо знакомы по рассказам о поисках информантов, способам добывания информации, профессиональной «ловкости» и т. п. (сюжетный тип «квест»), что показала Т. Б. Щепанская на основе субкультурных экспедиционных текстов (Щепанская 2003: 173). Такие рассказы утверждают статус собирателя,

во-первых, как профессионала, во-вторых, как личности, которой доверяют и которая располагает к себе людей.

Характеристика личности полевого исследователя-этнографа включает ряд типовых свойств. По существу, это технологии исследования и профессиональные компетенции, которые «воспринимаются скорее не как рациональные техники, а как личные качества собирателя» (Там же: 170). Полевой этнограф должен обладать «простотой в общении», умением располагать к себе людей, в том числе используя для этого свои способности рассказчика, неприхотливостью в быту, адаптивностью и т. д. Он непременно обладает даром притяжения. Идеальный этнограф — тот, к кому информанты сами приходят и сами начинают все рассказывать, иногда даже соревнуясь в этом. Биографы видного этнографа Карелии Р. Ф. Никольской пишут: «Для Розы Федоровны, искреннего и доброжелательного человека, работа с информантами никогда не была проблемой. Многие коллеги, побывавшие с ней в экспедициях, всегда отмечали, как любили ее местные жители. Не она разыскивала знающих информантов и приходила к ним в гости, а они, узнав, в какой избе остановилась Роза Федоровна, с радостью приходили к ней на беседу» (Винокурова, Логинов 2010: 136). Далее авторы приводят высказывание своего коллеги о Р. Ф. Никольской: «Поразила меня удивительная сила притяжения, которая влекла людей к Розе Федоровне. Как мотыльки на свет, приходили жители деревни в тот дом, где она остановилась. Весть о том, что приехали этнографы, да еще вместе с Розой Федоровной, мгновенно разносилась по деревне» (Там же).

Информант должен «раскрыться» в ответ, причем как внутренне, так и «материально». Он открывает семейные альбомы, достает раритеты, реликвии и даже отдает их. Из биографического очерка А. М. Решетова о музейном этнографе Т. А. Крюковой: «Татьяна Александровна Крюкова была наделена великим даром собирателя. Обладая мягким характером и способностью расположить к себе собеседника, она везде была желанным гостем. Она легко находила общий язык с женщинами, и старухи охотно открывали ей свои сундуки, показывая тщательно сохраняемые старые вещи. Опытная музейщица, Т. А. Крюкова простым языком рассказывала о Ленинграде, о своем родном музее <...>. Красочно повествовала она о своих поездках, о знакомствах в экспедициях, об истории собирания наиболее интересных предметов... Проходило какое-то время, и даже самые несговорчивые хозяйки — владелицы интересных вещей — сдавались и соглашались

продать или даже подарить их музею» (Решетов 2003: 286–287). Ситуация представляется типичной: «Обыкновенное чаепитие превращалось в праздник родственных душ. Горячий самовар за самоваром в кругу сельчан, неторопливые разговоры о житье-бытье, умение слушать, поддержать беседу, поведать внимательным слушательницам о своих научных интересах и заботах заканчивались обычно тем, что для желающих рассказать о тех или иных сторонах национальной жизни невольно приходилось устанавливать очередь. И если записывалась, например, традиционная свадебная обрядность или приемы народной медицины, то обостренная память старушек воспроизводила их в удивительной красоте и полноте. Так работать мог только профессионал высочайшего класса, горячо влюбленный в свое дело и любящий людей» (Винокурова, Логинов 2010:136).

Успешность полевого этнографа измеряется и количественными показателями: «Практически из каждой экспедиции Татьяна Александровна привозила “обильный урожай”, заполняя имеющиеся в собраниях музея лакуны. <...>. Подводя итоги одной из своих экспедиций, она писала в 1965 г. в газете “Удмуртская правда”, что в адрес ГМЭ послано 14 вещевых посылок, содержащих 120 предметов: комплекты удмуртской и бесермянской национальной одежды, предметы народной техники, вещи, характеризующие внутреннее убранство современного жилища» (Решетов 2003: 287). Если для биографии и описания личных качеств полевого ученого недостает документальных свидетельств, его портрет достаточно легко реконструировать, в том числе на основании количества и качества собранного материала.

Поскольку степень причастности к полевой работе определяет тип исследователя, она может составить смысл его биографии, обеспечить ее цельность, определить главный вектор и второстепенные. Самый ритмичный вариант биографии полевого исследователя — это размеченная регулярными полями профессиональная траектория. Когда ученые этих специальностей рассказывают о себе, годы жизни они вспоминают по экспедициям (как матери — по рождению и этапам взросления детей). Одна из причин состоит в том, что собранный материал датируется, а потом к нему неоднократно обращаются в ходе работы. Тем самым хронология поездок сохраняет актуальность.

Типовые траектории ученых определяются этапами официальной научной «карьеры», изменениями исследовательских интересов, ролью «случая», взаимодействием научной и вненаучной сфер деятельности, переездами (пространственная траектория) и т. п. Сочетание

и переплетение траекторий создает варианты биографий. В конкретных биографиях поле включается в разные траектории, но в первую очередь оно связано с этапами профессионализации, тематикой научных исследований и территориальными перемещениями.

Разумеется, автобиография и биография, написанная другими, различаются, и часто значительно. Однако независимо от фактографической основы те и другие обнаруживают сходство по выстраиванию и представлению линии жизни, когда речь идет об ученом, который имел полевой опыт. Примером служат воспоминания К. В. Чистова (Чистов 2006). На их основании можно заключить, что возможность работать «на местах», где есть живой материал (в данном случае — в Карелии), способствовала не просто эффективности работы, но тому, что определяется как социальное самочувствие ученого. Заметим в скобках, что для исследователя, периодически работающего в поле, типично высказывание, что он «душой отдыхает» в экспедиции. Столь же характерно утверждение о «ненужности» отпуска, который вполне заменяется экспедиционным выездом. Утверждению соответствует реальная практика многих полевиков.

В профессиональном становлении исключительный, инициационный статус имеет первая экспедиция (Щепанская 2003: 169). Дальнейшая траектория в высшей степени зависит от материала, полевых «находок», информантов. В мемуарах К. В. Чистова этот момент подчеркивается. Первая экспедиция в Пудожский район Карелии летом 1938 г. во многом определила интересы ученого. Долгие годы они оставались связанными с Карелией как регионом, с эпической традицией как предметом изучения, с проблемами исполнительства. В результате, по оценке мемуариста, окончательно состоялось его личностное и профессиональное самоопределение. Воспоминания К. В. Чистова показывают, что при выстраивании жизненной траектории этнографа, фольклориста большую роль играют встречи со значимыми информантами, характер и способы взаимодействия с ними. С фольклористами, имеющими дело с исполнительством, чаще, чем с именами этнографов, ассоциированы имена персонажей их исследований, информантов. Такое исключительное место в научной биографии К. В. Чистова занял сказитель Фофанов: «С именем И. Т. Фофанова были связаны первые и самые ранние мои успехи и увлечения в науке». По мнению мемуариста, «из студента в ученого» он превратился после того, как записанный им от И. Т. Фофанова материал дал

основание для подготовки научного сборника. История «приятельства» исследователя и сказителя в изложении мемуариста позволяет пронаблюдать процесс переопределения ролей участников общения. В биографиях и личностных портретах этнографов, как правило, присутствует мотив внепрофессиональных отношений с информантами, это одно из общих мест. Отношения бывают двух типов: или «дружеские», т. е. равноправные, или патронажные со стороны этнографа. Последние можно рассматривать как форму обмена — в благодарность информанту, который поделился знанием, собиратель помогает ему, мобилизуя свои более значительные социальные ресурсы: «Возвратившись домой из экспедиций, Роза Федоровна не забывала своих информантов: хлопотала о пенсиях, выполняла различные просьбы», — за этим следует рассказ о том, как Р. Ф. Никольская выхлопотала восстановление пенсии одной из исполнительниц (*Винокурова, Логинов* 2010: 138). Кодекс поведения «идеального этнографа», работающего в селе, требует продолжения отношений, что обычно реализуется в виде обоюдных периодических дарений: социальные возможности города обмениваются на «дары природы». В случае городского поля варианты последующих взаимодействий, если они есть, более разнообразны. В свою очередь, «дружба» собирателя с информантами выравнивает их статусы, что служит инструментальным целям (обретению доверия). Для многих полевиков такая дружба является условием психологического комфорта. Некоторые признаются, что не любят слово «информант».

Поле как «экспедиция» открывает большие возможности для драматизации и романтизации работы этнографа и конструирования его биографии, поскольку «воспринимается как испытание, раскрывающее истинную суть человека» (*Щепанская* 2003: 169). Рассказы о путешествиях, приключениях, опасностях, встречах с реальностью, которая находится за пределами обыденности, и с интересными личностями всегда выполняли мотивирующую роль в выборе самой специальности, связанной с полевыми исследованиями. Для литературной биографии этнографа полевой сюжет совершенно необходим, и он же позволяет преодолеть схематизм биографии институциональной.

Наконец, поле в жизни этнографа символизирует саму жизнь этнографа, ее смысл, если имеет место ситуация «смерть в экспедиции», которая воплощается в мотиве биографического текста. Но даже в тех случаях, когда ученый умирает «своей смертью», экспедиционная дея-

тельность вполне может быть одним из объяснений его ухода, смерть наделяется именно этим значением: «Здоровье его было подорвано тяжёлыми экспедициями» («и, конечно, годами заключения», — добавляет биограф В. В. Чарнолуского) (Лукьянченко 2003: 128). В качестве прецедента достаточно вспомнить обстоятельства болезни и ранней смерти Н. Н. Миклухо-Маклая, без которых невозможна его биография как «жизнь, отданная науке».

Не представляя систематического исследования, эти заметки показывают лишь некоторые из антропологических ракурсов, в которых может быть рассмотрено этнографическое поле.

Интернет-ресурсы

Коржов Д. Маленькая русская сказка. URL: dmitry-korzhov.livejournal.com/372139.html.

Ларионова И. В Варзуге Дмитрий Балашов понял, что такое настоящая русская культура // Лицей. Интернет-журнал. 15 июня 2010. URL: gazeta-licey.ru/projects/russian-north/1649-v-varzuge-dmitrij-balashov-ponyal-chto-takoe-nastoyashhaya-russkaya-kultura.

Сорокажердьев В. Календарь памятных дат // Мурманский вестник. 03.09.2013. URL: old.mvestnik.ru/shwpgn.asp?pid=2013090314.

Литература

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

Винокурова И. Ю., Логинов К. К. Р. Ф. Никольская и становление этнографической науки в Карелии // Труды Карельского научного центра РАН. — 2010. — № 4. — С. 132–140.

Ермолова Н. В. Тунгусовед Глафира Макарьевна Василевич // Репрессированные этнографы / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Вып. 2. — М.: Восточная литература, 2003. — С. 10–47.

Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2013.

Лебедева А. А. Особенности «поля», оценка и перспективы полевых исследований на острове Яп // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 году. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — С. 281–290.

Лукьянченко Т. В. В. В. Чарнолуский: певец Земли Саамской // Репрессированные этнографы / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Вып. 2. — М.: Восточная литература, 2003. — С. 128–146.

Решетов А. М. Тернистый путь к этнографии и музею: страницы жизни Т. А. Крюковой // Репрессированные этнографы / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Вып. 2. — М.: Восточная литература, 2003. — С. 269–300.

Чистов К. В. Забывать и стыдиться нечего... Воспоминания. — СПб.: МАЭ РАН, 2006.

Щепанская Т. Б. Дорога и передвижения в полевых дневниках Т. А. Бернштам и Е. Э. Бломквист (по материалам архива МАЭ РАН) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 году. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — С. 164–176.

Щепанская Т. Б. Мобильные методы полевого исследования: опыт применения // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2015 году. — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — С. 320–328.

Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2003. — Т. VI. — № 2. — С. 165–179.

Ingold T. The perception of the environment. — London: Routledge, 2000.

ЖИЗНЬ КАК ПОЛЕ: ЗАМЕТКИ ОБ АВТОЭТНОГРАФИИ

С. В. Соколовский

Размышления об автоэтнографии (далее — АЭ) как методе (или, скорее, *метаметод*е — уточнение, смысл которого будет разъяснен ниже) не часто опираются на сам этот метод, что не может не противоречить его рефлексивным и этическим основаниям. Я уже пытался использовать автоэтнографический нарратив для решения некоторых исследовательских проблем¹ и на этот раз попытаюсь поразмышлять о его ограничениях и той, с моей точки зрения, все-таки недостаточно продуманной и обоснованной критике, которой этот подход иногда подвергается.

Часть этой критики основана на старом недоразумении, противопоставляющем т. н. кабинетную этнографию — полевой, т. е. этнологию в стиле Джеймса Дж. Фрэзера — антропологии в стиле Бронислава Малиновского. АЭ не является ни той, ни другой в их классических образцах, поскольку антрополог, ее практикующий, как и всякий прочий исследователь, формируется как человек и ученый, живя среди людей, а не придерживаясь исключительно кабинетных, т. е. почерпнутых из книг и чужих описаний конструкций, предпочитая, однако, иметь в качестве объектов анализа собственные верования, привычки и ритуалы, коллизии, впечатления, эмоции, переживания, свершения, промахи и т. д. и т. п. Разумеется, его можно было бы упрекнуть в необоснованных экстраполяциях этого опыта, однако чаще всего он лишь примеряет к нему некоторые из известных ему и находящихся в обращении теорий или концепций собственной дисциплины, что, по сути, не выходит за рамки стандартной проверки теоретических моделей или техники мысленных экспериментов. Испытание модели на себе отличается от проверки модели на других в этическом отношении ничуть не меньше, чем испытание новой вакцины, когда врач, ее открывший, подвергает риску собственное здоровье, а не испытывает ее на своих пациентах или животных. Однако прежде чем сравнивать этические позиции т. н. натуралистической, или позитивистской,

этнографии с автоэтнографией, нам необходимо разобраться в отличиях этих двух подходов.

Мне уже приходилось анализировать расхождения и сближения между АЭ и этнографией *Других* (далее — ЭД), а также рассматривать отличия АЭ от иных биографических или близких им жанров (трэвелогов или отчетов о путешествиях, научных и художественных биографий и автобиографий, полевых дневников, нативистской антропологии, истории науки в лицах, этнографической эссеистики, т. н. исповедальной этнографии, персональных нарративов в традиционных этнографиях и пр.) (Соколовский 2010: 27–29, 36), но для удобства читателя все же упомяну здесь о наиболее существенных из них.

Самая очевидная и яркая характеристика АЭ — ее последовательная и систематическая рефлексивность, направленная, прежде всего остального, на самого исследователя — шаг весьма радикальный и имеющий далеко идущие методологические следствия, о которых чуть ниже. Из этой характеристики следует и отказ от т. н. *бифокальности* (постоянного сравнения иной культуры со своей) и от *экзотизации* как исследовательского жеста или приема, а также неприятие позитивистского верификационизма, субъективность и рефлексивность, заставляющие прибегать к экспериментальным жанрам письма. Второе существенное отличие от большинства из упомянутых жанров — систематическое обращение на материале *персонального опыта* к моделям, теориям, концепциям и методам антропологии, обычно критическое, с установкой на совершенствование этих средств научного поиска. Иными словами, новое здесь ищется и обнаруживается не столько в области фактографии, сколько в сферах теории и методологии, хотя обнаружение новых фактов вовсе не исключается. Именно применение АЭ как *метода* для испытания на прочность различных теоретических схем и построений превращает ее в своего рода *метаметод* — в последовательное применение ее принципов к теоретическому и методологическому аппарату дисциплины, а дисциплинарных концепций — к персональному опыту.

Наконец, третьей из наиболее важных характеристик АЭ является ее принципиальная ограниченность опытом исследователя, этот метод применяющего. Невозможно, например, сделать хорошую автоэтнографию бизнеса, спорта или какой-либо из профессий, не имея в своем прошлом или настоящем опыта бизнесмена, спортсмена или представителя этой конкретной профессии — АЭ делается из внутренней перспективы, в результате переживания такого опыта и последующего

испытания объяснительных концепций на его материале. В этом отношении она является своего рода *гипер*включенным наблюдением, хотя бы потому, что основным видом деятельности в оказавшийся в фокусе рассмотрения период жизни становится как раз то занятие, которое впоследствии подвергается АЭ-анализу, а не характерное для включенного наблюдения проживание-для-исследования. Отсутствие в АЭ такого рода раздвоенности позволяет лучше понять ценности данной профессии или вида деятельности и глубже вникнуть в ее нормы и практики. Именно эта характеристика АЭ обуславливает еще одно вытекающее из нее ограничение — этот метод не только невозможно использовать за пределами жизненного опыта исследователя и, стало быть, тех сфер и профессий, которые он освоил в течение жизни; АЭ предполагает как наличие такого многообразного опыта, так и эрудицию в отношении теоретического багажа собственной и смежных дисциплин, знание множества конкурирующих концепций и моделей для их продуктивного сравнения на материалах этого опыта, а стало быть, как правило, может использоваться лишь зрелыми исследователями, уже накопившими «классический» полевой опыт изучения Других или просто опыт жизненных наблюдений.

Здесь, конечно, мы сталкиваемся с парадоксом — для успешного применения «авто-» и «интро-» требуется длительное знакомство с более привычной «альтер-» и «экзо-» этнографией. Такое биографическое ограничение метода ослабляет и распространенную критику его альтернатив как наследия колониальной науки. Действительно, нельзя не согласиться с утверждением, что ЭД и по своему генезису, и некоторым этическим аспектам, о которых еще пойдет речь, продолжает оставаться частью колониального проекта (ср.: *Gough* 1968; *Lewis* 1973; *Asad* 1973; *Stocking* 1991; *Pels, Salemink* 1999), хотя и со значительно изменившейся риторикой и изощренными стратегиями прикрытия. АЭ оформлялась в полемике, в основном как раз в отношении этических и политических оснований традиционной ЭД, но как становится очевидным, «авто-» и «интро-» сплошь и рядом следует в биографии исследователей лишь после «альтер-» и «экзо-», а поскольку, как аргументированно утверждают перечисленные выше авторы, колониализм не только надолго определил отношения между антропологами и изучаемыми ими сообществами, породив фигуру «объективного наблюдателя», но и сформировал методологию и концептуальный аппарат дисциплины, то само использование этого аппарата в АЭ-анализе делает АЭ также причастной «колониальному проекту».

По этой логике окончательным разрывом с таким проектом может быть лишь одновременный отказ как от «альтер-» и «экзо-», так и от сформированной в его лоне методологии, но скорее всего и такая тактика обречена на неудачу, поскольку глубинные основания стратегии захвата и присвоения реальности в форме специфически структурированного знания присущи эпохе модерна в целом и ее способам познания, а не относятся только к позитивистским версиям антропологических или, шире, социальных исследований.

Эпистемологические основания и этические принципы АЭ и ЭД

Все мы помним, что этнография как дисциплина описательная поначалу рассматривалась как часть естествознания, или, как это тогда именовалось, — естественной истории. Впрочем, можно и не заглядывать в столь отдаленные времена. Достаточно вспомнить начало прошлого века, когда этнография в России преподавалась на географических факультетах, т. е. рассматривалась как дисциплина, входившая в науки о Земле, иными словами, в науки естественные. Это было вполне логично — ведь основы этнологии закладывались путешественниками и географами, и именно выработанная ими *оптика* рассмотрения до сих пор обуславливает специфику этнографического взгляда на изучаемые феномены. Кроме того, естественно-историческое прошлое дисциплины запечатлено в используемой в ней *концепции поля*, о чем уже много и неоднократно писалось (ср.: Гупта, Фергюсон 2013; Kuklick 2011).

Особенности рассмотрения (в данном случае вполне уместно будет сказать — «умозрения») и представлений о том, чем должно являться «настоящее поле» в этнографии, являются столь неотъемлемыми частями этнографического габитуса, что самими этнографами осознаются редко и с большим сопротивлением. Человека, который постоянно морщит лоб, но не подозревает об этом, можно поставить перед зеркалом, но перед каким зеркалом поставишь этнографа, чтобы он увидел особенности оптики своего профессионального взгляда или специфику «наиболее подходящего» для этнографии поля? Предполагаемые в ЭД разрыв или дистанция между полем и домом сами по себе работают как механизм экзотизации и остранения, т. е. создают тропологию, близкую колониальному дискурсу.

Об этической стороне конвенционального этнографического исследования написано немало (ср.: Appell 1978; Barnes 1977; 1979; Cassell, Wax 1980; Beauchamp 1982; Akeroyd 1984), и его изъяны в этом отношении хорошо известны, хотя и нечасто обсуждаются в отечественной антропологии (ср., однако, материалы выпуска «Антропологического форума», № 5, 2006). Я имею здесь в виду, прежде всего, не столько знакомые в истории дисциплины скандалы относительно ее разведывательных, военных и политических приложений², сколько личностные измерения полевого общения, прикрываемые авторитетом науки и знания. Часть возникающих здесь трансгрессий этических норм может быть разрешена за счет соответствующей профессиональной подготовки и обычного такта, но остаются проблемы гораздо более глубокие, являющиеся неотъемлемыми компонентами исследовательской методологии и устройства дисциплины, которые не снимаются политкорректной терминологией³.

Однако, поскольку предметом этих заметок является АЭ, я не стану здесь систематически рассматривать весьма широкий спектр существующих этических проблем, связанных с полевыми исследованиями в жанре ЭД, отослав читателя к упомянутым выше трудам, а сосредоточусь вместо этого на беспокоящих меня дилеммах, возникающих при проведении традиционной ЭД, что, как я надеюсь, и позволит сравнить принципы и подходы в этой деликатной сфере. Интимность и деликатность этических коллизий обусловлена самим методом участвующего или включенного наблюдения, ибо, как заметил Гирц (уподобляя математиков винным критикам), здесь трудно разделить профессиональные и не относящиеся к профессии (*extra-occupational*) интересы, к тому же сопровождающиеся как раз и обеспечивающими понимание эмоциональными реакциями собеседников (Geertz 1973: 81; 1982: 26–27). Среди этических проблем, с которыми я сталкивался как в собственной полевой работе, так и в исследованиях моих коллег, можно назвать плохо подготовленное и зачастую незваное вторжение и вмешательство в частные пространства и приватные жизни исследуемых (ситуация, менее распространенная в городах, но часто встречающаяся при всякого рода анкетировании и массовых опросах на селе), дисбаланс власти между исследователями и исследуемыми, сеяние иллюзий или даже раздача смутных и пустых обещаний, риторика недоговоренности и умолчаний, присвоение знаний и артефактов, нарушение местных норм и обычаев, проникновение в табуированные для чужаков сферы, нехватка социального воображения и примерки

ситуации на себя и прочие «доблести», обусловленные экзотизацией и социальной и культурной дистанциями между исследователями и их объектами, избавляющими первых от соблюдения тех норм, которых бы они неукоснительно придерживались дома в отношении своих близких, друзей и соседей. Большая их часть, как это легко можно видеть даже из этого перечисления, свойственна ЭД и может вовсе не появляться как проблема в АЭ. Большинство из перечисленных выше проблем не замечаются вовсе, вытесняются как вещи неприятные, но неизбежные либо списываются на научную необходимость. Впрочем, дело здесь даже не в особенностях российской этнографии — аналогичные, если даже не более серьезные нарушения происходили и продолжают случаться в других исследовательских традициях (можно вспомнить, например, скандал вокруг исследований Наполеона Шаньона среди яномаме или производимые на деньги фармакологических корпораций и потому значительно менее известные рейды антропологов, занимающихся изучением целительства и лекарственных растений, квалифицируемые сегодня как биопиратство). Дело, повторю, в оптике натуралиста, усвоенной этнографией уже с рождения метода полевых исследований, дегуманизирующего объект исследования за счет помещения его за границами цивилизованного мира, в котором соблюдение этих норм обязательно.

В самом деле, попробуйте перенести обычный зачин этнографического знакомства в московскую многоэтажку с ее металлическими дверями, домофонами и камерами слежения, жители которой не пускают за порог даже собственного участкового или почтальона, не говоря уже о странных субъектах, объявляющих себя антропологами или социологами. Разговор здесь может состояться лишь по рекомендации знакомых, и только в условленное и удобное для хозяев время. Да и сами антропологи, жители крупных городов, осатанев от опросов бесконечных колл-центров, нередко бросают телефонную трубку в середине вводной речи интервьюера. Однако в деревне почему-то допустимо зайти в дом с улицы вовсе незваным, в ожидании, что тебя примут и уделят тебе столько времени, сколько тебе необходимо, лишь потому, что гость — издалека, цели у него — возвышенные, хотя, по сути, эти цели обычно не слишком отличаются от целей нанятых социологами работников колл-центров. А уж вообразить ситуацию, когда тебя в твоём поле обрывают на полуслове и захлопывают дверь, вообще трудно. Здесь как раз и выясняется, что будущее поле выбирается с учетом этой доступности и «наивности» местных жителей. Иногда,

правда, сама программа исследования строится так, чтобы избежать систематических распросов и длительных контактов с местными, и очень редко делаются попытки как-то усовершенствовать этическую сторону опросов (иначе у нас бы уже были комиссии по этике и детально разработанные этические кодексы полевой работы).

Модус АЭ позволяет избежать многих этических коллизий, однако не всех, поскольку и в этом модусе появляются другие люди, имеющие право на приватность, и, стало быть, возникает проблема информированного согласия, которая в российской этнографии вообще пока решается плоховато. Решается она так потому, что наука наделяется более высоким авторитетом, нежели право людей на частную жизнь. В полевой этнографии существует аналог тайны исповеди — собеседник должен иметь возможность контролировать то, что о нем будет сообщать исследователь, даже если тот будет писать по преимуществу о своем опыте. Лучшие наши этнографы так и поступали:

Тогда разговор затянулся почти на всю ночь. Записать рассказ И. И. удалось почти под утро. Позже эту запись показали И. И. и невинно спросили: «Нет ли чего пропущенного?» И. И. ревниво прочитал ее и нашел много недосказанного и не совсем правильно понятого. Последовали совместное разбирательство, уточнения, справки и дополнения. И. И. наконец сказал: «Пускай останется так. Можно еще много написать, однако пусть так и будет». Запись при этом приобрела форму изложения событий от третьего лица, и И. И. поставил словесную печать под документом. Он приводится в утвержденном виде (Лебедев, Симченко 1983: 24).

Кэролин Эллис в своей статье «Отбиваться или двигаться дальше: автоэтнографический ответ критикам» (Ellis 2009) формулирует претензии воображаемых критиков в отношении этого жанра. Одной из групп критических претензий к этому подходу является его позитивистская критика, противопоставляющая «литературность» АЭ позитивистскому канону научной статьи: анализу на основе АЭ недостает систематичности и строгости; его данные не являются научными данными в строгом смысле слова; в некоторых работах, написанных на его основе, нет теории, гипотез, обзора соответствующей литературы, а его рефлексивность отдает нарциссизмом. Для постструктуралистов АЭ, напротив, оказывается жанром, слишком приближенным к реальности и обывательскому наивному реализму. С позиций литературной критики АЭ оказывается недостаточно художественной

и вырождается во второсортную прозу с весьма ограниченным литературным воображением, поскольку сохраняет претензию на научность (Там же: 371–372).

Понятно, что все три группы критиков противоречат друг другу. Развитие этого подхода в российских условиях, очевидно, столкнется с похожей критикой, особенно позитивистского толка, поскольку по своему наивный научный позитивизм остается доминирующей идеологией, фундирующей большинство из распространенных у нас жанров научного письма.

Литературы по этическим аспектам АЭ пока недостаточно, и специфика возникающих здесь проблем связана не столько с особенностью объектов исследования (поскольку АЭ может, пусть косвенно, затрагивать других людей, вся этическая проблематика ЭД в таких случаях сохраняется), сколько с временным модусом осуществления исследования. Допустим, вы пишете о собственном детстве, в том числе и о членах семьи, часть которых уже оставила этот мир, или в этом повествовании возникают одноклассники, о нынешней судьбе которых и месте их проживания вы не ведаете. Члены комиссий по этике неумолимы — коль скоро исследование затрагивает других людей, необходимо получение их согласия, причем не на публикацию результатов, а на проведение самого исследования, что выглядит уже абсурдом. Однако во многих национальных исследовательских традициях антрополог или социолог должен заранее предусмотреть возникновение этических коллизий, а не решать их ретроспективно. В последнем случае такое исследование не будет принято к публикации как нарушающее принципы конфиденциальности и автономии личности (ср.: *Tolich 2010*).

Сферы использования автоэтнографии

Существует проблематика, к исследованию или проверке гипотез в которой АЭ подходит наилучшим образом. К ней можно отнести антропологию идентичностей, эмоций, сновидений, телесности, сознания, а также когнитивную гендерную, сенсорную, психологическую (включая психоаналитическую) и феноменологическую антропологию. Легко себе также представить, как мы можем использовать этот подход при изучении особенностей поведения, в том числе политического, экономического, профессиональных и повседневных бытовых

практик, семейных отношений и быта, гендерного поведения и т. п. Опубликованы удачные и глубокие автоэтнографии потребления (Holbrook, Hirschman 1982; Holbrook 1995; Hackley 2007), позволяющие оценить степень правдоподобия существующих в экономической антропологии концепций потребления; АЭ бизнеса (Minowa, Visconti, Maclaran 2012), туризма (Hall 2004; Morgan, Pritchard 2004) и множества профессий.

Даже из этого заведомо неполного перечня областей, в которых АЭ может использоваться с успехом, быть может даже превосходящим возможности других методов исследования, становится очевидно, что едва ли не две трети специализаций в случае российской антропологии остаются либо вовсе непредставленными, либо представленными единичными работами и исследователями. У нас практически отсутствуют исследования по антропологии восприятия, аффектов, телесности, мало работ по антропологии сновидений и сознания, когнитивной и феноменологической антропологии. Использование АЭ для исследований в этих областях сталкивается в силу этого с двойными трудностями — сложности самого метода здесь возрастают в связи с отсутствием подходящего профессионального словаря и задачами его разработки и внедрения. Читая эти строки и так сплошь и рядом наталкивается на непривычные словосочетания, хотя речь идет почти исключительно о наименованиях исследовательских направлений, а не об их содержании, каждое из которых требует для своего раскрытия особого понятийного словаря и системы терминов, способных адекватно передать проблематику, наработанную у наших зарубежных коллег или в соседних дисциплинах.

В особых случаях АЭ как метод феноменологической антропологии вообще может оказаться и логически, и теоретически единственным, позволяющим получить необходимое знание: как исследовать, например, антропологию дома, в особенности антропологию домашнего пространства в режиме ЭД, не превращая такое исследование в стандартную антропологию жилища и быта? Лишь АЭ позволяет почувствовать, что значит быть дома по-настоящему (ср.: Cieraad 1999). Исследования личностных кризисов и травм, тяжелых заболеваний, редких состояний также лучше удаются при использовании АЭ, нежели конкурирующих «этных» методов. Сознание во всех вариантах позитивистских исследований выступает как объект, объектом между тем не являясь, поскольку, чтобы таковым оказаться или быть представленным, уже необходимо сознание. В методологическом

отношении лишь феноменология, феноменологическая антропология и АЭ как ее вариант предоставляют возможности обхода тупика этой позитивистской ловушки.

Описание случая: ностальгия

Чтобы не быть голословным, приведу пример из области антропологии эмоций. Я пишу эти строки, время от времени отвлекаясь и отпивая глоток чаю из любимой чашки. Последние лет двадцать я пью зеленый листовой чай, безо всяких ароматических добавок, зато часто добавляю к нему плоды и травы, собранные летом на лугах и в лесу. Они делают его особенно приятным, утоляя не только жажду, но и ностальгию по лету и по давно оставленным мною родным местам, где эти травы растут в изобилии. Однако зачем антропологу изучать ностальгию?

Вряд ли нужно доказывать, что эмоции человека влияют на его поведение, являются аспектами его идентичности и, стало быть, так или иначе входят в предмет изучения множества антропологических субдисциплин. Они давно и с успехом изучаются в рамках экономической антропологии (есть несколько нобелевских лауреатов, получивших премии по экономике за исследования их влияния на потребление — ср.: *Акерлоф, Крэнтон* 2011). В политической антропологии и конфликтологии не обойтись без знаний динамики таких аффектов, как привязанность, страх, гнев, надежда, и та же ностальгия в ее политической разновидности играет весьма важную роль в попытках политических партий и их лидеров повлиять на поведение электората. Значима роль эмоций вообще и ностальгии в частности и в политике памяти (ср.: *Рикер* 2004). Психологическая (включая психоаналитическую и когнитивную) антропология, развивавшаяся в период 1920–1970-х гг. по преимуществу в США, концентрировалась на общей теории эмоций и их проявлении у представителей разных культур; динамика развития аффекта, его взаимодействие с другими эмоциями исследовались в основном психологами и психотерапевтами различных школ и направлений (в этих исследованиях участвовали и советские/российские психологи и психиатры, обращавшие внимание и на собственно этническую специфику аффективного поведения). Некоторые наблюдения в этой сфере делались, впрочем, и этнографами, изучавшими народное целительство и шаманизм.

Антропология ностальгии остается, однако, белым пятном не только в российской, но и в мировой антропологии в целом (мне удалось обнаружить лишь небольшой сборник о политической ностальгии (Angé, Berliner 2015), написанный скорее в русле политической антропологии, нежели антропологии эмоций, да еще пестрый набор статей, также выбирающих в качестве объекта рассмотрения чаще всего именно ностальгию политического свойства). Между тем антропология ностальгии помогла бы яснее понять не только политику памяти и утопические концепции, но и, безусловно, пригодилась бы при изучении проблем, возникающих в связи с исследованиями адаптации и интеграции мигрантов, культурного наследия, коллекционирования, включая музейное, я уже не говорю о пользе такого изучения для общей теории аффекта в рамках психологической и когнитивной антропологии. Не нужно забывать, что существуют целая империя построенных на ностальгии индустрий — фотографирование, сувенирная промышленность, коллекционирование, изучение которых, как мне кажется, должно учитывать их аффективную основу.

За пределами антропологии — в философии, социологии, психологии, психоанализе и нейрофизиологии — единство по поводу концептуализации ностальгии отсутствует. Является ли она аспектом памяти или воображения — двух очень разных человеческих способностей, обычно анализируемых как самостоятельные способности человека? Какое место она занимает среди известных человечеству приблизительно сотни эмоций и к какому их типу она относится? Что выступает в качестве ее спусковых механизмов, или триггеров, и каков механизм ее развития? Относится ли она к эмоциям положительным или негативным, граничащим с заболеванием? За каждым ответом на эти вопросы стоит вполне определенная концепция или теория, проверять которые можно и должно в том числе и на таком источнике, как собственные переживания и наблюдения в режиме АЭ.

Аналитическая автоэтнография в случаях некоторых редких или сложных эмоций вообще оказывается единственным достоверным источником, позволяющим проверять различные гипотезы. Любой результат применения этого метода, разумеется, не дает основания для формулирования полноценной концепции, но при детальном описании предоставляет возможность анализа конкретного случая, результаты которого затем можно использовать как для критики существующих моделей, так и в ходе разработки новых. В подобных случаях АЭ будет выступать как обычная или конвенциональная этнография, от

которой станет отличаться лишь источником опыта — он оказывается внутренним, а не внешним, автоотчетом, а не повествованием о Других, вытекающим из инсайдерской информации, а не построенным на впечатлениях аутсайдера. С конвенциональной этнографией эмоций его будет сближать то обстоятельство, что первая также основывается на воспоминаниях о переживании, а не на его прямом описании, просто в ЭД это не собственные воспоминания, а воспоминания других людей или, что нередко бывает, — собственные воспоминания о воспоминаниях других людей, т. е. неизбежный для конвенциональной этнографии рост числа опосредований. В ЭД мы имеем дело, как это заметил еще Гирц (*Geertz* 1973: 15), с репрезентациями только второго и следующего порядков, в то время как при наблюдениях в режиме АЭ — непосредственно с собственными представлениями.

Вернусь, однако, к антропологии эмоций и, в частности, ностальгии. Этимологически это понятие восходит к «Одиссее» Гомера, в пятой песни которого есть строки:

Он одиноко сидел на утесистом берегу, и очи
Были в слезах, утекала медлительно капля за каплей
Жизнь для него в непрестанной тоске по отчизне...

Гомер 5. 169–174

Иными словами, изначально ностальгия понималась лишь как тоска по дому (*νόστος* — возвращение /домой/; *αλγος* — боль, печаль, страдание). Семантически ностальгия связана с окрашенной в меланхолические тона сентиментальностью — с тоской, грустью, унынием, хандрой, печалью и даже скорбью, в силу чего многие исследователи вплоть до недавнего времени рассматривали ее либо как разновидность депрессии, заболевания, страдания, либо как консервативную реакцию на перемены, род эскапизма, т. е. в целом негативно. Исключением были, пожалуй, только романтики и некоторые из психоаналитиков, включая и З. Фрейда (последнего с оговорками, поскольку речь в данном случае идет скорее об отдельных мыслях и наблюдениях, а не о его позиции в целом).

Мой личный опыт свидетельствует о том, что, оставаясь чувством, связанным с утратой, ностальгия тем не менее не может ассоциироваться исключительно с меланхолическими и пессимистическими переживаниями, но скорее должна интерпретироваться как комплекс эмоций со множеством обертонов и нюансов. Вернемся к примеру

с чаем. Разве воспоминания, которые он пробуждает своим букетом и вкусом, негативны? Погружаясь в эти ароматы и вкус, я вспоминаю погожее летнее утро, обычное время для сбора лепестков шиповника, когда на припеке жужжат шмели и жуки-бронзовки, как живые самоцветы, блещут надкрыльями, собравшись на сладко пахнущих метелках василисника. Терпкий запах свежих листьев дикой смородины, которые я собираю поздним летом, в пору, когда на ее кустах уже висят редкие спелые ягоды, а по лугам стелятся туманы, перемещает меня в август на берега лесных ручьев. Ароматы мяты, душицы и ягод шиповника возвращают в памяти лесные поляны моего сибирского детства, а все эти травы, плоды и ягоды вместе обеспечивают мне, горожанину, чувство особой и личной связи с моим теперешним местом жительства, то чувство, которое и лежит в ощущении дома и без которого мне было бы трудно не то что работать, но и просто существовать.

Последнее утверждение многим может показаться риторическим преувеличением. Я попытаюсь показать, что это не так, обращая за помощью к серии исследований, авторы которых анализировали ностальгию и некоторые близкие ей аффекты (например, меланхолию и чувство утраты). Так, тасманийский философ Джефф Мальпас, написавший множество работ о связи человека и места, утверждает, что ее значение обусловлено не столько нашим опытом переживания конкретного места, сколько само такое переживание и весь наш опыт становятся возможными, лишь будучи укорененными в конкретном месте. Он приводит серьезные аргументы в пользу того, что фундаментальная связь человека и места не является случайной для нашего существования, но обусловлена самим характером человеческого мышления, опыта и идентичности, формируемых *в* и *посредством* места (Malpas 2004). Из этого утверждения вытекает, что разрыв столь фундаментальной для самого нашего существования связи не может пройти безболезненно для идентичности, повседневного опыта и образа мыслей человека, как и для характера мышления вообще. Косвенно это подтверждается и кросс-культурными работами психологов, утверждающих, что ностальгия является универсалией, т. е. чувством, встречающимся во всех изученных ими сообществах (Hepper 2014).

Первое исследование, посвященное ностальгии и введшее этот термин в научный оборот, было опубликовано еще в 1688 г., когда эльзасский студент Йоханнес Хофер защитил в Базельском университете «Медицинскую диссертацию о ностальгии, или тоске по дому», описав в ней симптоматику болезни оторванных от дома наемных

швейцарских солдат. Хофер и его последователи трактовали ностальгию как серьезное, иногда летальное, заболевание, способное охватывать целые группы людей (иными словами, вызывать эпидемии) и характеризуемое такими симптомами, как меланхолия и слезы, анорексия и даже самоубийство. В числе ее признаков перечислялись привязанность к знакомым домашним блюдам, вкусам и запахам, мелодиям, песням и прочим предметам, рождающим ассоциации с домом, и обусловленные такими напоминаниями приступы тоски.

Медицинскую, или патографическую, трактовку ностальгии разделял и Иммануил Кант, очевидно знакомый с трактатом Хофера. В своей «Антропологии с прагматической точки зрения» он писал:

Тоска по родине, обычная у швейцарцев, а также (как сообщил мне один хорошо осведомленный генерал) у уроженцев ряда местностей Вестфалии и Померании, охватывающая их, когда они поселяются в других странах, — следствие воспоминаний о беззаботной жизни в молодые годы, когда они при постоянном общении с соседями наслаждались простыми радостями жизни...

Кант [1798] 1994, 7: 201

Важно, что Кант замечает в тоске по дому не только пространственный (тоска по утраченному месту), но и темпоральный (тоска по ушедшему времени) ее аспект. Кант связывает ностальгию с воображением и памятью — теми ее сторонами, на которые впоследствии обратили внимание Зигмунд Фрейд и комментировавший работы Фрейда о ностальгии и меланхолии в связи с предпринятым им исследованием исторической памяти Поль Рикёр (Рикёр 2004: 104–118). Знакомство с эти работами позволяет лучше представить место ностальгии в системе близких к ней эмоций и ее место в динамике травматического опыта.

Фрейд предлагает необходимый для трактовки ностальгии и меланхолии психоаналитический инструментарий в двух работах, озаглавленных «Вспоминать, повторять, прорабатывать» (Freud 2006) и «Скорбь и меланхолия» (Freud 1918). В первой из них, имеющей подзаголовок «Дальнейшие рекомендации по технике психоанализа», автор напоминает читателям о некоторых этапах развития психоаналитического метода и излагает основы психотерапевтической техники работы с травмой, вводя новые понятия «навязчивого повторения» (*Wiederholungszwang*) и «проработки» (*Durcharbeiten*). Согласно

Фрейду, травма вытесняется из памяти и превращается в навязчивое и повторяющееся действие; забытый факт бессознательно воспроизводится в действиях человека, уже не подозревающего, что он поступает так под воздействием травматического опыта, и не помнящего о нем. Спротивление вытесненного превращает замещающее воспоминание в хронический симптом, навязчивое повторение некоторого действия, происходящего без ведома пациента. Вкратце это и есть патологическое развитие посттравматического стрессового расстройства. Психотерапевт помогает пациенту провести работу по воскрешению памяти и примирению с вытесненным, что позволяет преодолеть навязчивое влечение к повторению и восстановить подлинное отношение к прошлому (Freud 2006).

Для читателей, мало знакомых с системой понятий психоанализа и представлениями о динамике травмы, необходимо принять во внимание, что различия в подходах к описанию этой динамики обычно зависят от ее момента или фазы, с которой стартует ее описание, степени детализации этапов и общего характера ее переживания (условно — «нормального» или «патологического»). Фрейд, как и другие исследователи, использующие в своей работе методы психоанализа, обычно сталкивался с отдаленными последствиями травмы, причем с последствиями патологическими, свидетельствующими о том, что интеграция болезненного опыта привела к хроническим нарушениям психического здоровья. Иными словами, из пяти обычно выделяемых стадий посттравматической реакции (мобилизация, иммобилизация, агрессия, депрессия, восстановление) психоанализ концентрировался на четвертой и пятой — депрессивных расстройствах и восстановительных процессах. Ностальгия с описанной Хофером симптоматикой, очевидно, относится к фазе депрессивных реакций, в то время как ностальгия в современном смысле понятия, в значительной степени утратившего свои патогRAFические коннотации, и аффективно окрашенная в более позитивные тона смешанной с удовольствием грусти — к завершающей утрату стадии *интеграции* травматического опыта утраты.

Мартин Хайдеггер посвящает ностальгии часть своей первой лекции в курсе «Основные понятия метафизики» (семестр 1929–1930 гг.), разбирая фразу Новалиса: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома»⁴ (Хайдеггер 1993: 330–332). Это загадочное изречение немецкого романтика подвергается им глубокому анализу, результатом которого становится обнаружение в нем следующих

смыслов: тоска или тяга быть повсюду (везде и в целом) дома расшифровывается им как тяга конечного существа, которым является человек, к уединенной и сокровенной близости с миром, понять который такому существу можно только посредством метафизического вопрошания, которое всегда осуществляется при условии фундаментальной захваченности определенным настроением, в данном случае — ностальгией. Хайдеггер, таким образом, соглашается с Новалисом, утверждая, что «философия всегда совершается в некоем фундаментальном настроении» (Там же: 332). Новалис и Хайдеггер не одиноки в утверждении ностальгии в качестве одной из фундаментальных для философствования позиций. Аристотель в «Проблемах» (XXX, I) формулирует сходное наблюдение относительно меланхолии, замечая, что люди, знаменитые в философии (например, Эмпедокл, Платон и Сократ), политике, поэзии и искусствах — «все явно выраженные меланхолики».



Рис. 1. Гравюра Дюрера «Меланхолия I»

Во времена Дюрера, автора известной гравюры (рис. 1), различались три типа меланхолии: 1) основанный на воображении, характерный для художников, поэтов и ремесленников; 2) обусловленный преобладанием рассудка над чувством, типичный для ученых и политиков; 3) основанный на преобладании интуиции, типичный для теологов и философов. Эта классификация, помимо прочего, сообщает нам о постепенном отходе от взгляда на меланхолию и родственные ей состояния как на болезни и тенденцию трактовать их как черты характера или типы темперамента. И хотя историко-этнографическая литература полна историями о том, как насильно оторванные от родных мест туземцы чахнут и погибают на чужбине, к XIX в. взгляд на эти состояния как на медицинские, или патологические, начал уступать место более психологическим подходам. Последующее развитие эволюционистских, нейробиологических, когнитивистских и социологических подходов к исследованию эмоций позволило разработать не только их детальные классификации, но и тестировать их в полевых социологических и антропологических исследованиях (некоторые из них упоминаются в библиографии к этой статье).

Жанр заметок не позволяет углубиться в развитие соответствующего раздела в истории психологической и когнитивной антропологии⁵, оставляя лишь возможность иллюстрировать существующие типологизации эмоций на отдельном, но достаточно показательном примере. В качестве такого примера я хочу привести известную работу по нейрокогнитивной социологии эмоций социолога из Калифорнийского университета Уоррена ТенХутена (*TenHouten* 2007), выделяющего вслед за рядом авторов 8 базовых человеческих эмоций, а также 28 вторичных, возникающих на основе комбинаций первичных эмоций, и 56 третичных (тройные комбинации первичных эмоций). Свои модели ТенХутен проверял на кросс-культурных полевых исследованиях социальных взаимодействий среди аборигенов и белого населения Австралии.

Этот пример, впрочем, как и любая другая классификация эмоций, требует некоторого знакомства с теоретической основой, на которой она строится, и в данном случае — с соответствующими представлениями в области эволюционной психологии. В основе рассматриваемой здесь классификации лежит дарвиновская идея об эмоциях как адаптивных реакциях на проблемы выживания, каждая из которых имеет позитивную либо негативную валентность в зависимости от того, предоставляет ли конкретная ситуация возможность успешной

адаптации или, наоборот, препятствие для нее. К базовым эмоциям, согласно представлениям, сложившимся в эволюционной психологии, обычно относят те из них, которые универсальны для разных групп людей и высших животных и имеют биологическую основу, выражаемую морфологически в структурах мозга и стандартных нейромышечных паттернах (позах, мимике, жестах). Ностальгию ТенХутен относит, вслед за рядом авторов, усматривающих в ней восстанавливающие функции, к позитивным производным (от удовлетворения и надежды) эмоциям. Другие представители эволюционного подхода к социологии эмоций трактуют ностальгию как производное от базовых эмоций удовлетворения и грусти (Turner, Stets 2014).

Триггерами ностальгии могут быть напоминаящие прошлое предметы (фотографии, здания, ландшафты), вкусы, звуки и запахи (например, ставшее уже хрестоматийным печенье «Мадлен» в «Поисках утраченного времени» Пруста), встреча с давними друзьями, предметы из коллекций или сувениры и пр. В этой связи можно утверждать, что ностальгия совершает работу по сохранению идентичности перед лицом постоянных изменений, калейдоскопа времен и мест, которые нам приходится покидать в течение жизни.

Ностальгия сегодня — это опыт множества людей, менявших многократно место жительства и живущих в эпоху радикальных перемен, что не может не сообщать значимость ее изучению. Исторически сложилось так, что в значительной части работ российских антропологов встреченные ими во время полевых исследований люди изображаются как бы лишенными чувств — вся их богатая эмоциональная жизнь, острые реакции на происходящее и собеседников остаются за кадром. От такого рода редукции страдают и описания культуры, и описания общества. Исследование аффективной стороны нашей жизни методом этнографии, включая АЭ, как мне кажется, может стать стимулом для пересмотра или уточнения многих концепций, касающихся человека, культуры и общества.

Литература

Акерлоф Дж., Крэнтон Р. Экономика идентичности. — М.: Карьера Пресс, [2010] 2011.

Белик А. А. Историко-теоретические проблемы психологической антропологии. — М.: РГГУ, 2005.

Белик А. А. Культура и личность: психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. — М.: РГГУ, 2001.

Гупта А., Фергюсон Д. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии / пер. с англ. С. В. Соколовского, О. А. Поворознюк // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 3–44.

Кант И. [1798] Антропологии с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. Т. 7. М.: Мысль, 1994.

Коул М. Культурно-историческая психология. — М.: Когито-Центр, 1997.

Лебедев В. В., Симченко Ю. Б. Ачайваямская весна. — М.: Мысль, 1983.

Рикер П. Память, история, забвение. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, [2000] 2004.

Соколовский С. В. Этнография как жанр и как власть // Этнометодология. Вып. 2. — М., 1995. — С. 133–147.

Соколовский С. В. Вещность и власть в обыденном сознании (автоэтнографические этюды) // Этнометодология. Вып. 7. — М., 2000. — С. 70–108.

Соколовский С. В. Поле, которое не покидаешь... (автоэтнографические этюды): статья в открытом архиве. ИЭА РАН, 2004 URL: www.ethnonet.ru/etnografiya/pole-kotoroe-ne-pokidaesh%E2%80%A6/.

Соколовский С. В. Автоэтнография и антропологические исследования науки // Антропология академической жизни / под ред. Г. А. Комаровой. Вып. II. — М., 2010. — Вып. 15. — С. 24–42.

Соколовский С. В. Из детства — с приветом. Автоэтнографические этюды // Антропология социальных перемен: сб. статей / отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. — М: РОССПЭН, 2011. — С. 701–733.

Соколовский С. В. Теории вещей и этнографии материальности // Российская антропология и «онтологический поворот». — Томск: Изд-во ТГУ, 2016. — С. 16–35.

Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993.

Akeroyd A. Ethics in Relation to Informants: The Profession and Governments // Ethnographic Research: A Guide to General Conduct / Roy F. Ellen (ed.). — London: Academic Press, 1984. — P. 133–154.

Angé O., Berliner D. (eds). Anthropology and Nostalgia. — N. Y.: Berghahn Books, 2015.

Appell G. N. Ethical Dilemmas in Anthropological Inquiry: A Case Book. — Waltham, MA: Crossroads Press, 1978.

Asad T. (ed.). Anthropology and the colonial encounter. — Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1973.

Barnes J. A. The Ethics of Inquiry in Social Science. — Delhi: Oxford University Press, 1977.

Barnes J. A. Who Should Know What? Social Science, Privacy and Ethics. — Cambridge: Cambridge Univ. press, 1979.

Beauchamp T., Faden R., Wallace R. J., LeRoy W. Ethical Issues in Social Science Research. — Baltimore: Johns Hopkins Press, 1982.

Cassell J., Wax M. L. (eds.). Ethical Problems of Fieldwork // Social Problems. — 1980. — Vol. 27. — P. 259–378.

Cieraad I. At Home: An Anthropology of Domestic Space. — Syracuse, N. Y.: Syracuse Univ. press, 1999.

Ellis C. Fighting Back or Moving On: An Autoethnographic Response to Critics // International Review of Qualitative Research. — 2009. — Vol. 2. — №3. — P. 371–378.

Freud S. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten // Freud S. Werkausgabe in zwei Bänden. Bd. 1. Elemente der Psychoanalyse / Freud A., Grubrich-Simitis (Hrsg.). — Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2006. — S. 518–525.

Freud S. Trauer und Melancholie // Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse, Jahrgang 4, Heft 6. — Leipzig und Wien, Hugo Heller & Cie., 1918. — S. 288–301.

Geertz C. The Interpretation of Cultures. — New York: Basic Books, 1973. — 470 p.

Geertz C. The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought // Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences. — 1982. — Vol. 35. — №5. — P. 14–34.

Gough K. New proposals for anthropologists // Current Anthropology. — 1968. — Vol. 9. — №5. — P. 403–435.

Hackley C. Auto-ethnographic consumer research and creative non-fiction: exploring connections and contrasts from a literary perspective // Qualitative Market Research: An International Journal. — 2007. — Vol. 10. — №1. — P. 98–108.

Hall C. M. Reflexivity and Tourism Research // Phillimore J., Goodson L. (eds) Qualitative Research in Tourism. — L.: Routledge, 2004. — P. 137–155.

Hepper E. G. e. a. Pancultural Nostalgia: Prototypical Conceptions Across Cultures // Emotion. — 2014. — Vol. 14. — №4. — P. 733–747.

Holbrook M. B. Consumer research: Introspective essays on the study of consumption. — L.: Sage, 1995.

Holbrook M. B., Hirschman E. C. The experiential aspects of consumption: Consumer fantasies, feelings, and fun // Journal of consumer research. — 1982. — Vol. 9. — №2. — P. 132–140.

Kuklick H. Reflections on the History of Fieldwork, with Special Reference to Sociocultural Anthropology // Isis. — 2011. — Vol. 102. — P. 1–33.

Laplantine F. L'Ethnopsychiatrie. — Paris: PUF, 1988. — 119 p.

Laplantine F. Ethnopsychiatrie psychanalytique. — Paris: Beauchesne, 2007. — 234 p.

Lewis D. Anthropology and Colonialism // Current Anthropology. — 1973. — Vol. 14. — № 5. — P. 581–602.

Malpas J. E. Place and Experience. A Philosophical Topography. — Cambridge: Cambridge Univ. press, 2004. — 218 p.

Minowa Y., Visconti L. M., Maclaran P. Researchers' introspection for multi-sited ethnographers: A xenoheteroglossic autoethnography // Journal of Business Research. — 2012. — Vol. 65. — № 4. — P. 483–489.

Morgan N., Pritchard A. On souvenirs and metonymy: Narratives of memory, metaphor and materiality // Tourist Studies. — 2005. — № 5. — 29–53.

Novalis. Schriften. Teil 2. Hrsg. v. L. Tieck und F. Schlegel. — Berlin: Verlag von G. Reimer, 1837.

Pels P., Oscar S. (eds.). Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology. — Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1999.

Stocking G. W., Jr. (ed.). Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. — Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1991.

TenHouten W. D. A General Theory of Emotions and Social Life. — N. Y.: Routledge, 2007. — 308 p.

Tolich M. A Critique of Current Practice: Ten Foundational Guidelines for Autoethnographers // Qualitative Health Research. — 2010. — Vol. 20. — № 12. — P. 1599–1610.

Turner J. H., Stets J. E. Moral Emotions // Turner J. H., Stets J. E. (eds.) Handbook of the Sociology of Emotions. Vol. 2. — N. Y.: Springer, 2014. — P. 544–566.

Примечания

¹ Помимо собственно автоэтнографических текстов (Соколовский 1995; 2000; 2004; 2016: 16–18), опубликованы статьи, написанные во вполне объективистском ключе (Соколовский 2010, 2011).

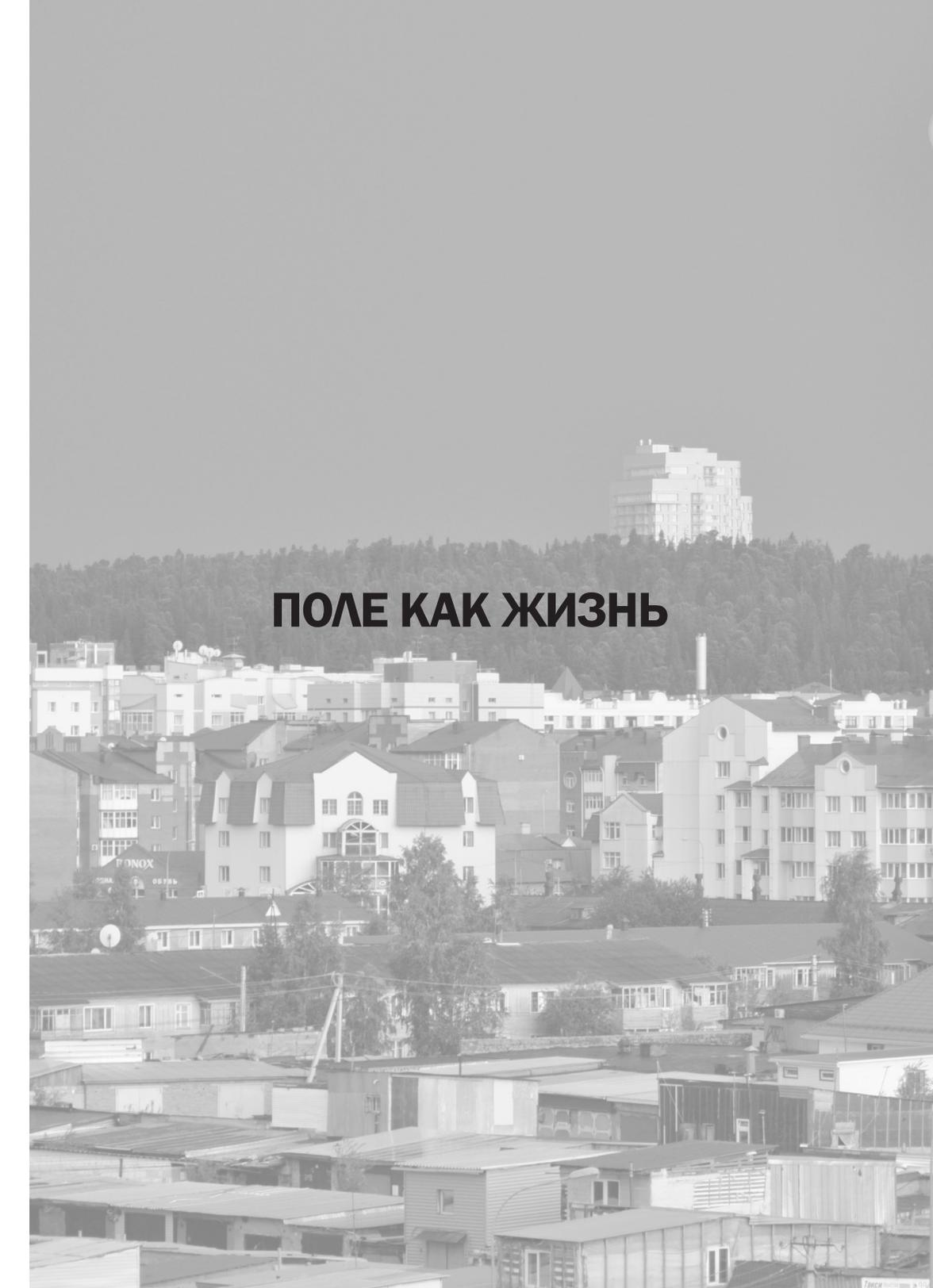
² В других исследовательских традициях, например в американской, вопросы этики полевых исследований стали обсуждаться с середины 1950-х гг., но настоящим катализатором дискуссии вокруг этики исследований в социальных науках стал известный проект Камелот (1962–1965), масштабное социальное исследование по борьбе с революционными движениями в Чили, Колумбии и Перу, реализованное на деньги Департамента обороны США и ЦРУ, в которое были вовлечены антропологи и представители других социальных наук. Эти дискуссии возобновились в связи с программой Пентагона «Human Terrain», привлекавшей к его деятельности, в которой приняли участие и некоторые антропологи, исследователей из области социальных наук.

³ Ничего не меняется в сущности, если в конвенциональном социальном исследовании, выстроенном на объективистской и позитивистской методологии, его объекты именуются «субъектами исследования». В действительности, субъектом

исследования остается лишь тот, кто определяет его цели, выбирает методы, интерпретирует результаты; все остальные вовлеченные в исследование «субъекты» уже самой его оптикой, направленной именно на них, а не на исследователя, превращаются в объекты. Схемы сотрудничества (исключая общение с исследуемыми в поле) на этапах планирования и публикации результатов исследования, не говоря уже о прямом соавторстве, российскими антропологами практически не применяются, если не учитывать зарубежное поле, где и россиянам приходится загодя заручаться согласием исследуемых и менять стратегию исследования по требованиям представителей изучаемого сообщества, или редкие совместные проекты коллаборации в относительно новых для отечественных антропологов областях исследования, в которых, кстати, дисбаланс авторитета и власти может полностью отсутствовать (антропология науки, бизнеса, организаций, элит).

⁴ «Die Philosophie ist, eigentlich, Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein» (Novalis 1837: 116).

⁵ Замечу лишь, что в США эта дисциплина первоначально развивалась в рамках известного направления «культура и личность», в то время как, например, во Франции и СССР похожие исследования осуществлялись в рамках г. н. этнопсихиатрии (читатель может познакомиться с различными версиями истории перечисленных направлений в: Белик 2001, 2005; Коул 1997; Laplantine 1988; 2007).



ПОЛЕ КАК ЖИЗНЬ

СОЦИАЛЬНАЯ НЕОДНОРОДНОСТЬ И ПОЛИЭТНИЧНОСТЬ ЯМАЛЬСКОГО ПОЛЯ: ВОСПРИЯТИЕ ДРУГИХ¹

Е. П. Мартынова

Полевые исследования рассматриваются большинством этнологов не только как отличительный признак науки, но и как основной способ получения информации для последующего анализа и интерпретации. Осмысление поля во многом определяется поставленными задачами, имеющимися у ученого знаниями и установками. В статье речь пойдет об изменениях в постижении северного этнографического поля, которое долгое время интересовало исследователей как источник информации исключительно о коренных народах. В начале XXI в. арктическое поле стало многонациональным, а потому гетерогенным, причем неоднородными стали и сами аборигенные сообщества. В основу работы легли полевые материалы автора, собранные во время проведения этнологических экспертиз в Ямало-Ненецком автономном округе (далее ЯНАО) в 2008, 2011, 2012 гг.

Ямальское поле в исторической ретроспективе

С начала экспедиционных исследований в XVIII в. коренные народы были основным объектом изучения в северном поле. Внимание этнографов привлекали уникальные способы жизнеобеспечения, самобытная культура и фольклор аборигенов. Почти все, что было написано о ненцах, хантах, селькупках и др., базировалось на полевых материалах. Авторы стремились показать «удивлению достойное странное житие и дивные обычаи» северных народов на основании того, чему были «самовидцы» (Новицкий 1941: 25). Даже в XX в., когда казалось бы, настало время писать о социалистических преобразованиях в жизни аборигенных сообществ, ученые оставались под влиянием негласной установки на изучение традиционной культуры. Причем она воспринималась как существовавшая в конце XIX — начале XX в. этнографическая норма (Тишков 2003: 30). На это были нацелены

и полевые исследования. Для этнографа в социалистической современности были интересны остатки традиционности и их первичный смысл. Такая тенденция отчетливо проявлялась во многих трудах по ненецкой этнографии 1960–1980-х гг. (работы Г. Н. Грачевой, В. И. Васильева, Ю. Б. Симченко, Л. В. Хомич, А. В. Головнева, И. А. Карапетовой и др.). Культура арктических аборигенов воспринималась как уникальная, а потому ценная и значимая. Нередко исследователи вели поиск ее «изначальных» форм. Не случайно в тот период одним из распространенных подходов в историко-этнографических исследованиях был метод исторической ретроспекции, предполагающий «погружение» в архаические пласты культуры.

Положение северных народов в условиях социализма воспринималось как прогрессивное, но все же как отклонение от хозяйственно-культурной самобытности. При таком взгляде часто игнорировалось то обстоятельство, что аборигенные сообщества коренных народов Ямала были стратифицированы, среди них этнографами выделялись группы тундровых (таежных) жителей, поселковых и городских. За таким формальным разделением по месту проживания скрывались другие качественные характеристики: занятость (традиционные отрасли хозяйства, неквалифицированный труд или работа в сфере обслуживания в поселке, умственный труд в городах), степень сохранения традиций, знание родного языка, ценностные ориентации, психологическая готовность к новациям и др. Многие из поселковых и городских ненцев к 1990-м гг. давно утратили навыки традиционного хозяйствования, а вслед за ними черты быта и, шире, этнической культуры. Серьезный удар механизму передачи традиций нанесло всеобщее обязательное обучение в школах-интернатах. По существу, только оленеводство оставалось занятием, которое поддерживало остальные традиционные отрасли и определяло сохранение самобытной ненецкой культуры. Однако перечисленные обстоятельства или не замечались этнографами, или констатировались как факты, а серьезного специального изучения поселковых и городских групп почти не велось. Соответственно, и полевая работа была сосредоточена в зонах тундры и тайги, где по-прежнему ученые-полевики искали и находили традиционную культуру. Иноэтническая составляющая северного поля рассматривалась лишь с позиций взаимодействий и влияний других культур.

Такой подход, сфокусированный на северной аборигенной культуре, игнорировал неоднородность этнографического поля и, как следствие, многомерность его изучения. И это несмотря на то что в совет-

ские времена многие поселки ЯНАО были интернациональными по составу жителей. Ю. Б. Симченко справедливо указывал: «Весь Север сейчас можно рассматривать в качестве огромной этноконтактной зоны, в которой происходит постоянный процесс межэтнического смешения с участием как коренных народов, так и приезжего населения» (Симченко 1998: 5). На Севере активно протекали процессы аккультурации, которые еще больше усиливали тенденцию к смешанным бракам. Гомогенный состав населения сохранялся только в ямальских тундрах, где кочевники продолжали жить по традициям предков.

В 1990-е гг. ракурс исследований этнологов сместился в сторону сохранения и спасения коренных малочисленных народов Севера от угрозы исчезновения их уникальных культур, велись дискуссии о традиционализме и модернизации. При этом акцент делался на вопросы сохранения их самобытного образа жизни как наиболее предпочтительного. Ученые участвовали в разработках всевозможных программ развития, проектов биосферных резерватов, этнических заповедников, парков. Например, этнографы привлекались для подготовки федеральных законов «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (1999), «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» (2001) (Новикова, Соколова, Скорин-Чайков 1995). Эмпирической базой для прикладных исследований были полевые материалы.

Социальная неоднородность в поле Ямала

Современные исследователи, ведущие этнологические изыскания на Севере, все чаще обращают внимание на разные социальные группы аборигенного населения. Полевые материалы, собранные на Ямале, позволяют понять видение и восприятие друг друга разными аборигенными сообществами и местным русским населением.

Поселковые ненцы. Для поселковых аборигенов традиционные отрасли хозяйства не выглядят привлекательным видом деятельности, они не хотят, чтобы их дети работали в оленеводстве из-за тяжелого труда и низкой заработной платы. В ответ на вопрос: «Хотите ли Вы, чтобы ваши дети пошли в оленеводство?» часто можно услышать ответ: «Нет, так как нет заработка, сильно тяжелый труд. Дети уже не хотят, да и не умеют»; «Дети уже не поедут в чум. Не хотят жить так» (ПМА 2008).

Русское местное население воспринимает «поселковых» как маргиналов, давно и окончательно порвавших с традиционным образом жизни и не нашедших себя в других сферах деятельности, а потому самых неблагополучных и бедных. Многие респонденты говорят о том, что аборигены, живущие в поселках, не хотят работать, много пьют, они давно оторвались от традиционной культуры. К сожалению, основания для формирования такой нелицеприятной оценки есть.

Оленеводы в тундре не воспринимают «поселковых» негативно. Для них они «свои», хотя в чем-то и «иные». Их инаковость связывается с оторванностью от тундры, оленеводства, что влечет за собой утрату родного языка и забвение традиций. Типичными можно считать оценки: «Поселковые как русские. По-русски говорят. Не живут как ненцы, по-русски живут»; «Поселковые языка и обычаев не знают» (ПМА 2011, 2012). Родители-олeneводы высказывают опасение по поводу того, что поселковые обижают их детей в школе-интернате: «Когда поселковых в школе обижают, они своих родителей приводят. Это плохо, мы же не можем привести родителей, они у нас в тундре» (ПМА 2012). Некоторые видят опасность жизни в поселке для своих детей в угрозе распространения наркомании: «В поселке наркотики появились. Мы боимся за детей, потому и забираем из школы-интерната» (ПМА 2012). Вместе с тем многие оленеводы, не имеющие жилья в поселке, хотят его получить, оформляют документы и встают на очередь, хотя осознают, что без постоянной работы вряд ли смогут жить там. Поселок одновременно и притягивает, и пугает.

Отмечу, что на отличия между тундровыми и поселковыми ненцами обращают внимание учителя в школе-интернате, ненцы по национальности. Типичными были следующие высказывания: «Поселковые и тундровые отличаются. Чем? — Трудно сказать. Они — другие»; «Тундровые более нравственные, так как они придерживаются обычаев. А поселковые — маргиналы, они разболтанные»; «Тундровые дети послушнее, организованнее. Они хорошо рисуют. Все любят физкультуру. Математику многие не любят. Поселковые хуже учатся» (ПМА 2011, 2012).

Городские ненцы. По итогам переписи 2010 г., ЯНАО относится к урбанизированным районам страны: доля городского населения составляет 85%. Процессы урбанизации затронули и коренное население округа — 21,4% ненцев проживают в городах (Итоги Всероссийской переписи...:16). Городские аборигены должны стать объектом особого внимания со стороны этнологов. Д. А. Функ справедливо отметил,

что «хотя городская этнология в отношении Европы, обеих Америк и Австралии за последние десятилетия превратилась в одну из важнейших исследовательских областей нашей дисциплины, для части Африки и особенно Арктики или Севера образ охотника, рыболова или, скажем, оленевода (более широко — скотовода) по-прежнему остается главенствующим в наших представлениях об этих регионах» (Функ 2014: 8). Определенный почин в городской ямальской этнологии имеется (Харючи 1998; Лярская 2016), и впереди у нее большие перспективы.

Разные тундры и тундровики. В мировосприятии ненцев обширные пространства северных тундр имеют свои границы. В годы советской власти в сознании населения укоренились представления о распределении земель по сельским советам. Сейчас это границы поселений, по которым называется тундра: поселок Находка — Находкинская тундра, поселок Сеяха — Сеяхинская и т. д. Соответственно, и обитатели этих территорий в просторечии именуется находкинцами, сеяхинцами. В одной из экспедиций в Тазовском районе мне пришлось столкнуться с тем, что отношения между обитателями разных тундр могут быть враждебными.

Несколько лет назад оленеводы из самой северной в Тазовском районе Гыданской тундры появились в более южной Тазовской. По словам информантов, их «приманил» глава сельскохозяйственного производственного кооператива «Тазовский», который устроил на работу одну оленеводческую бригаду из Гыды. Вскоре оленеводы-частники, приписанные к Гыданской сельской администрации, стали зимой прикочевывать на территорию Тазовской тундры. Тазовские ненцы объясняют их появление нехваткой пастбищ, отсутствием возможностей для сбыта оленины: *«Там же приезжих нет, одни местные. У всех свое мясо. Кому можно продать? — Некому».* К этому информанты добавляют: *«На Гыдане продукты дорогие, дров нет, так как кругом голая тундра»* (ПМА 2012). С последним природно-географическим отличием связываются странности в поведении гыданцев, которые якобы «боятся заходить в кусты», т. к. пугаются, поскольку не видели у себя никакой растительности, кроме травы и ягеля. Летом они боятся выходить из чума из-за комаров, потому что в Гыде комаров летом не бывает. Тазовские оленеводы сетуют на бесхозяйственное отношение соседей к природе, которые допускают потравы ягельников: *«Когда после гыданских приходишь на место — там все исковеркано. В этом году весной я хотел стать на речке на отел, а там гыданские зимой были,*

они все растоптали. Пришлось мне менять место. После них на стоянке остается черная земля» (ПМА 2012). Сложность отношений с соседями усугубляется тем, что «пришлые» портят именно весенние отдельные пастбища, особенно дефицитные в тундре. Оленеводы для отела обычно выбирают защищенные от ветра места с ранними проталинами. Такие пастбища всегда были ограничены, а в связи с интенсивным изъятием земель под промышленное освоение их стало еще меньше.

Для тазовских ненцев гыданские, несмотря на то что ненцы, все же «иные». Они отличаются по одежде («чуть по-другому шьют»), образу жизни. «У гыданских грязно. Рядом с их зимней стоянкой проехать — там вонь стоит. Не убирают, не моются». «Они зимой дрова из-под снега копают — увидят, что кустик из-под снега торчит, начинают копать. Печку они почти не топят, так как дров мало. Чай приготовят и все, не варят больше ничего». У них даже олени другие: «Гыданские олени везде едят, даже там, где растоптано. Моц, где растоптано, есть не будут». Отличие от «своих» ненцев проявляется и в том, что у «гыданских семьи больше. У них детей много. Из-за этого им уже земли не хватает, они к нам идут». Информанты обращают внимание на характер: «Они наглые, вороватые. Однажды украли на буровой что-то и на нас свалили вину, а люди потом на нас думали. Вахтовики же нас не различают» (ПМА 2012).

Меня удивила такая своеобразная риторика мигрантофобии тазовских ненцев-олeneводоов по отношению к гыданцам. Оказалось, что во многом она основывается на боязни быть вытесненными с пастбищных угодий, которыми сами тазовцы пользуются без законных оснований, т. к. в Ямало-Ненецком округе только оленеводческие предприятия имеют юридически признанные права на олени пастбища. Семьи «личников» — а им в районе принадлежит оленей больше, чем предприятиям, — практически никаких официальных прав на пастбища не имеют, ведут выпас, по сути, нелегально. Отсюда страх быть изгнанными и потерять часть пастбищ из-за притока оленеводов из соседней тундры. «Гыданские сюда приходят, где мы оленей пасем, где наша земля. А я им ничего сказать не могу, так как у нас официально пастбищ нет, они и наглеют». Открытых конфликтов в тундре между оленеводами из разных сельских администраций не было. Однако информанты высказывали опасение, что если гыданцы будут продолжать приходить на их земли, то ситуация может перерасти в конфликтогенную. По отношению к соседям-гыданцам в разговорах информантов прослеживались мотивы зависти: «У них падеж оленей маленький, так

как корма в их тундре много, освоения нет, нет буровых. Летом в гыданской тундре хорошо — прохладно, комаров нет» (ПМА 2012).

Промышленные компании и вахтовики глазами ненцев

По мере изменения этнологического дискурса на рубеже XX–XXI вв. в поле зрения ученых оказываются не только представители коренных народов, но и приезжее население. Важным переломным моментом в расширении объектов северного этнографического поля стало нефтегазовое освоение ЯНАО, получившее новый импульс после 2002 г., когда «Газпром» определил Ямал как регион стратегических интересов компании. Стремление помочь аборигенам в их сохранении и развитии в условиях разрушительного для традиционного природопользования промышленного освоения подтолкнуло этнологов-антропологов к изучению работников нефтегазового комплекса. Для нового курса было предложено название «антропология добывающей промышленности». На данный момент нужно констатировать, что рабочие-вахтовики, служащие офисов газовых и нефтяных компаний пока остаются объектами специального изучения в основном социологов (Романов 1999; и др.). Исследования в этом ключе имеют большую перспективу на Ямальском Севере. Предположение, что «антропология добывающей промышленности» в российской этнологии будет развиваться ускоренными темпами» (Сирина, Ярлыкапов, Функ 2008), сбывается в отношении изучения влияния деятельности предприятий ТЭК на образ жизни коренных народов (Этнологическая оценка... 2002; Василькова и др. 2011; Мартынова, Новикова 2014; Головнев 2014; Головнев и др. 2014).

Большой вклад в изучение нефтяного бизнеса и нефтяников в соседнем Ханты-Мансийском округе внесла Н. И. Новикова. Исследовательница отмечает: «В общественном мнении и в научной литературе сложился определенный образ нефтяников как социально-профессиональной группы. Коротко он определяется дихотомией: чудовище и сокровище, триумф и трагедия, богатство страны и экологическое бедствие и т. п. Еще чаще им дают негативную характеристику, связанную в первую очередь с экологическими проблемами, вызываемыми добычей и транспортировкой нефти. В последние годы с нефтью связывают и вопросы отрицательного воздействия на коренные народы,

и лоббирование антиэкологического законодательства и выполнения потенциально опасных проектов» (Новикова, Соколова, Ссорин-Чайков 1995: 179). Думаю, что все эти характеристики справедливы и по отношению к газодобытчикам на Ямале.

Опыт полевой работы убеждает, что газовики и аборигены давно живут не в параллельных мирах, у них много точек соприкосновения. Непосредственно с вахтовиками контактируют и оседлые жители поселков, и оленеводы. Причем кочевники даже чаще, поскольку продают или выменивают на буровых рыбу, оленье мясо на другие продукты, бензин. Такие сделки нелегальны, но они распространены в ямальских тундрах. Обычно ненцы не интересуются, как зовут рабочих, откуда они, чем конкретно занимаются. Когда после рассказа о гибели оленей вблизи буровой я поинтересовалась, известно ли, рабочие какого предприятия были виноваты, хозяин чума ответил, что не запомнил и не хотел запоминать. Добавил, что *«нас это не касается. На буровой всегда много народу — пятьдесят — сто человек. Всех не запомнишь»* (ПМА 2008). Вахтовики для оленеводов — люди из другого, непонятного и потому чуждого мира. Ненцы воспринимают их как временных пришельцев в тундру, поэтому не хотят устанавливать личностные сколько-либо длительные контакты и запоминать имена. *«Они свое возьмут и уйдут, обо всем забудут»* (Там же).

От вахтовиков исходит потенциальная и реальная угроза природе. Ненцы полагают, что стало меньше рыбы, исчезли дикие олени потому, что по тундре проложены трубопроводы и дороги, во многих местах стоят буровые. Особенно большой ущерб наносится пастбищам, которые не только изымаются из оленеводства, но еще и загрязняются из-за утечки химреагентов. Именно соперничество в сфере землепользования лежит в основе негативной оценки представителей ТЭК со стороны тундровиков. В представлениях ненцев они часто выступают как лжецы, обманывающие коренное население. В ходе опросов задавался вопрос об отношении к строительству трубопроводов, при ответах часто звучало: *«Все равно обманут. Так уже было»*; *«Говорили, что не будут строить трубопровод “Ямал”, а уже работы ведутся»*; *«На общественных слушаниях говорили, что будет одна труба, а теперь две»*; *«Они все втихаря делают. Мнение наше спросили, и все на ветер»* (ПМА 2011). В таких словах очевидно не только недоверие по отношению к промышленным компаниям, но и безнадежность, неверие в то, что можно изменить ситуацию.

Аналогичные мотивы в высказываниях звучали и по отношению к перспективам решения с помощью предприятий ТЭК самых острых

социальных проблем коренного населения — безработицы и жилищного вопроса. *«Когда газ открыли, говорили, что будут брать рабочих из местных. А там сейчас очень мало кто работает. Было соглашение с Ямбурггазодобычей и администрацией, там было так написано. А толку — нет. Сейчас я никому не верю».* *«Лукойл обещал трудоустроить, но не взяли на работу, сказали, что стаж нет. Хотя обучали. Формально они свои обязательства выполнили: набрали группу, обучили. А трудоустроили людей с земли, им так выгоднее — не нужно платить северные надбавки. Транснефть то же самое обещала, а не сделала»* (Там же). Аналогичные ответы, что «все равно обманут», мы слышали и при разговорах о перспективе строительства в поселках нового жилья на средства от добычи газа и нефти. Ненцы не верят в возможность решения жилищной проблемы. Лейтмотивом высказываний являются слова: *«Говорят одно, делают другое».*

По мнению пастухов, от промышленников исходит угроза традиционному образу жизни в тундре. Оленеводы боятся перспективы переселения в поселок, опасаются потерять привычную работу, т. к. не имеют другой профессии: *«Если всех в поселок перевести? — Плохо это, работы там нет. Как жить?»;* *«Мы в поселке не сможем, тундра — наш дом»* (ПМА 2008). Опасения быть в очередной раз обманутыми, тревога за будущее в случае утраты возможности заниматься единственно привычным делом — пасти оленей и таким образом обеспечить будущее своим детям — дополняет образ чужаков. От них ненцы не хотят получать ничего. Поэтому так категорично и звучали высказывания многих информантов об отказе принимать какую-либо материальную помощь и негативное отношение к компенсационным выплатам за утрату пастбищ: *«Пусть землю оставят. А прожить мы можем сами. Наши прадеды так жили, и мы проживем»;* *«Компенсации нам не нужны. Компенсациями оленей не прокормишь»* (ПМА 2011). У ненцев-тундровиков распространены представления о том, что газовики, обладающие огромными материальными средствами и ресурсами, могут добиться получения разрешения на освоение разными способами, не только обмануть, но и запугать, принудить поставить подписи, т. к. оленеводы робеют, неуверенно чувствуют себя в присутствии уважаемых «начальников», боятся бумаг. Нередко в словах информантов звучало неприятие самой идеи нефтегазового освоения Севера: *«Толку от газа и нефти — никакого. Как жили в старину, так и живем. Заграницу обеспечиваем, а нам ничего это не дает»* (ПМА 2008).

Полиэтничность Ямальского Севера в восприятии аборигенов

В районах интенсивной нефтегазовой добычи численность населения постоянно растет за счет миграционного прироста. Так, за последнюю четверть века население округа увеличилось на 68 тыс. чел. (с 468 тыс. в 1989 г. до 536 тыс. чел. в 2016 г.). Если за точку отсчета взять период до начала промышленного освоения, то нужно говорить о почти девятикратном росте жителей Ямала — с 60 тыс. в 1959 г. до 536 тыс. в 2016 г. В начале XXI в. ЯНАО стал одним из наиболее полиэтничных регионов РФ, в котором проживают представители более 100 национальностей. Численность представителей народов Кавказа и Средней Азии в совокупности составляет около 35 000 человек, или 7% населения автономного округа (примерно столько же, сколько коренное население). В целом представительство данной группы, по переписным данным, выросло в 1,4 раза с 2002 г. Наиболее быстрыми темпами, по сравнению с переписью 2002 г., увеличивается численность киргизов: с 572 до 1471 (61,11 %); таджиков: с 583 до 1482 (60,66%); ногайцев: с 1708 до 3479 (50,9 %); узбеков: с 979 до 1775 (44,85%); кумыков: с 2613 до 4466 (41,49 %) (Национальная политика). Подтверждением позиционирования Ямала как многоэтничного округа органами власти является и то, что в регионе зарегистрировано 37 общественных организаций, созданных по этническому признаку, среди них только 9 заявлены как организации коренных малочисленных народов Севера, остальные 28 связаны с другими народами (азербайджанцами, армянами, татарами, чувашами, таджиками, киргизами и др. (Там же).

Статистические данные отражают не только прирост населения региона в связи с развитием промышленного освоения, они показывают, как менялся этнический состав населения по мере роста газо- и нефтедобычи. Так, в 1970–1980-е гг. Ямальский Север привлекал специалистов из русских, украинцев, белорусов, татар и азербайджанцев. С 1990-х гг. быстрыми темпами стала нарастать численность народов Кавказа. Нужно иметь в виду то, что переписи учитывают только постоянное население, осевшее на Ямале на долгие годы. Помимо него, в регион на предприятия ТЭК ежегодно приезжали и приезжают рабочие-вахтовики из России и стран ближнего зарубежья. Эти люди не попадают под официальный учет, хотя многие из них трудятся на

Ямальском Севере долгие годы. Вне этой статистики оказываются и сезонные трудовые мигранты, для которых ЯНАО в последние годы становится все более и более притягательным местом. Сферами активности гастарбайтеров являются строительство, ЖКХ, торговля. Приток мигрантов особенно заметен в городах, но и многие северные поселки стали точками притяжения для приезжих из ближнего зарубежья и даже Турции. Например, на стройках в райцентрах пос. Тазовский, Яр-Сале, Мужы, Пурпе и др. долгие годы работают турецкие рабочие, выходцы с Кавказа открывают магазины, кафе, рестораны. Естественно, что мощный миграционный прирост не может не отражаться на социокультурной ситуации в ЯНАО. Многие мигранты успешно адаптировались, стали «местными». Изучение приезжего населения разных национальностей с позиций этнологического подхода не менее актуально, чем коренных народов. Пока работ по этой тематике совсем немного. Д. А. Опарин справедливо отметил, что миграционная динамика «стала определенным вызовом коренному населению, ранее не знакомому с кавказским или среднеазиатским присутствием в регионе» (Опарин 2016: 119). Автор отметил такие причины антимигрантских настроений среди ненцев, как конкуренция за рабочие места, жилье. Мигрантофобия иногда приводит к этническим конфликтам, в то же время ненцы нередко дружат с новыми приезжими, заключаются смешанные браки (Там же: 120–126).

Мои полевые материалы позволяют судить об отношении к мигрантам кочевого населения. Оленеводы в тундре знают об изменениях в этническом составе поселков, поскольку дважды в году (в ноябре и апреле, во время кампании по сдаче мяса, закупки продуктов, прохождения медосмотра) несколько дней проводят в поселках, где и сталкиваются с выходцами из далеких краев. Тундровики неплохо осведомлены о сферах занятости мигрантов: «Кавказцы торговлю держат. Их много стало. Много магазинов в Тазовском у них»; «Таджики улицы убирают. Они все вместе живут. Много-много народу в одной маленькой комнате. Спят вповалку»; «Ногайцы наркотиками торгуют. Они как цыгане» (ПМА 2012).

Естественно, что для оленеводов эта категория людей — иная, у них другой образ жизни. Несмотря на то что живущие в чумах ненцы не могут похвастаться просторностью своего жилища и не имеют мебели, их удивляет, что таджики спят на полу в одном помещении. Еще большее изумление вызывают традиции чужаков: «Кавказцы купили

в совхозе оленя. Им было нужно для их обряда. Так они прямо на глазах у ненцев перерезали ему горло. Так нормальные люди не делают. Ужас — столько крови много было, долго текла. Люди стали возмущаться. А им хоть бы что. Им не жалко животных, они же мучаются, когда им горло перерезают» (Там же). Не берусь судить, какой из способов забоя животных менее мучителен: ненецкий — удушение или кавказский — резание. Важно то, что оленеводы на основании этой отличительности отказывают пришельцам в статусе «нормальных людей», их удивляет обилие пролившейся на землю крови.

Определенный национализм по отношению к иноэтничным мигрантам проявляется в том, что оленеводы имеют к ним претензии, поскольку считают, что приезжие обманывают местное население: «Сначала людей привлекают — продают дешевле. Потом, когда люди привыкли к магазину, они поднимают цены. Так было в магазине “Экспресс”, где мы отоваривались». Они агрессивны: «Мусульмане насильно обращают людей в свою веру. В исламе много насилия». Их много, и они растут в численности: «Один придет, а потом все остальные за ними. У них всегда так» (Там же). Высказывается опасение, что в перспективе приезжие будут распространяться дальше на ненецкое жизненное пространство — тундру: «В Таркосале есть азербайджанцы. Их там много. И все больше становится. Скоро они и в тундру пойдут» (Там же). Пастухи полагают, что выходцам из Средней Азии и с Кавказа нельзя доверять, они не стремятся уехать на родину, а намерены закрепиться на Севере.

Современное этнографическое поле на Ямале гетерогенно как в социальном, так и в этническом плане. Плюрализм культур, интересов, устремлений способствует формированию разных образов и стереотипов, а иногда даже приводит к коллизиям в восприятии «иного», непривычного. Дистанции между социальными и этническими группами могут меняться, так что восприятие и оценки других тоже оказываются ситуативными, поэтому нужно надеяться, что конфликтогенность не перерастет в открытый этнический или социальный конфликт.

Источники

Полевые материалы автора (ПМА): 2008 г. — Ямальский район Ямало-Ненецкого автономного округа; 2011 г. — Тазовский район Ямало-Ненецкого автономного округа, 2012 г. — Тазовский район Ямало-Ненецкого автономного округа.

Интернет-ресурсы

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года по Ямало-Ненецкому автономному округу. Национальный состав населения. Т. 4. С. 16. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf

Национальная политика // Ямало-Ненецкий автономный округ. Официальный сайт органов власти. [Электронный ресурс]. URL: [правительство.yanao.ru/social/international_relations/national_structure/](http://www.yanao.ru/social/international_relations/national_structure/).

Литература

Василькова Т. Н., Евай А. В., Мартынова Е. П., Новикова Н. И. Коренные малочисленные народы и промышленное освоение Арктики: этнологический мониторинг в Ямало-Ненецком автономном округе. — М.; Шадринск, 2011.

Головнев А. В. Этнологическая экспертиза в сценариях ресурсного освоения Ямала // Уральский исторический вестник. — 2014. — № 2 (43). — С. 143–153.

Головнев А. В., Лезова С. В., Абрамов И. В., Белоруссова С. Ю., Бабенкова Н. А. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. — Екатеринбург: Издательство АБМ, 2014.

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

Мартынова Е. П., Новикова Н. Н. Тазовские ненцы в условиях нефтегазового освоения: Этнологическая экспертиза 2011 года. — М., 2012.

Новикова Н. И., Соколова З. П., Скорин-Чайков Н. В. Этнографы пишут закон: контекст и проблемы // Этнографическое обозрение. — 1995. — № 1. — С. 74–89.

Новикова Н. И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. — М.: Наука, 2014.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком. — Новосибирск, 1941.

Опарин Д. А. «Местные» и «приезжие» на Ямале: социальные границы и вариативность миграционного опыта // Сибирские исторические исследования. — 2016. — № 4. — С. 108–130.

Романов П. В. Социальная антропология организаций: история, эпистемология и основные методологические принципы // Журнал социологии и социальной антропологии. — 1999. — № 4. — Т. 2. — С. 92–107.

Симченко Ю. Б. Народы севера России. Проблемы. Прогноз. Рекомендации // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 112. — М., 1998.

Сирина А. А., Ярлыкапов А. А., Функ Д. А. Предисловие: Антропология добывающей промышленности // Этнографическое обозрение. — 2008. — № 3. — С. 3–4.

Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. — М.: Наука, 2003.

Функ Д. А. Введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования. — 2014. — № 2. — С. 8–14.

Харючи Г. П. Традиции ненцев в городской среде // Народы Северо-Западной Сибири. — Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. Вып. 6. — С. 49–54.

Этнологическая оценка потенциального влияния реализации программы ОАО «Газпром» поисково-разведочных работ в акваториях Обской и Тазовской губ на компоненты устойчивого развития этнокультурной среды этнических групп малочисленных народов Севера. — М., 2002.

Примечания

¹ Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований президиума РАН «Поисковые фундаментальные научные исследования в интересах развития Арктической зоны Российской Федерации» (проект «Коренные народы и промышленное освоение Арктики: преодоление рисков и стратегии развития»).

ЭТНОГРАФ В МЕНЯЮЩЕМСЯ ПОЛЕ. ПРЕОДОЛЕНИЕ СТЕРЕОТИПОВ

Ю. Н. Квашнин

«...я не узнал этих добрых дикарей, которые когда-то так радушно встречали меня, выбегая из своих берестяных шалашей...»

(Носилов 1904)

Современное российское общество живет в условиях стремительно ускоряющегося технического прогресса. Сегодня это заметно даже в отдаленных районах Заполярья. Здесь прокладывают новые железнодорожные и автомобильные магистрали, наряду с поселками газовиков и нефтяников обустривают национальные села, деревни, фабрики. Доступность разных видов транспорта и разветвленная дорожная сеть повышают степень мобильности коренного населения. Телевидение и Интернет позволяют жителям тайги и тундры быть в курсе событий, происходящих в регионе, стране и мире. Сотовая связь помогает им решать неотложные проблемы и связываться с родственниками.

Последствия воздействия технического прогресса на представителей традиционных сообществ неоднозначны. С одной стороны, у некогда простых, застенчивых, не очень разговорчивых аборигенов расширяется кругозор, они становятся более образованными и коммуникабельными. С другой — все больше детей оленеводов, рыбаков и охотников, получая образование, переселяются в поселки, предпочитая жизни в чумах жизнь в домах со всеми удобствами, а традиционным промыслам работу в офисах.

Изменения в образе жизни народов Севера хорошо видны этнографам, периодически приезжающим в одни и те же регионы и наблюдающим за развитием социально-экономических и этнокультурных процессов.

Одно из первых описаний воздействия «цивилизации» на аборигенов Севера было опубликовано в начале XX в. Впечатления от перемен, увиденных у манси Северной Сосьвы, вставил в свою книгу «У вогулов» Константин Носилов. Он побывал там в 1896 г., через десять лет после первой поездки. В это время промышленником А. М. Сибиряковым уже была освоена Ляпин-Печорская торговая дорога через Урал. Питая надежду на лучшее, Носилов писал: «Десять лет — небольшой

период в жизни народов, но в таких местах, при таких обстоятельствах — это целый переворот, потому что в этот край нахлынул народ, новая торговля, промышленность, и то, что было прежде недоступно для дикаря, стало обычным, то, что было дорого, — дешевым, недорогим» (Носилов 1904: 144–145).

Далее Носилов пытается передать словами, какое разочарование его постигло от того, что ему довелось наблюдать: «Та же знакомая река с темным лесом по ее берегам, те же виды, картины ее плесов с чудными снежными туманными пятнами на горах Урала, те же увалы, леса с урманамы, те же берестяные шалаши по берегам речек, по обрывам самой реки, те же юрты, старые домики, спрятавшиеся в чаще леса, тот же веселый лай белых собак лаек, но совсем другой народ, другие жители, хотя на них почти та же растрепанная старая одежда, хотя их косы так же развеивает и теперь вольный ветер на берегу реки, как ранее... Но хоть бы один из них бросился нам помочь установить лодку у берега, хоть бы один человек, как прежде, помог нам выйти на берег, прибежал бы с приветом, услугой, доброй раскрытой душой, как прежде» (Там же: 145–146).

В одних юртах автор «встретил целый пауль в таком безобразном пьяном виде, что казалось — туда с неба свалилась целая бочка водки. Мужчины, женщины, девушки, даже дети и те были пьяны...». В других он застал не просто трезвых, но празднично разодетых вогулов: «Мужчины в суконных, ярких красок халатах, молодежь — в расшитых гарусом рубашках, женщины во всем блеске своих оригинальных нарядов с бусами и медными украшениями...» Оказалось, что вогулы собрались «приносить в жертву пару оленей» и даже приглашали русских посмотреть на это действие, хотя еще 12 лет назад с трудом соглашались показывать приезжим «своих богов» (Там же: 148–150).

Оценивая в целом произошедшие у вогулов перемены, Носилов с горечью констатировал — это совсем не то, на что он рассчитывал, ратуя за открытие торгового пути через Урал. «Что же теперь делать?! — восклицал он. — Опять бороться? Опять выступать в защиту дикаря? Кажется, что да, только теперь надо его защищать от цивилизации, как это ни грустно и горько» (Там же: 155).

* * *

Со времени выхода книги К. Д. Носилова прошло более ста лет. На протяжении этого периода народы Севера пережили многое —

смену общественно-политического строя в стране, коллективизацию, попытки перевода на оседлый образ жизни, перестройку. В последние два с половиной десятилетия они активно приспосабливались к рыночным отношениям.

Изменения традиционного образа жизни народов Севера мне довелось наблюдать на рубеже XX–XXI вв. в Ямало-Ненецком автономном округе. Старинный быт и традиционные социальные отношения там сохранялись почти в нетронутом виде вплоть до конца XX в. Чем дальше к северу, тем более архаичными они были. К примеру, у ненцев Тазовского района, на просторах Гыданской тундры в середине 1990-х гг. сохранялись устойчивые внутрисемейные отношения с четким разделением хозяйственных обязанностей на мужские и женские. Мужчины, проводившие большую часть времени вне чума, управлялись с оленями, строили нарты, чинили упряжь, охотились и рыбачили. Женщины заготавливали дрова для очага, носили воду для приготовления пищи, готовили еду, прибирали в чуме, выделывали шкуры и шили одежду, занимались с маленькими детьми (Квашнин 2007: 64–66).

Бытовое общение с представителями противоположного пола, а особенно с людьми некоренной национальности, строго регламентировалось. В частности, женщины задавали приезжим вопросы и обращались к ним с просьбами только через своих мужчин. Редкое исключение составляли семьи, где более активная жена брала на себя обязанности главы семьи. Здесь больше информации этнограф мог почерпнуть у женщины. Приведем характерный пример из полевого дневника: «Записал родословную Мольки Лапсуя. Хотел прояснить линию гыданского шамана Варака Лапсуя, но не получилось. Сам Молька оказался стеснительнее любой женщины, за него все говорила жена. Однако и она не смогла сказать, в каком родстве их семья находится с Вараком...» (Квашнин 2009: 145).

Вдалеке от чума, например при пешем переходе от стойбища к стойбищу или на совместном сборе ягод, женщины и девушки могли позволить себе свободно говорить с приезжими. Однако это продолжалось только до появления рядом их соплеменников мужчин. Вот так это описано в моем полевом дневнике: «Начались сборы в карантинное¹ стадо. Возле каждого чума стояла запряженная оленями нарта. Собрались ехать Нерчу, Денис, Руслан и Родион. Захотели сходить в гости и дочери Владимира, Нонна и Елена, и дочь Нерчу, Ангелина. Владимир сказал, чтобы я шел пешком с девушками, а рюкзак с моими вещами привезут на чьей-нибудь нарте.

Вдали от родителей девушки оказались очень разговорчивыми. Сначала они донимали меня вопросами о Москве, просили рассказать какую-нибудь историю или пересказать фильм. Потом запели на три голоса какую-то заунывную эстрадную песню. Когда я спросил, что это за песня, они ответили, что ее поет Таня Буланова, они слышали ее в поселке по телевизору. Нонна спросила, видел ли я в Москве Буланову. Я сказал, что даже не знаю, кто это такая². Девушки мне не поверили. Сколько я ни объяснял, они никак не могли понять, что у меня совсем другие интересы.

Нас догнал на упряжке Денис. Девушки продолжили идти пешком, а мы с Денисом поехали...» (Квашнин 2009: 145–146).

В сравнении с описанным выше, некоторым диссонансом выглядело отмеченное мной в 2002 г. поведение оленеводов и рыбаков Надымского района. Пытаясь вызвать к себе доверие со стороны ненцев, при первой встрече я пытался здороваться и произносить какие-то фразы и предложения на ненецком языке. Они меня понимали, но отвечали только по-русски. Женщины вели себя просто, даже в присутствии мужей или старших в семье мужчин, свободно разговаривали с любым человеком. Вот один пример из полевого дневника: «Женщина оказалась на редкость болтливой, что для ненцев в целом не характерно. Ненецкие женщины обычно ведут себя в чуме тише воды ниже травы и говорят только с позволения своих мужчин или в их отсутствие... Все мои попытки перевести разговор на нужную мне тему оканчивались неудачей. Мужчина ничего не знал о своем роде, только то, что они выходцы с Ямала, а женщина говорила больше о проблемах ненцев (настоящих и мнимых) и жаловалась на то, что депутаты разных органов ничем им не помогают» (ПИМА 2002).

Ближние территориально (разделенные Тазовской губой) группы гыданских и надымских оленеводов и рыбаков отличались друг от друга по степени влияния иноэтничной и урбанистической культур. Гыданские ненцы до конца XX в. оставались наиболее традиционным сообществом, почти не затронутым «цивилизацией». В то время как надымские на протяжении всего XX в. испытывали влияние коми-ижемцев, переселившихся сюда из Приуралья, а также пережили интенсивное освоение территории традиционного землепользования предприятиями нефтегазового комплекса. У надымских ненцев постепенно упростился тип и внутреннее убранство жилища, одежда. Увеличилось число межнациональных браков с коми-ижемцами. Они стали более открытыми и общительными (Квашнин 2004: 121, 130).

Наши исследования последних лет показывают, что сегодня ситуация изменилась и у гыданских ненцев. Выросло уже второе поколение, активно воспринимающее нововведения в образе жизни. Например, многие ненцы-рыбаки не устанавливают в чуме на противоположной стороне от входа «священный» шест симсы. Однако в каждом чуме как рыбака, так и оленевода имеются дизельный генератор, спутниковая антенна и телевизор, почти в каждом — ноутбук, у взрослых и у детей школьного возраста — мобильный телефон (ПМА 2012, 2013, 2016).

Социальные отношения также изменились. Значительно возросла роль женщины в семье. Тундровые женщины среднего и младшего возраста наравне с мужчинами подробно отвечают на вопросы этнографов, разъясняя особенности быта и ведения современного хозяйства. Деление обязанностей на мужские и женские соблюдается, но сегодня все чаще можно увидеть мужчин, которые помогают своим женщинам ставить и разбирать чум, заготавливать дрова и носить воду (ПМА 2016).

Наложили свой отпечаток на отношение ненцев к приезжим перемены в российской экономике. Частное предпринимательство стало развиваться и в тундре. К примеру, в 1995 г. я с группой сотрудников экспедиции прилетел на вертолете в небольшое село Находка Тазовского района. Без особого труда мы договорились с председателем сельского совета о том, чтобы нас поселили в пустующем здании школы-интерната. В то время это была распространенная практика среди этнографов. В 2014 г. в той же Находке директор отказала нам в поселении в интернате, сказав, что не имеет на это права по новым санитарным правилам и нормам. Сотрудник сельской администрации, пытаясь найти выход из сложившейся ситуации, созвонился с одним местным молодым ненцем-предпринимателем. Тот согласился поселить нас в вагон-доме, в котором располагался его маленький магазинчик. Однако вселиться туда нам так и не удалось. Предприимчивый ненец запросил с нас по 3000 рублей в сутки с человека, прямо как за хороший номер в городской гостинице. В результате одну ночь мы провели в предназначенном для школьных мероприятий декоративном чуме, поставленном на высоком берегу Тазовской губы. На следующий день мы все-таки уговорили директора и получили разрешение поселиться в интернате.

К изменениям в социальной и бытовой сферах жизни информантов этнограф может легко приспособиться и скорректировать свою работу. Однако в эпоху информационной революции проблемы при работе

с тундровым населением или объектами культурного наследия могут возникать по самым неожиданным причинам.

Сегодня интерес к событиям в стране и мире ненцы могут свободно удовлетворить при просмотре телевизионных программ и интернет-сайтов. С особым вниманием ненцы смотрят новости округа и своего района. Например, в 2013 г. в средствах массовой информации поселка Тазовский и города Салехарда довольно широко освещалась работа археолого-этнографической экспедиции Института проблем освоения Севера СО РАН. Газетные публикации и телевизионные сюжеты вызвали живой интерес у ненцев, особенно у тех, кто проживает в низовьях р. Таз, там, где проводились основные исследования.

Дело в том, что одним из объектов, исследованных участниками экспедиции, стало жертвенное место на оз. Нямбой-то. Оно представляло собой раскидистую лиственницу с вырезанной на ней личиной старухи. На ветвях лиственницы были подвешены приношения духу местности — колечки, цепочки, колокольчики, лоскутки ткани и пр. После обработки полевых и литературных материалов была опубликована научная статья, описывающая особенности этого жертвенного места. Кроме прочего, в статье упоминалось, что, по свидетельствам этнографов прошлых лет (Е. Д. Прокофьевой и др.), где-то рядом располагалось еще одно уникальное жертвенное место — «священные» нарты с деревянным ящиком на них. В ящике хранились предметы культа, в том числе антропоморфная фигура Нумгы-ноя (по представлениям ненцев — сына верховного божества Нума), высеченная из черного камня. Ненцы Ямкины и Лырмины считали Нумгы-ноя своим «шайтаном» (Квашнин 2014). Статья стала доступной для каждого заинтересованного человека благодаря Интернету. Прочитали ее и ненцы.

В 2014 и 2015 гг. этнографам не удалось обследовать местность в районе оз. Нямбой-то. Когда обсуждались планы полевого выезда 2016 г., координатор работ директор Тазовского районного краеведческого музея сообщил руководителю экспедиции, что уникальные нарты с Нумгы-ноем были тайно перевезены с жертвенного места одним ненцем из семьи Лырминых на другое, менее доступное для всех.

Это всего несколько примеров того, как с течением времени, под влиянием глобальных изменений меняется жизнь традиционных сообществ. Этнографу бывает подчас сложно отказаться от накопленных годами представлений о традиционном образе жизни из-за несоответствия прошлого опыта исследований относительно настоящей ситуа-

ции. Однако стереотипы приходится ломать, осознавая, что жизнь не стоит на месте, взамен старых возникают новые традиции, стирается грань между «цивилизованными» и «традиционными» сообществами.



*Ю. Н. Квашнин и семья ненцев-оленьеводов в Гыданской тундре. 1995 г.
Фото А. Есида*



*Ненцы-рыбаки в низовьях р. Таз. 2016 г.
Фото Ю. Н. Квашнина*

Источники

Носилов К. Д. У вогулов. Очерки и наброски — СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1904.

ПМА 2002 — Полевые материалы автора, 2002, тетрадь 1.

ПМА 2012 — Полевые материалы автора, 2012, тетрадь 1.

ПМА 2013 — Полевые материалы автора, 2013, тетрадь 1.

ПМА 2016 — Полевые материалы автора, 2016, тетрадь 1.

Литература

Квашнин Ю. Н. Этнические процессы и хозяйство у коренного населения Надымского района ЯНАО // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 5. — Тюмень: ИПОС СО РАН, 2004. — С. 120–130.

Квашнин Ю. Н. Определяющие факторы жизнеспособности кочевого хозяйства тундровых ненцев // Тобольск научный — 2007. — Тобольск, 2007. — С. 64–66.

Квашнин Ю. Н. Ненецкое оленеводство в XX — начале XXI века. — Салехард-Тюмень: РИФ «Колесо», 2009. — 170 с.

Квашнин Ю. Н. Культовое место на озере Нямбой-то // Антропологический форум. — 2014. — № 23. — С. 185–194.

Примечания

¹ Летом в больших стадах учащаются случаи заболевания оленей некробактериозом (в просторечии — копыткой). Ненцы разделяют стадо на основное и карантинное, чтобы легче было лечить заболевших оленей.

² Здесь я, конечно же, слукавил.

НЕФТЯНЫЕ КОМПАНИИ КАК ПОЛЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ¹

Н. И. Новикова

Введение

Нет необходимости подробно останавливаться на вопросе о важности полевого исследования для социальной антропологии. Оно было и остается основным методом нашей дисциплины, основой ее отличительности в широком кругу гуманитарных наук. Конечно, границы и конфигурации поля меняются со временем и с ростом личного опыта ученого. В ходе профессиональной карьеры мы часто меняем предмет своего изучения и совершенствуемся в применяемых методиках. Так, при изучении нефтяных компаний я использовала опыт исследования аборигенных сообществ и стараюсь руководствоваться теми же этическими нормами. Именно универсальность применяемой методики позволяет создать многогранное поле, включить и нефтяников, и аборигенов в него, исследовать их взаимоотношения. В данной статье я остановлюсь на некоторых аспектах изучения промышленных компаний и обосную важность именно полевого этнографического исследования взаимодействия коренных народов и промышленных компаний.

Руководящими для моей полевой работы были и остаются положения об антропологии как диалоге, необходимости слышать и слушать всех акторов, стремиться к тому, чтобы все они получили право голоса в исследовании (*Гириц* 2004: 40). Важно также иметь возможность непосредственного наблюдения за жизнью, поведением изучаемого сообщества, быть очевидцем (*Леви-Строс* 1983: 331). А также помнить, что антропология — это «исследование вместе с людьми». В профессии антрополога, как писал Т. Инголд, «содержится некая специфика. Она заключается в тех внутренних установках, с которыми вы куда бы то ни было направляетесь и которые вы привносите во все, что вы делаете. Антрополог, если хотите, всегда живет с оглядкой, он всегда допускает возможность альтернативных способов бытия. Пользуясь таким “боковым зрением”, в чуждом можно увидеть знакомое, а в знакомом — чуждое» (*Инголд* 2009: 11, 14).

Полевое исследование и междисциплинарность

Методологию моего исследования нефтяных компаний составляют три научных направления: антропология организаций, юридическая и прикладная антропология. Для антрополого-юридического изучения правовой/нормативной жизни сообществ особенно важно придерживаться правового плюрализма. Именно сосуществование различных правовых и квазиправовых норм в регуляции этих отношений позволяет выстраивать достаточно мирное соседство, а превалирование, давление со стороны одной системы на другую вызывает конфликты.

При изучении правового бытия людей необходимо охватить по возможности все социальное поле, в котором осуществляется взаимодействие. Антрополого-юридическое исследование нефтяников предполагает не только изучение государственной и обычно-правовой регламентации их статуса в государстве, но и правового положения тех групп, отношения с которыми составляют часть их правового бытия. Для нефтяных компаний, которые я изучаю, это не только коренные народы и их организации, но и экологические неправительственные организации, профессиональные союзы и т. п. Полезным для моего исследования оказался методологический прием сравнения идеального и пережитого правового порядка, разработанный Н. Руланом (*Рулан 1999*). Так как я фокусирую внимание на нормативной культуре, мой метод включает антропологическую критику законодательства и документов компаний. Я собираю и изучаю их документы и регламенты, которые определяют правила поведения сотрудников, а потом в поле смотрю, насколько они соответствуют действительности и какую роль играют во взаимодействии предприятий с коренными народами.

Наряду с антрополого-юридическим, в работе используются методы прикладной антропологии, в первую очередь антропологии организаций. Именно это направление исследований позволяет совершенствовать управление трудовыми коллективами, способствовать созданию благоприятных условий развития бизнеса. В Российской Федерации таких исследований мало, в условиях недостаточной правовой регламентации вопросов воздействия промышленного развития на местные сообщества, нефтяные компании заключают союзы с органами власти и часто используют прямое давление на коренные малочисленные народы Севера. Возможно, поэтому почти нет исследований организационной культуры нефтяных компаний, которые могли бы иметь в том числе и прикладное значение. На мое исследование

нефтяных компаний оказали влияние работы П. В. Романова, посвященные антропологии социалистических предприятий. Но я сосредоточилась на политиках компаний по отношению к коренным народам и том, как эти политики воспринимаются работниками. Основное внимание уделяется организационной культуре как системе понятий, принятых членами группы, ранее изобретенных, обнаруженных или развитых данной группой для того, чтобы справиться с задачами внешней адаптации или внутренней интеграции.

Существует и другое определение организационной культуры — как разделяемые членами организации философия, идеология, ценности, нормы, которые связывают организацию в единое целое, т. е. целостная система, существующая для придания смысла результату и процессу деятельности, создания форм взаимодействия и его осуществления, постоянно создаваемая и воссоздаваемая через это взаимодействие (Романов 2003: 112, 138). Я рассматриваю в первую очередь нормативную культуру, т. е. внутренние нормы, которыми руководствуются и которым подчиняются члены группы в определенных ситуациях, а именно во взаимодействии с коренными народами.

Нефтяные компании относятся к типу сильных жестких культур, в которых следование принятым образцам является условием включения в организацию ее членом, как следствие получающих все преимущества принадлежности к ней. Интерес к нормативной культуре организаций приводит к прикладным выводам. При этом принципиальное значение для оценки роли нефтяников в обществе имеет концепт «стратегическая элита» (Крыштановская 2005: 261).

Для понимания роли нефтяных компаний и поведения их работников необходимо учитывать «нефтяную мифологию». Можно назвать несколько концептов, которые разработаны политологами и экономистами, но, несмотря на свою «теоретичность», оказываются определяющими для политик и поведения компаний. Так, различные аспекты концепта «ресурсного проклятия» и связанного с ним представления о секретности нефтяных доходов или влиянии компаний на политические режимы (Митчелл 2014; Росс 2015) помогают собирать информацию в полевых условиях. Особенностью сбора полевого материала у нефтяников является необходимость много о них знать, это не только помогает установить контакт, но и становится условием получения новых данных. При анализе этого поля используется понятие «ойлизм» как слияние власти и бизнеса в отдельных регионах, которое приводит к ситуации власти без власти, когда властные полномочия

находятся скорее у глав нефтяных компаний, чем у глав администраций. Эта ситуация имеет в России глубокие корни. В советское время, когда фактически нефтяные компании были градообразующими предприятиями, а нефтяники на месторождениях единолично управляли и финансами, и транспортом, и топливом в небольших северных поселках, они вынужденно брали на себя и социальные функции. В современных условиях трансформации подобных отношений приводят к лоббированию законодательства, укрепляющего власть нефтяного сообщества в государстве.

Например, при проведении исследования в компании «Сургутнефтегаз» выяснилось, что именно она успешно пролоббировала внесение изменений в Федеральный закон «Об особо охраняемых территориях» в декабре 2013 г., когда территории традиционного природопользования перестали быть особо охраняемыми, что значительно облегчало проведение нефтяных и газовых работ промышленным компаниям без обязательной государственной экспертизы всех их действий. В результате углубленных интервью в компании формальная обезличенная информация получила авторство.

Наблюдаемый в Ханты-Мансийском автономном округе (далее ХМАО — Югра) «ойлизм» ярко проявляется в поведении и политиках компаний. Правительство округа принимает постановление, по которому органы государственной власти фактически уходят из сферы взаимодействия коренных народов и промышленных компаний, а компании принимают меры для ограничения своих обязательств перед аборигенами. Их работники ведут себя как хозяева положения, считая себя вправе определять, кто является «субъектом традиционного природопользования»², а кто нет. Эти сведения были получены сначала на конференции в Нижневартовске «Коренные народы, нефть, закон» 2014 г., а затем в ходе интервью с работниками компании «Сургутнефтегаз».

Для аборигенов существуют нефтяники в узком и широком смысле слова. С одной стороны, это профессионалы, которые работают на одной территории с ними. С другой — это организации, которые не только существенно влияют на политику региональных и федеральных органов власти, но и создают жесткие структуры в районах проживания коренных народов, подчас подменяющие эти органы власти. Существенным элементом складывания компании как государства в государстве являются службы безопасности (ср.: Фергюсон 2012: 252, 256). Все эти нюансы удастся выяснить только этнографиче-

ческими методами, они относятся к теневым сторонам деятельности компаний.

Нужно учитывать, что многогранность такого поля подчеркивается разнообразием возможных подходов к изучению «нефтяников». Это технологичное сообщество, поэтому можно говорить о роли технического обеспечения отрасли в целом и отдельных компаний, роли профессионализма как инженерных знаний. Это инженеры, кандидаты и доктора технических наук, которые поставлены в условия социального диалога с местными сообществами.

Существенную роль в изучении нефтяных компаний играют интервью с сотрудниками, отвечающими за взаимодействие с коренными народами. При проведении полевого исследования в российских и международных компаниях бросается в глаза различный подход к подбору кадров при создании отделов по работе с коренными народами и местным населением. В середине 1990-х гг., когда я начала свою работу, такой отдел в Когалыме (ЛУКОЙЛ — Западная Сибирь) назывался «По коррозии труб и работе с коренными народами». В 1990-е гг. компании поручали эту работу инженерам, у которых помощниками были аборигены. Ни те, ни другие не имели специального образования. И сегодня в российских компаниях в этой сфере работают люди без специального образования, их деятельность направлена на то, чтобы, как они считают, помогать аборигенам. В международных компаниях такие отделы строят свою активность в соответствии с международными принципами и направлены на развитие коренных народов. В них обычно работают профессионалы, имеющие гуманитарное образование, но возникает другая проблема. Их сотрудники настолько хорошо представляют, как должно строиться взаимодействие коренных народов и промышленных компаний, что, при записи интервью, не за что «зацепиться», все как в учебнике. Тем не менее сотрудничество с ними очень полезно для выявления политик компаний. У меня такой опыт был получен во время выполнения проекта по гранту компании «Эксон нефтегаз», полученному общественной организацией коренных народов на Сахалине на проведение семинара «Что такое этнологическая экспертиза?» В обсуждениях и ролевых играх принимали участие и аборигены, работники компании, занимающиеся вопросами взаимодействия с коренными народами, а у меня была возможность разговаривать с ними в формальной и неформальной обстановке. Также продуктивным стало выполнение ООО «Этноконсалтинг» заказа Министерства регионального развития РФ по выработке

проекта Российского стандарта социальной и экологической политики промышленных компаний, осуществляющих деятельность в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Я координировала работу, готовила документы и обсуждала их с работниками промышленных компаний: «ЛУКОЙЛ — Западная Сибирь», «Сургутнефтегаз» и «Сахалин энерджи». Эта была совместная работа, но так получается не всегда. Например, как эксперт комитетов Законодательного собрания я участвовала в заседаниях с крупными энергетическими компаниями и сотрудниками Министерства энергетики. Конечно, это было для меня поле, но к позитивным результатам в законотворческой работе не привело. Важным источником сведений о нефтяных компаниях становятся также этнологические экспертизы. Во время их выполнения устанавливаются хорошие контакты с сотрудниками, которые заинтересованы в максимальном предоставлении имеющихся у них документов.

Специфика полевой работы в нефтяных компаниях

Поле взаимодействия коренных малочисленных народов Севера и промышленных компаний можно изобразить в виде треугольника, все стороны которого взаимно влияют друг на друга: это «охотники» — нефтяники — власть. В центре этого треугольника находится антрополог. Нефтяники изучаются методом интервью инсайдеров (работников нефтяных компаний) и аутсайдеров (аборигенов) (подробнее: *Новикова 2014*). Я представляю поле в виде различных отношений людей, которые складываются у них в современном мире и которые определяют их жизнь, их правовое положение и в значительной степени их представления об окружающем мире и своей роли в его сохранении или изменении. Предметом изучения стали две российские компании «ЛУКОЙЛ — Западная Сибирь» и «Сургутнефтегаз», а затем международные «Сахалин энерджи» и «Эксон нефтегаз». Я также никогда не упускала возможности разговаривать с нефтяниками и другими работниками компаний на конференциях, обсуждениях, парламентских слушаниях, а также при проведении работ в Ямало-Ненецком автономном округе, а также на северо-западных территориях Канады и на севере Норвегии.

Сбор материалов по этой теме я начала в середине 1990-х гг. Во время одной из экспедиций в ХМАО — Югре в последний вечер уже перед вылетом в Москву мне в гостиницу принесли документы по Приобскому месторождению. Это было соглашение с семьей Вэнго, по которому фактически за шесть батареек аборигены согласились на передачу огромной территории нефтяной компании. С этого и началась моя новая работа — я стала изучать нефтяников, чтобы понять, что и почему произошло с аборигенами. Ситуацию с Вэнго тогда урегулировали, соглашение отменили по настоянию органов власти, а я написала первую статью в журнал «Северные просторы». В те годы «Северные просторы» были популярным журналом, и многие люди становились моими информантами потому, что читали опубликованные там мои статьи. А в установлении контактов в нефтяных компаниях и знакомстве с будущими информантами в них мне помогали публикации в корпоративных СМИ.

Так как я использовала свой полевой опыт работы с аборигенами для изучения нефтяных компаний, то именно он стал точкой отсчета. Например, можно сравнивать установление первых контактов. Я применяла два пути. Во-первых, наиболее успешным является метод «снежного кома», когда исследователя передают информанты по цепочке. Важно установить первый контакт, и тебя поведут дальше. Таким образом антрополог оказывается не человеком «с улицы», а членом сообщества. Это важно, т. к. в антрополого-юридическом исследовании вопросы слишком деликатны. О подобном методе, названном «методом взаимной заинтересованности и наращиваемого контакта», писал Л. Гоулд в работе о полицейских навахо (Гоулд 1999: 120). Вторым способом установления контактов является «экспертный заход». В начале работы по этой теме я часто знакомилась с нефтяниками как журналист. В последнее время — как эксперт. Это позволяло и позволяет установить первый контакт, а дальше уже все зависит от профессиональных умений этнографа.

При проведении полевых исследований в рамках междисциплинарного подхода используются уже ставшие традиционными методы интервью и включенного наблюдения, но для изучения вопросов юридической антропологии они находят новое преломление. Юридическая антропология изучает правовое бытие людей, рассматривая отношения, возникающие у них в связи с правом или его нарушениями, юридическими конфликтами, часто независимо от этнической принадлежности, когда межэтнические отношения выступают лишь

одной из частей интерпретируемого текста. При определении методов изучения очевидным является принцип универсальности правовых категорий, применяемых к объектам исследования (Ковлер 2002: 23). Универсальны и методы полевой работы, что на практике означает использование единой программы, фокусирование на одних и тех же вопросах. Важной особенностью исследования являются перекрестные структурированные интервью, когда одни и те же вопросы задаются аборигенам, нефтяникам и чиновникам. В этом случае ответы рассматриваются как характеристики того, кого спрашивают и о ком спрашивают.

Полевая работа требует большой включенности антрополога в жизнь людей, участия в решении их многих бытовых проблем, установления отношений не только со «знатоками», но и со всеми членами семьи. Такая включенность в жизнь сообщества, постоянные встречи с информантами из года в год, как в местах их традиционного проживания, так и в Москве, помогают в исследовании аборигенов. Но эти же обстоятельства создают некоторые трудности в работе с нефтяниками и чиновниками, которые в такой ситуации переносят свою неприязнь к активистам на антрополога. В таком случае для этих групп информантов можно использовать методы прикладной антропологии, показывая, что работа антрополога может стать для них полезной или хотя бы интересной. Таким образом, наблюдения, свободные и структурированные интервью — первая форма полевой работы по данной теме.

Другой формой являются наблюдения и присутствие на общественных слушаниях³ и собраниях или встречах на стойбищах при подписании экономических соглашений. Причем в этом случае работа предполагает два этапа — участие во встрече, а затем уточняющие интервью с ее участниками. В поведении всех акторов на таких мероприятиях есть «подводные камни», задача антрополога — выяснить, что они имели в виду и почему вели себя так или иначе. Полезной для антрополога является возможность сравнительного исследования в разных странах. Я такой опыт получила во время присутствия на общественных слушаниях по проекту строительства газопровода на реке Маккензи в г. Инувике (северо-западные территории Канады) в 2006 г. Там у меня была возможность наблюдать нефтяников в ситуации необходимости установления диалога с местным сообществом.

Для изучения нефтяников как социально-профессиональной группы полезными были как выезды и проживание в городах и вахтовых поселках и на месторождения, так и участие в собраниях компаний.

Здесь особенно продуктивно наблюдение. Такие формы работы дополнялись интервью. Большое влияние на меня в таких исследованиях оказало знакомство с методами работы антропологов, работающих в рамках «антропологии профессий» и «антропологии организаций».

Нужно сказать, что среди аборигенов профессия этнографа хорошо известна, они обычно знают, чем мы занимаемся. Для нефтяников же работа с этнографом необычна, поэтому они часто охотно идут на диалог, считая, что любопытно быть «предметом изучения», а следовательно, интереса. Иногда некоторые из них даже бравируют негативными сведениями о своей работе, например, могут рассказать, что привозили водку на стойбище, а потом охотились там или рыбачили. А руководители компаний — поделиться своими успехами в лоббировании законов, давлении на органы власти.

В работе с нефтяниками мы ограничены в возможности включенного наблюдения. Антрополог может изучать аборигенов, участвуя в их жизни, жить на стойбище, в чуме, ездить за ягодами, непосредственно наблюдать рыбалку и охоту, кочевать с семьями оленеводов. Нефтяников есть возможность изучать чаще всего в офисах компаний или общежитиях на месторождениях. Конечно, я бывала на месторождениях, смотрела, как работают «качалки», но мало могла наблюдать, как работают нефтяники, из-за сложности технологического процесса и техники безопасности. Да и, наверное, включенное наблюдение в этом случае мало что даст для антрополога.

При полевом исследовании коренных народов обычно устанавливается контакт со всей семьей и есть возможность наблюдать повседневную жизнь, многократно проверять и перепроверять полученные сведения. Часто добрым отношениям способствуют подарки и различные услуги, которые мы можем оказать своим информантам, например, принимать их у себя дома, привозить на стойбище продукты и другие нужные вещи. В отношениях с нефтяниками мы этого лишены.

Для работы с информантами важно найти общий интерес. По моим темам для аборигенов — это защита их прав, получение новых знаний. С нефтяниками сложнее. Мне приходится их убеждать в том, что добрые отношения со стейкхолдерами⁴, к которым относятся коренные народы и местное население, создают комфортные условия для бизнеса. Интересные и близкие мне мысли о сложности этнографического поля содержатся во многих публикациях (напр.: Эриксен 2014: 65–88; Зависка 2006; и др.), но, вероятно, каждому нужно задуматься об этом самостоятельно.

Серьезное различие в работе с аборигенами и нефтяниками для меня заключается в том, что первых я сразу воспринимала друзьями, а вторых — врагами. Потребовалось довольно много времени, чтобы научиться общаться и с теми, и с другими на равных. Для моего антрополого-юридического исследования это вопрос не только этики, но и научной методологии. Сложность для меня заключалась также в том, что при работе с аборигенами я пытаюсь овладеть подходами эмпатической этнографии (Бгажноков 2003), мне еще предстоит освоить их в такой же степени при изучении нефтяных компаний. Для изучения взаимодействия промышленных компаний и коренных народов важно определить техники «юридической рационализации эмпатии», которые в большей степени разработаны в обычном праве, чем в государственном или регламентации деятельности компаний. Можно согласиться с мнением Б. Х. Бгажнокова о развитии представлений о праве как процессе завоевания человеком и обществом прав на эмпатию (Там же: 90–91). Без освоения как изучаемыми сообществами, так и исследователями таких представлений работа в этнографическом поле может оказаться бессмысленной. Особенно это важно для прикладной антропологии, в которой особенно тесно переплетаются вопросы профессионального мастерства и этики.

Выводы

При этнографическом полевом исследовании нефтяные компании могут рассматриваться как часть многогранного поля, изучение которого и создает трудности, и имеет определенные достоинства. Трудности в первую очередь связаны с междисциплинарностью и необходимостью расширить рамки привычного поля. Полевая работа с аборигенами на Севере имеет уже длительную историю, среди них трудно встретить человека, который не знает, что такое этнография. Для нефтяников метод включенного наблюдения, интерес к их культуре, вопросы, имеющие не только практическое значение, но и мировоззренческий характер, столь необычны, что могут вызвать полное неприятие, тем более что компании часто не ждут от антропологов добра. А антрополого-юридическое исследование требует установления ровных и равных отношений.

Изучение представлений о корпоративной социальной ответственности и политик компаний в отношении коренного и местного

населения составляет важнейшую часть исследовательского поля. В компаниях, работающих на Севере России, существует большое разнообразие представлений о том, должны ли что-то они местным сообществам и коренными народам и если должны, то что и сколько. В общем виде становится очевидным, что политики социальной ответственности в отношении коренных народов более эффективны у международных компаний, чем у российских, у частных, чем у государственных. Длительное общение с работниками компаний помогает полнее представить взаимодействие с коренными народами, понять их интересы и попытаться гармонизировать эти отношения. Неслучайно Т. Эриксен сравнивает антрополога с лежачим полицейским (Эриксен 2012: 124). Применяемые методы (наблюдения, интервью, анализ нормативных документов), междисциплинарный подход и профессиональная этика не только обеспечивают исследование необходимыми фактами, но и показывают более широкие возможности антропологии, чем это принято думать.

Литература

- Бгажноков Б. Х. Основания гуманистической этнологии. — М.: Изд-во Российского университета дружбы народов, 2003.
- Гирц К. Интерпретация культур. — М.: Норма, 2004.
- Гоулд Л. Дилемма навахо полицейского: традиционный способ социального контроля против европейского // Обычное право и правовой плюрализм. — М.: ИЭА РАН, 1999. — С. 219–223.
- Зависка Дж. Этика полевой работы в этнографии // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 169–193.
- Инголд Т. Предисловие // Барнард А. Социальная антропология: Исследуя социальную жизнь людей. — М.: ИЭА РАН, 2009. — С. 10–15.
- Ковлер А. И. Антропология права. — М.: Норма, 2002.
- Крыштановская О. В. Анатомия российской элиты. — М.: Захаров, 2005.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1983.
- Митчелл Т. Углеродная демократия: Политическая власть в эпоху нефти. — М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
- Новикова Н. И. Охотники и нефтяники. Исследование по юридической антропологии. — М.: Наука, 2014.
- Романов П. В. Власть, управление и контроль в организациях: антропологические исследования современного общества. — Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2003.

Росс М. Нефтяное проклятие: Как богатые запасы углеводородного сырья задают направление развития государств. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.

Рулан Н. Юридическая антропология. — М.: Норма, 1999.

Фергюсон Д. Благими намерениями нефтяной компании: пространство, безопасность и глобальный капитал в неолиберальной Африке // Социология власти. — 2012. — № 4–5. — С. 244–258.

Эриксен Т. Успех с горьковатым послевкусием: рассказ о норвежской антропологии // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 109–129.

Эриксен Т. Что такое антропология? — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Примечания

¹ Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований президиума РАН «Поисковые фундаментальные научные исследования в интересах развития Арктической зоны Российской Федерации» (проект «Коренные народы и промышленное освоение Арктики: преодоление рисков и стратегии развития»).

² Так в ХМАО — Югре по региональному законодательству называют аборигенов, ведущих традиционный образ жизни, которые могут иметь гарантированные законом права.

³ Общественные слушания/обсуждения — комплекс мероприятий, проводимых в рамках оценки воздействия <...>, направленных на информирование общественности о намечаемой хозяйственной и иной деятельности и ее возможном воздействии на окружающую среду, с целью выявления общественных предпочтений и их учета в процессе оценки воздействия (Положение об оценке воздействия намечаемой хозяйственной и иной деятельности на окружающую среду в Российской Федерации / Приложение к Приказу Госкомэкологии от 16 мая 2000 г. № 372).

⁴ Стейкхолдер (stakeholder) — понятие, которое описывает человека, группу лиц или отдельные организации, чьи действия, поведение или решения могут влиять на прибыль компании и процессы в ней.

СЕВЕРНЫЙ ГОРОД КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ПОЛЕ: ПОИСК НОВЫХ ИЗМЕРЕНИЙ¹

Е. А. Пивнева

В настоящей статье речь пойдет о «своем» поле с точки зрения дисциплинарных границ этнологии / социально-культурной антропологии, точнее — о поисках объекта и предмета исследований в городском поле Севера. Не претендуя на исчерпывающее рассмотрение этой темы, я остановлюсь лишь на нескольких сюжетах, которые представляются важными исходя из опыта моих полевых наблюдений в Ханты-Мансийском округе — Югре (главным образом — городе Ханты-Мансийске)². Это — социальные границы, традиции и этничность в городе.

Город в этнографическом поле

Несколько лет назад одна из наших старших коллег-археологов так откликнулась на мое сообщение о намерении проводить исследование в г. Ханты-Мансийске: «А что изучать в городе-то? Ведь там уже нет никакой культуры». И это действительно так с точки зрения эссенциалистского понимания этнической культуры. Еще не так давно логическое обоснование использования этого термина было таково: существует народ (этнос), который является носителем самобытной культуры, с определенной системой материальных и духовных ценностей, сформировавшихся в рамках конкретной территории. Однако современная социокультурная реальность требует иных объяснительных конструкций. По словам В. А. Тишкова, «доминирующая в российской науке и в общественно-политической практике эссенциалистская трактовка этничности как строгой группы с эксклюзивным членством уже давно пришла в противоречие с культурным разнообразием, идентификационными сложностями, этнической динамикой и подвижностью» (Тишков, Кисриев 2007: 96). Главными характеристиками современных (в том числе северных) сообществ становятся сложность, динамичность и изменчивость, их интегрированность в глобальную

миросистему (Ермак 2007: 21–32). Город как раз является тем полем, где наиболее выпукло проявляются все эти моменты.

Городская тематика давно привлекает научное сообщество, при этом у каждой научной дисциплины есть собственный идеальный образ города как предмета изучения.

Существуют свои подходы и в рамках нашей дисциплины. Здесь уместно вспомнить, что в советской этнографии было предложено исследовательское направление под названием «урбанэтнография», призванное изучать: «1) этнический состав населения городов разных типов, его социальные и профессиональные особенности; 2) этническую топографию городов; 3) бытовую культуру горожан (включая те элементы духовной культуры, которые передаются устно-зрительным путем) и специфику их образа жизни; 4) этнические предпочтения в культурном потреблении горожан; 5) факторы городской среды, влияющие на этническое самосознание и этническую самоидентификацию; 6) соотношение национальных, профессиональных и фольклорных форм культуры в городе и др.» (Старовойтова 1987: 6). Многие из этих сюжетов остаются актуальными и сегодня. В то же время в рамках городской антропологии активно ведется поиск новых, адекватных современной ситуации методов и направлений исследований. Достаточно вспомнить, что этой тематике были посвящены: состоявшийся в 2013 г. в Москве X Конгресс этнографов и антропологов России (X Конгресс... 2013), отдельные проекты в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (2012–2014) (Традиции и инновации... 2015); город находится в центре внимания других научных мероприятий и публикаций (см.: Антропология города... 2013; Антропология города глазами молодых исследователей 2015; и др.). Особенность антропологического подхода в этих трудах видится в сосредоточенности на социокультурном компоненте городов, изучении городского пространства с позиций культурных отличий и разнообразия. Очевидные методологические преимущества нашей дисциплины заключаются в использовании качественных методов исследований, которые позволяют сделать более глубокий анализ социокультурных процессов как на уровне отдельных городских сообществ, так и на уровне индивида.

Что касается российского североведения, городская проблематика появилась там сравнительно недавно, поэтому многие направления исследований остаются пока не реализованными. Такое положение отчасти объясняется научными предпочтениями классической этнографии, в поле зрения которой находилась прежде всего т. н.

традиционная культура северных аборигенов. Под последней понимались самобытные черты в хозяйственно-бытовом укладе, материальной культуре, мировоззрении и обрядовой практике, сложившиеся на основе традиционных форм хозяйства (Соколова 2009: 7; и др.). Изучению таких форм культуры благоприятствовала их относительная сохранность вплоть до последней четверти XX в.

Сегодня некоторые исследователи видят причины «невнимания» антропологов к аборигенам-горожанам в «вечной тяге этнографов к экзотике», ссылаются также на законодательство, создавшее своеобразную модель для формирования образа коренных малочисленных народов (Функ 2014: 10). Напомним, что по российскому законодательству таковыми признаны «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» (ст. 1 Федерального закона от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»). Только одно это определение актуализирует вопрос об этнической идентичности городских аборигенов (см, напр.: Новикова 2010).

Между тем город все больше расширяет свои границы, становясь новой средой жизнедеятельности северных аборигенов. Их массовое переселение в города и поселки городского типа называют одним из глобальных процессов, происходящих на территории Севера России во второй половине XX в. По данным последних переписей населения, самый высокий уровень урбанизированности имеют шорцы (71,1 %), ульта (ороки) (58,1%), камчадалы (56,6%), кумандинцы (54,7%) и манси (51,8 %) (Логинов, Попков, Тюгашев 2009: 34–35). Для нашей темы эти показатели важны прежде всего потому, что город ставит самобытную («традиционную») этническую культуру коренных малочисленных народов Севера в принципиально иные условия и задает новые параметры для развития этничности.

По словам В. В. Карлова, «концентрация населения в крупных городах есть наиболее выразительный показатель изменений всей прежней этнокультурной среды жизнедеятельности людей, базировавшейся на рутинных способах хозяйствования и видах труда. Она есть показатель коренного изменения всей структуры общения людей, способов жизнеобеспечения и удовлетворения насущных потребностей, характера подготовки к деятельности и общению в разных сферах

жизни, одним словом — всего традиционного бытового уклада человека» (Карлов 2010: 196).

Параллельно с трансформирующейся действительностью постепенно меняется исследовательская ситуация в североведении, где городу уделяется все больше внимания. Свидетельством тому могут быть специальные выпуски журналов «Сибирские исторические исследования» (Коренные народы Севера... 2014) и «Этнографическое обозрение» (Урбанизация и аборигенные культуры... 2016), содержащие множество самых неожиданных тем. Можно согласиться с высказыванием Б. Коупа: «Эти городские пространства являются стимулирующим и проблематичным исследовательским полем, поскольку сталкивают нас с чем-то необычным, что требует выработки новых теоретических и практических ответов» (Коуп 2010). Что касается практической плоскости, здесь большую проблему для исследователя, как верно заметила И. А. Разумова, составляют поиски новых технологий работы с информантами в силу кардинальных различий городских и сельских коммуникаций. «Парадоксально, но близкая антропологу городская социальная среда оказывается более закрытой, — пишет она. — Поиск человека и установление контакта с ним в деревне, будь то сельский дом или улица, значительно проще, нежели в городском пространстве, в котором частная жизнь полностью приватизирована, на дверях подъездов установлены домофоны, а потенциальный информант осведомлен о своих правах на информацию, ценит свободное время и не хочет выступать в роли “объекта изучения”» (Разумова 2010: 155).

Помимо сугубо научного интереса изучение горожан и городского образа жизни имеет большое прикладное значение, поскольку способствует выявлению и устранению «болевых» точек в процессах социокультурной адаптации северных аборигенов. Здесь у антрополога открывается широкое исследовательское поле, включающее широкий спектр вопросов — начиная от выяснения причин переезда в город и заканчивая психологическими аспектами адаптации различных категорий аборигенного населения.

Городские аборигены — кто они?

Первое, с чем сталкивается этнолог (антрополог) в «городском поле» Севера, — необходимость выделить свой объект исследования, для чего следует определиться с содержанием понятия «городские

аборигены». Формального деления по месту жительства *город* — *поселок* — *село* здесь явно недостаточно. В одной из своих публикаций Е. В. Лярская заметила, что коренное население Ямала нельзя однозначно разделить на тундровиков и поселковых: «...это — континуум, на одном полюсе которого находятся те, кто почти не связан с поселком и редко там бывает, на другом — те, кто почти не имеет связей с тундрой. Основная масса населения располагается между этими полюсами и имеет более или менее интенсивные связи как с тундрой, так и с поселком (городом)» (Лярская 2016: 58). О том, что город и деревня являются не противопоставлениями, а лишь разными точками в непрерывных связях между людьми, пишет и Д. В. Маслов: «Как показывали мне мои беседы с людьми, причислявшими себя к кумандинцам, теленгитам, челканцам, тубаларам, шорцам и прожившими большую часть своей жизни в городе, имевшими типичные “городские” профессии и ведущими “городской” образ жизни, граница между городом и деревней не казалась им фактором, существенно влияющим на их этническую идентичность и культуру» (Маслов 2014: 62–63). Один мой собеседник из числа манси так объяснил эту ситуацию: «Это народ маленький, он не может сильно разделиться. Нет такого количества людей, чтобы их можно было разделить. Они могут в городе жить, в деревне, но они все родственные по душе» (ПМА 2010). Отсутствие в среде северных аборигенов четких и устойчивых границ по месту жительства можно объяснить тем, что еще не так давно практически все они были исключительно «сельскими» жителями. Начало формирования нового социального слоя — городских хантов и манси — относится к 1960-м гг. и связано в основном с нефтегазовым освоением Западной Сибири. Это привело к преобладанию в городском населении горожан в первом и втором поколении. Те, кого сегодня можно было бы назвать городскими, так или иначе поддерживают связи со своими сельскими родственниками (см., напр.: Кережи 2010: 123). Тем не менее новая социальная дифференциация по месту жительства закрепляется в сознании современных северян и находит отражение в их идентичности. В среде обских угров существует представление об их различии по месту современного проживания: «жители стойбищ» — «жители поселков и деревень» — «жители городов».

Т. В. Волдина (ханты, сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок) называет обско-угорское городское население «своеобразным общественным образованием». В числе его особенностей она отмечает сложный состав, включающий

выходцев разных диалектно-этнографических групп. (Особенно это характерно для города Ханты-Мансийска — столицы Ханты-Мансийского округа — Югры, где на сегодняшний день проживает наибольшее количество горожан — представителей обско-угорских народов.) Другая отличительная черта — значительная часть в числе горожан людей с высшим, а также со средним профессиональным образованием. Этническую интеллигенцию составляют работники культуры, образования и науки, средств массовой информации, здравоохранения, поэты и писатели, чиновники. Их Т. В. Волдина сравнивает со своеобразным «мостиком» — от традиционной культуры в современную российскую и мировую культуру (Волдина 2007: 131).

Неоднородность городской этнической группы усиливается тем, что она сформирована из мигрантов разных «волн». С разными сроками адаптации к городской среде связаны широкие вариации черт образа жизни социальных подгрупп и гетерогенность социокультурных процессов. В городе могут проживать люди с различными (подчас поллярными) этнокультурными характеристиками — сохраняющие фольклорно-бытовые и обрядовые элементы культуры или проявляющие интерес только к профессиональным ее формам, наряду с широким общекультурным кругозором. Они могут также различаться в способах получения этнокультурной информации — путем непосредственного межличностного контакта (традиционный способ) или с помощью средств массовой коммуникации и книг (т. н. внеконтактный способ).

Теоретически городская этническая группа может являться лишь статистической совокупностью представителей народов Севера, живущих в иноэтнической среде и ничего не знающих друг о друге (ее можно обозначить как номинальную). Другой, более значимый для нас вариант — когда члены группы регулярно контактируют между собой на основе общих этнокультурных интересов, стараются сохранить свою этничность. Это — реальная (или референтная) группа, которая может способствовать сохранению этнического самосознания своих членов длительное время (Старовойтова 1987: 152–153). Все эти моменты необходимо учитывать в «городском поле» при выборе и характеристике объекта исследования.

Итак, в настоящее время среди обских угров можно выделить не только т. н. диалектно-этнографические группы (их научному содержанию посвящены многие работы), но также сельские и городские, у которых обнаруживаются свои особенности в культуре, в мировоззрении, мироощущении. Представляют ли последние некое качественное

своеобразие, особый феномен? Если да, то в чем он? Можно ли говорить о городской идентичности в среде северян и как она соотносится с их этническим самосознанием? Эти вопросы остаются открытыми для дальнейших исследований.

Город и традиция

Не менее сложным является выбор предмета исследований в городском поле Севера. В свое время советские этнографы пытались показать, «как проявляется, “ведет” себя этническая традиция в отдельных культурно-бытовых средах, и выявить уровень их традиционности» (Будина, Шмелева 1989: 6–7). «Но в современном городе, — как замечают некоторые исследователи, — этническая традиция не является тесно сопряженной с конкретной этнической группой, особенно если рассматривать “отдельные культурно-бытовые среды”, ибо, к примеру, рестораны национальной кухни посещают горожане, которые принадлежат к разным культурным сообществам, а сабантуй празднуется как общегородской праздник» (Антропология города 2013: 6). В этом смысле северные аборигены являются пока удачным исключением. Даже в самых урбанизированных ареалах традиционная культура (как комплекс устойчивых стандартов жизнедеятельности) оказывает определенное влияние на многие стороны повседневной жизни этих людей: семейное воспитание, некоторые виды производственной деятельности, пищевые предпочтения и запреты и пр. Этнологические методы включенного наблюдения позволяют выявить некоторые проявления («жизнь») этнических традиций северян в городских условиях (см.: Кережи 2010; Лапина 2013; и др.).

Мои информанты из числа хантов и манси на вопрос: «*Дает ли город возможность соблюдать этнические традиции?*» отвечали неоднозначно: «Невозможно здесь соблюдать свои традиции, в условиях города»; «В самом минимальном каком-то приближении. Где я могу сделать себе, например, священный угол в городе, когда у меня над головой топчутся?»; «Знаете, как можно пытаться жить совсем уж традиционным, когда мир настолько вокруг тебя изменился? Ради чего?» На фоне этих высказываний было несколько неожиданным услышать мнение о том, что в городе люди стараются в большей степени поддерживать традиции, нежели в деревнях, где они «в своей среде и особо над жизнью не задумываются». Один из моих собеседников

из Ханты-Мансийска привел на сей счет следующую аргументацию: «Наоборот, в городах стараются больше поддерживать “свое”. В городе, в другой обстановке, необходимость заставляет поддерживать эту традиционную культуру, стремиться к ней. — *В чем необходимость?* — Другая культура влияет на тебя. Надо, чтобы не потеряться <...>. А если ты совсем оторвешься, ты ничейный, понимаете? Ни к этой культуре не пришел, от той ушел. Без середины, без стержня человек погибает. Стержень нужен...» (ПМА 2010).

Сегодня мы наблюдаем, как на волне т. н. этнического возрождения у северных аборигенов сформировался устойчивый интерес к своему историко-культурному наследию, этническим культурным и бытовым традициям, практическому использованию народных знаний и умений. «Аутентичные формы можно еще наблюдать на отдельных стойбищах и в национальных поселках. В городах же зародился целый пласт новых форм под влиянием новых возможностей и технических достижений человеческой цивилизации: начиная от литературного творчества до использования орнамента хантов и манси в современном дизайне и элементов традиционной культуры в работах модельеров, — пишет Т. В. Волдина. — Народная культура — это основа для деятельности и творчества многих представителей современного поколения. Именно традиции обеспечивают непрерывность исторического развития, являя собой неразрывную связь с прошлым, также источник настоящего и будущего созидания» (Волдина 2010: 22).

Трансляция и потребление аутентичной культуры в условиях города происходит через посредничество сети культурных учреждений: музеев, театров, библиотек, всевозможных сценических площадок, учебных заведений, теле- и радиопередач и пр. Но это не просто деятельность по сохранению этнокультурной аутентичности. По своему смыслу она представляет собой практику встраивания традиционной культуры в контекст современности, придания ей современных форм, во многом благодаря информационным технологиям (см.: Город как пространство...). Сами северяне в основном положительно оценивают возможности информационных технологий для сохранения и развития этнической культуры, подчеркивая позитивную роль в их распространении в том числе и этнологов. Сошлюсь в данном случае на мнение Р. Ользиной: «Все этим надо пользоваться, и пользоваться широко. Это плюс, конечно. Вот Балалаева, кажется, как раз поспособствовала тому, чтобы в Яун-ях (там Егор Кельмин) овладели компьютером. То есть они грамотные. Читать-писать умеют, компьютером

они пользоваться умеют, в Интернет выходить умеют, диктофон у них есть. Живут в Кинямино, маленькая деревенька, как стойбище. И они пользуются всеми этими высокими технологиями, и прекрасно. Они сами могут все это записывать, сами обрабатывать, делиться. Какие-то фильмы сами снимают, фотографии делают. Это замечательно!» (ПМА 2012.)

Что можно сказать о подобных практиках? Насколько они соответствуют этническим нормам и надо ли вообще искать эти нормы?

Этничность в городе

Одна из основных тем этнографии / антропологии города — трансформация этничности в ходе освоения городского образа жизни (урбанизации). Сегодня важно понять, как проявляет себя этничность в этих условиях. Каковы ее значение и место в жизни городского сообщества, в маркировании культурного пространства современного города, в формировании внутригородских культурных границ, а также на уровне отдельного человека.

По-прежнему устойчиво мнение о том, что главным условием сохранения народов Севера как самостоятельных этнокультурных сообществ является развитие традиционных отраслей хозяйства, с которыми связаны соответствующие типы расселения и образа жизни. А процессы урбанизации ускоряют распад системы традиционных ценностей северных аборигенов и способствуют утрате их этнической идентичности. Характерное высказывание: «В городах и поселках Севера, где численно преобладает приезжее население, происходит тотальная деэтнизация аборигенов, выражающаяся в потере национальных традиций и языка в течение жизни уже одного поколения. И это не удивительно: языки, одежда, обувь, традиции коренных северян рождены в среде кочующих оленеводов, охотников и рыбаков и в современной оседлой, тем более урбанизированной, среде они не находят применения» (Южаков, Мухачев 2001: 9–10).

Опыт наших полевых исследований в Западной Сибири показывает, что традиционные виды деятельности сегодня не могут быть серьезной основой экономического благополучия северных аборигенов, в лучшем случае обеспечивая их пропитанием. В современном урбанизированном пространстве, с невиданным ранее расширением информационных и технологических возможностей, все более явственно

проявляются процессы стандартизации, унификации, массивификации, а также коммерциализации этнической культуры. В этой связи встает вопрос, можно ли сохранить этническое своеобразие на другой основе?

Сами северяне сетуют на то, что «урбанизированные ханты, манси, ненцы утрачивают связь со своими корнями». Среди главных недостатков жизни в городе они выделяют: утрату детьми связи с родной культурой, разрыв связи поколений, уход от традиций и забвение языка (Волдина 2007: 140). В то же время, как было замечено выше, этнический фактор увеличивает свою роль в жизни городского сообщества. На вопрос «*Можно ли, живя вдали от природы, сохранять свою культуру и язык?*» можно получить такой ответ: «Для меня быть ханты — значит быть честным, открытым и отзывчивым человеком. И не важно, где ты живешь. А вот учить язык городским ханты очень тяжело: вне родных угодий зачастую теряется первоначальный смысл слов. Например, рыба налим на языке ханты называется “панне”, где “пан” — это берег, а “не” — женщина. Дословно — “береговая женщина”, потому что эта рыба плавает рядом с берегом. Горожане не понимают — они никогда не видели, как она плавает <... >. Каждое слово взято из природы, язык развивается в тесной взаимосвязи с ней» (Жизнь без «хлеба»...). Мои собеседники утверждали, что даже у тех аборигенов, кто не знает языка и культуры, может быть соответствующий «менталитет»: «*В чем же эта хантыйскость и мансийскость?* — Все в голове, в образе жизни и мыслей. Они не сделают ничего лишнего, что им непозволительно, и в первую очередь ориентируются не на себя, а на своих детей и на будущих детей. Потому что навредив и сделав что-то не так, это все отражается на будущих поколениях (детях, внуках). Они — самые первые приверженцы традиционной культуры, так ими и остались. А те, кто не получили образование, в деревнях живут, они просто живут своей естественной жизнью» (ПИМА 2017).

Значительная часть культурного наследия северных аборигенов жива в народной памяти, в духовной культуре, фольклоре, что помогает сохраняться этническому самосознанию народа (см.: Федорова 2006: 66). Этничность как форма организации культурных отличий в городских условиях дает о себе знать в различных демонстративных действиях, которые реализуются либо на личностном, либо на институциональном уровнях. Столицы округов в этом смысле имеют явное преимущество перед другими городами, поскольку там находится много общественных институтов, деятельность которых либо прямо,

либо косвенно способствует актуализации этничности и культурной отличительности групп. В городе Ханты-Мансийске, например, наряду с ассоциацией «Спасение Югры» к ним относятся: «Союз общин коренных малочисленных народов Севера», «Союз оленеводов-частников», «Союз мастеров традиционных народных промыслов», «Совет старейшин», «Молодежная организация обско-угорских народов Ханты-Мансийского автономного округа» и др.

Можно согласиться с мнением Л. Н. Хаховской о том, что «демонстрация аборигенной культуры в городе обычно выступает как ответ на запрос, на ситуацию взаимодействия, а не сама по себе, как традиция в чистом виде» (Хаховская 2014: 43). При этом горожане, находясь в условиях мультикультурности, практикуют свою этничность на основе свободного выбора и избирательности, а для самоопределения современной молодежи этничность часто является символической ценностью. «В городе поддерживается студийная форма. Это как бы дополнительное образование, кроме среднего. В системе образования — дополнительная студия, допустим, и появился выбор — хочет он быть дальше манси или нет. Это выбор родителей, не ребенка. Если родители более прозорливые, широко мыслят, они стараются это поддержать, направить своего ребенка — музыкальное, фольклорное, музейное и пр., чтобы с народными традициями он был связан и чтобы у него с детства было в менталитете, что он манси. Я своему [сыну] говорю — ты манси, ты не стесняйся этого. Одни русские, ты — манси, что в этом плохого? И ребенок растет с таким самосознанием. Он не прижатый» (ПМА 2010).

Выше были намечены только некоторые очертания «городского поля» Севера, но даже они показывают наличие обширной проблематики, подлежащей исследованию с позиций этнологии (социально-культурной антропологии). Это поле характеризуется значительной социальной и культурной неоднородностью, а протекающие там социокультурные процессы динамичны и многовариантны. Вероятно, на сегодняшний день, когда «чистых» традиционных культур уже не существует, мы имеем дело с некими социокультурными формами и процессами, переходными между «традиционными» и «современными». В прошлом традиционные формы культуры воплощали некие базовые жизненные ценности, определяющие основы социального бытия сообщества. Теперь картина мира современного человека в значительной мере строится на иных представлениях и способах ориентации в социальном и природном пространстве. Они во многом выработаны уже

профессиональной традицией, в которой элементы народного мирозерцания присутствуют лишь фрагментарно. Обращение к народной культуре — это часто сфера специальных интересов отдельных групп, приверженность ритуалам, обычаям, связанным с определенными обстоятельствами жизни, тяготение к историческим культурным формам (Народная культура 2000). В таком случае речь может идти не столько о социальном нормировании, сколько об украшении, декорировании, а также внесении дополнительных смысловых нюансов в жизнедеятельность современного человека.

Источники

ПМА — Полевые материалы автора: Ханты-Мансийский автономный округ — Югра — 2010 г., 2012 г., 2017 г.

Интернет-ресурсы

Город как пространство конструирования этничности (Улан-Удэ — бурятская столица) [Электронный ресурс]. URL: mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/2_2.html.

Жизнь без «хлеба». Готовы ли аборигены отказаться от муксуна? // Аргументы и факты. — 25.03.2015. — № 13. URL: www.ugra.aif.ru/gazeta/number/18903.

Литература

X Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. — М.: ИЭА РАН, 2013.

Антропология города глазами молодых исследователей. По материалам конференции молодых ученых, Москва, 22–24 декабря 2014 г. / отв. ред. Н. И. Халдеева, Е. Б. Баринаова. — М.: ИЭА РАН, 2015.

Антропология города. Вып. 1. Культурные символы и образы в городском пространстве. Этничность и городская идентичность / под ред. Ю. П. Шабаева, И. Л. Жеребцова. — Сыктывкар: Институт ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2013.

Будина О. Р., Шмелева М. Н. Город и народные традиции русских. — М., 1989.

Волдина Т. В. Ханты и манси в столице Югры (социологические заметка) // География и экология города Ханты-Мансийска и его природного окружения. — Ханты-Мансийск, 2007.

Волдина Т. В. Вклад казымских хантов в современную культуру Ханты-Мансийского автономного округа — Югры // Казымские чтения. Материалы научно-практической конференции / под ред. Е. А. Игушева, Т. А. Молдановой, Ф. М. Лельховой. — Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. — С. 21–25.

Ермак Г. Г. Социальные идентичности населения Приморского края // Этническая идентичность и конфликт идентичностей. — Владивосток: Дальнаука, 2007. — С. 21–32.

Карлов В. В. Народы северо-восточной Евразии в XIX и XX вв. — М., 2010.

Кережи А. Традиции и инновации в культуре городских и сельских хантов // Этнокультурное наследие народов Севера России: К юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой / отв. ред. Е. А. Пивнева. — М., 2010. — С. 121–132.

Коренные народы Севера — горожане арктических широт / отв. ред. Д. А. Функ // Сибирские исторические исследования. — 2014. — № 2.

Коуп Б. Форум: Исследования города // Антропологический форум. — 2010. — № 12. — С. 86–93.

Лапина М. А. Сохранение этнических традиций хантов в условиях города // X Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. — М.: ИЭА РАН, 2013. — С. 87.

Логинов В. Г., Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: политико-правовой статус и социально-экономическое положение. — Екатеринбург: Институт экономики УрО РАН, 2009. — С. 34–35.

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

Маслов Д. В. Этничность и бюрократия: заметки о солидарности коренных малочисленных народов Республики Алтай // Сибирские исторические исследования. — 2014. — № 2. — С. 60–82.

Народная культура в современных условиях / отв. ред. Н. Г. Михайлова. — М., 2000.

Новикова Н. И. Трансформированные идентичности: между трудом и правом // Этнокультурное наследие народов Севера России: К юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой / отв. ред. Е. А. Пивнева. — М., 2010. — С. 255–267.

Разумова И. А. Форум: Исследование города // Антропологический форум. — 2010. — № 12. — С. 148–156.

Сибирские исторические исследования. — 2014. — № 2.

Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. — М.: Наука, 2009.

Старовойтова Г. В. Этническая группа в современном советском городе. — Л., 1987.

Тишков В. А., Кисриев Э. Ф. Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнографическое обозрение. — 2007. — № 5. — С. 96–115.

Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» / отв. ред. А. П. Деревянко, В. А. Тишков. — М., 2015.

Урбанизация и аборигенные культуры на циркумполярном Севере и в Сибири / отв. ред. О. А. Поворзнюк, Д. А. Функ // Этнографическое обозрение. — 2016. — № 1.

Федорова Е. Г. Традиционная культура народов Сибири на рубеже тысячелетий // Межэтнические взаимодействия и социальная адаптация народов Севера России / отв. ред. В. И. Молодин, В. А. Тишков. — М., 2006. — С. 63–74.

Функ Д. А. Коренные народы Севера — горожане арктических широт. Введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования. — 2014. — № 2. — С. 8–14.

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

Южаков А. А., Мухачев А. Д. Этническое оленеводство Западной Сибири: ненецкий тип. — Новосибирск, 2001.

Примечания

¹ Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований президиума РАН «Поисковые фундаментальные научные исследования в интересах развития Арктической зоны Российской Федерации» (проект «Коренные народы и промышленное освоение Арктики: преодоление рисков и стратегии развития»).

² Округ отличается высоким уровнем урбанизации населения: на начало 2012 г. доля городского населения в общей численности ХМАО — Югры составила 91,6 % (в РФ — 73,9 %).

ПОЛЕВЫЕ ОРИЕНТИРЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ В ГОРОДЕ: ЭТНИЧЕСКИЙ И МИГРАЦИОННЫЙ АСПЕКТЫ

О. В. Змеева

«Поутру выбритый, опрятный, совершенно не смуглый, — Рафаэлю почему-то кажется, что он не смуглый, а русский (и как только они догадываются, что Рафаэль уроженец? Непостижимо. Не на лбу же у него написано...), он на разборчивом языке скажет приветливой девушке в форме пограничника: — Утречко доброе... Вот он мой, узбекистон республикаси, фукаро паспорта, — и протянет зеленый, точно сорванный с фикуса паспорт...»

Михаил Елизаров «Рафаэль»

До появления в городах Мурманской области сетевых магазинов, деятельность которых и сегодня, конечно, невозможно сравнивать с опытом глобализации торговли в мегаполисах или крупных городах, мигранты играли особую роль в экономическом пространстве Кольского Заполярья (см., напр.: Змеева 2011а; 2012). Успешно вписавшись в социальную структуру малых городов, они заполняли новые ниши, которые ранее, в советское время, не были актуальными для северян. Прежде всего, это касалось потребления сезонных и экзотических продуктов. Известно, что жители небольших промышленных городов из заполярных регионов в советский период отличались высоким уровнем мобильности. Удаленность от центра и крупных городов не являлась помехой: северяне летали на выходные в Москву и Ленинград, ежегодно выезжали «на юг», естественно, привозя обратно «южные лакомства» — варенье, фрукты, овощи и др. (Змеева 2011б). И даже на самом первом этапе строительства городов, когда использовался труд спецпереселенцев и существовали многочисленные запреты даже на выезд из города, многие решались на непродолжительные поездки. Позволю себе привести развернутую цитату о специфических маятниковых перемещениях рабочих в 1929 г., в период действия одной из антиалкогольных кампаний СССР: «Попадались среди любителей выпить эстеты. <...> Для задуманного мероприятия брался отгул. А лучше два. Отдыхающий ехал на станцию Апатиты, подгадывая к приходу

экспресса “Полярная стрела”, следующего из Мурманска в Ленинград. В кассе он покупал билет до Кандалакши¹. Билет был в общий вагон, но пассажира вовсе не интересовали удобства барака на колесах. Даже не присев на свободное место, он отправлялся в вагон-ресторан. <....> После первой рюмки завязывалась неспешная беседа с подвыпившим морячком-рыбачком. <....> Обратный путь откладывался в голове не так четко, как путь на юг. <...> К вечеру на одной силе воле наш отдыхающий в обнимку с драгоценным грузом добирался в такой родной хибиногорский барак к друзьям. И пьянка продолжалась до утра. Вот когда требовался второй отгул» (*Тараксин* 2006: 55–57).

Непродолжительные выезды северяне практиковали, наверное, на протяжении всего советского периода, однако распад СССР изменил ситуацию: экономический и промышленный кризис подорвал «благополучие» многих северян, вынудив значительную часть населения покинуть регион. Появившиеся на фоне массового оттока населения мигранты-торговцы девяностых стали совершенно другим примером этносоциальной и миграционной обстановки в Заполярье. Они сами создавали рабочие места, «завоевывали» рыночное пространство городов, искали особые и доходные отрасли экономики. Для исследователей деятельность таких мигрантов оказалась весьма плодотворной: их можно было наблюдать в условиях доступной уличной среды. Концентрация приезжих вокруг одного объекта, как правило открытого рынка, решала множество исследовательских проблем, прежде всего доступа в поле.

Наблюдения, проводимые в малых городских пространствах, в отличие от мегаполисов, позволяют быстрее и легче охватить если не всю интересующую группу мигрантов, то большинство ее представителей. Прирост мигрантов в малых городах не слишком велик, и численность самих групп переселенцев не превышает даже тысячный показатель. Кроме того, в малом городе есть возможность быстро выявить актуальные социальные связи и сети поддержки переселенцев. Малый город, в котором «все друг друга знают», может быть сравним с неким замкнутым или временно закрытым пространством, в нем редко происходят этносоциальные и культурные изменения. И мигрант желает стать визуальным двойником местного жителя, при этом вынужденно и неуклюже мимикрируя. В небольшом городе мигранту сложнее быть незамеченным, особенно если он не имеет навыков практического общения на титульном языке, его социальные связи ограничены семейными, и он находится на начальном этапе адаптации. Новый житель

не растворяется в городском пространстве, его замечают как принимающие этнические «свои» (старожилы), так и принимающие «другие». Он получает определенное место в существующей системе отношений, от него ждут определенной деятельной последовательности. Переселенец оказывается в сложной системе профессиональной и семейной иерархии: «Торговать вещами (для мигрантов-азербайджанцев. — О. З.) более престижно, поскольку в этом бизнесе не так много грязной работы, как в торговле овощами и фруктами (не надо перебирать портящиеся продукты и т. п.). Приехавшие помогают своим нанимателям, занимают места продавцов, их оставляют “вместо себя”. Начиная с должности продавца, мигранты стремятся создать свою торговую точку» (Змева, Разумова 2014: 14). Переезжая на новое место, мигрант расстается с предыдущим поселенческим статусом и приобретает новый. До переезда в город он мог быть жителем сельской местности, транзитным столичным мигрантом, приглашенным специалистом и т. д. Большинство азербайджанцев городов центральной части Кольского полуострова являются выходцами из определенных сельских районов Азербайджана и так или иначе находятся в родственных отношениях с уже адаптированными переселенцами. Но представления о «цивилизованности» и о «городе» различаются у немногочисленных адаптированных к северному городу «южан» и самих «северян». Новый поселенческий статус определяет комплекс природно-климатических, пространственно-временных, производственно-отраслевых, локально-идентифицирующих факторов. В нашем случае переселенец становится новоселом региона — Крайнего Севера, Кольского Заполярья, Кольского полуострова, Мурманской области — и со временем приобретает общегородскую идентичность «я-горожанин», а также ряд локальных идентичностей — «я-мурманчанин», «я-северянин».

Столкнувшись с новой повседневностью, мигрант вынужден ее осваивать. Он начинает изучать новое место, адаптируется к пространству, постепенно расширяя собственную географию, выстраивая новые социальные отношения и учащая социальные взаимодействия. Таким образом, в какой-то конкретный непродолжительный промежуток времени мигрант сам оказывается в роли наивного исследователя, который постепенно «раскрывает поле», «входит в него» — административно, географически, социокультурно и психологически осваивая городское пространство. Сначала его знания о новом месте минимальны, присутствие в городе родственников, друзей или представителей этнической группы может дать импульс, стимулировать

поиск и исследование. Постепенно новый житель выходит за пределы индивидуально-комфортной среды, осваивается и адаптируется в пространстве.

Первичная адаптация переселенца очень напоминает поведение этнографа или антрополога в новом исследовательском пространстве. Для специалистов и начинающих «полевиков» разработаны многочисленные инструкции и советы, которые не только подготавливают к обеспечению «доступа в поле», успешному «вхождению» в него и «выходу из поля», но и предупреждают о распространенных ошибках (см. напр.: *Штейнберг и др.* 2009; *Паченков* 2009; *Полевая кухня* 2004; и др.). И даже если исследователь находится в хорошо известном ему (может быть, даже родном, естественном) городском пространстве, работа с другими этническими и социальными группами остается затруднительной, поскольку требует «узнать самое чуждое в чужом и одновременно сохранить дистанцию с самым чуждым в самом личном» (*Бурдые* 2001: 284).

При взаимодействии с мигрантами-азербайджанцами возникают дополнительные барьеры. Прежде всего, как и любая группа мигрантов, она является социально и профессионально закрытой. Закрытость связана с изменением законодательства в отношении открытого рыночного пространства. На взаимодействие существенно влияет гендерный фактор, в том числе страх исследователя, связанный «с представлениями о жесткой заданности гендерных отношений и ролей», которые нередко определяют исход исследования (*Бредникова* 2009: 27). Специфика малого города заключается еще и в том, что мигрантов в его пространстве становится все сложнее «наблюдать». К настоящему времени большинство переселенцев покинули уличное рыночное пространство и переместились в другие экономические сферы. Возникает своего рода ситуация «открытой недоступности»: исследователю, который живет в малом городе, постоянно доступно поле, он живет и работает в своей привычной среде, но одновременно доступ в поле может оставаться закрытым или ограниченным.

Если не принимать во внимание статусные различия этнографа и информанта как «старожила» и «мигранта», то живущие в одном городе исследователь и мигрант являются представителями как минимум одного культурного типа — поселенческого. При этом исследовательские и неисследовательские роли того и другого вне рабочего пространства могут оставаться не выявленными или размытыми. Такая ситуация невозможна в классических этнографических, преиму-

щественно экспедиционных, исследованиях: «Жертвуя экзотикой, этнолог теряет то, в чем заключается оригинальность его собственных исследований, если сравнивать их с вездесущими исследованиями социологов, экономистов, психологов или историков. В тропиках антрополог не довольствовался изучением окраин других культур. <...> Если антрополог возвращается домой, он довольствуется изучением маргинальных аспектов своей собственной культуры и теряет все завоеванные с таким трудом преимущества антропологии» (Латур 2006: 175).

Когда исследователь и переселенец становятся представителями одного городского сообщества? Это вопрос, требующий размышлений. С одной стороны, мигрант, адаптируясь, быстро интегрируется в среду горожан. С другой стороны, нередки случаи формирования этнических анклавов, обособленных групп. С третьей стороны, адаптация переселенца в разных городах требует неодинаковых временных затрат.

Так же как и в случае экспедиционного поля, между мигрантом и исследователем в городе сохраняется социальная дистанция. Исследователь, живущий в том или ином городе, находится в более удобном положении с точки зрения процесса включения в поле. Он постоянно пребывает в границах поля. Ему не надо преодолевать километры, чтобы попасть в интересующий населенный пункт. Он уже там. Он там живет. В этом случае проблему составляет соотношение идентичностей: исследовательской и локальной. В чем-то данная практика перекликается с автоэтнографией (Соколовский 2010; 2011), «непокидаемость» поля оказывается возможной как для саморефлексии дистанцированного, так и для самопознания включенного в местную жизнь местного этнографа. Понятно, что исследователь не пребывает в поле постоянно, но стационарное проживание в городе-поле, особенно если это небольшой населенный пункт или место, в котором исследователь родился и теперь работает, позволяет ему воспринимать себя в качестве объекта — жителя.

Известная и часто обсуждаемая проблема «вхождения в поле» в данном случае требует детализации. Исследователь уже находится в поле, он максимально приближен к условиям жизни, особенностям поселенческой общности, ему известны проблемные зоны, социальные барьеры и способы их преодоления, и это облегчает исследовательскую адаптацию. Если исследователь занимает позицию постоянного жителя города, старожила, горожанина, аборигена, а мигрант — позицию

приезжего, человека изучающего, привыкающего и адаптирующегося к новому пространству, то создается ситуация, противоположная экспедиционной поездке. Будучи жителем или старожилом города, этнограф в определенном смысле принимает гостя-мигранта, нового или временного жителя города. Группы мигрантов, являясь объектом изучения и представляющие некое поле, перемещаются и в виде этого самого поля приезжают к исследователю. В результате функцию поля выполняет группа мигрантов.

Такая смена ролей, на первый взгляд, дает преимущество исследователю. Он может на время стать помощником мигранта, его проводником по новой территории. Однако исследователи часто разочаровываются в такой стратегии, поскольку мигрант начинает не только воспринимать этнографа как постоянного помощника, представителя сферы услуг, журналиста, но даже требовать от него решения проблем обустройства. Этнограф может оказаться вынужденным поддерживать постоянный диалог с представителями исследуемой группы. Он становится востребованным в качестве проводника, в отличие от исследователя — участника экспедиции, у которого время работы с информантами ограничено. Экспедиционный исследователь уезжает из поля, и контакты с местным населением, как правило, прерываются (окончательно, если это однократный выезд, или временно, до следующей поездки). Но и в этом случае информанты могут появиться в жизни в позиции гостя. Приведем размышления Е. Чикадзе о постэкспедиционном опыте общения с информантом: «Два года назад в Петербург на заработки приехал сын моих информантов из Узбекистана. И тут уже мне пришлось выступить в роли проводника: ходить с ним в миграционную службу, водить на медицинский осмотр, одалживать деньги, исправлять ситуацию с неправильной регистрацией <...>. Я только иногда думаю, что было бы, если бы в Питер приехал не один, а несколько человек из тех, кому я раздавала свои визитки и координаты, да еще одновременно, и всем понадобилась моя помощь?» (Чикадзе 2009: 43). И в мегаполисе, и в малом городе такая ситуация вполне возможна, и этот поворот может оказаться нежелательным для исследователя. В небольших городах ситуация для исследователя сложнее, чем в мегаполисе. Здесь мигранты хорошо знают друг друга и общаются «новичкам» о «помощнике», который может решать их проблемы, т. к. у него есть инструменты, доступ, связи — ведь он Этнограф (Антрополог). Вполне возможно, что завтра поступит новый запрос от мигрантов, и отказ будет чреват для специалиста потерей информан-

тов. Низкая обновляемость групп мигрантов в малом городе приведет к тому, что поле будет «затоптано», «лицо узнаваемо» и т. д.

Возникает закономерный вопрос. Если сам объект, представляющий исследовательское поле, приезжает к специалисту, то в чьем поле — «своем», «другом» или «чужом» — работает этнограф в случае, когда он непосредственно в этом поле живет, а не появляется в нем периодически?

Большинство специалистов придерживаются устоявшегося представления о поле: этнографы чаще всего работают в экзотических, удаленных полях, а антропологи и социологи — в близких, домашних, повседневных. Специалистами неоднократно обсуждались проблемы функционирования этнографического и социологического полей, их открытости и закрытости, поведения исследователя в поле, его рефлексии, ролей и т. д. (Щепанская 2016; Гупта, Фергюсон 2013; Соколова 2010; Перемена мест 2010; Рочева 2012; Форум 2006, 2013; и др.). Специфика функционирования и характеристики поля (тип поселения, степень открытости или закрытости изучаемой общности, уровень образования, степень социализации местных жителей, распространенные типы взаимодействий) позволяют исследователю выбирать наиболее удобную адаптационную стратегию. В зависимости от той или иной комбинации условий специалист более или менее эффективно решает в первую очередь этические проблемы, находит ключевых информантов и обеспечивает доступ в поле. Принятие решения о норме, нравственности или безнравственности конкретного действия или бездействия для отечественного исследователя является субъективным и произвольным в зависимости от свойств исследуемого объекта. Не раз приходилось слышать и читать откровения специалистов-полевиков о способах нарушения вроде бы всем известных норм. Поскольку отдельные граждане не отличают диктофон от телефона (и в любом современном телефоне есть диктофон), есть возможность вести скрытую запись, пожилые и малообразованные люди вряд ли когда-то познакомятся с результатами исследований, поэтому можно не спрашивать у них разрешения на публикацию и не сообщать цели исследования, для получения ценной информации позволительно купить информанту выпивку и т. п. (см.: Форум 2005, 2008).

Поле конструируется исследователем, как известно, в зависимости от предмета, объекта, целей, задач и других методических компонентов. Категория «поле» сегодня размывает границы между специальностями, она становится культурной универсалией для научного

сообщества. Ставшие популярными в 1990-е гг. так называемые качественные исследования в социологии практически ничем не отличаются от антропологических или этнографических. Способы вхождения в поле, поведение, использование техники наблюдения и проведения интервью (беседы) часто совпадают. Понятно, что принятые в соответствующих научных дисциплинах методики проведения работы, определение объекта и предмета, или, иначе, «программные» элементы, будут различаться.

Поле остается конструктом, который может перемещаться: «Мои друзья шутили по этому поводу, что я ленился ехать в поле — и вот поле само пришло ко мне на улицу, когда в нашем доме получила временный приют семья, оставшаяся без крова после землетрясения 1988 г.» (Абрамян 2004: 8–9)². Можем ли мы в таком случае говорить о поле мигранта? По всей видимости, да, если мы отнесемся к нему как к наивному исследователю. Переселенец, которому нужно сориентироваться в социальном пространстве и установить необходимые контакты, преодолевает такие же этапы вхождения в поле, как и любой полевой исследователь. Более того, современные специалисты также становятся объектом изучения исследуемых ими групп (Щепанская 2005; Омельченко 2012).

Поле может быть структурировано в зависимости от степени вовлеченности в него исследователя. Если использовать условную шкалу близкого — далекого поля и соотнести ее с позицией исследователя, получается несколько видов поля:

1. «Поле выезжающего исследователя».

Классический вариант экспедиционного, удаленного поля и изучения далекой, малоизвестной этнической или социальной группы. Географическая удаленность здесь имеет решающее значение. Поле в этом случае удалено как от места жительства, так и от места работы специалиста. И пространство для исследователя, и исследователь для сообщества остаются «чужими» даже при многократных экспедиционных выездах и при установлении доверительных отношений с местным населением. Поле, в котором традиционно работают этнографы и антропологи, достаточно устойчиво — это некая территория с определенным числом населенных пунктов. Собиратель приезжает в поле эпизодически или периодически, как правило, в составе экспедиций, наблюдая за изменениями, которые происходят с предметом и объектом исследования. Конечно, роль этнографа при возвращении в поле корректируется, он перестает быть чужаком, становится узнаваемым

и т. д. Это может быть изучение не только иноэтнической группы, но и локальных социальных групп, субкультур и даже номинальных социальных групп.

2. «Поле принимающего исследователя».

Это поле не экспедиционное, а постоянного присутствия. Специалист оказывается в сложном положении. С одной стороны, есть объективное поле, в которое ему необходимо включаться. С другой стороны, исследователь сам является естественным элементом этого поля. Для него населенный пункт — одновременно и поле, и дом. Он работает в пространстве, известном ему как жителю города, но неизвестном его потенциальным информантам (при работе с мигрантами). Такой специалист может стать помощником не только для мигранта, но и для приезжего (экспедиционного) исследователя, он сам может выполнять функции информанта, в том числе для того, чтобы помочь коллегам войти в поле.

В нормативном варианте этнограф, который едет в экспедицию, изначально не включен в общность, с которой планирует работать. Собиратель на выезде имеет возможность использовать различные стратегии поведения (сохранять дистанцию, «заигрывать» с информантом, стать «своим»). Таким образом, он оказывается в позиции туриста, которому нужно за короткое время удовлетворить познавательный интерес.

В случае работы в «своем» поле возникают проблемы, связанные с восприятием исследователя изучаемыми. Этнограф, живущий внутри поля, до известной степени «растворен» в нем. При определенных обстоятельствах ему требуется не устанавливать контакт, а определять дистанцию или границы. Вопрос в том, насколько он может быть своим для объекта, т. е. о степени и границах допустимой включенности.

В итоге принимающий этнограф, во-первых, меняется ролями с приезжими, переселенцами (в нашем случае с мигрантами). Поскольку он обладает специальным знанием местного жителя, ему сложно играть роль наивного исследователя, если информант займет позицию вопрошающего, которому требуется помощь. Во-вторых, он принимает роль информанта при взаимодействии с экспедиционными исследователями (добровольно или вынужденно, сознательно или неосознанно, полностью или частично).

Исследователь, живущий в поле, оказывается в положении ожидающего новых информантов, он занимает позицию хозяина, который

ждет новых гостей, а объект сам приходит к этнографу (антропологу, социологу).

Кажется, что некоторого напряжения и рефлексии можно избежать, если исследователь, живущий «в поле», перестанет рассматривать пространство собирательской работы как отчужденное, а применит стратегию анализа полевой деятельности как повседневности. Вполне возможно разрешение конфликта «свой — чужой», если относиться к поселенческой общности, динамике статусов и ролей, взаимной адаптации как к некоей коллективной повседневности, ведь «чувство привычности рождает доверие» (Штомпка 2012: 304). Разрушая свою повседневность и формируя общую, и мигрант, и исследователь могут выйти за рамки «своего» поля. В результате оказывается возможной партнерская адаптация.

Литература

Абрамян Л. А. Форум: Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. — 2004. — № 1. — С. 8–13.

Бредникова О. «Чистота опасности»: field-фобии в практике качественного социологического исследования // Уйти, чтобы остаться: Социолог в поле: Сб. ст. / под ред. В. Воронкова и Е. Чикадзе. — СПб.: Алетейя, 2009. — С. 17–35.

Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. — СПб.: Алетейя, 2001.

Гупта А., Фергюсон Дж. Дисциплина и практика: «поле» в антропологии как место, метод и локальность // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 3–44.

Змеева О. В. «Новый дом» вдали от родины: этнические мигранты на Кольском Севере. — Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2011 (а).

Змеева О. В. «Я поеду в отпуск домой...» (северяне в гостях у родственников) // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. Вып. 2. — Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2011. — С. 29–41 (б).

Змеева О. В. Кавказцы в Мурманской области: миграционный опыт и особенности адаптации (вторая половина XX — начало XXI в.) // Вестник РГГУ. Серия «Исторические науки. История России». — 2012. — № 4 (84). — С. 202–209.

Змеева О. В., Разумова И. А. «Я решил жить здесь...»: адаптация азербайджанцев в заполярном городе в 2010-е гг. // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Общественные и гуманитарные науки. — 2014. — № 5 (142). — С. 13–17.

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина; науч. ред. О. В. Хархордин. — СПб.: Изд-во Европейского университета в С-Петербурге, 2006.

Омельченко Е. Л. К вопросу об эмоциональной работе в поле // Современная социология — современной России: Сборник статей памяти первого декана факультета социологии НИУ ВШЭ А. О. Крыштановского. / НИУ ВШЭ; РОС; СоПСо. — М.: НИУ ВШЭ, 2012. — С. 304–319.

Паченков О. Несовершенная инструкция для участвующего наблюдателя // Уйти, чтобы остаться: Социолог в поле: Сб. ст. / под ред. В. Воронкова и Е. Чикадзе. — СПб.: Алетей, 2009. — С. 118–141.

Перемена мест: попутная социология / под ред. Е. Омельченко, Г. Сабировой. — Ульяновск: Изд-во Ульяновского государственного университета, 2010.

Полевая кухня: как провести исследование / под ред. Н. Гончаровой. — Ульяновск: Симбирская книга, 2004.

Рочева А. Л. Исследование опыта рождения детей женщинами-мигрантами: проблемы доступа в поле // Социологический журнал. — 2012. — № 3. — С. 41–66.

Соколова З. П. И вновь о методологии и методике полевых исследований // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 5. — С. 170–178.

Соколовский С. В. Автоэтнография и антропологические исследования науки // Антропология академической жизни. — Т. 2. — М., 2010. — С. 24–42.

Соколовский С. В. Из детства — с приветом. Автоэтнографические этюды // Антропология социальных перемен: сб. статей / отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. — М.: РОССПЭН, 2011. — С. 701–733.

Тарараксин С. В. Судеб сгоревших очертанье. — Мурманск: Север, 2006.

Форум: Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. — 2013. — № 19. — С. 9–236.

Форум: Исследователь и объект исследования // Антропологический форум. — 2005. — № 2. — С. 8–134.

Форум: Позиция антрополога при исследовании проблем ксенофобии // Антропологический форум. — 2008. — № 8. — С. 6–180.

Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 6–166.

Чикадзе Е. Поле, которое всегда с тобой (заметки дилетанта) // Уйти, чтобы остаться: Социолог в поле: Сб. ст. / под ред. В. Воронкова и Е. Чикадзе. — СПб.: Алетей, 2009. — С. 36–45.

Штейнберг И. Е., Шанин Т., Ковалев Е. М., Левинсон А. Качественные методы: полевые социологические исследования. — СПб.: Алетей, 2009.

Штомка П. Доверие — основа общества / пер. с пол. Н. В. Морозовой. — М.: Логос, 2012.

Щепанская Т. Б. Заметки об автоэтнографии // Антропологический форум. — 2005. — № 2. — С. 121–134.

Щепанская Т. Б. Мобильные методы полевого исследования: опыт применения // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2015 г. — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — С. 320–328.

Примечания

¹ Расстояние от ст. Апатиты до ст. Кандалакша — не более ста километров. Современный скорый поезд дальнего следования преодолевает это расстояние приблизительно за полтора часа.

² Проблема «мигрирующего» этнографического поля обсуждалась на полевом семинаре в Российском этнографическом музее «*PRO — ZA*» этнографического поля» 28.03.2017. Е. В. Дьякова выступила с докладом «Поле в фургоне»: к вопросу о новых практиках в этнографических исследованиях», в котором были представлены новые формы полевой работы.

ЧТО СКРЫВАЕТ СКОТОВОД ОТ ЭТНОГРАФА: К ВОПРОСУ О КОММУНИКАТИВНЫХ ГРАНИЦАХ В ПОЛЕ¹

С. П. Тюхтенева

Летом 1992 г. мы, двое научных сотрудников Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы (сейчас — Институт алтаистики им. С. С. Суразакова), будучи в командировке в селе Улита Онгудайского района Республики Алтай, зашли в дом моего одноклассника Т. А. Дома была его мама, мы представились, и она пригласила нас выпить чая. В процессе приготовления чая она начала расспрашивать нас о том, откуда мы, о характере нашей работы и о цели нашей поездки. В ответ моя коллега Вера Кыдыева решила пошутить, сказав, что мы этнографы, ездим по селам республики, разговариваем со стариками, расспрашиваем о прошлом и о современности алтайцев и в том числе ведем перепись скота в личном подворье. Как оказалось, это была крайне неудачная шутка: мама Т. А. даже приостановилась. Мы с Верой засмеялись, чтобы преодолеть возникшую заминку, т. к. не были готовы к такой реакции. Мы пили чай и разговаривали на разные темы, но мама моего одноклассника почти все это время была заметно настороже. Вечером того же дня, уже в доме другой семьи, в которой мы остановилась на ночлег, мы с Верой, обсудив эту ситуацию, решили больше не повторять такого рода шуток. Мы поняли, что неожиданная для нас реакция была вызвана тем, что папа Т. А. работал в селе зоотехником, его мама — школьным учителем, и численность скота являлась для них актуальной проблемой, т. к. по нормативам того времени их семья могла содержать на личном подворье не более одной коровы, 10 овец и коз. Но прокормить семью из восьми человек, проживающих в этом селе и в районном центре, можно, имея не менее 2–3 коров и раза в три больше нормы овец. Именно в связи с этим и была встревожена мама одноклассника. Очевидно, если бы мы повторили эту шутку в другой семье с другим собеседником, реакция могла бы быть аналогичной. И дело, как я теперь понимаю, не только в установленном государством нормативе поголовья скота для селян. Однако прежде чем дать ответ на поставленный

в заголовке вопрос, следует оговорить условия, приведшие автора именно к такой постановке вопроса и именно к таким ответам.

Я провожу полевые исследования среди алтайцев в селах Республики Алтай начиная с 1986 г. Это был третий год моего обучения в Алтайском госуниверситете на историческом факультете в городе Барнауле. Первый выезд в поле я предприняла одна. Целью полевой работы был сбор сведений о традиционном календаре у алтайцев для написания курсовой работы. Я приехала с небольшим багажом сведений по вопросу изучения традиционного календаря у алтайцев, почерпнутым из этнографической и исторической литературы. Впоследствии эти сведения и те полевые материалы, которые мне удалось собрать в поле благодаря многим, ныне ушедшим в мир иной пожилым алтайцам, легли в основу не только курсовой, но и дипломной и кандидатской работ.

С тех пор прошло двадцать восемь лет. За этот период накопились определенные наблюдения о специфике работы в алтайском поле, которыми я хотела бы поделиться с коллегами. Основная идея данной статьи состоит в следующем: этническая и культурная принадлежность к изучаемому народу, знание языка не гарантируют восприятия информантами исследователя всегда как «своего» на основании только этих параметров и не обязательно приводит к тому, что будет найден общий язык между этнографом-исследователем и информантом-исследуемым. Происходящее усложнение социальной жизни всего человеческого сообщества, алтайского в том числе, ведет ко все большей дробности социальных ролей индивидов. Скорость распространения информации и доступа к ней, а также технологический фактор, сказывающийся на межличностных коммуникациях, как и множество других явлений современности, совокупно способствуют появлению новых граней, новых аспектов возникающих коммуникативных границ. За прошедшее время кардинально изменился мир: исчез Советский Союз, появилась Российская Федерация, изменилось направление социального, политического, экономического развития нашей страны, среди алтайцев появились такие специалисты, о наименовании профессии которых в те годы не то чтобы не слышали, но даже и предположить не мог никто из нас.

Не хочу сказать, что я была или стала «чужой» для тех людей, с которыми по сей день связана моя и профессиональная, и частная жизнь. Мне хочется отметить, что иными стали условия жизни и отношения между людьми, что существует огромное количество нюансов во

взаимоотношениях, в которые я вступаю при общении с людьми. Здесь же следует заметить, что проблемы поля и профессиональной этики в антропологическом / этнографическом поле относятся к числу актуальных тем, периодически побуждающих сообщество российских и зарубежных этнографов и антропологов к их обсуждению (см.: Соколовский 1995: 133–147; 2000: 70–108; 2004; 2010: 24–42; 2011: 701–733; Антропологический форум 2006: 6–166; Шагланова 2010: 21–31; Гупта, Фергюсон 2013: 3–44; Арзютов, Кан 2013: 45–68; Альмов 2013: 69–88; Соколова 2016: 942; и др.). Безусловно, уважение к культуре и нормам социальной жизни изучаемого народа, обеспечение безопасности проводимого исследования для информантов, соблюдение конфиденциальности — эти принципы образуют краеугольный камень, лежащий в основании профессиональной этики этнографа. Однако помимо этических норм имеется ряд иных обстоятельств и даже нюансов, от которых зависит успешность, полнота, целостность и качество результатов полевых этнографических работ.

Итак, опишу по порядку мои наблюдения. Вне сомнения, знание алтайского языка и принадлежность к алтайскому народу служат одним из важных «ключей», помогающих мне «открыть» доступ к необходимым для определенного исследования сведениям. Вместе с тем эти же самые характеристики иногда «вредят» работе. Каждый раз, когда условия складываются таким образом, что мне нужно вначале рассказать о себе, я называю имена моих ушедших в мир иной родителей, наименования сел, откуда они родом, сеок (род) родителей и мой, место моей работы, место проживания. Как правило, после этого собеседники задают уточняющие вопросы: о подразделении сеока, к которому относимся мой папа и я, о количестве детей у моих родителей, спрашивают, живы ли они. Этот минимальный набор сведений интересует прежде всего собеседников старшего возраста. После этого пожилые алтайцы интересуются, кто из знакомых или известных им людей является нашими родственниками. Обычно далее начинается разговор о том, как они соприкасались с моими родителями или родственниками в своей жизни, и лишь потом разговор можно плавно перевести на расспросы о том, кто они сами по сеоку, месту рождения, образованию, трудовой деятельности. Помимо этого, как оказалось, для информантов важен социальный статус самого исследователя: возраст, семейное положение, наличие и количество детей и внуков, включенность его в различные социальные сети, сформированные по родству, свойству, дружбе. Эти характеристики интересны

людям в возрасте от 35–40 и более лет. Для более молодых алтайцев достаточно бывает узнать, где именно и кем я работаю, где живу и иногда — откуда родом (район, село). Таким образом, информанты, получив достаточные для них сведения обо мне, очевидно, определяют для себя (внутри себя) тот предел, или границы, до коих меня можно допустить. Некоторые люди задают вопрос прямо: «Что именно тебя интересует?» — и, получив ответ, говорят: «Я ведь совсем еще не старая/ый, ничего об этом не знаю, есть ведь люди старше меня, надо у них спрашивать». Кое-кто может сказать: «Тьфу, да я — вчера снесенное яйцо! Что я об этом могу знать?!», что на самом деле призвано продемонстрировать талант красноречия собеседника и его желание побеседовать. Иногда это может означать, что собеседник не расположен далее со мной разговаривать. Иногда — что это лишь игровая прелюдия к очень обстоятельной и интересной беседе. Для определения того, означают ли подобные предложения «да» или «нет», нужно продолжать задавать вопросы про село или про семью, детей, внуков, родственников собеседника, родовую принадлежность, историю рода и семьи или про жизнь «вообще», чтобы определить наличие или отсутствие интереса информанта к тому кругу вопросов, которые актуальны для меня в этот момент. В этот момент можно спросить, кого бы мой собеседник рекомендовал в качестве знатока проблематики разговора. Разумеется, предварительно я имею краткие сведения о том или ином человеке, используя для этого разные ресурсы, чаще всего — спрашивая у тех выходцев из данного села, с кем вместе я училась в областной национальной средней школе (ранее чаще именуемой «ОНСШ», или «националка», ныне — «ресгимназия», в которой обучаются дети со всей республики). Обычно это люди младше или старше меня на 3–5 лет. Как правило, они, будучи образованными людьми, понимающими нужность моей работы «для истории», стараются дать исчерпывающие сведения о селе в целом и о тех, кто мог бы быть наиболее интересным собеседником.

Самое важное замечание: когда я была студенткой, потом аспиранткой, т. е. имела статус «обучающейся», или, в социальном смысле, с традиционной точки зрения алтайцев, была «ребенком», которому нужно объяснять что-то для него, младшего, важное или интересующее, было намного проще собирать необходимые мне сведения по этнографии алтайцев. Становясь старше по возрасту и опыту жизни, мне чаще приходилось слышать от людей: «Как ты этого не знаешь?», что могло иногда означать «Если ты об этом спрашиваешь, значит, ты не

алтайка?» Или «Ты сама это все прекрасно знаешь!», после чего мог последовать отказ от разговора. Другими словами, если в пору моей научной юности было допустимо просто спрашивать: «Что это?», «Как это делается?», «Для чего это?», «Почему это нужно / не нужно делать?», то со временем накопления жизненного опыта вопросы приходится менять, убеждая собеседника в том, что какие-то основные параметры тех предметов и явлений, о которых я расспрашиваю, мне известны, но хотелось бы узнать о том, как именно и что именно об этом знает он. Сегодня можно легко получить ответ на вопрос «Что (это)?» и очень сложно — на вопросы: «Как?», «Почему?» и «Для чего?».

Проиллюстрировать можно следующим примером. Со временем, осознав, что многое о современной этнической культуре и повседневной жизни алтайцев можно понять, опираясь и исходя из основы их традиционной экономики — скотоводства, оценив его большой эвристический потенциал, я начала расспрашивать людей об этой сфере. Оказалось, что не на каждый заданный вопрос информант захочет дать ответ. К примеру, я спрашиваю, есть ли у него скот и какой именно, если есть. В ответ он может сказать: «*Тоолу уй ла ат бар*» («Пара коров и лошадей есть»). На алтайском языке чаще всего для этого употребляют выражение *тоолу болчок*, в котором *болчок* означает в данном контексте «штук» (а в прямом переводе «нечто круглое»), а *тоолу* — «исчислимое» (от *тоо* — «счет», в переводе — «то, что поддается подсчету, исчислению»). Говоря «несколько коров и лошадей», собеседник дает знать, что у него совершенно незначительное количество скота. Если он отвечает: «*Тайгада бир үүр малым бар*» («В тайге один табун лошадей есть»), я могу уточнить, сколько именно кобыл в табуне, поскольку у одного жеребца может быть от пяти и более кобыл. Помимо них в косяке обязательно есть жеребята этого года выжеребки, прошлого и позапрошлого годов. Таким образом, условно, всего в табуне у владельца может быть один жеребец, пять кобыл, по пять жеребят первого, второго и третьего года жизни, итого 21 голова. Однако многие алтайцы традиционно, как все центрально-азиатские скотоводы, не считают молодняк до исполнения им двух лет. Таким образом, владелец табуна на уточняющий вопрос о количестве кобыл и лошадей в целом может сказать, что у него всего шесть голов, один жеребец и пять кобыл, поскольку, также в соответствии с традицией, алтайцы скотоводы считают только маток, но не приплод. Совершенно так же могут ответить и современные калмыки. Сегодня не редкость услышать, что скота у информанта нет. Однако этот ответ может означать,

что у него нет скота в селе. Весь его скот может находиться на выпасе в высокогорье, на альпийских лугах летом или на зимних пастбищах в холодное время года. Кроме этого, подобный ответ может означать, что у него есть одна-две дойные коровы в селе и менее двадцати овец, постоянно находящиеся на выпасе на стоянке у родственников, у которых численность скота больше. И те алтайцы, у которых мало скота, и те, у кого много, всегда опасаются уточняющих расспросов о численности животных, подчас полагая, что этнограф, как и журналист, может сделать эту информацию публичной, результатом чего может стать увеличение налогообложения. Ни один владелец скота не заинтересован в том, чтобы кто-либо «чужой» знал о точной численности животных, потому что, во-первых, это небезопасно с сакральной перспективы. Древний принцип деления всего в окружающем нас мире на то, что можно считать (пересчитать) и что нельзя, относит скот к последней категории. Как и людей, звезды, еду — их тоже нельзя считать, поскольку счет означает исчерпаемость: «Свойство исчисляемости в традиционных представлениях калмыков определяется как признак конечности, что обусловило появление запрета на счет таких объектов, как звезды, люди, домашние животные, пища» (Бакаева 2009: 15). Во-вторых, это нерационально — налогообложению подлежит каждое животное из стада владельцев. Таким образом, этнокультурный «свой» в этой ситуации может восприниматься как «чужой», т. е. опасный, именно потому, что он знает такие детали, которые могут быть неизвестны, к примеру, этнографу из Москвы, Санкт-Петербурга или Новосибирска. Следовательно, ответ на поставленный в начале статьи вопрос «Что скрывает скотовод от этнографа?» прост, но затейлив: он заключается в том, что от этнографа-алтайца скотовод-алтаец может скрывать точную численность своего скота. Если о наличии скота в домохозяйстве информанта задаст вопрос приезжий, этнокультурно «чужой» этнограф, возможно, владелец и не станет скрывать количество своего скота, но тем не менее вполне может ответить: «*Эки-жаньс уйым бар*» («Две-одна коровы есть»). При этом он не будет, скорее всего, упоминать о телятах нынешнего года и бычках прошлого года. Почему — я уже указала выше: центральноазиатские скотоводы по сей день не включают в количество наличного скота молодняк, потому что, скорее всего, бычки прошлого года будут сданы на мясо заготовителям, принимающим скот живым весом для забоя. А телятам нынешнего года предстоит пережить зиму, которая может быть и многоснежной, и холодной, и волки не дремлют, и некому дать гарантию, что теленок

благополучно вырастет и станет коровой или быком. И таким образом, они и есть, и вместе с тем их как будто бы и нет.

Коммуникативные границы в поле текучи и ситуативны. Они зависят, как мне кажется, от представлений собеседника о том, что именно он может сказать этнографу, а что нет, исходя из соображений собственной безопасности. Каждый раз, отвечая на вопрос, информант оценивает и сам вопрос, и того, кто его задает, с точки зрения потенциальной угрозы его хозяйственной деятельности. Угроза может состоять в том, что следствием откровенности владельца скота станет увеличение налога на скот, с одной стороны, если этнограф опубликует (сделает публичным) их беседу. С другой — множество духов, обитающих вокруг, могут счесть точные данные о количестве скота у человека хвастовством, а поскольку считать скот нельзя, то накажут его потерей этого скота, согласно представлениям алтайцев.

Описанный аспект моделирования коммуникативных границ в работе индигенного этнографа — лишь один из множества возможных. Усложнение социальной жизни ведет в том числе и к изменениям во взаимоотношениях между исследователем и исследуемым.

Литература

Альмов С. С. Г. П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков» // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 69–88.

Арзютов Д. В., Кан С. А. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 45–68.

Бакаева Э. П. Двадцать копеек — это семьдесят денег // Этнографическое обозрение. — 2009. — № 2. — С. 13–16.

Гупта А., Фергюсон Д. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии / пер. с англ. С. В. Соколовского, О. А. Поворознюк // Этнографическое обозрение. — 2013. — № 6. — С. 3–44.

Соколова З. П. Этнограф в поле. Западная Сибирь в 1950–1980-е годы. — М.: Наука, 2016.

Соколовский С. В. Автоэтнография и антропологические исследования науки // Антропология академической жизни / под ред. Г. А. Комаровой. Вып. II. — М., 2010. — Вып. 15. — С. 24–42.

Соколовский С. В. Вещность и власть в обыденном сознании (автоэтнографические этюды) // Этнометодология. Вып. 7. — М., 2000. — С. 70–108.

Соколовский С. В. Из детства — с приветом. Автоэтнографические этюды // Антропология социальных перемен: сб. статей / отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. — М: РОССПЭН, 2011. — С. 701–733.

Соколовский С. В. Поле, которое не покидаешь... (автоэтнографические этюды): статья в открытом архиве. ИЭА РАН, 2004. URL: www.ethnonet.ru/etnografiya/pole-kotoroe-ne-pokidaesh%E2%80%A6/.

Соколовский С. В. Этнография как жанр и как власть // Этнометодология. Вып. 2. — М., 1995. — С. 133–147.

Форум «Этические проблемы полевых исследований» // Антропологический форум. — 2006. — №5. — С. 6–166.

Шагланова О. А. Диалог «Своих» и «Чужих» в этнографическом поле // Этнографическое обозрение. — 2010. — №3. — С. 21–31.

Примечания

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-01-00450а «Личность в этносоциальном контексте: кросс-культурное исследование».

ШПИОН ИЛИ ЗЯТЬ? — КАК МОЖНО ИЗУЧАТЬ ТО, ЧТО ОЛЕНЕВОДЫ НЕ ХОТЯТ РАСКРЫВАТЬ ВСЕМ?¹

Ш. Дудек

«У меня есть кофейные бобы.

Я могу дать их вам, и вы можете жарить их и варить кофе.

У меня снопы риса. Идите и возьмите и варите рис. Но это моя религия. Я могу дать вам мою религию, но не превратите мою религию в культуру!»

(George 1993: 232)

Еще Фридрих Ницше сказал, что каждая культура начинается с того, что многие вещи скрываются (Nietzsche 2009: 19 [50]). В настоящей статье я хочу представить некоторые методологические размышления, основанные на моих полевых исследованиях в Западной Сибири, о том, как этнографы могут изучать практики самопрезентации и скрывания, передачи знаний и избегания их передачи (см.: Assmann, Assmann 1997; 1998; 1999; Berreman 2007; Streck 2007; Tukhanen 1999).

Предварительные теоретические размышления

Я хотел бы обсудить одну из проблем, с которой столкнулся во время своей полевой работы, а именно то, как можно документировать коммуникативные границы, не нарушая их. Я предлагаю признать этнографическую практику (участующего) включенного наблюдения (см.: Malinowski 1922) — в частности, участие — экспериментом. Я считаю исследователя индикатором или измерительным инструментом, направленным на то, как выявлять коммуникативную идеологию сообщества, в котором она или он проводит свои исследования. Хотя это может производить впечатление инструментального подхода, который делает информантов объектами эксперимента, на самом деле все наоборот. Здесь хозяин проводит эксперименты с гостем, когда этнограф превращается в объект манипуляции в игре, в которую он добровольно вступил, но не может устанавливать ее правила и результат которой он может анализировать только после ее окончания.

Я предлагаю рассматривать полевое исследование как некий эксперимент, который исследователь разрешает проводить над собой другим. Конечно, было бы наивно считать исследователя в этой игре лишь беспомощной куклой. Он может покинуть ее в любой момент, в отличие от тех, с кем он живет во время исследования. Людям обычно не остается ничего другого, кроме как жить дальше с последствиями деятельности постороннего для них человека. Для них это больше чем игра, а скорее даже некая проверка нового человека на его порядочность и уважительное отношение к чужой культуре.

Несмотря на это, люди часто получают большое удовольствие, наблюдая, как этнограф пытается войти в те роли, которые не созданы для него. В дальнейшем я приведу примеры тех ролей, которые мне предлагали во время полевой работы, то риторически, то довольно серьезно, а иногда лишь с иронией. Будучи занят тем, чтобы превратиться в невидимую и незаметную часть сообщества, что в результате оказалось невозможным, я довольно долго не обращал внимания на эти роли. В данной статье я хочу описать те роли, социальные качества, имена и функции, предназначенные обычно для этнографа, как эффективный инструмент, направленный на то, чтобы достичь понимания стратегии передачи информации внутри сообщества и за его пределами.

Во многих методологических рекомендациях по этнографии о правилах поведения во время полевой работы пишут, что участие занимает лишь второстепенную роль по отношению к наблюдению (ср.: *Delamont* 2004; *DeWalt* 2002; *Dewalt, Wayland, DeWalt* 1998). Поиск своей роли и места в социальной структуре исследуемого сообщества и участие в его повседневной жизни рассматривается лишь как процесс установления контакта и взаимосвязей. Это первая ступень полевой работы, которая должна вскоре уступить место собственно научной деятельности, т. е. наблюдению, документации и проведению интервью. Уже у Малиновского участие упоминается лишь как часть исследования, которая должна вскоре уступить место собиранию материала как собственно деятельности этнографа (*Malinowski* 1922: 6, 8). Исследователь видит себя в роли того, кто имеет право обобщать, а других — в позиции тех, кого можно обобщать: «We [anthropologists] have method'; they [those whom we purport to observe] have culture» (У нас [антропологов] есть методика, а у них [тех, за кем мы наблюдаем] есть культура (*Cohen* 2007: 111)). Этнографы часто считают, что участие в повседневной жизни аборигенов — это лишь вопрос

установления доверия и поэтому лишь стадия начала исследования, и противопоставляют участие и наблюдение как друг друга исключаящие действия, которые невозможно одновременно осуществлять (напр.: *Hauser-Schäublin* 2003; *O'Reilly* 2005: 101, 106). Это противопоставление имеет свои корни в средневековой христианской монастырской практике как основе западноевропейской науки, которая сопоставляла *vita contemplativa* (жизнь созерцания) и *vita activa* (жизнь деяния). Такой подход игнорирует перспективу тех, кто не перестанет взаимодействовать с исследователем тогда, когда он старается наблюдать с дистанции. Они не перестанут ощущать присутствие постороннего, когда тот старается превратиться в незаметного наблюдателя.

Социальные роли, предлагаемые исследователю, часто зависят не от ее или его желаний или умений, а от желаний и представлений сообщества, в котором она или он работают (см.: *Berger* 2009; *Berreman* 2007; *Sæther* 2006: 44). Молодой исследователь может испытать шок, когда осознает, что он или она не определяет поток информации, а находится в неловкой ситуации учащегося. Как пример, здесь можно привести классическую работу Фавре-Саада (*Favret-Saada* 2007), в которой она описывает свой опыт исследования колдовства в Бретани. Она не могла проникнуть в местное сообщество без довольно болезненного вовлечения в практику колдовства и выполнения тех ролей, которые люди ей предлагали. Жанна Фаврэ-Саада пишет, что не чувство стыда и маргинальности заставляет крестьян молчать и скрывать свои практики, но сила, которую произносимые слова имеют, и опасность распространения информации вне правильного контекста. Из этого следует, что знание — это сила. Слово может оказаться оружием, которым надо осторожно пользоваться, — так можно кратко охарактеризовать мировоззрение крестьян в Бретани. Единственный путь, чтобы охватить скрытое знание, — это участие в коммуникации, и это довольно опасная игра.

Передача знаний связана с социальной позицией того, кто его передает. С другой стороны, передача знаний означает изменение социального статуса. Сообщение информации, т. е. коммуникация, создает лицо и представляет его как социальное существо. Коммуникация, таким образом, имеет представляющую и перформативную функцию (*Austin* 1975; и на его основе *Butler* 1997). Но передать знание — это также означает изменить социальную позицию того, с кем это знание делится. Уже Тернер отметил трансформирующую функцию передачи знания (*Turner* 1969). В хантыйской культуре есть темы, которые

открыты, как в каждой культуре, не для каждого ее члена. Ограничения в распределении знаний связаны с половозрастными границами. Распределение знания отражает социальные границы по возрасту, гендеру и группам, связанным родственными отношениями или территориальными и экономическими связями. Эти границы внутри хантйской культуры особенно очевидны тогда, когда они резко отличаются от тех, которые действуют во внешнем российском обществе. Например, самой раздражающей практикой для первых советских попыток интегрировать ханты в советское общество, было закрывание и избегание женщин в присутствии определенных родственников мужского пола со стороны мужа.

Участие под вопросом

Серфинг в социальных сетях

В середине 90-х гг. прошлого столетия мы путешествовали с двумя другими студентами по Западной Сибири. Если люди нас спрашивали о целях нашей поездки, то мы отвечали на ломаном русском языке: «Мы три студента из Берлина». К нашему огромному удивлению, этого было достаточно, чтобы они стали помогать нам и делиться с нами информацией. Люди принимали нас у себя дома, не требуя за это никакой компенсации. При этом самым важным для нас было то, что они разрешили нам пользоваться своими социальными сетями. Они дали нам номера телефонов родственников и друзей. Когда мы приезжали в незнакомые места, мы звонили этим людям, они были рады встретиться с нами и помочь (см. подобный механизм у *Kjellgren* 2006).

Таким образом, мы вошли в особенную сеть взаимности (реципрокности). Статус студентов сыграл для нас важную роль в процессе установления взаимоотношений. В большинстве случаев приезжий городской студент в отдаленной деревенской глубинке воспринимается людьми как довольно беспомощное существо. У людей есть такой стереотип, что все студенты бедны, кроме того, они не всегда точно знают, что они изучают.

Люди делились с нами полезной информацией, во-первых, потому, что мы были студентами и, во-вторых, потому, что мы были совершенно безопасными, в отличие от журналистов и чиновников или более продвинутых представителей науки. Позже, когда я уже стал лучше

говорить по-русски и даже освоил основы хантыйского языка, то убедился на собственном опыте, что люди стали более осторожно говорить со мной о некоторых вещах.

Временное усыновление

В декабре 2009 г., находясь на одном хантыйском стойбище, я случайно узнал о предстоящем жертвоприношении. Я уже знал по опыту, что нельзя ждать личного приглашения, т. к. на этот ритуал не приглашают посторонних. Участники узнают об этом невербальным путем при помощи деревянных палок, указывающих время события. Люди участвуют только тогда, когда они испытывают необходимость участия. Я узнал также, что будет проводиться коллективное жертвоприношение на большом священном месте, и спросил, могу ли я сопровождать семью на этот ритуал. Самый старший в семье спросил меня, почему я хочу участвовать в этом мероприятии. Я ответил, что поскольку уже долго нахожусь на земле местных ханты, то я тоже чувствую необходимость в покровительстве бога данной территории. Он спросил, не хочу ли я фотографировать или снимать ритуал. Я ответил, что хочу в первую очередь участвовать ради благодарности богам и для собственного благополучия, а не для того, чтобы документировать ритуал. Он согласился взять меня с собой при условии, что я не буду вести никакую фотосъемку на священном месте. Я приготовил заранее необходимые дары для жертвоприношения. На следующий день перед отъездом он снова обратился ко мне с просьбой ничего не писать об этом ритуале и надеть хантыйскую малицу, при этом сказал, что они будут ко мне обращаться по-хантыйски как к старшему брату — *ейи*. Он строго приказал мне делать только то, что мне будут говорить, и ходить только туда, куда меня посылают. Я чувствовал себя немного польщенным этим усыновлением, сказал, что не в первый раз участвую в жертвоприношении, и спросил, почему это необходимо называть меня «ейи». Он объяснил, что не хочет, чтобы соплеменники критиковали его из-за того, что он пригласил постороннего на такое событие, и, таким образом, другие участники не заметят, что я не являюсь членом его семьи. Я засомневался в этом, и как мог убедиться сам позже, все участники узнали во мне иностранца. Но временное усыновление предотвратило всякую критику со стороны других участников ритуала. Мой хозяин был одним из главных его организаторов, и термин родства показал другими степень его доверия ко мне.

Его старший сын, для кого я стал «старшим братом», отнесся к моему усыновлению с юмором. Наши дружеские отношения противоречили почтению и уважению *ейи*, даже несмотря на то что я был старше его по возрасту. То, что он был главным моим инструктором во время ритуала, соответствовало бы лучше моей роли младшего брата, чем старшего. Это противоречие мы сглаживали при помощи шуток.

Таким образом, временное усыновление оказалось одновременно серьезным и шутливым. Оно гарантировало серьезное участие и полное включение в действие ритуала. Это было важно, т. к. ритуал является щекотливым делом и находится постоянно под угрозой неудачи. Если порядок времени и пространства, распределения вещей, людей и информации разрушается, то вся процедура прошения оказывается под вопросом. Мое участие было особенно опасно, поскольку, как я узнал позже, последствия моего неправильного поведения могли бы настичь меня даже в Германии, где я не мог получить помощи от руководителя обряда нужными ритуальными действиями. Усыновление являлось игрой, поскольку не подразумевало получения мною ответственности и прав старшего брата. Шутливое отношение моего «младшего брата» напоминало мне, что я здесь постороннее лицо и могу в определенный момент покинуть эти места, тогда как им придется оставаться и жить как с хорошими, так и с негативными последствиями ритуальных действий.

Шпион или двойной агент?

В первый раз я услышал слово «нэви-ко» при встрече с другими оленеводами, которые поинтересовались у семьи Иосифа Никитовича Кечимова, в которой я остановился, кто я такой. Позже я спросил, почему меня назвали «нэви-ко»? Иосиф Никитович ответил, что это значит «белый мужчина», и рассказал мне историю про белого офицера, который спас свою жизнь благодаря тому, что скрывался среди ханты². Он стал почти мифической фигурой в фольклоре сургутских ханты. По их представлениям, «верты кан» (красный царь) захватил власть у «неви-кан» (белого царя). Ту же самую идею о противостоянии красных и белых применяли ханты по отношению к немцам во время Второй мировой войны, когда как будто бы «красный» царь опять воевал с «белыми», т. е. с фашистами. Отсюда только один шаг до того, чтобы всех немцев ассоциировать с белыми. Обычно сургутские ханты называют всех некоренных пришлых людей термином *руч-ко*

(мн. руч-ях) — «русские», что имеет легкую пейоративную окраску, которую *неви-ко* (как ни странно) не имеет. Термин обозначает и оппозиционность человека к официальной позиции государства, которая представляется не на стороне ханты или экологов, а на стороне недропользователей. В этом смысле *неви-ко* считался естественным союзником оленеводов.

Главным преимуществом этого хантыйского имени для меня было то обстоятельство, что оно частично способствовало моей интеграции в хантыйское сообщество. Хантыйские прозвища являются маркерами неформальных и дружественных контекстов и часто употребляются в шуточном смысле. Кличка *неви-ко* распространилась довольно быстро, и кое-где люди, еще до знакомства со мной, знали мое прозвище, а не настоящее имя.

Мои хантыйские друзья любили шутить надо мной, называя немецким шпионом. Эти не очень приятные для меня шутки были основаны на советской идеологии, при которой любая информация, которой люди делились, могла оказаться потенциально секретной и политически важной, поэтому каждый иностранец считался потенциальным шпионом. Но эта паранойя и страх перед иностранцами могли иметь еще и другой смысл, отчасти позитивный. Это было восхищение образом агента-разведчика. Например, один из самых популярных героев советской кинематографии, герой бесчисленных анекдотов Макс-Отто фон Штирлиц. Он был советским агентом (*Семенов 1999*) в фашистской Германии, у него двойная жизнь: официально он — нацист, а неофициально — тайный антифашист. Эту «двойственность» персонажа можно понимать как метафору двойственной реальности советского общества, с ее делением на официальную и неформальную части, которые описывают Освалд и Воронков (*Oswald, Voronkov 2003*).

Обе эти стороны восприятия: восхищение тайным агентом (модель советской двойной реальности) и представление о каждом иностранце как о потенциальном агенте — были предметом шуток надо мной как о немецком шпионе. Антропологи обычно считают, что работа этнографа не имеет ничего общего с работой тайного агента. Хотя здесь есть одно очевидное сходство — этнографы и шпионы являются профессиональными нарушителями информационных границ. Разведчик входит в секретную сферу государства, а этнограф, во время полевой работы, входит в сферу приватности и неформальных отношений исследуемой им группы людей. Обе профессии пользуются методикой включенного наблюдения, они открывают тайное и непубличное

и переносят это знание в те сферы, для которых оно не предназначено. В противоположность этнографу, шпион во многих культурах является довольно популярным персонажем фольклора. Это сравнение этнографа со шпионом придает некий смысл странной деятельности первого, хотя между ними, конечно же, огромная разница. Шпион работает нелегально, и в конечном итоге его действия направлены на то, чтобы вредить врагу. Этнографы же, наоборот, уверяют, что их интересы продиктованы интересами науки и их работа не должна привести к негативным последствиям.

Профессиональная этика антрополога требует информированного согласия исследуемых на использование полученной информации для дальнейшей работы (Smith 2005). Но, честно говоря, этнограф редко чувствует в поле, что люди понимают его работу. Я не хочу сказать, что у них не хватает умения понять, какого рода человек этот антрополог. Иногда они знают лучше самого антрополога социальный и политический контекст, в котором тот проводит свое исследование (см.: Deloria 2007; King 2007). Я обнаруживал это двойное сообщение при ироническом сравнении меня со шпионом. С одной стороны, это могло означать: *постарайся понять, какие у нас правила «распределения» знания и как оно должно быть использовано*. С другой стороны, в этом присутствовало иное, скрытое сообщение: *мы солидарны с твоей амбивалентной ситуацией. Ты работаешь для научного сообщества, но не забывай, что сейчас находишься в нашем сообществе. Ты пришел из так называемой «цивилизации», и мы ожидаем, что ты окажешь нам поддержку, будешь нашим посредником и помощником в конфликте с нефтяными компаниями и государственной бюрократией*.

Болтунья

Иосиф Иванович Сопочин³ постоянно старался объяснить мне, как себя прилично вести в хантыйской социальной среде. Подсказывал мне, что я могу документировать и что нет, какая информация может адекватно представлять хантыйские ценности и что должно остаться вне внимания внешнего мира. Когда-то он рассказал мне историю про старуху, и я только через некоторое время понял, что он хотел мне сказать про возможную опасность моей работы для ханты. Мы проезжали мимо бора, и он рассказал, что раньше здесь жила старая ненка. Она не имела ни дома, ни оленей. Ночевала в лесу, укрываясь своей старой одеждой из оленьих шкур. В основном она жила за счет гостеприимства

соседних оленеводов, кочуя с одного стойбища к другому. Она не могла дать им ничего взамен, но обычно люди от нее узнавали новости о соседних стойбищах. Старуха охотно рассказывала о том, что люди хотели узнать, но чем больше она рассказывала, тем скрытнее становились люди и все меньше ей рассказывали о своих делах. Поскольку она получала все меньше информации, то она начала додумывать свои рассказы. Когда люди заметили это, они отстранились от нее еще больше. Отвергнутая всеми, она была вынуждена покинуть лес и переселиться в поселок. Ее здоровье не выдержало поселковой жизни. Вскоре она заболела и умерла. Люди вспоминают, что перед смертью она ходила по деревне и громко ругалась.

Я не сразу догадался, что в образе этой болтливой женщины подразумевают меня, но в конце концов я понял это предупреждение. Так и получается, ведь я собираю и распространяю информацию о хантыйском сообществе, которая обычно не предназначена для людей, живущих вне хантыйского мира. Я также узнавал о многих вещах, о которых даже соседние хантыйские стойбища друг другу не рассказывают. Тогда мне стало ясно, что если я не буду осторожно делиться информацией внутри хантыйского сообщества, то я могу легко потерять доверие моих хозяев.

Методологические предложения

В заключение я хотел бы предложить некоторые методологические рекомендации. Они относятся к полевым исследованиям, во время которых ученый устанавливает довольно близкие отношения с информантами и перешагивает информационные границы между публичным и непубличным, тем самым входя в сферу личного, закрытого или табуированного. Поэтому я хотел бы предложить использовать участие как инструмент анализа. Для этого, я считаю, важны два момента:

1. Подходящие события: это ситуации, в которых исследователь охвачен полностью участием в социальной практике. Так, известно, что в некоторых случаях исследователь теряет контроль над управлением своей вовлеченностью в полевую работу. Петер Бергер назвал такие ситуации «Key Emotional Episodes» (Ключевые эмоциональные события (Berger 2009)). Это событие во время полевых исследований, когда исследователь настолько эмоционально вовлечен в происшествие, что начинает действовать полностью интуитивно и забывает о своей роли

исследователя. Хороший пример такого рода событий — описание полицейского налета на острове Бали во время петушиного боя и своего бегства Клиффордом Гирцем (*Geertz* 1972: 3–5). Обычно исследователь избегает таких ситуаций, поскольку это противоречит ее или его роли как ученого, который должен контролировать условия протекания своей научной работы. Он наблюдает за поведением посторонних людей и отделяет себя от наблюдаемых. Я хотел бы предложить отыскивать в поле ситуации, во время которых исследователь может использовать характер своего участия в локальной практике как инструмент анализа. Это могут быть ситуации, в которых люди предлагают ему социальные роли, пытаются интегрировать его, усыновлять или, наоборот, исключают его из некоторых социальных сфер. Под маркером усыновления я здесь понимаю, допустим, намек на роль зятя, а под маркером исключения — шутки о роли шпиона.

2. Задавать себе правильные вопросы. Это значит, адекватно относиться даже к самым странным рассказам, неудобным шуткам, нереальным предложениям, которые на первый взгляд не имеют отношения к социальной позиции и идентичности исследователя. Анализируйте сообщения, которые вытекают из этих рассказов. Задавайте себе вопросы: что такое уважение и неуважение, признание и исключение, что означает быть другом или врагом в данной социальной среде?

Я хотел бы предложить эту методiku как способ изучения скрытого, не раскрывая его. Для этого исследователю необходимо стать частью социальной практики, признавать мощь слов и трансформирующую силу взаимодействия. Моменты исключения или вовлечения говорят много о границах распространения информации. Предупреждения, скрытые в рассказах, метафорах, шутках о социальных ролях и связанные с ними потенциал и риск говорят тоже о механизмах интеграции и исключения. Это дает возможность понять, как процесс передачи и получения знания меняет позицию учащих (тех, кто получает знание) в обществе. Исследователю надо ставить себе цель сделать свои разноликие роли в поле продуктивными, даже если они исключают его из некоторых социальных сфер, например, он воспринимается глупым туристом или корреспондентом, которого избегают. Это дает возможность изучать стратегии самопрезентации, дает нам знание того, как люди закрывают или раскрывают свою жизнь в присутствии других. Это также ведет нас к пониманию того, как люди определяют, что должно остаться приватным и не должно быть доступно публичному

обозрению и в каком контексте, а также обеспечивает это стремление. Изучать стратегии назначения ролей — это значит изучать, как люди хотят быть представлены другому обществу и как они добиваются своей потребности в признании и уважении.

Литература

Assmann A., Assmann J. (eds.) Geheimnis und Öffentlichkeit. Vol. 1. Schleier und Schwelle. — München: Fink, 1997.

Assmann A., Assmann J. (eds.) Geheimnis und Offenbarung. Vol. 2. Schleier und Schwelle. — München: Fink, 1998.

Assmann A., Assmann J. (eds.) Geheimnis und Neugierde. Vol. 3. Schleier und Schwelle. — München: Fink, 1999.

Austin J. How to do things with words. 2nd ed. — Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1975.

Berger P. Assessing the relevance and effects of «Key Emotional Episodes» for the fieldwork process // Feldforschung: ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten = Fieldwork: social realities in anthropological perspectives. — 2009. — P. 149–176.

Berreman G. D. Behind many masks // Ethnographic fieldwork. — 2007. — P. 137–158.

Butler J. Excitable speech: a politics of the performative. — New York: Routledge, 1997.

Cohen A. P. Self-conscious anthropology // Ethnographic fieldwork. — 2007. — P. 108–119.

Csepregi M. Studies on Surgut Ostyak culture. — Budapest: Museum of Ethnography, 1997.

Csepregi M. The elk myth in Ob-Ugrian folklore // Shamanhood, ed. Juha Pentikäinen. — Oslo: Novus; Instituttet for sammenlignende kulturforskning, 2005. — P. 99–120.

Csepregi M. An Eastern Khanty Shaman Song // Shaman: an international journal for Shamanistic research 15: 1–2. — 2007. — P. 5–26.

Csepregi M. The very highly connected nodes in the Ob-Ugrian networks // The Quasiquicentennial of the Finno-Ugrian Society. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 258. — 2009. — P. 9–32.

Delamont S. Ethnography and participant observation // Qualitative research practice. — 2004. — P. 217–229.

Deloria Jr. V. Custer died for your sin // Ethnographic fieldwork. — 2007. — P. 183–190.

DeWalt B. R. Participant observation // Walnut Creek. — Calif. [u.a.]: AltaMira Press, 2002.

DeWalt B. R., Wayland C. B., DeWalt K. M. Participant observation // Handbook of methods in cultural anthropology. — 1998. — P. 259–299.

Favret-Saada J. The way things are said // Ethnographic fieldwork. — 2007. — P. 465–475.

Geertz C. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight // *Daedalus*. — 1972. — P. 1–37.

George K. M. Dark Trembling: Ethnographic Notes on Secrecy and Concealment in Highland Sulawesi // *Anthropological Quarterly* 66 (4) (October). — 1993. — P. 230–239.

Hauser-Schäublin B. Teilnehmende Beobachtung // Methoden und Techniken der Feldforschung. — 2003. — P. 33–54.

Kerezi Á. The Eastern-Khanty Shamanism // Shamanism and Performing Arts / ed. M. Hoppál and P. Paricsy. — Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993. — P. 97–106.

Kerezi Á. Similarities and differences in Eastern Khanty shamanism // Shamanism and Northern ecology. — 1996. — P. 183–198.

Kerezi Á. Life and Beliefs of the Ostyaks of the Surgut Region // Studies on Surgut Ostyak Culture, ed. Katalin Lázár. — 1997. — P. 13–58.

King C. Here comes the anthros // Ethnographic fieldwork. — 2007. — P. 191–193.

Kjellgren B. The significance of benevolence and wisdom // Doing fieldwork in China. — 2006. — P. 225–244.

Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea / by Bronislaw Malinowski ; with a preface by Sir James George Frazer. Studies in economics and political science; no. 65. — London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

Nietzsche F. Nietzsche Fragmente 19 = P I 20b. Sommer 1872 — Anfang 1873. Nietzsche Source — Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), 2009. (URL: www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1872,19%5B50%5D).

O'Reilly K. Ethnographic methods. — London [u.a.]: Routledge, 2005.

Oswald I., Voronkov V. Licht an, Licht Aus! «Öffentlichkeit» in Der (post-) Sowjetischen Gesellschaft // Sphären von Öffentlichkeiten in Gesellschaften Sowjetischen Typs. Zwischen Partei-staatlicher Selbstinszenierung und Kirchlichen Gegenwelten. / ed. G. T. Rittersporn, M. Rolf, and J. C. Behrends. — Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag GmbH, 2003. — P. 37–64.

Pentikäinen J. Khanty shamanism today: Reindeer sacrifice and its mythological background // Shamanism and Northern ecology. — 1996. — P. 153–180.

Sæther E. Fieldwork as coping and learning // Doing fieldwork in China. — 2006. — P. 42–57.

Smith L. T. On tricky ground // The Sage handbook of qualitative research. — 2005. — P. 85–107.

Streck B. Die gezeigte und die verborgene Kultur. — Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

Tukhanen M. Veiling Wright, veiling Fanon // Mapping African America. — 1999. — P. 29–44.

Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. — Aldine Publishing Co., 1969.

Кошкарева Н. Б. Ivan Stepanovich Sopochnin: Biography of a Shaman // Shamanhood: an endangered language. — Oslo: Novus Instituttet for sammenlignende kulturforskning, 2005. — P. 121–172.

Семенов Ю. Семнадцать мгновений весны. 1999 (URL: www.lib.ru/RUSS_DETEKTIW/SEMENOW_YU/mnoweniya.txt).

Примечания

¹ Работа осуществлялась при поддержке Института социальной антропологии им. Макса Планка в городе Халле, Германия, и проекта ORNELIA Арктического центра университета Лапландии г. Рованиеми. Я хочу выразить благодарность Институту социальной антропологии им. Макса Планка за финансирование полевых исследований, в рамках которых собраны представленные здесь материалы.

² Фамилия этого офицера была Липецкий или Липецк, но подробную историческую информацию о нем мне пока не удалось собрать.

³ Его семья и, в частности, его отец неоднократно упоминаются в разных произведениях о сургутских хантах (Кошкарева 2005; Csepregi 1997; 2005; 2007; 2009; Kerezsi 1993; 1996; 1997; Pentikäinen 1996).

СПЕЦИФИКА ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Т. Д. Булгакова

Полевое исследование шаманской практики, как и любой другой сакральной составляющей культуры, является наиболее сложным по сравнению с изучением в поле социально-экономической сферы или иных областей духовной культуры (Харитонова 2010: 7; Шагланова 2010: 29). Нет другой темы полевого исследования, которая в такой же мере, как исследование шаманской культуры, осложнялась бы принятыми среди респондентов информационными манипуляциями и наличием такой системы информационно-стратифицирующих факторов, какая присуща шаманствующему социуму. Кроме того, изучение мировоззрения шаманистов с их верой в существование мира духов и в возможность на него воздействовать, как ни одна другая тема исследовательской полевой работы, способно коррелировать с личными убеждениями ученых, вызывая, например, искушение трактовать это мировоззрение в свете обычных для исследователей позитивистских и материалистических настроений. Не учтенные и не преодоленные уже на уровне поля, эти проблемы могут вести к формированию у исследователей упрощенной или даже неверной картины изучаемой ими реальности и в конечном итоге породить серьезные концептуальные затруднения в развитии науки о шаманской культуре. То обстоятельство, что шамановедческая литература чаще обращается к одним и тем же темам в ущерб другим¹, может быть, в частности, обусловлено тем, что не все темы в равной степени открыты для исследования в поле. Даже существенный рост объема зафиксированных в поле эмпирических данных, если эти данные освещают разные аспекты шаманской практики непропорционально и неравномерно, может заслонять от исследователя целостность шаманской культуры и затруднять постижение закономерностей ее развития. В самом деле, вопреки все возрастающему числу трудов и публикаций, посвященных изучению шаманизма, и существенному расширению эмпирического материала, исследователи время от времени признают характерное отсутствие

сколько-нибудь значительного прогресса в концептуализации фиксируемого в поле материала и некоторое отставание от общего уровня исследований в других сферах науки (Geertz 1978: 1; Basilov 1984: 47; Klass 1995; Функ, Харитонова 2012: 109). Следует согласиться с В. И. Харитоновой, отмечающей, что до настоящего времени «представления о традиционном шаманизме и древних религиях сильно деформированы и в научной среде, и в обществе» (Харитонова 2006: 242–243), и предположить, что одной из причин этого являются те проблемы, которые сопровождают исследование шаманской культуры в поле.

Полевой материал, достаточный для обобщений

Симптомом наличия пробелов в опубликованных сведениях о шаманской культуре (и о труднодоступности полевых материалов по соответствующим темам) могут служить отдельные единичные находки одних авторов — некие информационные прорывы, — не подтверждаемые данными полевых исследований других авторов. Например, несмотря на целенаправленные опросы большого числа информантов-нанайцев, А. В. Смоляк (Смоляк 1974) не смогла подтвердить теорию сексуального избранничества в шаманстве Л. Я. Штернберга (1927), основанную на полевых материалах, собранных им среди нанайцев в 1910 г. Пытаясь объяснить это обстоятельство, Т. В. Жеребина решает, что к тому времени, когда сбором полевого материала среди нанайских шаманистов занялась А. В. Смоляк, шаманская практика нанайцев «резко изменилась» по причине «длительной атеизации», которая «в советское время переориентировала ментальность» нанайцев (Жеребина 2016: 58). В связи с этим Жеребина полагает, что в свое время Штернберг, возможно, был и прав, что он «сумел уловить своеобразие видений и ощущений шаманов» того периода, на который пригласил его полевая работа (1890–1910)² «и на этой основе имел право обозначить их суть как “сексуальное избранничество”» (там же: 59), но ко времени проведения Смоляк ее полевой работы (1947–1985) данный феномен уже исчез. Между тем в 1980–1994 гг. верность и актуальность теории Штернберга была сполна доказана моими полевыми материалами (Булгакова 2016б: 289–290)³, собранными в том же регионе, где работали прежде как Штернберг, так и Смоляк. Поскольку мои материалы доказывают, что описанная Штернбергом практика продержалась по крайней мере до середины 1990-х гг., получается,

что информация о ней могла стать известной и Смоляк, но то ли в силу определенных особенностей метода ее полевого исследования, то ли из-за определенного стечения обстоятельств этого не случилось. Данный пример показывает, что даже исследователи такого высокого уровня, как А. В. Смоляк, рискуют упустить в поле ту или иную информацию. Ошибочными поэтому оказываются поспешные обобщения и восприятие всего зафиксированного в поле материала как достаточно репрезентативного, исчерпывающе представляющего культуру при одновременной недооценке специфики свойственных каждому отдельному исследователю методов в контексте определенных особенностей складывающегося между ним и его информантами дискурса.

Если верить тому, что не только любой зафиксированный в поле факт, но и отсутствие той или иной информации вполне репрезентативно, можно принимать расхождения в полевых материалах разных авторов, обусловленные случайностями и субъективными особенностями их методов работы, за этнические и региональные отличия. Например, В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина, столкнувшиеся в своей полевой работе с тем, что если «люди, собравшиеся вечером у костра возле жилища шамана», «не то просят, не то приказывают» шаману поворожить, то «шаман должен выполнить их просьбу. А если не выполнит, то его собственные духи-помощники, которые под видом зверей, птиц и букашек беспрекословно подчиняются, разбегаются в поисках души, вдруг выходят из повиновения и хлещут своего хозяина по лицу ремнями, царапают когтями». Прибавляя к этому тот факт, что хантыйскому шаману нелегко отказаться от своего призвания, так как «стоит хотя бы раз отвернуться от духов, прогнать их, как придет их еще больше», вынуждая шамана согласиться на служение, исследователи приходят к выводу, что «это и есть одна из особенностей хантыйского шаманства. У других народов шаман повелевает людьми, то есть стоит над обществом, а здесь он сам находится под контролем общества» (Кулемзин, Лукина 1992: 112). В действительности же данная особенность этнической не является. Собранные к настоящему времени полевые материалы показывают, что способность шамана либо повелевать своими духами и обществом, либо подчиняться им у любого народа обусловлена характером той или иной ситуации. Если, например, требование заказчиков камлания согласно с волей духов, а у самого шамана желания его совершать нет, шаман становится от заказчика зависимым (Булгакова 2016а). Кроме того, шаман любой этнической принадлежности не может себе позволить (за редчайшим исключением)

сделать главный выбор: ни отказаться от шаманского дара в начале своей деятельности, ни прекратить практиковать после того, как он уже стал шаманом (*Bulgakova 2013: 139–140*).

Переоценка степени репрезентативности отдельных фиксируемых в поле фактов может быть следствием проекции на шамановедческие полевые исследования методов, разработанных при изучении религий, базирующихся на догматическом основании, и недооценки крайней изменчивости шаманской практики. Между тем важно не упускать из виду, что каждый шаман руководствуется своей собственной уникальной и индивидуальной стратегией, которая сочетается с открытым, динамическим характером его представлений и технических приемов (*Амайон 2009: 7*). Шаманы «быстро и продуктивно впитывают любые влияния со стороны, включая их в уже сложившуюся картину мира, в поле своей деятельности, таким образом усиливают себя, расширяя свои возможности» (*Грачева 1983: 129*). При недостаточном объеме зафиксированной в поле информации поспешное стремление к обобщениям было бы опрометчивым. Только анализ существенного объема эмпирических данных, тщательная проверка степени распространенности и стабильности каждого фиксируемого факта при стремлении исследователя к целостному, системному видению изучаемой им культуры могли бы показать значение каждого отдельного зафиксированного факта в более широком контексте, чем это доступно для исследователя в начале его работы.

Неосведомленные информанты

Противоречивой и недостоверной интерпретация полевых данных может оказаться также в том случае, если не учитывать уровни осведомленности информантов. Традиционная шаманская культура является двойной — эзотерической и одновременно экзотерической, этной и эмной, то есть культурой, с одной стороны, для внутреннего пользования, скрытой от посторонних, и, с другой стороны, культурой, явленной для всех остальных. Простым шаманистам (клиентам, сочувствующим, зрителям) не доступна значительная доля той информации, которой располагают посвященные и приобщенные лица (*Bulgakova 2013: 11–20; Функ, Харитонова 2012: 122*). Разными для каждой группы являются источники информации: шаманы ориентируются на свой собственный духовный опыт (на свои сновидения, на

общение с собственными, принадлежащими персонально каждому из них духами), а простые непосвященные в их сокровенные тайны люди руководствуются вторичной информацией, прежде всего некоторыми из доступных им откровений посвященных лиц. Один и тот же нарративный сюжет может получать внутри одного шаманствующего общества множество интерпретаций. Одни и те же повествования могут пониматься разными одновременно слушающими их людьми по-разному, поскольку каждый будет интерпретировать эти повествования относительно своей индивидуальной системы ценностей, соотносящейся с его личной позицией внутри наполненного скрытой конфликтностью шаманствующего общества. Более того, взаимное общение шаманов существенно ограничено не только из-за сугубо индивидуального опытного постижения ими духовной реальности, но и в силу их соперничества, изолирующего их во многом не пересекающиеся внутренние духовные миры и формирующего внутри одного шаманствующего общества множество субъективных концепций.

Все это ставит исследователя перед необходимостью принципиально по-разному работать с информантами в зависимости от степени их осведомленности. Так, Л. И. Шренк писал, что Ольчи Хоссиамбо (судя по всему, ульчский шаман) сообщил ему следующее о судьбе умерших. Все умершие как «спокойной» смертью, так и насильственной от руки убийцы — одинаково отправляются в страну Буни. Где лежит эта страна, вверх или вниз по Амуру, Хоссиамбо не умел сказать и даже нашел странным вопрос об этом, так как сам он там не был (Шренк 2012: 131–132). Отметим, что простые шаманисты (в отличие от шаманов не умеющие «ходить» в мир мертвых) ссылаются в своих рассуждениях на общеизвестные мифологические нарративы, четко указывающие, где именно располагается этот мир и как попадают в него души умерших. Лишь опирающиеся на свой собственный духовный опыт шаманы в своих высказываниях на мифы ссылаются не станут. «Во сне видела, тогда говори! — утверждает нанайская шаманка Л. И. Бельды. — А как говорить, если не ходила туда во сне? Что там за земля, с какой что стороны? Я не буду врать. Можно было бы придумать и соврать. Но я туда не ходила. Во сне я туда не ходила. Туда ходили во сне те, кто уже умирал, но потом вдруг поправился» (ПИМА: Л. И. Бельды). В. И. Харитоновна указывает, что тщательное полевое исследование доказывает отсутствие у шаманов концепции шаманской трехчленной вселенной, ставшей общим местом для гуманитарных наук, «и это оз-

начает одно: исследователи построили свою концепцию на том, что уже является материалом фольклорной традиции. А это — продукт деятельности всех членов сообщества вместе взятых, где количественно в значительной степени преобладают *непосвященные*» (Харитоновва 2004б: 19). А. А. Попов советовал исследователям «очень осторожно пользоваться сообщениями шаманов для общей характеристики основ религиозного воззрения народности». По его словам, «в шаманстве, как ни в какой другой области религии, имеют сильное влияние индивидуальные переживания» и «от характера индивидуальных галлюцинаций, видений шаманов, которые, естественно, не могут быть одинаковыми, зависит и характер шаманского призвания, и разнообразие шаманских функций и ритуальных действий» (Попов 1984). Только сопоставление рассказов разных шаманов с обретенными фольклорное бытование нарративами способно дать исследователю относительно полное (и никогда не исчерпывающее) представление об интересующих его сюжетах.

Полевое исследование в условиях информационного манипулирования

Средством, обеспечивающим конфиденциальность и сокрытие намерений практикующего шамана, может стать умышленная дезинформация тех лиц, которые входят в круг как потенциальных клиентов этого шамана, так и его возможных соперников. Это может быть не только сообщение заведомо ложных сведений или диссимуляционное дезинформирование — умалчивание, но и шифрование информации, ведущее к возникновению разных рамок интерпретации одного и того же текста разными носителями традиции и к типичной, характерной для разных общественных групп множественности сложных концептуальных структур (Гириц 1997: 178)⁴. Цель дезинформации — создание позитивного общественного мнения о практике того или иного шамана и нейтрализация возможных негативных сведений. Кроме того, информационное манипулирование используется в целях уменьшения или предотвращения конфликтов между разными участниками шаманской практики в случае несовпадения их интересов. Например, если шаман чувствовал себя в опасности в результате духовных атак враждебного, более сильного шамана, он мог защищать свою жизнь,

заслоняясь хранящейся у него душой-тенью вылеченного им прежде пациента (Булгакова 2016б: 284). В этом случае ему важно было все сохранить в тайне не только от этого бывшего пациента, которому в результате данного маневра могла грозить смертельная опасность, но и от других своих (потенциальных) клиентов с тем, чтобы они не опасались обращаться к нему за помощью.

Информационная изоляция, допускаемая внутри шаманского сообщества, является важнейшим средством самосохранения шаманской практики, способствующим хранению внешнего мира между агентами и побуждающим непосвященных действовать в соответствии с желаниями посвященных. Информационное манипулирование обслуживает внутреннее функционирование шаманской практики, защищает шамана от способного угрожать его благополучию риска потерять потенциальных клиентов. Оно оказывается также необходимым средством в контексте соперничества и шаманских войн.

Взаимная информационная изоляция участников шаманской практики ставит исследователя в затруднительное положение, ограничивая ему доступ к некоторым из сведений, необходимых для концептуализации исследуемого материала и формирования системно-целостного о нем представления. Но важно отметить, что препятствие это преодолимо. Информация скрывается в первую очередь внутри шаманствующего общества (от враждебных шаманов и от непосвященных шаманистов) и лишь косвенным образом касается сторонних наблюдателей, в том числе исследователей. Это означает, что, несмотря на всю секретность, при определенных обстоятельствах доступ к такой информации исследователю может быть открыт. Исследуя феномен шаманских войн среди эвенков, С. М. Широкогоров писал: «Главная трудность заключается в том, что шаманы обычно не признаются в том, что они сражаются, поэтому только наблюдая за ними и обнаруживая результаты их вражды, можно прийти к такому заключению» (Shirokogoroff 1935: 371). Длительное наблюдение исследователя за жизнью шаманствующей общины при условии достаточного уровня взаимопонимания с информантами способно таким образом снять для исследователя информационные ограничения и сделать полевое исследование успешным даже в условиях информационного манипулирования.

Преодоление барьеров в общении с информантами

Между тем в определенных ситуациях условие информационного манипулирования может распространяться не только на соперников и (потенциальных) пациентов шамана, но и на исследователя и тем самым осложнять его работу. Некоторые авторы, имея в виду полевое исследование даже не столь специфичной темы, как шаманская культура, рекомендуют применять для преодоления барьера между исследователем и информантами особые приемы. Так, О. Ю. Бойцова признает, что ради достижения научной истины этнографу приходится иногда идти на компромисс с совестью, «жертвовать своим нравственным чувством (своими человеческими отношениями, своими симпатиями)» (Бойцова 2006: 25) и «вводить информантов в заблуждение, если это пойдет на благо исследования» (Там же: 24). По словам И. А. Разумовой, «многие магические и мантические практики не были бы описаны, если бы этнографы и фольклористы не притворялись больными, неимущими и несчастными в любви» (Разумова 2006: 105).

В других случаях исследователи могут искренне желать от шамана помощи, попутно, правда, надеясь проникнуть в способствующие исследованию тайны. Между тем, становясь пациентами, то есть заинтересованными и зависимыми от шамана лицами, они, напротив, доступ к определенной информации для себя закрывают. Как справедливо замечает Г. Н. Харючи, у приобщенных к сакральным практикам исследователей появляется «внутреннее табу на разглашение» части зафиксированной ими информации (Харючи 2010: 49). Более того, стремясь скорее стать своими в изучаемом ими религиозном сообществе, исследователи порой сами начинают практиковать, и тогда происходит «сращивание шаманизма и шаманологии, то есть культурного явления и науки о нем» (Жуковская 2001: 168). Этот путь также неоднозначен, поскольку «стремление приобщиться к сакральному знанию может провоцировать столь значительные мировоззренческие трансформации (не говоря об угрозе негативных психофизиологических изменений), что исследователь перестает быть таковым, превращаясь в адепта определенной религиозно-мистической практики, например, или в “духовного учителя”» (Харитоновна 2004а: 33). Мне довелось дружить с исследовательницей хантыйской культуры венгеркой Евой Шмидт, директором Фольклорного архива северных хантов. При нашей последней встрече за два месяца до ее трагической гибели она мне признавалась, что, взяв на себя одну из внутренних

для индигенного сообщества ролей, она стала зависимой от принятых в этом сообществе запретов и ограничений, и это фактически лишило ее возможности публиковать освоенный полевой материал. В результате она, по ее собственному признанию, удалила из компьютера значительный объем собранных в полевых условиях и переведенных уникальных, ценнейших текстов. Такое состояние похоже, видимо, на то, что Ж. В. Кормина называет «синдромом Кастанеды», то есть утратой «необходимой для профессионала способности к рефлексии», неразделением исследователем себя и объекта изучения (Кормина 2006: 89). По словам Корминой, «синдром Кастанеды» — это «такое погружение в другую культуру, после которого не выплывают. Во всяком случае в качестве профессионала» (Кормина 2006: 90). Подобное смещение интересов исследователя обусловливается стремлением непосредственно в поле примерить к себе опыт шаманствующих, испытать то, что испытывает сам шаман, и лично выяснить «истинность или ложность» шаманских верований. Стоит между тем напомнить отрезвляющие слова Э. Эванса-Притчарда о том, что «выяснение “истинности или ложности” верований находится вне законных пределов предмета исследования антрополога, ограничивающего себя интересом преимущественно к социологическим, а не к теологическим реалиям» (Эванс-Притчард 2004: 24). Более того, небезопасный опыт практического проникновения исследователя в изучаемые им шаманские практики ограничивает его возможности объективного, незаинтересованного наблюдения, поскольку «наблюдение и участие — это противоположности. Чем более вы участвуете, тем меньше вы наблюдаете. Ваша личная вовлеченность представляет угрозу вашей объективности» (Ярская-Смирнова 2012: 407). В определенной мере это относится и к распространившимся в последнее время попыткам практикующих шаманов заниматься наукой и самим описывать свой опыт. Несмотря на интереснейший материал, который дают такие самоисследования, их возможности также ограничены. Как признавался шаман Б. Д. Базаров, автор книги «Таинства и практика шаманизма», по его «твердому убеждению, вряд ли кто из шаманов осмелится раскрыть полностью все, что он знает и умеет», поскольку шаманам «не полагается раскрывать ни состояние транса, ни формы общения с духами в условиях измененного сознания, ни своего поведения, когда шаманы после транса с приходом в свое обычное состояние не могут вспомнить никаких подробностей» (Базаров 1999: 266).

Следует между тем признать, что если вхождение исследователя в изучаемую им шаманскую культуру в качестве пациента или практикующего неопита и не всегда продуктивно в научном отношении, оно все-таки способно эффективно снимать определенные барьеры в общении с информантами. Напротив, избегающий подобных методов исследователь может столкнуться при установлении контактов с информантами с некоторыми трудностями, например, в случае, если он не располагает достаточным для проведения полноценного полевого исследования временем. Недостаток терпения, желание «быстро и эффективно проникнуть вглубь изучаемого общества, узнать о всех подспудных течениях, сплетнях, конфликтных историях» (Абашиш 2006: 11) может спровоцировать настороженное отношение к нему информантов. Одна из наиболее доброжелательных и общительных шаманок, с которой я работала в течение нескольких полевых сезонов, однажды рассказала мне о том, как она не приняла гостей из Комсомольска-на-Амуре. «Когда я стирала во дворе, приехали люди из Комсомольска: “Давайте, — говорят, — побеседуем о чем-нибудь! Возьмите бубен, выйдите с ним во двор!” — говорят. “Уходите, — говорю им, — молча! Зачем меня заставляют? Какая у вас или у меня должность (что я должна вам подчиняться)?” — Так я и не согласилась» (ПМА: Л. И. Бельды).

В качестве курьезного примера того, как на информантов может оказываться давление, можно сослаться на воспоминания моих информантов о методах, применявшихся в 1930-е гг. одним из этнографов⁵. «Собирая фольклор <...> [он] доставал из кармана револьвер и клал его на стол: “Не будешь рассказывать — пристрелю!” Допустим, ему (этнографу) сказали, что вот этот человек (шаман) поет, знает сказки. А этому (шаману) дело свое надо делать, зачем ему еще и петь перед ним [перед этнографом]! Тогда [этнограф] вытаскивает револьвер и говорит: “Или будешь петь, или пристрелю!”» (ПМА: Н. П. Бельды). Но даже без столь экстравагантных методов такие приемы, как использование «дополнительной аргументации», разных способов, «чтобы расположить к себе» (Разумова 2006: 103) и «убедить информанта, что именно он тебе нужен как носитель известного опыта» (Там же: 102–103), представляет собой своеобразную форму давления.

Е. Р. Ярская-Смирнова пишет о необходимости прилагать некие специальные усилия с тем, «чтобы поддержать складывающиеся добрые отношения с представителями изучаемого сообщества» (Ярская-Смирнова 2012: 410). Специальные приемы должны, по ее мысли,

использоваться до тех пор, «пока не разовьются стабильные отношения, позволяющие добиться доступа к полю, установив доверие, получить информацию и ослабить враждебные реакции» (Там же: 412). Если же речь идет о полевом исследовании шаманской практики, то возникает, по мысли В. И. Харитоновой, «еще один аспект в <...> работе, который должен быть учтен <...> это глубинный подсознательный страх перед неведомым. Не стоит скрывать того, — пишет она, — что многие наши исследователи пребывают в состоянии тихого испуга (если не дикого страха) при общении с *посвященными* и даже *приобщенными*» (Харитонова 2004а: 33–34). Исследовательница предполагает также, что полезным было бы даже разработать в связи с этим своеобразные «инструкции по технике безопасности» (Там же: 34). Признаться, после многих лет полевой работы в шаманствующем обществе полной неожиданностью для меня было узнать и об изначальной враждебности информантов, и о неизбежности страха перед ними.

Если, по мнению исследователя, полевая работа предъясвляет претензии «на личное время информанта, его внимание, умственные и эмоциональные затраты» (Разумова 2006: 103), у него формируется комплекс вины и сознание необходимости эту вину компенсировать, платить, «как бы покупая» у информантов «сведения и тем самым принося им “пользу”, создавая необходимую мотивацию» (Лурье 2006: 98). На мой взгляд, подобные отношения между исследователем и информантами являются неким модернизмом, вдохновленным современными рыночными идеями. Думаю, что у большинства этнографов советской поры и у их информантов вопросы об умственных и эмоциональных затратах и о необходимости их компенсировать не возникали вовсе, так как их отношения основывались на взаимной заинтересованности в проводимом исследовании. В последние годы, когда наиболее ценный материал об уходящих нанайских шаманских традициях был еще доступен для фиксации в поле (особенно в 1991–1994-е гг.), даже если бы я была знакома с идеями об «эмоциональных затратах», платить мне все равно было бы нечем. Напротив, видя мое положение, информанты сами мне помогали, давая в дорогу рыбу, картошку и другие продукты. Однажды, опаздывая на самолет, вылетавший из Петербурга в Хабаровск, я не успела взять с собой необходимую для поля одежду, но ни о чем не беспокоилась, так как знала, что информанты меня выручат. Думаю, что не только мне, но и многим другим исследователям, неоднократно возвращавшимся в поле, долго помнится радость встреч с информантами и трогательные до слез про-

шания, когда тебя увозит автобус или отплывающий катер, а ставшие друзьями информанты машут тебе вслед. Мы с информантами вместе делали общую интересную работу, наша дружба не прекращалась с окончанием срока полевой работы, и вопрос о затратах никому не приходил в голову. В свою очередь такие отношения способствовали успеху исследования. Периодическое, почти ежегодное возвращение в одни и те же населенные пункты дает исследователю возможность сопоставлять записанные в разное время от разных людей высказывания и тем самым уяснять логику вероятных информационных манипуляций, проникая в глубинные слои изучаемой культуры.

Многие исследователи шаманизма достигали в своей полевой работе хороших результатов, не прибегая ни к обману, ни к попыткам испытать самим шаманские или другие духовные практики, ни к подкупу, ни к давлению. Так, А. В. Смоляк, автор содержательных шамановедческих работ, сообщает о том, что в поле ей «удалось избежать какого-либо барьера при контактах с шаманами» и что шаманы были с ней не просто доброжелательны, но даже «проявляли большую заинтересованность в проводимых исследованиях, стремились к точности фиксации их знаний и верований» (Смоляк 1991: 8). Об открытости и общительности своих информантов, эвенкийских шаманов, С. М. Широкогоров писал следующее: «В результате опыта моей полевой работы с шаманами я пришел к выводу, что, как только они чувствуют с твоей стороны хоть сколько-то понимания, они стараются с большим желанием объяснить тебе все больше и больше, особенно если не досаждают им с авторучкой и блокнотом в руках и с другими предметами чуждой им культуры. Когда хочешь что-то узнать от шаманов, с ними значительно легче общаться, чем с некоторыми европейскими профессионалами, озабоченными тем, чтобы продемонстрировать свою авторитетность, часто ревнивыми и боящимися раскрыть свои профессиональные секреты, за счет которых они живут» (Shirokogoroff 2004: 118). Мне также полевой материал давался легко: не приходилось специально искать случая, чтобы попасть на какое-либо камлание, зная мои интересы, шаманисты сами приглашали меня на предстоящие камлания и с готовностью и заинтересованностью обсуждали возникавшие у меня вопросы. Недоразумения возникали разве что из-за ревности некоторых шаманов-информантов, обижавшихся тем, что, словно бы не удовлетворяясь полученной от них информацией, я ездила в другие села и общалась с другими шаманами. Хотя о том, что некоторые ее информанты-шаманы «конкурировали между собой

с тем, чтобы быть выбранными в качестве объектов для научного исследования», писала также Г. Линдквист (*Lindquist 2006: 68*).

По-видимому, отношения между информантами и исследователями могут складываться по-разному из-за различия, как справедливо отмечает это Л. Р. Павлинская, «той цели, которую ставит перед собой исследователь: или во что бы то ни стало добыть необходимый материал, или познать народ и его культуру. В соответствии с этим и выбирается психологическая установка: видишь ли ты в людях только источник информации, которая тебе необходима, или ты живешь среди народа, завоевывая его доверие и постепенно постигая его культуру. Второй путь более трудный, а получение результатов может быть растянуто во времени, но он освобождает исследователя от гнета многих этических проблем» (*Павлинская 2006: 101–102*).

Важное условие, исключающее необходимость давления на информантов, — это заинтересованность в исследовании не только информантов, но практически всех, с кем исследователь в поле встречается, то есть когда вокруг тебя «появляется группа людей, которые знают, зачем ты здесь, и более того, они не меньше тебя заинтересованы в изучении своей собственной культуры» (*Арзютов 2006: 17*). Это не только респонденты, но и помощники, друзья, которые осведомляются о ходе исследования, рекомендуют надежных информантов и всячески помогают не только в исследовательской работе, но и в житейских вопросах. В таком случае не приходится говорить о том, что в антропологическом исследовании «из участников коммуникации изначально и осознанно заинтересованной, по сути, является только одна сторона» и что ситуация оказывается в результате неэтичной, вызывающей потребность «каким-то образом избыть или ослабить вину исследователя перед исследуемыми» (*Лурье 2006: 97*). Напротив, начиная новый полевой сезон, исследователь будет слышать от своих информантов: «Ты приехала, значит, снова будет весело и интересно!» (ПМА: Г. К. Гейкер). Заинтересованность информантов проявляется в их сознании целесообразности исследования: без дополнительных разъяснений со стороны исследователя они могут видеть необходимость письменной фиксации утрачивающихся традиций⁶. Заинтересованность шаманов проявлялась во время моего полевого исследования в их активной помощи в транскрибировании и переводе исполненных ими камланий, причем их увлечение этой работой было порой большим, чем мое собственное усердие, что навлекало на меня их упреки.

Еще один аспект заинтересованности информантов нашей общей работой выразался в том, что, помня еще не так давно работавшую среди них А. В. Смоляк, они обсуждали вместе со мной ее книгу «Шаман: личность, функции, мировоззрение» (1991). Так, знаток нанайской культуры Н. П. Бельды не соглашался с утверждением Смоляк, что были такие шаманы, «которые кормили душами детей своих *сэвэнов* (духов-помощников) или во время битвы отдавали эти души взамен своей чертям» (Смоляк 1991: 187). Он утверждал, что шаман может забраться в хранилище душ детей, лечившихся у чужого, например нивхского или ульчского, шамана, и взять «там одного ребенка или двух <...> для того, чтобы покормить своих *сэвэнов*. Но ни в коем случае не своего, так как в таком случае сами же *сэвэны* <...> накажут. Он быстро умрет оттого, что будет кормить своих *сэвэнов панянами* (душами) из своего же декасо (душехранилища)» (ПМА: Н. П. Бельды). Свои собственные концепции, формировавшиеся у меня в ходе нескольких лет исследования, мне также удавалось во время каждого последующего полевого сезона с информантами обсуждать и корректировать.

Заключение

Специфика полевого исследования шаманской культуры более всего соответствует методу участвующего наблюдения, в основе которого лежит «интерпретативная теория понимающей социологии», нацеленная на постижение культур с точки зрения их представителей (*Ярская-Смирнова* 2012: 408). Этот метод помогает исследователю сохранять как дистанцированность аутсайдера, внутреннюю отстраненность от изучаемого материала, так и готовность к «постоянному переопределению понятий, поиску новых индикаторов и переформулировке гипотез» с тем, чтобы они были выражены в перспективе инсайдера (Там же: 414). Такой подход принципиально исключает жесткую фиксацию целей исследования накануне поля в кабинетных условиях и устраняет возникновение в поле такой коммуникативной ситуации, когда «респондент, готовый к сотрудничеству» будет понимать «задачи исследования по-своему», и это будет исследователю мешать (*Разумова* 2006: 106). При исследовании именно шаманской культуры важно не столько «описывать» культуру, сколько, стараясь понять то, что волнует ее носителей, «вслушиваться» в нее. Иначе возникает искушение отчуждать разрозненные полученные в поле данные от общего

культурного контекста и восполнять их собственными не всегда верными толкованиями.

Взаимное расположение и общая заинтересованность исследователя и его информантов в успехе исследования являются основным условием успешной работы; и если это условие выполняется, то исследователю не приходится придумывать способы давления на информантов. Более того, отношения с информантами становятся сугубо личными и выходят далеко за рамки собственно работы. Неслучайно выдающийся полевик-шамановед С. М. Широкогоров говорил о том, что «невозможно понять людей без любви к ним» (цит. по: Кузнецов 2006: 67), и защищал право этнографа на интуитивное постижение глубинной сущности исследуемого им материала (Znamenski 2007: 107). Только установка на любовь, возникающая естественным образом, и стремление понять своих информантов может дать исследователю смелость глубоко им доверять, не теряя необходимой для исследования дистанции, и открывает ему столь трудно постижимые тайны шаманской практики.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы. Экспедиция автора в Хабаровский край, 1980–2017 (информанты Л. И. Бельды 1912 г. р.; Н. П. Бельды 1927 г. р.; Г. К. Гейкер 1914 г. р.).

Литература

Абашин С. Н. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 10–15.

Алькор (Кошкин) Я. П. Л. Я. Штернберг как исследователь народов Дальнего Востока // Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы / под ред. и с предисл. Я. П. Алькор (Кошкина). Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. XI–XXXVIII.

Амайон Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. — 2009. — № 1. — С. 3–15 (URL: elibrary.ru/item.asp?id=14455075).

Арзютов Д. В. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 15–18.

Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма / отв. ред. Л. Л. Абаева. — Улан-Удэ: Буряад унэн, 1999.

Бойцова О. Ю. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 23–26.

Булгакова Т. Д. Аудитория нанайского шаманского камлания // Этнографическое обозрение. — 2016а. — № 2. — С. 169–182.

Булгакова Т. Д. Камлания нанайских шаманов / ed. E. Kasten. — Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, 2016б.

Гириц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. — СПб., 1997. — С. 115–140.

Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра / отв. ред. Ч. М. Таксами. — Л.: Наука, 1983.

Жеребина Т. В. Трансформация культа аями у нанайцев (по материалам Л. Я. Штернберга и А. В. Смоляк) // Проблемы изучения традиционных сообществ Тихоокеанской России / отв. ред. А. Ф. Старцев. — Владивосток: Дальнаука. 2016. — С. 53–59.

Жуковская Н. Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова / составлено и подготовлено к изданию В. И. Харитоновой и Д. А. Функом. — М., 2001. — С. 162–176.

Кузнецов А. М. Теория этноса С. М. Широкогорова // Этнографическое обозрение. — 2006. — № 3. — С. 57–71.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь, ханты! / отв. ред. В. И. Молодин. — Новосибирск: Наука, 1992.

Кормина Ж. В. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 86–93.

Лурье М. Л. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 93–99.

Павлинская Л. Р. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 99–102.

Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования / Отв. ред. Г. Н. Грачева, Ч. М. Таксами. — Л.: Наука ЛО, 1984.

Разумова И. А. Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. — 2006. — № 5. — С. 102–110.

Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // Советская этнография. — 1974. — № 2. — С. 106–113.

Смоляк А. В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). — М., 1991.

Функ Д. А., Харитонов В. И. Шаманство или шаманизм? // Избранники духов. Избравшие духов. Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Баилова (1937–1998). — М., 2012. — С. 109–137.

Харитонов В. И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 7–21.

Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. — М.: ИЭА РАН, 2006.

Харитонова В. И. Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва — Республика Алтай, 6–15 июля 2003 г. — М., 2004а. — С. 24–40.

Харитонова В. И. Первый круглый стол // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва — Республика Алтай, 6–15 июля 2003 г. — М., 2004б. — С. 16–23.

Харючи Г. П. Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 44–53.

Шагланова О. А. Диалог «своих» и «чужих» в этнографическом поле // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 21–31.

Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — С. 131–132.

Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии / пер. с англ. А. А. Казанкова, А. А. Белика. — М.: ОГИ, 2004.

Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В. Методы полевых исследований в культурной (социальной) антропологии // Социокультурная антропология. История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. — М.: Академический Проект, Культура; Киров: Константа, 2012. — С. 405–428.

Basilov V. N. The Study of Shamanism in Soviet Ethnography // Shamanism in Eurasia. P. 1 / ed. M. Hoppal. — Gottingen, 1984. — P. 46–63.

Bulgakova T. Nanay shamanic culture in the indigenous discourse / ed. E. Kasten. — Fürstenberg: Kulturstiftung Sibirien, 2013.

Geertz C. Religion as a Cultural System. In.: Anthropological Approaches to the Study of Religion / ed. by M. Banton. Tavistock Publications. — Guildford, London and Worcester, 1978. — P. 1–45.

Klass M. Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion. — Boulder, San Francisco, Oxford: West View Press. 1995.

Lindquist G. The Quest for the Authentic Shaman: Multiple Meanings of Shamanism on a Siberian Journey. (Studies on Inter-Religious Relations 30.). — Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006.

Shirokogoroff S. M. The Shaman // Shamanism. Critical Concepts in Sociology / ed. by Andrei A. Znamenski. Vol. 1. — London and New York, 2004. — P. 83–123.

Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. — London, 1935.

Znamenski A. The beauty of the primitive: Shamanism and Western imagination. — New York: Oxford University Press, 2007.

Примечания

¹ Симптомом неодинаковой по информационной насыщенности полевых материалов, касающихся разных вопросов, является и последующее невольное предпочтение исследователями одних и тех же тем в ущерб другим. Много работ посвящено шаманскому костюму, бубну, изображениям духов-помощников и другим атрибутам шаманского обряда. Хорошо исследованы представления шаманов о мире (о трехчастном его строении), о душе человека, о шаманских и других духах. Достаточно исследованными являются шаманские обряды, особенно обряды посвящения. Много внимания уделяется также связанной с обрядами посвящения проблеме избранничества в шаманстве и так называемой шаманской болезни. Значительно менее известны традиционные представления не просто о духах, но о сокровенных взаимоотношениях шамана с ними, о тех социальных процессах, в которые вовлекает шаманов и их клиентов шаманская практика (вплоть до шаманских войн) и т. п.

² Т. В. Жеребина ошибочно утверждает, что Л. Я. Штернберг описывал мировоззрение шаманов 1930-х гг. (Жеребина 2016: 58), тогда как исследователь «закончил полевое изучение народов Амурского бассейна и Сахалина» экспедицией 1910 г. (*Алькор-Кошкин 1933: V–VI*).

³ Большая часть этих материалов еще не опубликована.

⁴ Тенденция манипулирования информацией сказывается и на том обстоятельстве, что многое в обрядовых текстах простым шаманистам непонятно (специфическая лексика, эллипсисы и умолчания).

⁵ Информант называл при этом конкретное имя одного из известных этнографов.

⁶ Неравнодушие проявлялось, например, в том, что во время проводившегося в темноте камлания шаманка могла спросить, все ли у меня в порядке, как идет аудиозапись. Аналогичным образом вели себя информанты А. В. Смоляк. Однажды, когда она записывала на магнитофонную пленку камлание, пленка оказалась мала и кончилась. Тогда прямо во время камлания она «наспех заменила ее при свете фонарика». На другой день, когда с помощью шаманки она расшифровывали пленки, шаманка заметила: «Почему же ты не сказала, я бы подождала, пока ты сменишь пленку» (*Смоляк 1991: 64*).

УДК 338.45
ББК 65.30

Е. П. Батьянова

СЕВЕРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ СОВЕТСКОЙ ШКОЛЫ ПОЛЕВОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО СЕВЕРОВЕДЕНИЯ

В статье рассматривается 35-летняя история Северной экспедиции Института этнографии с момента ее создания в 1956 г. до завершения деятельности в 1990-е гг. Анализируются ведущая роль сектора Севера в ее работе, концепция, основные направления и методы исследований, научные и практические результаты. Показана роль Северной экспедиции в развитии советской школы полевого этнографического североведения.

Ключевые слова: Северная экспедиция, сектор Севера, Институт этнографии, Академия наук СССР, малые народы Севера, североведение, прикладные исследования

УДК 338.45
ББК 65.30

В. Н. Давыдов, А. А. Сирина

ТУНГУССКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ 1927–1928 гг. И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ МОСКОВСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Тунгусская экспедиция, снаряженная Центральным музеем народоведения (ЦМН) в Москве и Антропологическим институтом МГУ, позволила собрать уникальные полевые материалы, характеризующие культуру эвенков, орочей, ороков, нанайцев, нивхов, удэгейцев и негидальцев, однако большая часть данных материалов до настоящего времени остается малоизученной. Выявление, обработка, изучение, анализ и подготовка к публикации уникальных архивных и музейных материалов, собранных участниками Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. (Б. А. Куфтин, М. Г. Левин, Я. Я. Рогинский, Б. А. Васильев, А. Н. Покровский, В. Н. Стешенко-Куфтина, А. М. Пришвин, В. А. Ватагин), позволят углубить и конкретизировать представления об особенностях

научного творчества, проблемного поля, методики, методологии, этики научных исследований представителей московской этнографической школы. В исторической ретроспективе разделение на московскую и ленинградскую этнографические школы создает образ независимых друг от друга направлений исследований, существенно отличающихся друг от друга. Введение в научный оборот новых материалов Тунгусской экспедиции дает основания для изучения взаимовлияния и обмена между ними, а также для выявления различных научных течений в рамках одной и той же «школы».

Ключевые слова: московская этнографическая школа, Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг., тунгусо-маньчжуры и палеоазиаты, Северный Байкал, Дальний Восток, история этнографии, Центральный музей народоведения

УДК 338.45
ББК 65.30

Р. К. Бардина

**ИССЛЕДОВАТЕЛИ И ИНФОРМАНТЫ:
АРТУР КАННИСТО И СУДЬБА С. В. ПАКИНА**

В различные периоды истории у каждого исследователя был свой круг информантов, с которым складывались доверительные отношения, переходящие в дружбу. Каждый информант в жизни исследователя играл определенную роль, например Пакин Семен Васильевич, исполнитель ритуалов и знаток устного народного творчества, был одним из «лучших и продуктивных обработчиков текстов» финского исследователя Артура Каннисто. В основе статьи архивные материалы из личного дела С. В. Пакина. В начале 1930-х гг. С. В. Пакин был лишен избирательных прав как середняк и шаман. «Лишенцы» не получали продовольственного пайка, и «твердые задания» у них были существенно выше, чем у колхозников.

Ключевые слова: исследователь, информант, поле, полевые исследования, обские угры, вогулы (манси), шаман, середняк, «лишенец», «твердое задание», избирательные права

УДК 338.45
ББК 65.30

В. В. Карлов

ЮРИЙ БОРИСОВИЧ СИМЧЕНКО: В ПОЛЕ И ВНЕ ПОЛЯ

В статье автор делится своими личными воспоминаниями о Ю. Б. Симченко, одном из ярких отечественных этнологов-сибиреведов и многолетнем участнике Северной экспедиции ИЭА РАН, его роли в профессиональном

становлении многих выпускников кафедры этнографии (этнологии) МГУ им. М. В. Ломоносова, занимающихся Севером и Сибирью.

Ключевые слова: Ю. Б. Симченко, Север и Сибирь, кафедра этнографии (этнологии) МГУ, полевая работа, научное наследие

УДК 338.45
ББК 65.30

Е. В. Глебова

**РЫБОЛОВНАЯ КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ
НИЖНЕГО АМУРА И САХАЛИНА
В ИССЛЕДОВАНИЯХ А. В. СМОЛЯК**

В статье дается обзор работ А. В. Смоляк, посвященных рыболовной культуре коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Занимаясь решением проблемы этногенеза — ключевой для советской этнографии 1950–1980-х гг., Смоляк в качестве основного источника использовала собранные ею в поле данные материальной и духовной культуры народов Амуро-Сахалинского региона. Исследования А. В. Смоляк охватывают несколько десятилетий и позволяют проследить важные трансформации в традиционном укладе жизни народов Нижнего Амура и Сахалина в советское время, что ставит их в ряд основных и наиболее цитируемых трудов по этнографии народов Дальнего Востока. Ее труды востребованы и представителями малочисленных народов Дальнего Востока, используются для восстановления утраченных знаний и позволяют защитить традиционные способы рыболовства (например, сетевой промысел рыбы).

Ключевые слова: А. В. Смоляк, коренные народы Нижнего Амура и Сахалина, рыболовная культура

УДК 338.45
ББК 65.30

З. П. Соколова

**ОПЫТ МОИХ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ,
ОБРАБОТКИ И ПУБЛИКАЦИИ
ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ (1956–2016 гг.)**

В 1956–1989 гг. мной были проведены полевые исследования в Западной Сибири, в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком округах Тюменской области среди хантов, манси и лесных ненцев, а также в Томской области среди хантов, селькупов и эвенков. Состоялось 13 экспедиционных выездов в бассейн р. Обь

с притоками Казым, Сыня, Куноват, Большой и Малый Юган, Аган, Кеть. Были собраны материалы по разным темам — традиционное хозяйство, материальная и духовная культура, современное социально-экономическое и культурно-бытовое развитие коренных малочисленных народов Западной Сибири. За все последующие годы собранные мной полевые материалы были обработаны, переведены в электронный вариант (тексты, черно-белые фотографии, слайды, рисунки) и представлены в виде публикаций полевых дневников, научных отчетов и докладных записок (экспертиз), в форме отдельных статей и книг.

Ключевые слова: полевые исследования, полевые дневники, научные отчеты, докладные записки (экспертизы), методика сбора и обработки материалов, публикации

УДК 338.45
ББК 65.30

Н. В. Лукина
ПОЛЕ КАК ПУТЬ

Автор статьи рассматривает свое «поле» как путь в нескольких аспектах. Это возможность осуществления тяги к путешествиям, путь самого автора в науку этнографию и на этом пути — вовлечение в науку будущих учеников, а также путь в «чужое поле» — через архивы и переводы с немецкого языка. При таком подходе хронологическое «поле» охватывает период 1959–2017 гг., а территориальное — бассейн р. Оби со многими притоками и часть Полярного Урала. Этнический состав «поля» автора: селькупы, шорцы, ханты, манси (последние — только по архивным и опубликованным источникам). В статье приводится перечень экспедиций автора к хантам и список его публикаций, посвященных полевой работе. Называются видеофильмы, снятые в «поле». Излагается история «полевого» приобщения представителей народов Севера к научным исследованиям по этнографии. В качестве примера приобщения автора к «чужому полю» приводится сюжет с получением и публикацией архивных полевых материалов В. Н. Чернецова. Другая форма приобщения автора к «чужому полю» — переводы с немецкого языка экспедиционных дневников, этнографических и фольклорных записей зарубежных исследователей обских угров: А. Алквиста, У. Т. Сирелиуса, В. Штейница, А. Каннисто.

Ключевые слова: этнография, обские угры, экспедиции и материалы, «свое» и «чужое» поле

УДК 338.45
ББК 65.30

И. А. Разумова
ЗАМЕТКИ ОБ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ПОЛЕ
В ЕГО ПРОСТРАНСТВЕННОМ
И ЛИЧНОСТНО-БИОГРАФИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИЯХ

Поле динамично как хронотоп научной деятельности, ее инструмент и актор, в том числе участвующий в формировании статусов, конструировании жизненных траекторий и личностей исследователей. С полевой работой как формой мобильности соотносятся определение социальных типов изучающих и изучаемых, их взаимодействий, проблема территориального статуса исследователя, возможности его вариативности. Особый статус имеют собиратели, которые часто приезжают в одну местность, способствуют ее этнографическому бренду и занимают важное место в социальной памяти локальной общности. Характеристика личности полевого этнографа включает типовые свойства, которые являются проекцией профессиональных компетенций. Поскольку причастность к полевой работе определяет тип исследователя, она может составить смысл его биографии, определить ее векторы. В конкретных биографиях «поле» в первую очередь связано с этапами профессионализации, тематикой научных исследований и территориальными перемещениями. Полевой сюжет открывает большие возможности для драматизации биографии этнографа, он необходим для литературной биографии и позволяет преодолеть схематизм биографии институциональной.

Ключевые слова: полевое исследование, этнограф, биография, статус, личность, пространство

УДК 338.45
ББК 65.30

С. В. Соколовский
ЖИЗНЬ КАК ПОЛЕ: ЗАМЕТКИ ОБ АВТОЭТНОГРАФИИ

В статье рассматриваются возможности и области применения автоэтнографии как метода в современных антропологических исследованиях. Обсуждаются эпистемологические и этические аспекты автоэтнографии. В качестве конкретного случая приложения автоэтнографической методологии рассматривается антропология эмоций, в частности существующие концепции ностальгии.

Ключевые слова: этнография Других, автоэтнография, антропология эмоций, ностальгия, методология антропологии

УДК 338.45
ББК 65.30

А. В. Кадук

ПЕРВОЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ПОЛЕ В АРКТИЧЕСКОМ СЕЛЕ

Статья основана на личном опыте автора по проведению полевой работы в одном из арктических сел Республики Саха (Якутия) и представляет собой рефлексию автора по этому поводу. Рассматриваемые вопросы затрагивают в основном методику и контекст полевой работы: отношения исследователя с администрацией села (властью), проблема включенности в жизнь местного сообщества, конфликтные ситуации, конфиденциальность и доверие в отношениях с информантами, особенности презентации своего села, себя и своих односельчан жителями села перед приезжим человеком (исследователем).

Ключевые слова: поле, село, Якутия, конфликт, информант, исследователь, посредник

УДК 338.45
ББК 65.30

Е. В. Кадук

ОПЫТ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ В АНАБАРСКОМ УЛУСЕ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

В статье я делюсь своими мыслями о личном опыте полевого исследования в Анабарском улусе (районе) Республики Саха (Якутия), которое я провел в июле — сентябре 2015 г. В процессе исследования я жил и собирал материал для диссертации в поселках Саскылах и Юрюнг-Хая, в тундре в оленеводческой бригаде муниципального унитарного предприятия Юрюнг-Хай и на метеостанции, расположенной на берегу реки Анабар. Основные вопросы в отношении моего опыта полевой работы, на которые я хочу ответить, я сформулировал следующим образом: «Что является объектом моего исследования и какова его структура? Как формировалось доверие между мной и жителями исследуемого поселка, района в процессе вживания в поле, общения и взаимодействия с местными жителями?»

Ключевые слова: якуты, долганы, эвенки, эвены, локальное сообщество, доверие, включенное наблюдение

УДК 338.45
ББК 65.30

О. П. Коломиец

ЭКСПЕДИЦИЯ В МЕЙНЫПИЛЬГЫНО, ИЛИ МОЕ ПЕРВОЕ ЧУКОТСКОЕ ПОЛЕ

Автор описывает свою первую чукотскую экспедицию в национальное село Мейньпильгыно в 2003 г. Дается характеристика явлений, происходивших в жизни сельчан: стремительное обновление инфраструктуры села,

строительство новой школы, повседневная жизнь, сосуществование традиционной и современной праздничной культуры. Делается вывод, что благодаря длительному проживанию в поселке удалось объективнее взглянуть на мир конкретного чукотского села.

Ключевые слова: Чукотка, национальное село, коренное население, традиционная культура, хозяйство

УДК 338.45

ББК 65.30

Н. В. Плужников

ЗАПИСКИ О ТАЙМЫРЕ И ЕГО ОКРЕСТНОСТЯХ (из полевой жизни этнографа)

Статья посвящена особенностям этнографического поля Северной экспедиции, которые автор испытал на собственном опыте. Эти особенности не имеют прямого отношения к научным задачам и целям работы этнографа, но влияют на ее результаты, которые были получены, пройдя (как и в любом другом «этнографическом поле») через определенные человеческие характеры, манеры поведения и обстоятельства.

Ключевые слова: этнографическое поле, полевые зарисовки, Таймыр, нганасаны, шаман

УДК 338.45

ББК 65.30

Е. П. Мартынова

СОЦИАЛЬНАЯ НЕОДНОРОДНОСТЬ И ПОЛИЭТНИЧНОСТЬ ЯМАЛЬСКОГО ПОЛЯ: ВОСПРИЯТИЕ ДРУГИХ

Статья написана на основе полевых материалов автора, собранных во время проведения этнологических экспертиз в Ямало-Ненецком автономном округе в 2008, 2011, 2012 гг. Сегодня ямальское поле является социально и этнически неоднородным. Аборигенные сообщества коренных народов Ямала разделяются на группы тундровых (таежных) жителей, поселковых и городских. В непосредственной близости от коренного населения на Ямале проживают рабочие предприятий ТЭК (вахтовики), а в последние годы в северных поселках появилось много трудовых мигрантов из стран ближнего зарубежья, отличающихся от северян многими привычками и образом жизни. Плюрализм культур, интересов, устремлений не может не порождать удивление, а иногда даже коллизии в восприятии «иного», непривычного. Автор рассматривает особенности восприятия разными группами ямальского населения друг друга.

Ключевые слова: этнографическое поле, аборигены Севера, ненцы, социальная неоднородность, полиэтничность, промышленное освоение, восприятие других, коллизии

УДК 338.45
ББК 65.30

Ю. Н. Квашнин
ЭТНОГРАФ В МЕНЯЮЩЕМСЯ ПОЛЕ.
ПРЕОДОЛЕНИЕ СТЕРЕОТИПОВ

На примере гыданских ненцев автор поднимает вопрос об изменении контекстов полевой работы. Иногда исследователю бывает сложно отказаться от накопленных годами представлений о традиционном образе жизни из-за несоответствия прошлого опыта относительно настоящей ситуации. Однако стереотипы приходится ломать, понимая, что жизнь не стоит на месте и взамен старых возникают новые традиции.

Ключевые слова: этнограф, гыданские ненцы, стереотипы, старые и новые традиции, меняющееся поле

УДК 338.45
ББК 65.30

Н. И. Новикова
НЕФТЯНЫЕ КОМПАНИИ
КАК ПОЛЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье обобщен опыт полевых исследований в нефтяных компаниях, ведущих свою деятельность в Западной Сибири и на Сахалине. Подчеркивается необходимость универсализации методов полевой работы при изучении *многогранного поля* — взаимодействия коренных народов и промышленных компаний. Именно применяемые методы полевого этнографического исследования позволяют выявить не только общее и особенное в их деятельности, но и изучить отношения людей в этом поле. Рассматривается роль и этическая позиция антрополога в таких исследованиях.

Ключевые слова: полевые этнографические исследования, нефтяные компании, коренные малочисленные народы, многогранное поле

УДК 338.45
ББК 65.30

Е. А. Пивнева
СЕВЕРНЫЙ ГОРОД КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ПОЛЕ:
ПОИСК НОВЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

На основе полевых материалов, полученных в Ханты-Мансийском округе — Югре, предложено авторское видение городского поля Севера и рассмотрены некоторые аспекты его изучения (социальные границы, традиции и этничность в городе). В числе актуальных задач полевых исследований

выделяется изучение трансформации этничности северных аборигенов в ходе освоения ими городского образа жизни; анализ механизма преемственности культурных традиций в условиях города, а также социокультурных форм, представляющих собой переходные этапы между обществами «традиционными» и «современными». Именно с такими формами и процессами исследователи и практики имеют дело на сегодняшний день, когда «чистых» традиционных культур уже не существует.

Ключевые слова: городское поле Севера, обские угры, социальные границы, традиции и новации, этничность

УДК 338.45
ББК 65.30

О. В. Змеева

ПОЛЕВЫЕ ОРИЕНТИРЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ В ГОРОДЕ: ЭТНИЧЕСКИЙ И МИГРАЦИОННЫЙ АСПЕКТЫ

Исследователь попадает в поле эпизодически, как правило, в составе экспедиций, наблюдая за изменениями, которые происходят с предметом и объектом исследования. Более сложными обстоятельства оказываются для исследователя, который не появляется в поле время от времени, а непосредственно живет в нем. Возникают закономерные вопросы: «Как меняются роли этнографа и информанта?», «Что есть “домашнее поле” для исследователя? В чьем поле — “своем”, “другом”, “чужом” — работает этнограф, если он непосредственно живет в поле, а не оказывается в нем периодически, а функцию приезжающего в это поле выполняет мигрант, который одновременно является объектом исследовательского интереса? В статье рассмотрены некоторые аспекты адаптации, проблемы вхождения в поле исследователя, обсуждается функциональность ролей этнографа и мигранта, а также подвижность поля и объекта исследования.

Ключевые слова: структура исследовательского поля, принимающий, наивный исследователь, город, мигрант, мобильность, адаптация

УДК 338.45
ББК 65.30

С. П. Тюхтенева

ЧТО СКРЫВАЕТ СКОТОВОД ОТ ЭТНОГРАФА: К ВОПРОСУ О КОММУНИКАТИВНЫХ ГРАНИЦАХ В ПОЛЕ

В полевой этнографической работе иногда легче собирать качественный материал, будучи этнокультурно и территориально «чужим». Статус такого «чужого», как показывает опыт работы в алтайском поле, позволяет исследуемым воспринимать исследователя как «ребенка», то есть того, кто может

задавать разные вопросы, в том числе неудобные, и имеет право получать на них исчерпывающие ответы. Размышлениям о коммуникативных границах в алтайском поле, возникающим между исследователем и исследуемым, являющимися представителями одного народа, посвящена статья.

Ключевые слова: поле, коммуникативные границы, этнограф, скотовод, алтайцы

УДК 338.45

ББК 65.30

Ш. Дудек

ШПИОН ИЛИ ЗЯТЬ? — КАК МОЖНО ИЗУЧАТЬ ТО, ЧТО ОЛЕНЕВОДЫ НЕ ХОТЯТ РАСКРЫВАТЬ ВСЕМ?

В статье представлены некоторые методологические размышления, основанные на полевых исследованиях автора в Западной Сибири, о том, как этнографы могут изучать практики самопрезентации и скрывания, передачи знаний и избегания их передачи. Обсуждается вопрос о том, как можно документировать коммуникативные границы, не нарушая их. Автор предлагает признать этнографическую практику (участвующего) включенного наблюдения — в частности, участие — экспериментом. Он считает исследователя индикатором, или измерительным инструментом, направленным на то, как выявлять коммуникативную идеологию сообщества, в котором этнограф проводит свои исследования.

Ключевые слова: Западная Сибирь, коммуникативные границы, участвующее наблюдение, социальные роли, передача знаний, профессиональная этика

УДК 338.45

ББК 65.30

Т. Д. Булгакова

СПЕЦИФИКА ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Исследование шаманской культуры осложняется принятыми среди респондентов информационными манипуляциями и наличием присущей шаманствующему социуму системы информационно-стратифицирующих факторов. Сочетание внутренней отстраненности исследователя от изучаемого материала и одновременно стремление к наблюдению полевого материала в перспективе инсайдера способствует постижению глубинной целостности шаманской культуры и закономерностей ее развития.

Ключевые слова: полевое исследование, участвующее наблюдение, шаманская культура, репрезентативность, интерпретация

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бардина Раиса Калистратовна — к. и. н., г. Ханты-Мансийск.
E-mail: part67@yandex.ru

Батьянова Елена Петровна — к. и. н., в. н. с. отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва.
E-mail: elena-batyanova@yandex.ru

Булгакова Татьяна Диомидовна — д. к. н., проф. кафедры этнокультурологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург. E-mail: tbulgakova@gmail.com

Глебова Елена Викторовна — соискатель научной степени к. и. н. Института этнологии и антропологии РАН, главный редактор культурно-просветительского журнала «Словесница Искусств», г. Хабаровск.
E-mail: elena.glebova@mail.ru

Давыдов Владимир Николаевич — к. социол. н., PhD in Anthropology, зав. отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург. E-mail: davydov@kunstkamera.ru

Дудек Штефан — д. филос. н. (Dr. phil.), доцент факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.
E-mail: stephan.dudeck@ulapland.fi

Змеева Ольга Васильевна — к. и. н., ст. н. с. Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН, г. Апатиты.
E-mail: zmeyeva@rambler.ru

Кадук Алексей Владимирович — аспирант Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва. E-mail: aleksey_bk@mail.ru

Кадук Евгений Владимирович — аспирант Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва. E-mail: evgendmc@yandex.ru

Карлов Виктор Владимирович — д. и. н., проф. кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, г. Москва. E-mail: vikarlov@mail.ru

Квашнин Юрий Николаевич — к. и. н., ст. н. с. Институт проблем освоения Севера СО РАН, г. Тюмень. E-mail: ukwa@yandex.ru

Коломиец Оксана Петровна — к. и. н., в. н. с. лаборатории истории и экономики Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института им. Н. А. Шило ДВО РАН, г. Анадырь. E-mail: okkolo@mail.ru

Лукина Надежда Васильевна — д. и. н., в. н. с. научно-исследовательской лаборатории «Музей и культурное наследие» Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Санкт-Петербург. E-mail: lunv@mail.ru

Мартынова Елена Петровна — д. и. н., проф. Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого, г. Тула. E-mail: ep_martynova@mail.ru

Новикова Наталья Ивановна — д. и. н., в. н. с. отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва. E-mail: natinovikova@gmail.com

Пивнева Елена Анатольевна — к. и. н., зав. отделом Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН. E-mail: pivnel@mail.ru

Плужников Николай Владимирович — к. и. н., н. с. Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва. E-mail: ethno@list.ru

Разумова Ирина Алексеевна, д. и. н., г. н. с. Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН, г. Апатиты. E-mail: irinarazumova@yandex.ru

Сирина Анна Анатольевна — д. и. н., в. н. с. отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва. E-mail: annas@iea.ras.ru

Соколова Зоя Петровна — д. и. н., проф., советник Института этнологии и антропологии РАН. E-mail: Sokolova.ran@yandex.ru

Соколовский Сергей Валерьевич — д. и. н., г. н. с. Института этнологии и антропологии РАН, гл. редактор журнала «Этнографическое обозрение». E-mail: SokolovskiSerg@gmail.com

Тюхтенева Светлана Петровна — д. и. н., в. н. с. отдела истории, археологии и этнографии Калмыцкого научного центра РАН. E-mail: kerel63@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

К постижению поля Севера. Введение	3
--	---

ОПЫТ ПРОШЛОГО

<i>Е. П. Батьянова.</i> Северная экспедиция Института этнографии и ее роль в развитии советской школы полевого этнографического североведения	13
<i>В. Н. Давыдов, А. А. Сирина.</i> Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг. и ее место в истории московской этнографической школы	39
<i>Р. К. Бардина.</i> Исследователи и информанты: Артур Каннисто и судьба С. В. Пакина	50
<i>В. В. Карлов.</i> Юрий Борисович Симченко: в поле и вне поля	61
<i>Е. В. Глебова.</i> Рыболовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина в исследованиях А. В. Смоляк	68

ЖИЗНЬ КАК ПОЛЕ

<i>З. П. Соколова.</i> Опыт моих полевых исследований, обработки и публикации полевых материалов (1956–2016 гг.)	77
<i>Н. В. Лукина.</i> Поле как путь	97
<i>А. В. Кадук.</i> Первое этнографическое поле в арктическом селе	110
<i>Е. В. Кадук.</i> Опыт полевой работы в Анабарском улусе Республики Саха (Якутия)	121
<i>О. П. Коломиец.</i> Экспедиция в Мейныпильгыно, или Мое первое чукотское поле	130
<i>Н. В. Плужников.</i> Записки о Таймыре и его окрестностях (из полевой жизни этнографа)	140
<i>И. А. Разумова.</i> Заметки об этнографическом поле в его пространственном и личностно-биографическом измерениях	155
<i>С. В. Соколовский.</i> Жизнь как поле: заметки об автоэтнографии	167

ПОЛЕ КАК ЖИЗНЬ

<i>Е. П. Мартынова.</i> Социальная неоднородность и полиэтничность Ямального поля: восприятие других	191
<i>Ю. Н. Квашнин.</i> Этнограф в меняющемся поле. Преодоление стереотипов	205
<i>Н. И. Новикова.</i> Нефтяные компании как поле этнографического исследования	213
<i>Е. А. Пивнева.</i> Северный город как этнографическое поле: поиск новых измерений	225
<i>О. В. Змеева.</i> Полевые ориентиры исследователя в городе: этнический и миграционный аспекты	239
<i>С. П. Тюхтенева.</i> Что скрывает скотовод от этнографа: к вопросу о коммуникативных границах в поле	251
<i>Ш. Дудек.</i> Шпион или зять? — Как можно изучать то, что олениводы не хотят раскрывать всем?	259
<i>Т. Д. Булгакова.</i> Специфика полевого исследования шаманской культуры	272
Резюме	290
Сведения об авторах	300

**Ответственный редактор
и составитель Е. А. ПИВНЕВА**

**ПОЛЕ КАК ЖИЗНЬ:
К 60-ЛЕТИЮ
СЕВЕРНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ ИЗА РАН**

Научное издание

Выпускающий редактор *Л. В. Батршина*
Корректоры *М. А. Иванова, Т. В. Никонова*
Оригинал-макет *Е. Н. Ванчурина*
Дизайн обложки *И. А. Тимофеев*

Подписано в печать 25.12.2017. Формат 60 × 84¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 17,7. Тираж 500 экз. Заказ № 1114

Отпечатано в типографии
издательства «Нестор-История»
Тел. (812)235-15-86

По вопросам приобретения книг
издательства «Нестор-История»
звоните по тел.: +7 965 048 04 28