

НЕО

традиционализм

Книга посвящена разработке актуальных проблем современной политической антропологии. Обсуждаются теоретические и методологические вопросы изучения генезиса, функционирования и исторической динамики потестарной организации. Выявляются истоки архаического лидерства и механизмы преемственности власти. Атрибутируется ряд древних и средневековых политий, в том числе сарматские и зулусские, а также политии англосаксонской Британии. Обосновывается возможность применения «закона Ибн Халдуна» к политической истории ряда кочевых империй Центральной Азии VI — XI вв. Анализируются трансформации основных институтов традиционных обществ Северного Кавказа и Западной Африки при взаимодействии с развитыми государственно-политическими системами в специфических условиях эпохи глобализации.

НЕО традиционализм



НЕО

традиционализм



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

Неотрадиционализм

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



Санкт-Петербург
2019

УДК 30+39
ББК 60+63.5
Н 52

Ответственные редакторы
В. В. Бочаров и В. А. Попов

Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации. – СПб.: Центр информатизации образования «КИО», 2019. – 320 с.

ISBN 978-5-91406-092-0

Коллективная монография посвящена исследованию феномена неотрадиционализма в контексте современных процессов глобализации. Дается обзор концепций неотрадиционализма в гуманитарных и социальных науках, обосновывается методология исследования традиционализма на Востоке, анализируется опыт использования неотрадиционализма как технологии управления и трансформации традиционных обществ Российской Империи. Выявляется архаический синдром при конструировании харизмы политических лидеров Востока, характеризуются русское неоязычество и дарообменные практики в российском офисе. Исследуются конкретные варианты этнолокального неотрадиционализма у чукчей, эвенков, саамов, коми, бурят, сойотов. Рассмотрена неоархаика у арабских иммигрантов во Франции, оромо (Эфиопия) и сомалийцев. Определены неотрадиционные дискурсы этнокультурной идентичности афробразильцев и лузофонов Азии (гоанцы, макауанцы).

На обложке изображен символ санкофа (на языках акан ‘обернись и возьми’) в виде птицы, смотрящей назад, что означает возврат к корням, призыв не забывать прошлое.

*Исследование выполнено за счет гранта
Российского научного фонда (проект № 14-18-02785)*

© Коллектив авторов, 2019
© Харитоновна А.Ю.
(худож. оформл.), 2019
© СПбНЦ РАН, 2019
© ИВР РАН, 2019
© Центр информатизации
образования «КИО», 2019

ISBN 978-5-91406-092-0
Без объявления

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга представляет собой коллективную монографию, посвященную исследованию феномена неотрадиционализма в контексте современных процессов глобализации.

В данной работе неотрадиционализм понимается достаточно широко: как результат процесса инкорпорации традиционной социальности в новую реальность и их взаимодействия, как симбиоз традиционализма и модернизма, как социокультурный феномен переходного общества, инструмент социального конструирования модели будущего общества.

Монография состоит из Введения, четырех глав, каждая из которых подразделяется на несколько разделов, и Заключение. Примечания, источники и литература даются в конце каждого раздела.

Во Введении рассматриваются базовые концепты исследования: «архаика», «традиция», «инновация», «модернизация», «традиционализм», «неотрадиционализм», «неоархаика», «архаический синдром» и др., а также основная проблематика исследованной неотрадиционализма и неоархаики в социальной и культурной антропологии и исторической социологии.

В первой главе «Неотрадиционализм: концепции и практики» дается обзор концепций неотрадиционализма в гуманитарных и социальных науках, обосновывается методология исследования традиционализма на Востоке, а неотрадиционализм рассматривается как инструмент солидаризации восточных обществ, анализируется также опыт использования неотрадиционализма как технологии управления и трансформации традиционных обществ Российской Империи.

Во второй главе «Традиционные социальные институты в контексте процессов глобализации» выявляется архаический синдром при конструировании харизмы политических лидеров Востока (антропологический аспект), характеризуются русское неоязычество и дарообменные практики на днях рождения сотрудников в российском офисе.

В третьей главе исследуются конкретные варианты этнолокального неотрадиционализма и основные тенденции актуализации архаического синдрома у чукчей, эвенков, саамов, коми-зырян, бурят и сойотов. При этом акцент делается на неотрадиционных и неоархаических дискурсах этнонационального возрождения, включая вопросы этнокультурной идентичности и традиционных верований.

Последняя глава «Архаический синдром и миграционные процессы в контексте глобализации» посвящена рассмотрению неархаики у арабских иммигрантов во Франции, оромо Эфиопии и сомалийцев Сомалиленда, а также выявлению и исследованию способов сохранения этнокультурной идентичности в лузофонном мире Азии на примере гоанцев, кристанов и макауанцев. Отдельный раздел посвящен изучению специфики афробразильского неотрадиционализма и трансатлантических макрообществ, возникших в эпоху Великих географических открытий, и прежде всего – рассмотрению концепта йорубскости в плане переосмысления йорубской этнокультурной идентичности.

В Заключении подводятся итоги коллективной работы и обобщаются результаты проведенных исследований, представляются выявленные закономерности, механизмы и факторы становления, эволюции и функционирования неотрадиционных социальных институтов в эпоху глобализации.

Монография написана следующим коллективом авторов:

Е.В. Аброськина (3.1), М.С. Аль Джереф (4.5), В.В. Бочаров (1.2, 1.4, 2.1, 2.4, 4.5), Е.В. Вдовченков (2.2), И.И. Верняев (1.3), Д.В. Верховцев (1.1, 2.3), Е.В. Гусарова (4.2), В.Н. Давыдов (3.2), Е.А. Давыдова (3.6), Н.А. Добронравин (4.1, 4.3), А.Ю. Москвитина (4.3), В.А. Попов (Предисловие, Введение, Заключение), В.В. Сиимонова (3.5), Т.Д. Скрынникова (3.3), Е.С. Соболева (3.4, 4.4).

Авторский коллектив составили основные исполнители научно-исследовательского проекта «Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации», поддержанного грантом РФФ № 14-18-02785 (научный руководитель В.А. Попов)¹, а также Е.В. Вдовченков и И.И. Верняев, исследование которого выполнено за счет гранта РФФ № 15-18-00119 (научный руководитель Б.Н. Мионов). Практически все авторы коллективного труда являются научными сотрудниками академических институтов Санкт-Петербурга (Институт восточных рукописей РАН, Социологический институт РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН) и преподавателями или аспирантами Санкт-Петербургского государственного университета².

Авторы надеются, что эта книга внесет свой вклад в теоретическое осмысление феномена неотрадиционализма и будет способствовать познанию специфики современных традиционных

обществ, а также пониманию причин появления и актуализации архаического синдрома.

¹ Основные результаты трёхлетней работы над данным проектом были апробированы в 68 докладах на 40 научных и научно-практических конференциях различного уровня, в том числе на 22 международных. Опубликовано и принято к печати более 60 статей, в том числе 15 статей в изданиях, индексируемых в базе данных «Сеть науки (Web of Science)», и 10 статей, индексируемых в базе данных «Скопус (Scopus)» (см., например: [Бочаров 2015; Попов 2015; Москвитина 2016; Okladnikova, Popov, Marova 2016; Skrynnikova 2016; Бочаров 2016; Верховцев 2017; Davydov 2017].

В рамках XXVIII Международной научной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки (Санкт-Петербург, 22–24 апреля 2015 г.) и XI Конгресса антропологов и этнологов России (Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г.) были организованы и проведены круглые столы по антропологии традиционализма, в которых приняли участие все основные исполнители проекта [Антропология традиционализма 2015; Политическая антропология 2015].

² Сведения об авторах см. на с. 317.

Антропология традиционализма. 2015 // ААММ. С. 468–478.

Бочаров В.В. 2015. Земельная собственность в представлениях современных российских крестьян // ЖССА. Т. XVIII. № 1. С. 146–162.

Бочаров В.В. 2016. О культурно-психологических истоках неотрадиционализма на Востоке: власть и табу // Вестник СПбГУ. Серия 13. Вып. 3. С. 31–45.

Верховцев Д.В. 2017. Дарообмен в русской деревне: дар как депозит // Музей. Традиции. Этничность. № 2. С. 49–54.

Москвитина А.Ю. 2016. Политические партии на Занзибаре и их символика (к вопросу о конструировании новой политической традиции) // Геральдика – вспомогательная историческая дисциплина. СПб.: Гос. Эрмитаж. С. 1–12.

Политическая антропология: антропология традиционализма. 2015 // XI КАЭР. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. М.; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН. С. 402–410.

Попов В.А. Концепт «племя», или этничность и потестарность «в одном флаконе» // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2015. № 2 (18). С. 13–20.

Davydov V.N. 2017. Temporality of movements in the North: pragmatic use of infrastructure and reflexive mobility of Evenki and Dolgan hunters // *Sibirica*. Vol. 16. № 3. P. 14–34.

Okladnikova E.A., Popov V.A., Marova A.O. 2016. Globalization and the dynamics of value markers of the «generation's images» in the narratives of the inhabitants of St. Petersburg // *IJHCS*. Vol. 3. № 2. P. 108–120.

Skrynnikova T.D. 2016. Neo-traditionalism in self-identification in modern Mongolia // *IJHCS*. Vol. 3. № 2. P. 1670–1680.

ВВЕДЕНИЕ: НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ И АРХАИЧЕСКИЙ СИНДРОМ

В современной научной литературе феномен неотрадиционализма рассматривается с позиций нескольких научных подходов: социально-политологического (мониторинг общественных движений протеста, в том числе этноцентристских партий, кастоподобных общностей и т.п.), социально-антропологического (изучение архаического синдрома и конкретных форм его реализации в современном обществе), политико-экономического (выявление тенденций к возрождению архаики при анализе современных экономических процессов), религиоведческого (изучение неоязычества, неошаманизма, вудуизма, растафарианства и пр.), искусствovedческого (этнофутуризм), литературоведческого (литература и поэзия модерна), и др.

Естественно, каждый из этих подходов ориентируется на самые разные исследовательские парадигмы и теоретические установки, у каждого из них своя методология и категориальный аппарат. Отсюда и отсутствие единых определений базовых понятий, прежде всего таких, как «архаизация», «традиционализм», «неоархаизация» и «неотрадиционализм», хотя интуитивно улавливается принципиальное различие: под неоархаизацией, как правило, понимается некий стихийный, не слишком осознанный, процесс использования социальных и духовных практик, характерный для кризисных состояний экономической и общественно-политической модернизации. Неотрадиционализм же обычно ассоциируется с осознанным процессом конструирования новых социальных и политических институтов и воспринимается как симбиоз возрожденных традиций и инноваций, синтез традиционализма и модернизма (ср. [Ламажаа, Абдулаева 2014: 69; Ламажаа 2010]). При этом, следует заметить, что как неоархаизация, так и неотрадиционализм могут использоваться для решения аналогичных задач, начиная от физического выживания и заканчивая отстаиванием политических интересов и получением экономической выгоды, не говоря уже об укреплении или возрождении этнической, конфессиональной и прочей идентичности.

В данной коллективной работе неотрадиционализм будет пониматься достаточно широко: как результат процесса инкорпорации традиционной социальности в новую (индустриальную и пост-

индустриальную) реальность и их взаимодействия. По сути, нео-традиционализм – это социокультурный феномен переходного общества, а неотрадиционализация – процесс социального конструирования будущего общества с использованием традиций (ср. [Мионов 2015: 635, 732]).

Что касается концепта «традиция», то он может быть помещен в один синонимический ряд с понятиями «пережиток», «архаика», «наследие», «древность», «старина». При этом «традиция», как и «традиционное общество» – относительная категория, зависящая от некой точки отсчета, фиксирующей появление качественно нового состояния.

Вместе с тем, концепт «традиционное общество» чаще всего используется для характеристики так называемых доиндустриальных обществ, т.е. как первобытных обществ, так и цивилизаций Древности и Средневековья. По типу экономики это преимущественно аграрные (или, как вариант, номадно-скотоводческие) общества, либо основанные на присваивающей экономике. Для них характерны натуральное хозяйство, при котором большинство населения занято ручным трудом, и простое воспроизводство. Функционируют традиционные общества главным образом с помощью механизма традиций, которые воспринимаются как набор конкретных сакрализованных норм поведения, ценностей, обычаев и ритуалов. Для традиционных обществ характерны авторитет власти правителя (вождя, старейшины, монарха), подчинение младших старшим, женщины мужчине и т.д. Социальная организация основана на принципах родства, пола и возраста. Доминируют родовые (клановые) и общинные институты, а также большесемейные отношения.

Серьезный интерес к традиционным обществам возник в 1970-е гг. в связи с появлением значительного числа так называемых стран традиционализма – бывших колоний европейских держав, ставших политически независимыми после Второй мировой войны, но не сумевших добиться каких-либо успехов на пути модернизации по «западным» моделям (так называемые развивающиеся страны социалистической и капиталистической ориентаций). Предлагалось даже создать особое научное направление – традиционалистику (традициеведение).

В настоящее время уже, наверное, пора говорить о неотрадиционалистике, поскольку повсеместно, хотя в основном в развивающихся странах Азии, Африки и Океании, фиксируются воз-

рождение или конструирование этнокультурных и религиозных традиций и в целом архаики как составной и неотъемлемой части социально-экономического и политического дискурса, а процессы глобализации способствуют взаимовлиянию условных Востока и Запада. И уже в европейских странах появляются и активно функционируют новые, неотрадиционные, социальные и политические институты (кастоподобные, клановые и возрастные общности, этноцентристские партии, землячества и диаспоры, включая «переходные сообщества» трудовых мигрантов, этноконфессиональные общины, эзотерические и мистические секты), специфические гендерные нормы в современных социальных институциях и т.п., которые в значительной степени обеспечивают динамику развития человечества в эпоху глобализации. И эта актуализированная неотрадиционная социальность эпохи глобализации становится предметом комплексных междисциплинарных исследований.

Познание сущности феномена неотрадиционализма, закономерностей его становления, функционирования и развития необходимо и для осмысления архаического синдрома, воздействующего на социально-политические и экономические отношения даже в тех странах Востока, которые относят к постиндустриальным (например, Япония, Южная Корея, Сингапур), не говоря уже о России и азиатских республиках бывшего Советского Союза, входящих в СНГ.

Исследования архаического синдрома приобрели актуальность в нашей стране после распада СССР, когда обозначилась явная иррационализация массового сознания и массовой культуры, вызванная кризисом советской картины мира. Стало понятно, что в периоды общественно-политических кризисов и дезинтеграций активизируются наиболее архаические формы социальных и потестарных отношений. Во многих случаях наблюдаемые в условиях глобализации схемы выстраивания общественных и политических связей являются репликами архаических отношений, поскольку консервативность традиционной социальной среды ощущается как фактор безопасности, как противовес неструктурированным стихиям современного макросоциума.

Концепция архаического синдрома как вполне закономерного возрождения архаического сознания, а также стереотипов и норм поведения в кризисных ситуациях и в маргинальных сообществах впервые была сформулирована в начале 1990-х гг. в процессе

разработки под руководством И.В. Следзевского программы исследований, озаглавленной «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблемы возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» (см. [Концепция программы 1992])¹.

Однако архаическому синдрому как особому явлению эпохи глобализации долгое время уделялось неоправданно мало внимания, поскольку архаизация, как правило, рассматривалась в качестве пережитка, сохраняющегося в том или ином обществе вопреки вектору прогресса, в силу некой исторической инертности. Только в последнее десятилетие в России стали появляться серьезные аналитические публикации. Среди наиболее значимых – научно-исследовательская база данных «Российские модели архаизации и неотрадиционализма в условиях модернизации», созданная коллективом исследователей под руководством Ч.К. Ламажаа (подробнее см. [Российские модели 2015])².

За рубежом эта проблематика вообще выпала из поля зрения исследователей, если не считать статью Т. Рейнджера «Изобретение традиции в колониальной Африке» [Ranger 1983: 211–263], в которой используются термины «неотрадиция» и «неотрадиционный» (в значении «изобретенная традиция», т.е. намеренно созданная для использования «силы неотрадиции», применяемой европейцами для установления колониального порядка в Африке) и работ Т. Спира, который и ввёл в научный оборот термин «неотрадиционализм» [Speag 2003: 4], а также исследований К. Джоуитта, впервые поставившего вопрос о советском неотрадиционализме [Jowitt 1983], и последователей так называемой чикагской группы – своеобразной школы неотрадиционализма Чикагского университета [Fitzpatrick 2000: 14, n. 29] (подробнее см. раздел 1.1).

В целом, как оказалось, среди многообразия социокультурных практик наиболее выраженными чертами неотрадиционализма и неоархаики обладают этничность и религия. Поэтому и основная проблематика исследований неотрадиционализма и неоархаики в социальной и культурной антропологии и исторической социологии сводится к изучению этнической идентификации, что связано прежде всего с реконструкциями особенностей этнической культуры и возрождением традиционных верований и ритуалов, или же к конструированию этноспецифических религиозных практик.

Различаются такие основные формы неотрадиционализма, как религиозная, празднично-обрядовая, фольклорно-музыкальная,

культурно-хозяйственная, а также идеологическая, социально-этическая, социально-политическая, социально-экономическая, военно-этнографическая. Эти формы редко существуют в чистом виде и обычно взаимопересекаются.

В данной коллективной монографии рассматриваются именно эти формы неотрадиционализма и исследуются конкретные варианты этнолокального неотрадиционализма, преимущественно на материале коренных народов Сибири, а также креольских лузофонных общностей Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии и трансатлантического «йорубского» суперэтнуса (или так называемой цивилизации йоруба) – неотрадиционного продукта глобализации, объединившего комплекс сообществ по обе стороны Атлантического океана (*yorubanidade mundializada*, т.е. «всемирная йорубская идентичность», в трудах идеологизированных историков Бразилии, США и Нигерии). Поскольку новая этничность эпохи глобализации зачастую создается как естественный продукт радикализации диаспоры, то эта тематика разрабатывается на примере конструирования сомалилендской нации (сомалийцев в границах непризнанной Республики Сомалиленд) и кушитоязычного этноса оромо – крупнейшего в Эфиопии.

Вполне логичен и ракурс проблемного рассмотрения феномена неотрадиционализма на Востоке в плане его специфики с позиций социальной и политической антропологии, включая и появление восточных вариантов неоархаики и традиционализма на Западе (в частности, во Франции) в результате миграционных процессов (на примере арабов и берберов из магрибских стран). Следует заметить, что Восток понимается как социокультурная, а не географическая, реальность, согласно сложившейся в общественном сознании дихотомии «Восток – Запад».

Российский имперский опыт использования неотрадиционализма как технологии управления и трансформации традиционных обществ «кинородцев» исследуется с позиций экономической модернизации и необходимости индустриального развития. При этом проекты конструирования кустарных промыслов предлагаются трактовать как своего рода консервативную модернизацию.

Особняком в тематическом плане стоит анализ дарообменных практик на днях рождения сотрудников офиса российской строительной компании. При этом делается попытка связать современные обмены подарками и поздравлениями в рамках *face-to-face* сообществ с известными дарообменными принципами первобытных и крестьянских общин.

В другом case study представлена интерпретация русского родноверия как разновидности неоязычества в контексте более широкого процесса неоархаизации/неотрадиционализации, поскольку родноверы, как и неошаманисты, растаманы или создатели бразильского кандомбле и кубинской сантерии, по сути, конструируют новую религию на базе исторических и мифологических сведений.

¹ На основе этой Программы в течение трех лет (с 1993 по 1995 гг.) разрабатывался исследовательский проект, поддержанный грантом РФФИ № 93-06-10297 (руководитель И.В. Следзевский, среди исполнителей – в основном африканисты, в том числе тогдашние научные сотрудники Отдела этнографии Африки МАЭ РАН В.Р. Арсеньев, В.В. Бочаров, В.А. Попов). Часть материалов этого проекта, подготовленная В.В. Бочаровым и В.А. Поповым, а также психологом Е.К. Завьяловой была опубликована в коллективной монографии «Потестарность: генезис и эволюция» [1997]. См. также [Следзевский 1997: 11–13].

² Теоретические работы размещаются на этом сайте вместе с анализом региональных вариантов.

Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблемы возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах». 1992 // Пространство и время в архаических культурах (материалы коллоквиума) / Отв. ред. И.В. Следзевский. М.

Ламажая Ч.К. 2010. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // ЗПУ. № 2.

Ламажая Ч.К., Абдулаева М.Ш. 2014. Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы // ЗПУ. № 3. С. 68–80.

Миронов Б.Н. 2015. Российская империя: от традиции к модерну. Т. 3. СПб.: Дмитрий Буланин. 992 с.

Потестарность: генезис и эволюция. 1997 / Отв. ред. В.А. Попов. СПб: МАЭ РАН. 214 с.

Российские модели архаизации и неотрадиционализма в условиях модернизации. 2015. URL: www.neoregion.ru.

Следзевский И.В. 1997. Неоархаика: постцивилизационный вызов миру и России // Мифология и политика. М.: РОПЦ. С. 11–13.

Fitzpatrick Sh. 2000. Introduction // *Stalinism. New Directions*. L.; N.Y.: Routledge. P. 1–14.

Jowitt K. 1983. Soviet Neotraditionalism: The political corruption of a Leninist regime // *Soviet Studies*. Vol. 35 (3). P. 275–297.

Ranger T. 1983. The Invention of Traditions in Colonial Africa // *Invented Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spear T. 2003. Neo-traditionalism and the limits of invention in British colonial Africa // *JAH*. Vol. 44 (1).

1 НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ: КОНЦЕПЦИИ И ПРАКТИКИ

1.1. НЕДОРАСКОЛДОВАННЫЙ МИР, ИЛИ КОНЦЕПЦИИ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА В ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

В последнее время достаточно широко в российской науке, публицистике и массовой культуре используется понятие «неотрадиционализм». Перед данным обзором ставится задача выявить истоки этого концепта, его содержание и перспективы применения, причём рассматриваться будут в основном научные работы гуманитарной и социальной тематики, с упором на антропологические исследования.

Термин «неотрадиционализм» имеет давнюю историю на Западе, однако изначально он не затрагивал науки социальные и гуманитарные. Согласно оксфордскому словарю, в английский язык «неотрадиционализм» проник из французского (от фр. *néo-traditionnisme*) в 1930-е гг. [Neo-traditionalism]. Термин употреблялся в области искусства и культуры, архитектуры, градостроительных концепций. Эпизодически он стал проникать в гуманитарные и социальные исследования во второй половине XX в., но эти проникновения не носили систематического характера. К тому же, вводившие его работы не стали достаточно влиятельными, чтобы установить традицию употребления этого понятия, да и единства в трактовке самого концепта «неотрадиционализм» не существовало.

Приведём лишь некоторые примеры. Э. Роджерс, изучавший модернизационные процессы в сельских сообществах, называл неотрадиционализмом возрождение некоторых старых порядков у крестьян [Rogers 1969] (цит. по [Photiadis, Ball 1976: 61]). Я.Р. Хэнкок употреблял термин «неотрадиционализм» в отношении политического движения Кабака Екка (в переводе с языка луганда – «только король») в Уганде, которая поддерживала бугандийского монарха (кабаку). Своё понимание неотрадиционализма Хэнкок не приводил, однако замечал, что движение подпитывало бугандийский национализм, который, кроме прочего, служил барьером для социальных изменений [Hancock 1970: 420]. Р.М. Кисинг противопоставлял традиционализм (как сохранение социальных и

религиозных систем в неизменном виде с доколониальных времён) и неотрадиционализм (как сохранение элементов традиционной культуры в областях давней христианизации и вестернизации) [Keesing 1982: 40]. Эти работы, иллюстрирующие применение термина «неотрадиционализм» в географически удалённых друг от друга регионах мира, показывают его функционирование в варианте дихотомии «традиционное общество – модерное общество», причём сами понятия, входящие в диадку, не рефлексировались. В районах поздней европейской колонизации диада выступала в варианте «доколониальный – колониальный», в районах, не подвергшихся прямой колонизации (да и в самой Европе) – в виде «домодерный – модерный». Конечно, такое понимание эволюции общества, казавшееся авторам общепринятым и самоочевидным (и поэтому не требующим рефлексии), опиралось на парадигму, связанную с работами М. Вебера и других социологов кон. XIX в. – нач. XX в., но специально это не отмечалось в связи с абсолютным доминированием этой парадигмы.

Наиболее цитируемой работой, оперирующей понятием «неотрадиция», является статья Т. Рейнджера «Изобретение традиции в колониальной Африке» из влиятельного сборника «Изобретение традиции», изданного в 1983 г. Автор употребляет термины «неотрадиция» и «неотрадиционный» в значении «изобретённая традиция», т.е. намеренно созданная для использования «силы неотрадиции», используемой европейцами для установления колониального порядка в Африке [Ranger 1983: 211–263]. Однако, Т. Рейнджер не производит из введённых в работу терминов понятия «неотрадиционализм», останавливаясь на упомянутых. Кроме того, хотя идеи авторов, участвующих в сборнике, стали широко использоваться в гуманитарных и социальных науках, в дальнейшем для описания данного феномена чаще использовался термин «изобретённая традиция» (англ. *invented traditions*), чем неотрадиция. Тем не менее, литература, выросшая вокруг концепта колониального изобретения традиций в Африке, всё-таки породила термин «неотрадиционализм»; ввёл его Т. Спир, считающий, что изобретённые традиции в Африке подвергались в дальнейшем реинтерпретации, реформированию и реконструкции. Изначально он называл это явление «псевдотрадиционализм», но впоследствии изменил термин на «неотрадиционализм», замечая, что упомянутый процесс реинтерпретации не был ни поддельным ни ложным [Spear 2003: 4].

С достаточной рефлексией и теоретическим обоснованием термин «неотрадиционализм» был впервые введён в англоязычную науку в 1983 г. в работе К. Джоуитта «Советский неотрадиционализм: политическая коррупция ленинистского режима». Автор прямо начал с определения места советской системы в веберовской триаде видов господства (рациональное, традиционное, харизматическое) и сделал вывод, что «ленинистский режим» – это новая форма харизматического господства, которая «претерпевает рутинизацию в неотрадиционалистском направлении» [Jowitz 1983: 278]. К явлениям, создающим это «неотрадиционалистское направление рутинизации» Джоуитт отнёс, в том числе, явления «второй экономики», включающей блат, чёрный рынок, экономические механизмы поддержания особого статуса элит, патрон-клиентизм (который автор сравнивал с институтом бигменов), но также и многое другое. По мнению М. Дэвида-Фокса, своей работой Джоуитт сделал первый шаг на пути к теории множественных модерностей (т.е. отказа от разделения современных обществ на современные и немодерные), однако по-прежнему считал, что рассматривает некоторые современные элементы в однозначно немодерной системе [David-Fox 2006: 22]. И последующие шаги сделали уже другие авторы.

Самой цитируемой работой, оперирующей понятием «неотрадиционализм» («neo-traditionalism») стала книга Э. Уолдера «Коммунистический неотрадиционализм: работа и власть в китайской промышленности» [Walder 1988]. Автор определяет в ней коммунистический неотрадиционализм через противопоставление тоталитаризму: если последний строится на постоянном страхе перед властной системой, то первый – предлагает различные блага (карьерный рост, доступ к лучшему уровню жизни и др.), распределяемые коммунистической партией взамен на политическую лояльность. При этом, неотрадиционализм достигает своих целей путём жёсткой сцепки экономики и власти, результатом же становится высокоинституализированная сеть патрон-клиентских отношений, в которой публичная лояльность коммунистической партии сочетается с личной верностью партийным функционерам со стороны их клиентов [Ibid.: 5]. Э. Уолдер формулирует понятие «неотрадиционализм», указывая, из каких соображений он выбрал именно этот концепт для описания ситуации в китайской промышленности. По мнению автора (он также опирается на своих предшественников в изучении азиатских экономик), бессмыс-

ленно использовать термин, апеллируя к культурным традициям изучаемой страны, так как создание любой национальной промышленности во многом происходит на основе ранее существовавших экономических укладов и способов управления производством. Именно поэтому «неотрадиционализм» у Уолдера – концепт скорее аналитический, нежели исторический, он не обозначает социальные структуры, которые не являются модерными («modern»). Причины привлечение этого термина Уолдер объясняет, ссылаясь на Р.А. Нисбета: западная социологическая традиция, основанная на изучении общественного развития в Западной Европе в XVIII–XIX вв., связала зависимость, почтение к вышестоящим и партикуляризм с традицией, а независимость, соглашения и универсализм – с модерностью (современностью). Таким образом, понятие «неотрадиционализм» позволило Э. Уолдеру осветить «традиционные» черты управления в китайской промышленности, на контрасте с хорошо знакомыми западному обществу «модерным» управлением, включающим относительную политическую и экономическую независимость рабочих от менеджмента, групповые конфликты и прочее. При этом, указывает автор, китайская система управления промышленностью, безусловно, является такой же «модерной», как и западная система менеджмента рыночной экономики [Ibid.: 9–10]. На важность этого утверждения указывает М. Дэвид-Фокс, так как, не смотря на наличие «традиционных» элементов, которые ранее понимались как домодерные, неотрадиционализм у Уолдера является одновременно модерным и уникальным [David-Fox 2006: 21]. Если для Джоуитта веберианские классификации господства были живыми исследовательскими моделями, то Уолдер списывает их в архив, хотя и воздаёт необходимые почести, и сверяет с ними свои построения, как с наиболее распространёнными представлениями об обществе. И хотя Б. Вомак считал значимой проблемой использование термина «неотрадиционализм» в таком значении (по его словам, «неотрадиционализм» Уолдера не означал «нео» (новый), не означал «традиционный», и не означал «немодерный» [Womack 1991: 315], вопреки этимологии и истории употребления составляющих понятий), однако именно это понимание нашло отражение в работах целой плеяды более поздних исследователей.

В 1990-х гг. историк С. Коткин на базе Колумбийского университета создал, при участии своих докторантов, школу изучения советской истории, основывающуюся на классическом пред-

ставлении о модерности в её западном варианте, т.е. основанной на парламентской демократии и рыночной экономике. Ответом стало создание в Чикагском университете школы неотрадиционализма, основанной на представлениях К. Джоуитта, но в большей степени Э. Уолдера [David-Fox 2006: 2]. В «чикагскую группу», названную так Ш. Фицпатрик, вошли её докторанты М. Леноу и Т. Мартин [Fitzpatrick 2000: 14], которые отказывали в универсальности западному опыту модернизации, и подчеркивали уникальность «советского эксперимента», делая упор на исследовании архаических элементов советской действительности. Взгляды этой группы относительно происхождения неотрадиционалистских явлений, кратко можно выразить цитатой Т. Мартина: «Модернизация – это теория советских намерений; неотрадиционализм – её непреднамеренные последствия» [Martin 2000: 361]. Сторонники концепта «неотрадиционализм» вслед за Джоуиттом, Уолдером и др. рассматривают такие явления советского общества, как блат, новая сословность, патрон-клиентизм, патернализм. По определению Т. Мартина, работы этого направления рассматривают процессы модернизации, не утверждая, что они могут проходить единственно возможным образом, опираясь на возможность модернизации общества различными путями, в зависимости от исторических традиций, исторической эпохи и стратегии, выбранной элитами [Ibid.: 362]. Таким образом, «неотрадиционализм», по взглядам этих исследователей, это тоже плод модернизации, но не идеальной модернизации западного типа, которую ещё со времён М. Вебера противопоставляли традиционному обществу, а модернизации, произошедшей под влиянием эпохи и местных условий. М. Дэвид-Фокс считает, что обе концепции были лишь шагом к более непротиворечивой парадигме – множественных модерностей [David-Fox 2006: 3] (т.е. признанием модерными и западного и советского путей развития, без акцента на «традиционалистские» элементы последнего), однако её рассмотрение уже выходит за тематические рамки данного обзора.

Стоит отметить, что рассмотрены западные работы, явным образом использовавшие термин «неотрадиционализм» в различных его значениях. При этом существует на порядок больше работ, которые рассматривают схожие проблемы, однако по-иному их концептуализируют, не используя искомый термин. Так, работы, анализирующие неформальные институты в СССР и других странах социализма, достаточно многочисленны, на них, в част-

ности, основывают свою концепцию неотрадиционализма исследователи «чикагской группы», но там эти явления рассматриваются в других теоретических рамках [Fitzpatrick 2000: 14].

Подытоживая краткий обзор западных работ, отметим, что концепция неотрадиционализма прошла в западной науке большой путь развития, во многом изменив своё содержание. Её эпизодические появления до 1980-х гг. не создало цельной парадигмы, а опиралось на общепринятых для того времени «веберианских» представлениях о традиционном и современном обществах. Живое функционирование «традиционных» элементов в современных или в какой-то степени вестернизированных обществах получало название «неотрадиционализм», причём авторы, вероятно, каждый раз заново создавали этот конструкт, не опираясь на какую-либо известную традицию. При этом под «традицией» каждый раз понимались конкретные местные традиции. Некоторое распространение концепт получил в русле исследований об «изобретённых» традициях, однако действительно влиятельными стали работы исследователей незападных обществ в 1980-е гг., когда концепции Вебера во многом подверглись рефлексии. Сначала термин «неотрадиционализм» был введён К. Джоуиттом применительно к «традиционным» элементам в изучаемом им советском обществе, причём имелись в виду уже не местные традиции досоветского и раннесоветского времени, а обобщённая концепция традиционного господства М. Вебера. Отчасти основываясь на данной концептуализации, Э. Уолдер отказался от реальности существования веберианских моделей и использовал термин «неотрадиционализм» лишь как отсылку к научной традиции считать некоторые элементы «традиционными», в действительности же не отказывая советскому обществу в модерности. Так как в центре внимания этих авторов оказывались элементы неформальных отношений в коммунистическом Китае и Советском Союзе, в этой области и продолжилось развитие концепции. «Чикагская группа» уже прямо заявляла, что советский «неотрадиционализм» есть вариант модерности, хотя и сохраняла веберианскую риторику, называя изучаемые ими неформальные институты в России «традиционными» и «архаическими». Возможен ли отказ от этой риторики в рамках концепции множественных модерностей или каких-либо других концепций – вопрос, который, видимо, до настоящего времени является актуальным для исследователей.

Имеющую влияние в российской науке традицию отдельного рассмотрения «отечественной» и «иностранный» историографии

трудно назвать продуктивной, однако, исследования неотрадиционализма как раз тот случай, когда такой подход можно считать оправданным. Российские исследования «архаических» элементов современных обществ предстают не только не интегрированными в иноязычную научную традицию, но и демонстрируют значимую разобщённость даже внутри корпуса русскоязычных работ. Формально эти исследования можно разделить на несколько «традиций», отличающихся тематически и географически, причём их тематическая разобщённость стала следствием особенностей развития социальных и гуманитарных наук в СССР и России.

Наиболее влиятельной в отечественном исследовании неотрадиционализма (впрочем, без применения данного термина) является серия работ, старт которой дали статья Л.С. Клейна «Этнография лагеря» [Самойлов 1990: 99–108] и развернувшаяся вокруг неё дискуссия. Описывая порядки в исправительно-трудовых учреждениях, автор нашёл их схожими с первобытными обществами: разделение заключённых на группы сравнивалось с кастовой системой, воровские главари и их окружение – с вождями и дружинами, знаковая система татуировки заключённых – с аналогичными системами народов Океании и т.д. Причиной таких соответствий Л.С. Клейн называл универсальные психофизиологические установки человека, сформированные в ходе биологической эволюции, и проявляющиеся в условиях, когда ослабевает давление культуры [Там же: 104]. Не смотря на то, что автор не утверждал, что тюремные порядки являются возрождением первобытных традиций, а лишь считал их родственными явлениями, происходящими из одного корня – человеческой природы, обширные аналогии с первобытной культурой, во многом, были поняты комментаторами именно как утверждение генетической преемственности тюрьмы и первобытной общины. Каждый из комментаторов, отвергнувших архаические связи тюремных социальных явлений (В.Р. Кабо, Г.А. Левинтон, О.Ю. Артёмова), в свою очередь приходил к выводам об их «универсалистских» корнях, и, таким образом, в целом по данному вопросу был достигнут консенсус.

Однако сформулированная в виде критики Л.С. Клейна «архаическая» концепция, не поддержанная ни зачинателем дискуссии [Клейн 2013: 194], ни его критиками, зажила в российской науке собственной жизнью. В 1992 г. И.В. Следзевским была издана программа исследований «Архаический синдром в бывшем

Советском Союзе. Проблемы возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах», подготовленная по итогам конференции на базе Института стран Азии и Африки при МГУ. В программе постулировалось, что в условиях упадка формальных институтов в бывших республиках СССР в культуре активизируются пласты, связанные с иррационализацией, мифологизацией и другими чертами, характеризующими архаические общества [Концепция программы 1992]. Однако, развернутых исследований по сформулированным проблемам в России произведено не было, и «архаический синдром» остался теоретическим концептом. Среди обращений к теме в 1990-е гг. можно назвать работу В.А. Попова, где он указывал, что формы властных отношений также подвергаются архаизации в условиях общественно-политических кризисов и дезинтеграции, и, характеризуя это явление, использовал термин «архаических синдром» [1996: 13]. Также, без привлечения какой-либо специальной концептуализации, тема архаики в современности затрагивалась В.В. Бочаровым в учебнике «Антропология возраста», где кратко описаны формы бытования возрастных социальных стратификаций в армии и других современных субкультурах [2001: 140–156]. При этом, автор указывает, что возрастные стратификации, схожие с бытовавшими на «ранних стадиях социогенеза», наиболее отчётливо представлены в сообществах людей, которые в силу тех или иных причин изолированы от общества [Там же: 140].

Концептуальный синтез двух линий в рассмотрении архаики в современности был произведён в работе К.Л. Банникова «Антропология экстремальных групп» [2002], в которой использована не только концепция «архаического синдрома», но и понятие «архетипы» К.Г. Юнга, впервые предложенные В.Р. Кабо для объяснения «архаических» явлений в дискуссии об этнографии лагеря [1990: 112]. В книге К.Н. Банникова, не смотря на название, за этнографическим описанием армейского быта следует не столько антропологический, сколько культурологический комментарий. Исследователь предпочитает интерпретировать излагаемые факты, обращаясь к юнговским архетипам и семиотическим построениям, и лишь во вторую очередь – к реально бытовавшим обычаям первобытных сообществ. Семиотика и теория архетипов признаётся рецензентами (Ж.И. Корминой и О.Ю. Артёмовой) [Банников 2013] не вполне подходящим инструментарием для

анализа армейского полевого материала, и с ними, наверное, можно согласиться, в связи с неоднозначностью и слабой верифицируемостью интерпретаций в рамках данных концепций. Как следствие, становится не вполне ясным и применимость довольно пространных выводов для экспорта в другие дисциплины или в поле практической деятельности. Вместе с тем, благодаря абстрактности архетипических интерпретаций и не смотря на употребление понятия «архаический синдром», который отрицали Л.С. Клейн и О.Ю. Артёмова, выводы К.Н. Банникова оказываются достаточно близкими к консенсусу, достигнутому при обсуждении статьи Л.С. Клейна, и они вписываются в объяснение архаичных явлений современности универсалиями человеческой природы.

Действительно, важная критика данного блока работ заключается не в выяснении прямой или опосредованной связи похожих на архаику современных явлений с первобытной культурой, а скорее в достаточности собранного материала для полноценного анализа и в достаточности представленных интерпретаций для признания их объяснительного статуса. Ещё в ответе Л.С. Клейну в 1990 г. Г.А. Левинтон сформулировал свою версию «универсалистского» объяснения тюремной контroversы с большими оговорками о её гипотетичности, говоря о необходимости серьёзного изучения других схожих субкультур [1990: 99], т.е. о необходимости увеличения корпуса материалов. А.В. Титорский, подчеркивая важность знания законов первобытной культуры для выявления механизмов функционирования современных обществ, в то же время называет результаты перечисленных выше исследований и дискуссий «наивными». Эта характеристика тематики не носит, по словам автора, негативной окраски, а лишь показывает, что данное исследовательское поле в российской науке находится в стадии формирования, и для получения непротиворечивых проработанных результатов требуется пройти ещё большой путь [2016: 122–123].

Рассмотренные работы в основном относятся к сфере этнографии и культурной антропологии и формулируют достаточно чёткую, хотя и не получившую пока достаточного подтверждения полевыми исследованиями, концепцию о наличии социальных явлений в современности, соответствующих порядкам, бытовавшим в условиях традиционного общества, а именно – у первобытных народов и у крестьян в более стратифицированных обще-

ствах. Исследователи по-разному объясняли это соответствие: и через универсалии человеческой социальной природы, и через актуализацию древних архетипов коллективного бессознательно-го, но искать здесь конкретное объяснение «архаическому синдрому», видимо, преждевременно. Стоит, однако, отметить, что возникновение данного направления внутри именно этнографической науки вполне оправдано её историей. Один из ключевых концептов советской этнографии – «традиционная культура» – позволяет специалистам именно этой дисциплины (теперь её чаще называют этнологией и культурной антропологией) «видеть» в современности те черты, которые считаются для неё нетипичными и часто выпадают из поля зрения социологов, политологов и культурологов.

Таким образом, архаичность или традиционность этих черт изначально концептуальна, и лишь означает отсылку к концепту «традиционная культура», а контекст их обнаружения в современности (это тоже достаточно старый отечественный концепт, ср.: «этнография современности») делает допустимым применение приставки «нео-» и, соответственно, концептуализации таких исследований в теоретических рамках неотрадиционализма. Не рассматривая теоретические связи между указанными советскими концептами и веберовской традицией, упоминавшейся при анализе зарубежной литературы, отметим лишь оригинальность рассмотренных выше исследований и большие перспективы по их развитию, особенно в эмпирическом ключе. Безусловно, они требуют большей концептуальной точности, достижение которой, вероятно, будет следствием накопления новых материалов.

Существуют работы, тематически соответствующие сформулированной проблеме «архаического синдрома», но не имеющие отсылок к упомянутым дискуссиям, сформировавшим проблему, – это работы А.В. Овчинникова. При помощи концепта «постобщина», апеллирующего к крестьянским общинам прошлого, автор анализирует процессы, происходящие в трудовых, и, в частности, в научных коллективах [Овчинников 2016: 325–332]. В отсутствие рефлексии на предшествующие работы, изучавшие архаические институты в современном обществе, а также на многочисленные труды, посвящённые изучению научной жизни, исследования этого автора много теряют в стройности построений и обоснованности. В частности, введённый им термин «постобщина» для обозначения эгалитарных общин традиционных обществ,

почему-то ассоциируется с патриархальной иерархией и потестарными порядками вождеств, что отнюдь не является обязательным атрибутом традиционных общин. Тем не менее, эти работы весьма интересны с точки зрения восполнения недостатка полевых данных о функционировании неотрадиционалистских институтов в современном российском обществе.

Отдельно стоит упомянуть работы А.С. Ахиезера, известные своей масштабностью. Автор глобальной концепции исторического развития России обратился к проблеме архаизации российского общества, определённую им как «результат следования субъекта культурным программам, которые исторически сложились в пластах культуры, сформировавшихся в более простых условиях и не отвечающих сегодня возрастающей сложности мира, характеру и масштабам опасностей» [2001: 89]. Ахиезер считал, что архаизация происходит в России волнами, как правило, в виде ответа на реформы, и выражается в мифологизации, феодализации, общинности и других явлениях, противостоящих утилитаризму и рациональности. Масштаб замысла этой концепции, увы, во многом дезавуируется её сугубо философским характером, и требует множества промежуточных концептуализаций, большей фактологической обоснованности. Последняя проблема вообще свойственна многим российским исследованиям неотрадиционализма, в которых теоретические концепции строятся на довольно скудном эмпирическом материале или при его отсутствии. Концепция волн архаизации во многом перекликается с западными идеями модернизации и модерна, однако сформулирована она была в то время, когда западная модель общественного развития на страницах англоязычных научных работ уже утратила свою монополию на модерность. Несмотря на то, что многие рассмотренные ниже исследователи заявляли об использовании идей А.С. Ахиезера в своей работе, они (идеи) не получили значительного развития и подпитки конкретными материалами, в первую очередь – в силу особенностей построения исследований этими авторами.

В российской науке имеются работы, непосредственно оперирующие термином «неотрадиционализм», хотя проблематика архаического (традиционного) в современности выражена в них своеобразно. Начнём с работ, наиболее далёких от антропологической тематики. Самое большое число цитирований в базах РИНЦ и Google Scholar среди русскоязычных работ, содержащих в заго-

ловке искомый термин, имеет работа социолога Л.Д. Гудкова «Русский неотрадиционализм» [1997: 22–32], которая посвящена происходившей в середине 1990-х гг. переориентации населения России на ценности укрепления государства, изоляционизм и антиамериканизм, а также упрощение социальных представлений (впоследствии эти тезисы были развернуты в статье [Гудков 2002]). В монографии В.С. Мартьянова термин «неотрадиционализм» употребляется для характеристики действий российских элит конца первого десятилетия XXI в., и означает он также поворот к патриархальным ценностям с расширением клановости и nepoтизма в государственном аппарате [2010: 34–56]. По определению Е.В. Николаевой, «“неотрадиционализм”... представляет собой актуализацию в современной культуре разрозненных элементов исторических традиций, многократно реинтерпретированных и подвергшихся вторичной семантизации» [2004], т.е. за неотрадиционализм можно принять почти любое обращение к прошлому. А.И. Пика под «неотрадиционализмом» понимает государственную политику, направленную на сохранение традиций коренных малочисленных народов России [1996: 50].

Следующий блок гораздо ближе к антропологической тематике и будет рассмотрен более подробно. Новосибирская школа этносоциологических исследований, включающая таких исследователей, как Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев, С.А. Мадюкова и др. занимается анализом «социокультурного неотрадиционализма», опираясь на социокультурный подход П.И. Сорокина, а также на его интерпретацию А.С. Ахиезером. В число неотрадиционных явлений исследователи этой школы включают формирование локальных идентичностей и локального патриотизма, актуализацию моноэтнических браков, рост популярности малых языков, этноспецифических имён, кухни, верований и проч., утверждается высокая роль «социокультурного неотрадиционализма» в воспроизводстве этничности [Мадюкова, Попков 2010: 34]. По мнению С.А. Мадюковой и Ю.В. Попкова, «неотрадиционализм – это тоже процесс следования традиции, однако обладающий иными характеристиками. Уже исходя из этимологии слова, неотрадиционализм предполагает, помимо собственно традиции, также определенную новизну, новацию» [Там же: 30], «принципиально важной характеристикой социокультурного неотрадиционализма является то, что он не вытесняет традиционную культуру, а инкорпорирует, включает ее в себя» [Там же: 32]. В целом, можно

сказать, что составной термин «социокультурный неотрадиционализм» получил определение «социокультурный» исходя, видимо, из декларируемого использования подхода П.И. Сорокина, но по содержанию рассматриваемые явления в основном относятся к более узкой области – этнической культуре. Вследствие этого в более поздних работах стал использоваться термин «этнокультурный неотрадиционализм» [Попков, Тюгашев 2013: 44–49]. Заглавный тезис новосибирской школы об «инкорпорировании» традиционной культуры в современность, её возрождении в неотрадиционализме, очевидно, весьма уязвим, так как многие из упоминаемых явлений обычно относят к фольклоризации этнической культуры, приданию ей статуса музейного экспоната, а значит – обеднению, но не возрождению и живому функционированию [Замятин, Паасанен, Саарикиви 2012: 37–38]. Основная часть работ новосибирской школы – аналитические и реферативные, лишь в очень небольшой степени они подкрепляются эмпирическими исследованиями; в частности, из шести параграфов монографии «Феномен социокультурного неотрадиционализма» лишь один основан на качественном исследовании знаний молодёжи об этнической культуре [Мадюкова, Попков 2011].

Ч.К. Ламажаа занимается исследованием неотрадиционалистских явлений в Республике Тыва, в частности – клановости среди политических элит [2010а]. В указанной работе выводится историческая преемственность традиций клановости во власти советского и российского времени и традиций более ранних периодов политической истории. Кроме того, Ч.К. Ламажаа предпринимает попытки комплексного осмысления явлений архаизации и неотрадиционализма, возглавляет коллективы, занимающиеся исследованиями в этой области. В своём обзоре российских работ по неотрадиционалистской тематике Ч.К. Ламажаа констатирует отсутствие единых определений терминов «архаизация», «традиционализм», «неотрадиционализм», что вызвано использованием разнородных исследовательских парадигм и теоретических установок [2010б: 93]. Авторским коллективом под её руководством в 2013–2014 гг. осуществлялся проект «Научно-исследовательская база данных “Российские модели архаизации и неотрадиционализма”», результаты которого в настоящее время доступны в интернете [Научно-исследовательская база]. Явления, относимые авторами к неотрадиционализму, как правило, являются реконструкцией особенностей этнической культуры – действительных

или изобретённых; это функционирование фольклорных ансамблей народной музыки, возрождение (изобретение) этноспецифических религиозных практик, появление в массовой культуре онимов (брендов, названий предприятий, учреждений), апеллирующих к традиционной культуре и т.д. [Ламажаа, Абдулаева 2014: 70]. Среди концепций, использованных авторами, упоминается и социокультурный неотрадиционализм новосибирской этносоциологической школы, при этом Ч.К. Ламажаа соглашается с тем, что согласно этой концепции главной темой при обсуждении социокультурного неотрадиционализма является «локальная идентичность, основанная на традиционных этнических культурах» [2010в: 351].

Л.В. Анжиганова рассматривает этнический неотрадиционализм в Республике Хакасия, считая его «включением традиционных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений в модернизационные процессы для устойчивого развития этноса во времени и в пространстве» [2015: 30]. Исследователь разделяет его на этнополитический, этноэкономический, этноэкологический и этнокультурный аспекты и считает «ресурсом формирования целостности этноса», «сохранения этнической идентичности, закрепления этнической солидарности, адаптацию к модернизационным процессам» [Анжиганова 2010: 439]. Её работы также большей частью теоретические и реферативные.

Тенденция маркировать термином «неотрадиционализм» проявления этнической культуры в современности иногда принимает неожиданный поворот. В публикации Н.Г. Хайруллиной об «актуализации архаических социокультурных практик» для иллюстрации этой актуализации, а также неотрадиционализма и архаизации, рассмотренных во вступительной части, говорится о том, что «ханты и манси продолжают поклоняются местным духам...» [2014: 455]. Очевидно, речь здесь идёт не о традиционализме или неотрадиционализме, а о бытовании аутентичных верований без прерывания традиции.

Рассмотренный блок работ во многом также апеллирует к сложившемуся в советской этнографии концепту традиционной культуры, однако, наибольший упор делает на её этнических особенностях. Образы культуры, запечатлённые в этнографических монографиях советского времени, принимаются за эталон, и по нему сверяется «сохранность» или «актуализация» этнических традиций. При этом современное бытование этнических тради-

ций или неотрадий исследуется очень неглубоко, ограничиваясь констатацией тех или иных явлений, без выяснения их внутренней причинности и структуры, социального контекста. Понятно, что проведение праздника с «этническим» названием может быть как самостоятельным, проводимым по «дедовским» обычаям, так и формальным мероприятием, устроенным районной администрацией с привлечением профессиональных «массовиков-затейников». Оба этих варианта, возможно, могут быть названы «неотрадиционалистскими», но кардинально разное значение они будут иметь для анализа.

Фиксация на этническом и «этнусах» вообще является непреходящей проблемой региональных академических традиций. Исследовательский интерес в первую очередь вызывают малочисленные этнические группы, особенности их культуры не только доминируют в исследованиях неотрадиционализма, но и часто подменяют в них культурный облик всего региона. В рамках проекта Ч.К. Ламажаа делались «неотрадиционалистские» обзоры по группам регионов, и естественно, что по всем регионам, кроме центральных и западных, где русское население составляет подавляющее большинство, основное место было уделено этнической экзотике. В регионах преобладающего русского населения с большим трудом удавалось находить такую экзотику у казачества или среди сообществ неоязычников, помимо музеефицированных форм русской народной культуры (фольклорные ансамбли) описывались сообщества обучения русским боевым традициям [Лапшин 2014: 102–108]. Почти все упомянутые авторы данного блока работ сочувственно относятся к этнизации всех сфер жизни своих регионов, и, следовательно – к описываемым явлениям этнического неотрадиционализма и архаизации, хотя причины такого отношения, как правило, не раскрываются или объясняются штампами о «бережном отношении к родной земле». Вероятно, такой подход базируется на идеологии местных национализмов, получивших большое развитие в России в постсоветский период, а также на теории этноса Ю.В. Бромлея, имевшей теоретическую монополию в советской этнографии в последние два десятилетия существования СССР и до сих не сдающей свои позиции, особенно в региональной науке.

Таким образом, исследования этнического неотрадиционализма в различных региональных академических школах сами по себе представляют достаточно «традиционалистские» работы,

если иметь ввиду их обращение к давним и ныне подвергшимся критике концептам советской этнографии. При этом корректировка устаревших концептов при столкновении с фактическим материалом почти исключена в связи с весьма малой основанностью работ этого направления на полевых исследованиях. Исключением стоит признать работу Ч.К. Ламажаа, посвящённую клановости во властных структурах Тывы [2010a] и представляющую собой конкретное исследование, которому в наименьшей степени навредили этнические рамки.

Также большой проблемой, видимо, стоит признать отсутствие в рассмотренном блоке работ рефлексии на западные концепции неотрадиционализма, не смотря на общую тему модернизации. Именно через обращение к западным концепциям мог бы быть преодолён этнический редукционизм, выявлены темы для полевой апробации теоретических концептов. Впрочем, в этом же помогло бы и обращение к блоку работ отечественных этнографов, произведённых в рамках концепта «архаического синдрома», однако и эти работы в основном остались за рамками рассмотрения.

Можно добавить, что изучение архаических явлений в современности отнюдь не всегда происходит с обращением к концепту архаики, или традиции. Достаточно влиятельная работа А. Леденёвой [Ledeneva 1998], посвящённая блату, хотя и использует «дарообмен» – концепт классической этнографии, однако данный институт не воспринимается как архаический, характерный для традиционного или первобытного общества, сходство блата и дарообменных сетей древности не вызывает удивление исследователя, а его существование объясняется конкретными особенностями советской экономической системы. То же самое можно сказать о статье С.Ю. Барсуковой [2005], посвященной взаимопомощи между родственными домохозяйствами: использование того же концепта дарообмена не трактуется как изучение архаических элементов. Эти примеры хорошо показывают, что отсутствие «веберовских» рамок исследования, с разделением обществ на современные и традиционные, не мешает использовать опыт антропологии первобытных народов для исследований за пределами поселений папуасов и австралийских аборигенов. Однако, дуалистическая концепция традиционного и современного всё ещё широко распространена (и в российском, и в западном вариантах), и достаточно часто используется в исследованиях имплицитно, она не деконструирована в такой степени, чтобы можно было при-

знать понятия «неотрадиционализм», «архаизация» или «архаический синдром» потерявшими актуальность.

Таким образом, из рассмотренных вариантов исследования неотрадиционализма в современных обществах наиболее перспективными являются исследования антропологов (этнологов, этнографов), опирающихся на богатую базу материалов по первобытной и крестьянской этнографии, и созданные на основе этих материалов концепции. Именно мировой и российский антропологический опыт в изучении «традиционных обществ», а отнюдь не сама концепция традиционного общества, должны возыметь ключевое значение в исследованиях неотрадиционализма. Исследования, которые были здесь упомянуты, говорят, что «архаика», не укладывающаяся в образы западной «модерности» и отечественной «современности», достаточно распространена и играет важную роль в жизни вроде бы современных обществ.

Гораздо больше исследований в рамках концепции «постсекулярности», которую можно считать частным случаем неотрадиционализма, показывают, что духовная культура современного человека также претерпевает «волну архаизации», приобретает черты, относимые, прежде всего, к обществам первобытным. Если использовать риторику теории расколдовывания мира М. Вебера (он считал, что при переходе от традиции к модерности мир «расколдовывается», становится рациональным), мир оказывается не до конца расколдованным, хотя все уже считали его таковым. Расширение исследований неотрадиционализма должно показать степень этого заблуждения, а также ответить на вопрос: возможно ли (да, и нужно ли) расколдовать мир окончательно?

Анжиганова Л.В. 2012. Этнический неотрадиционализм в условиях социальных трансформаций // Мир науки, культуры, образования. № 6 (37).

Анжиганова Л.В. 2015. Мир хакасской женщины: неотрадиционалистский дискурс // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. № 10 (60): в 3-х ч. Ч. I.

Ахиезер А.С. 2001. Архаизация в Российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность. № 2.

Банников К.Л. 2002. Антропология экстремальных групп. М.: ИЭА РАН.

Банников К.Л. 2013. Архаический синдром. О современности вневременного // ОЗ. № 1 (52). URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/arhaicheskiy-sindrom-o-sovremennosti-vnevremennogo> (Дата обращения: 19.09.2016).

Барсукова С.Ю. 2005. Сетевые обмены российских домохозяйств: опыт эмпирического исследования // СИ. № 8.

Бочаров В.В. 2001. Антропология возраста: Учеб. пособие. СПб.: СПбГУ.

Замятин К., Паасанен А., Саарикиви Я. 2012. Как и зачем сохранять языки народов России? Хельсинки: Vammalan Kirjapaino Oy.

Гудков Л.Д. 1997. Русский неотрадиционализм // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. № 2.

Гудков Л.Д. 2002. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // ОЗ. № 3.

Кабо В.Р. 1990. Структура лагеря и архетипы сознания // СЭ. № 1.

Клейн Л.С. 2013. «Архаический синдром» или природа человека? // ЭО. № 5 Online.

Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблемы возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах». 1992 // Пространство и время в архаических культурах (материалы коллоквиума) / Отв. ред. И.В. Следзевский. М.

Ламажая Ч.К. 2010а. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб.: Алетейя.

Ламажая Ч.К. 2010б. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // ЗПУ. № 2.

Ламажая Ч.К. 2010в. Социокультурный неотрадиционализм // ЗПУ. № 3.

Ламажая Ч.К., Абдулаева М.Ш. 2014. Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы // ЗПУ. № 3.

Лапишин В.А. 2014. Неотрадиционализм в Центральной России: формы, движение, идеология // ЗПУ. № 2.

Левинтон Г.А. 1990. Насколько «первобытна» уголовная культура? // СЭ. № 2.

Мадюкова С.А., Попков Ю.В. 2010. Социокультурный неотрадиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности // Новые исследования Тувы. № 2.

Мадюкова С.А., Попков Ю.В. 2011. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб.: Алетейя.

Мартыанов В.С. 2010. Инволюция элиты в обществе модерна // Политическая экспертиза: Политекс. Т. 6. № 3.

Николаева Е.В. 2004. Неотрадиционализм в культуре повседневности: российская версия конца XX века / Автореф. дис. ... канд. культурологии. М.

Научно-исследовательская база данных «Российские модели архаизации и неотрадиционализма». URL: www.neoregion.ru (Дата обращения: 14.09.2016).

Овчинников А.В. 2016. Концепт «постобщина»: возможности анализа социокультурного пространства гуманитарного научного сообщества // Исторический формат. № 3.

Лука А.И. 1996. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого // СИ. № 11.

Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. 2013. Этнокультурный неотрадиционализм и социокультурный подход // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия». Т. 11. Вып. 4.

Попов В.А. 1996. Символы власти и власть символов // Символы и атрибуты власти: Генезис, семантика, функции. СПб.: МАЭ РАН.

Самойлов Л. 1990. Этнография лагеря // СЭ. № 1.

Туторский А.В. 2016. Взгляды А.А. Никишенкова на «Историю первобытного общества»: большие проблемы для антропологии или антропологические проблемы большой важности? // Исторические исследования. № 4.

Хайруллина Н.Г. 2014. Актуализация архаических социокультурных практик: региональный аспект // Математические методы и модели в управлении, экономике и социологии. Тюмень: Тюменский индустриальный ун-т.

David-Fox M. 2006. Multiple Modernities vs. Neo-Traditionalism: On Recent Debates in Russian and Soviet History // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 55, № 4.

Fitzpatrick Sh. 2000. Introduction // Stalinism. New Directions. L.: Routledge.

Hancock I.R. 1970. Patriotism and Neo-Traditionalism in Buganda: The Kabaka Yekka ('The King Alone') Movement, 1961–1962 // JAH. Vol. 11 (3).

Jowitt K. 1983. Soviet Neotraditionalism: The political corruption of a Leninist regime // Soviet Studies. Vol. 35 (3).

Keesing R.M. 1982. Traditionalist enclaves in Melanesia // Melanesia: Beyond Diversity. Vol. 1. Canberra.

Ledeneva A. 1998. Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin T. 2000. Modernization or neo-traditionalism? Ascribed nationality and Soviet primordialism // Stalinism. New Directions. L.: Routledge.

Neo-traditionalism // Oxford dictionaries. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/neo-traditionalism> (Дата обращения: 26.09.2016).

Photiadis J.D., Ball R.A. 1976. Patterns of Change in Rural Normative Structure // Rural Sociology. Vol. 41. № 1.

Ranger T. 1983. The Invention of Traditions in Colonial Africa // Invented Traditions. Cambridge: Cambridge University Press.

Rogers E. 1969. Modernization among Peasants. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston Inc.

Spear T. 2003. Neo-traditionalism and the limits of invention in British colonial Africa // JAH. Vol. 44 (1).

Walder A.D. 1988. Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry. Los-Angeles: University of California press.

Womack B. 1991. Review Essay: Transfigured Community: Neo-Traditionalism and Work Unit Socialism in China // The China Quarterly. № 126.

1.2. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ВОСТОК: МЕТОДОЛОГИЯ АНАЛИЗА

«Восток – Запад» – концепция развития: модернизация и вестернизация. Современная социокультурная реальность Востока – результат вестернизации как специфической модернизации, отличной от модернизации Запада. Предлагаемая концепция основана на понимании социальной материи, являющейся субъектом исторической динамики, как состоящей из двух относительно самостоятельных субстанций: *общества* и *культуры*. Данные понятия, по факту, употребляются в научной литературе как синонимы, противостоящие *природе* (*Природа – Культура/Общество*) [Гиренко 2004: 472–495]. Я же понимаю под *обществом* некую философскую реальность, состоящую из абстрактных индивидов, создающих в процессе деятельности по удовлетворению своих потребностей некие социальные институты, рассматриваемые как универсалии, поскольку имеют во многом тождественные функции, что справедливо было отмечено Б. Малиновским.

С позиций универсализма, т.е. отстранившись от какого-либо конкретного социума, эволюционистский взгляд (включая его инварианты) на *общество* (дикость – варварство – цивилизация), является вполне работающей абстрактной схемой, возникшей при взгляде с «высоты птичьего полета» на мировой исторический процесс.

Если *общество* отражает универсалистский аспект социальной материи, то *культура* – уникалистский, воплощенный в конкретном социуме. Взгляд на социальную материю как уникальную субстанцию (*культуру*), не подчиняющуюся каким бы то ни было общим законам развития, также имеет довольно глубокие исторические корни, начиная с немецкого романтизма XVIII в. (Й. Гердер).

Разведение *культуры* и *общества* дает возможность по-новому трактовать исторический процесс как *социокультурный феномен*, а именно: как результат их взаимодействия. На этом основании выделяем два типа эволюции: *социетальный* и *культуральный*.

Первый осуществляется вследствие изменений внутри общественного контекста (*общества*) и вызваны эти изменения переменами во взаимодействиях абстрактных индивидов в процессе освоения ресурсов для удовлетворения потребностей. Здесь воз-

никает частная собственность, обусловившая распад традиционного общества с его формами коллективности (по полу, возрасту, родству и пр.), что привело к зарождению социального индивидуализма («эгоистических личностей», по К. Марксу), где конкуренция во всех сферах деятельности стала основой новой социальности, выстроенной на базе индивидуальных (групповых) интересов. Такое *общество* порождает и адекватную ему *культуру*, т.е. экономические, политические и правовые формы, обеспечивающие его бытование. Субъект социального развития (модернизации) – Запад. Конкретные западные социумы, конечно, отличаются друг от друга, но по их общественному содержанию тождественны. В результате можно говорить о *западной социокультурной реальности*.

При культуральном развитии происходит все наоборот: его главным агентом является *культура*. Здесь заимствованные западные экономические, политические и правовые формы (*культуры*) призваны воздействовать на *общество* (традиционное), сделать его адекватным этим культурам. Восток – субъект культурального развития (вестернизации).

Однако заимствованные западные культуры как конкретные формы бытования западных социумов, заимствованные Востоком, попадают в совершенно чуждый им общественный контекст (коллективистский), которому соответствует своя культура (традиционная культура). Поэтому они не могут просто заместить «ненужные» элементы, но, несомненно, воздействуют на традиционный социокультурный контекст, как, впрочем, и он на них. Вектор вестернизации складывается, таким образом, как результирующая взаимодействий традиционного общества и его культуры, с западной культурой, выступающей ее главным ресурсом [Бочаров 2011: 272–283].

«Власть традиции» и традиционное общество. Политико-антропологический подход. Традиционное общество является базисом Востока, исходной точкой его вестернизации, как, впрочем, и модернизации Запада. Оно, как известно, лежит в сфере интересов социально-культурных антропологов [Бочаров 2000: 121–134]. Правда, последнее время заметен интерес к нему социологов и политологов, которые, сталкиваясь в процессе изучения Востока с проявлениями «архаики», вынуждены к нему обращаться. Однако, целостная теория «традиционного общества» на сегодняшний день отсутствует, используются, как правило, во

многим устаревшие работы по «древнему обществу» Э. Тэйлора или Л.Г. Моргана, в лучшем случае Э. Дюркгейма. Хотя за XX столетие в научный оборот было введено множество материалов по традиционным культурам, которые существенно расширили представления о них.

Предлагаемые ниже соображения относительно организации власти в традиционном обществе («власти традиции») являются результатом их реконструкции и анализа, осуществленных на базе широкого кросскультурного материала, собранного антропологами преимущественно в XX столетии [Бочаров 1992; 2006а: 172–219]. Предпринятая попытка объяснить современные реалии Востока, апеллируя к традиционному обществу и господствующим в нем отношениям власти, определяется мною как *политико-антропологический подход* [Бочаров 2006б: 11–48].

Традиционное общество, ориентированное на простое воспроизводство форм деятельности, состоит из социальных коллективов, объединенных на принципах родства, возраста, пола, сословия, члены которых жестко выполняют предписанные функции. В экономическом плане преобладают отношения перераспределения, а не рыночного обмена, стремление к получению прибыли порицается («моральная экономика»). Характерен примат коллективных интересов над частными, «Я» неотделимо от «Мы». (По Марксу, традиционное общество включает предшествующие капитализму формации. М. Вебер сводил его к господству иррациональных идейно-психологических представлений, в отличие от «индустриального общества», основанного на рационализме.)

Традиционное общество не было, как считалось даже в начале XX в., миром хаоса и насилия. Наоборот, его члены скрупулезно соблюдали устоявшиеся нормы поведения, а случаи их нарушения были чрезвычайно редки. Общественная солидарность («механическая», по Э. Дюркгейму) обеспечивалась «властью традиции» [Бочаров 1992: 23–21]. Данную власть можно представить в виде своего рода силового поля, в котором ее субъекты (индивиды, группы) обладали различными зарядами, что обеспечивало психологическое доминирование властителей (старших над младшими, мужчин над женщинами, харизматических лидеров над аутсайдерами). Потенциалы субъектов «силового поля» формировались посредством экономических, социальных, идеологических и поведенческих факторов, организовавших социально-психологическую дистанцию между властителями и подчиненными

ми. Дистанция создавалась за счет *табу*, которые определяли поведенческую асимметрию между ними: *что было предписано лидерам, то запрещалось подчиненным, и наоборот, лидеры воздерживались от поведения, свойственного аутсайдерам*. Большую роль в структуре «власти традиции» играл психофизиологический механизм запрета, запускавшийся в психологии субъектов властных отношений, благодаря табу, регламентировавшим их поведение. В результате лидеры могли психологически чрезвычайно эффективно принуждать аутсайдеров. Большую роль в организации данной власти играл и психофизиологический механизм привычки [Бочаров 2006а: 172–224; 2017: 109–117].

В целом «власть традиции» была теснейшим образом связана с психофизиологическими процессами в организме человека. Фиксировались даже случаи психогенной смерти при непреднамеренных нарушениях индивидами поведенческих норм.

Символы и ритуалы обеспечивали бессознательное усвоение традиционной иерархии, с предписанным ее уровням поведением, посредством использования музыкального ритма, танца, клятв и присяг, подражания и имитации и т.д. [Бочаров 2006в: 249–260]. Идейным содержанием «власти традиции» были разного рода коллективные представления: фетишизм, тотемизм, культ предков, анимизм, а также религии, сердцевиной которых было сакрализованное прошлое, строго предписывавшее воспроизводство предшествующего опыта жизни [Бочаров 2006г: 225–227]. Данные представления обеспечивали *совокупность общих верований и чувств*, которые члены социума разделяли, т.е. общественную солидарность («механическую»).

О социальном развитии (модернизации) Запада и «органической солидарности». Модернизация Запада сопровождалась развалом традиционного общества, вызвавшей признаки деградации социальной материи («войну всех против всех», по выражению Т. Гоббса). Последствия были прекрасно описаны К. Марксом, увидевшим, по сути, причины этой деградации в появлении индивидуальностей «освобожденных от оков привилегий стихийных жизненных сил... (*традиций*. – В.Б.), отделенных друг от друга уже только своей индивидуальностью» [Маркс, Энгельс 1955: 129], которые определили *новый тип социальности – индивидуалистической*. Теперь «отделенные друг от друга» индивидуальности объединялись в коллективы уже не по естественным признакам (возрасту, полу, родству), а по интересам.

С девальвацией коллективных идейно-мировоззренческих представлений утрачивали легитимность и традиционные лидеры, что оборачивалось нарастанием хаоса. Появившаяся буржуазия

«разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения... разорвала пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его “естественным повелителям”... В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности» [Маркс 1955а: 426].

Ключевым последствием трансформации социальной материи было появление личности,

«замкнувшейся в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившейся от общественного целого... не рассматривавшейся... как родовое существо, – теперь напротив, – *сама родовая жизнь, общество, рассматривается как внешняя для индивидов рамка, как ограничение их первоначальной самостоятельности.* Единственной связью, объединяющей их, является... *потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности*» [Маркс 1955б: 400–402].

Собственно, здесь К. Маркс дал ответ на глубинные причины противостояния Запада и Востока, которые обнаруживаются при сопоставлении их социокультурных свойств. Обострение данного противостояния сегодня, о чем выше шла речь, объясняется многими победами, одержанными «эгоистической личностью» над традиционными ценностями («родовой жизнью»), которые она изначально воспринимала в качестве ограничителя своих свобод, что, в свою очередь, вызвало яростное сопротивление «традиционалистских личностей», приверженцев «родовой жизни». Эти «победы», одерживаемые в течение столетий, представляли собой последовательное преодоление фундаментальных для традиционного общества («родовой жизни») *табу*, обеспечивавших «власть традиции». Падение очередного *табу*, стало главным маркером человеческого прогресса. В результате рухнула власть старших (старейшин), которая некогда определила выживание первичного социума. «Авторитет житейской мудрости» был замещен «авторитетом таланта», а молодежные ценности заняли в социуме центральное место. Теперь западному законодателю приходится юридически противостоять дискриминации старших (эйджизму), т.е. защищать тех, которые прежде обожествлялись [Бочаров 2006д: 360–376; 2007б: 351–369]. Вместе с девальвацией культа предков ушла и значимость истории для легитимации власти, политической жизни вообще. Претензии на «историческую справедлив-

вость» при трактовке политических (геополитических) явлений полностью отвергаются в угоду исключительно правовой справедливости [Бочаров 2006г: 225–237).

Коренным образом изменились гендерные отношения. Женщина, рассматривавшаяся в традиционном обществе как продолжение (часть) мужской телесности, обрела «человеческий статус», что кардинально изменило брачно-семейные отношения – базис традиционного общества. Естественные отношения между полами, возникшие в «родовой жизни», стали рассматриваться феминизмом как искусственно навязанные женщинам мужской частью человечества в целях эксплуатации. Брак из социально-сословного института все более превращался в биологический союз персон, построенный на чувственной основе. Интересы «эгоистической личности» вылились в придание правового статуса гомосексуальному браку. Законы, принятые в ряде стран Запада на сей счет, как известно, особо обострили идейное противостояние между Западом и Востоком.

Отношения родства – базовые для традиционной социальности – также кардинальным образом изменились. Резко сократился круг лиц, признаваемых родственниками, взаимоотношения между которыми характеризовались обязательствами взаимной поддержки, носившими правовой (обычно-правовой) характер. Даже в вопросе наследования имущественных прав, который, по мнению многих, вообще определил появление института частной собственности (т.е. из стремления народившихся «эгоистических личностей» передать нажитое своим биологическим потомкам) произошли кардинальные трансформации. Сегодня наследство может быть передано не только неродственнику, но даже животному. О примерах подобного рода периодически информируют СМИ [Бочаров 2013а: 84–103].

Достижения «эгоистической личности» в борьбе с «устаревшими» поведенческими моделями отражаются сегодня в искусстве и произведениях литературы, отвергающих коллективистские (традиционалистские) ценности и сосредотачивающих все внимание на интимных переживаниях. Историческая достоверность утратила сакральность, и если еще недавно режиссеры, делая кино или театральную постановку на историческую тему, стремились в точности воссоздать эпоху в присущих ей символах, то сегодня герои «древности», одетые в джинсы или вовсе обнаженные, оперируют на сцене или экране компьютерами, смартфонами и т.п.

Тем не менее, западный социум, переживавший столь радикальные трансформации, изыскал внутри себя «скрепы», обеспечившие ему стабильность и устойчивое развитие. В качестве подобного рода «скреп» первоначально выступал *протестантизм*, что показало адаптивный потенциал христианства. В содержательном плане новая солидарность, которую Э. Дюркгейм назвал органической, проистекала из разделения труда, что привело к появлению профессиональных корпораций, которые регулируют поведение своих членов на базе естественно сложившихся норм поведения. Однако главной «скрепой» стало *право*, которое обрело сакральный смысл [Дюркгейм 1996]. Оно объединило «отделенные друг от друга индивидуальности» идеей «прав человека». Именно на ней строятся западные правовые системы.

Важным инструментом «органической солидарности» Запада стал *национализм* (национальное государство), который здесь возникает из потребностей тех же «личностей» в едином культурном поле для эффективного взаимодействия по разным поводам (интересам): экономическому, социальному, политическому и т.д. Иными словами, довольно разношерстные этнические общности, с плотным взаимодействием в хозяйственно-экономической сфере, нуждались в «новой культуре» (в едином языке, образовании и т.д.), которая обеспечила бы им «хорошую коммуникативную систему, независимо от ситуации». Такой *культурой* стал *национализм* (*национальная культура*), корни которого «в определенном типе разделения труда, очень сложном и к тому же бесконечно, беспредельно изменчивом» [Геллнер 1991: 5–24].

В общем, «социальная аномия» («война всех против всех»), возникшая в процессе модернизации Запада, была преодолена рекреацией социальной материи, возникновением нового типа солидарности. Она кардинальным образом отличалась от предыдущей, полностью отрицавшей частный интерес, а бытие членов социума определялось безраздельным господством коллективных представлений.

Восточный социум как социальная аномия. Вестернизация Востока путем заимствования (принудительного или добровольного) западных институтов (культур), также обернулась деградацией традиционного общества, появлением «эгоистической личности», наступлением «хаоса». Это, однако, не привело к возникновению нового типа солидарности, как это случилось на Западе. Наоборот, эти *личности* не противопоставляют себя традиционализму, а стремятся его воспроизвести.

Здесь не получили развития отношения собственности, во многом определившие процесс индивидуализации на Западе. Введение же юридического права собственности в процессе вестернизации не трансформирует соответствующим образом психологию *личностей*, в которой данные представления остаются весьма размытыми. Так, несмотря на принятый в России в 2001 г. «Земельный Кодекс», узаконивший частную собственность на землю, крестьяне продолжают регулировать земельные отношения во многом в соответствии с обычно-правовыми представлениями, которые сложились еще до Октябрьской революции и в течение советского периода, причем чиновники, которые, казалось бы, должны ориентироваться на действующее законодательство, на самом деле руководствуются теми же представлениями. Выяснилось также, что как и в дореволюционный период, землевладельцы мыслят реальным собственником земли государство [Бочаров 2015: 146–162].

Это резко контрастирует с западным материалом, опираясь на который можно видеть пропасть, разделяющую Восток и Запад в отношениях людей к вещам (собственности), а, следовательно, принципиальные различия их социальных контекстов. Во Франции, к примеру, за 20 лет до революции 1789 г. крестьяне, будучи собственниками земли, постоянно судились по земельным спорам с дворянством. Решения, правда, выносились, как правило, в пользу последних, что вызывало крестьянское недовольство [Ревуненков 2003].

На Востоке морально-этические установки персон, вовлеченных в товарно-денежные отношения, весьма далеки от идеалов протестантской этики. Честность не является ценностью, а рассматривается, как неумение жить, а то и попросту как глупое поведение [Харрисс-Уайт 1999]. Неправедно нажитое богатство не осуждается, а даже превозносится общественным мнением, что ориентирует поведение членов социума на получение выгоды любой ценой. Если в традиционном обществе было небезразлично, каким образом оно было получено, то в условиях деградации прежних ценностей, это перестало иметь принципиальное значение [Бочаров 2004: 173–199]. Разрыв же морали и официальных законодательных норм, делает последние «мертвой буквой», поэтому по факту жизнь регулируется неписаными законами [Бочаров 2013б]. Законодательство, регламентирующее деятельность фирм, нарушается, налоги не выплачиваются, финансовые отно-

шения с внешними агентами, а также внутри предприятия регламентируются «черной бухгалтерией».

Утрачивают эффективность инструменты, определявшие «власть традиции». Старейшины уже в колониальный период жаловались на молодежь, которая до прихода европейцев, после прохождения ритуала инициации, меняла коренным образом поведение в сторону соблюдения норм, предписанных новым статусом, перестала следовать «заветам предков» [Бочаров 1992: 101]. Действительно, «власть традиции» зиждется на бессознательном усвоении предписанных норм, жестком «программировании» поведения подвластных. Суггестивное же восприятие было возможно только при условии, когда старшие (передатчики традиции) обладали абсолютным авторитетом у молодежи. В колониальных же условиях, с появлением новых сфер деятельности (наемный труд, госслужба и т.д.), открывавших молодежи новые перспективы для социального роста, авторитет старших значительно упал. В результате трансформировалась психология молодежи, в которой сформировался «смысловой барьер», препятствовавший суггестивному воздействию «власти традиции».

Восток, как известно, характеризуется высокими темпами урбанизации, мощными миграционными процессами, в которые вовлечена в первую очередь молодежь, устремляющаяся в города в поисках новой «красивой» и «свободной» жизни, избавленной от контроля старших родственников и общественного мнения локального сообщества, т.е. «власти традиции». Научная литература по странам Востока, начиная с 1960-70-х гг., собственные полевые наблюдения (Абхазия, Киргизия), экспертные суждения (преподаватели восточного факультета СПбГУ), свободное интервьюирование носителей культур, обучающихся и преподающих на факультете, позволяет выделить универсальные черты, характеризующие жизненный уклад населения данных государств. Они, конечно, занимают разный удельный вес в конкретных культурах, в зависимости от степени вестернизации, уровня социально-экономического и технологического развития, устойчивости политического режима и др., но присутствуют повсеместно.

В городах превалирует молодежь, во многом утратившая традиционные ценности, но не обретшая новых, свойственных горожанам западного типа. Среди них большое число пауперов и люмпенов, перебивающихся случайными заработками в мелкой торговле и сфере услуг. Они вовлекаются в разные преступные сообщества, используются в качестве наемных убийц и погром-

щиков теми политическими силами, которые заинтересованы в расправе со своими противниками (политический гангстеризм) и фирмами-конкурентами. Имеют место союзы между политиками, госслужащими и преступными группировками (мафией), используемых для рейдерских захватов собственности, дискредитации политиков, уклонения от налогов, отмывания средств, полученных преступным путем, и т.д.

Разобщенность населения также представлена в этнонациональной сфере. В сознании людей доминирует локальная идентичность (клановая, племенная, этническая, конфессиональная), а не национальная. Это отчетливо проявляется в электоральном поведении, когда поддержку получают претенденты, представляющие соответствующую традиционалистскую структуру. Именно эти идентичности, а не «интерес», лежат в основании политических организаций, движений, партий.

Культурная раздробленность усугубляется языковой ситуацией. Многочисленные представители различных этнических групп, прежде всего в сельской местности, вследствие слабого разделения труда, неразвитости внутрирыночных отношений, не ощущают потребности в едином культурном поле для плотной коммуникации с представителями других подобных групп. Поэтому стремление власти к обретению «национального государства» в качестве «скрепы», оборачивается, как правило, насильственной языковой и этнической ассимиляцией. Это, в свою очередь, ведет к росту конфликтогенности внутри государства.

Образованные слои восточного общества также не усваивают вместе с образованием западные морально-нравственные ценности. Это ярко проявилось еще в колониальный период в рамках проводимой англичанами политики косвенного управления. Обученные для работы в системе колониальной бюрократии традиционные вожди, встав у руля, погрязли в коррупции, пьянстве и прочих излишествах, демонстрируя свое «богатство». Словом, вместе с образованием не была воспринята идея государственного служения, что существенно снижало уровень коррумпированности западных чиновников. Религиозный фактор также не срабатывал, даже если традиционные вожди принимали христианство, так как религия увязывалась в их сознании с обрядностью, отпущением грехов, чудом, но никак не с морально-нравственными нормами поведения по отношению к ближнему [Бочаров 2007а: 67–85].

В общем, вместе с образованием не усваиваются западные ценности, традиционные же разрушаются. В результате «эгоистическая личность» Востока, при выборе поведения ориентирована лишь на получение всякого рода благ для себя и своего ближнего круга (группы «лицом к лицу»), остальные воспринимаются «другими», которые по нормам архаической ментальности всегда вне какого-либо права. Ярko охарактеризовал «образованную личность» Востока российский дипломат, будучи на службе в Турции в конце XIX в.:

«Старые турки, при всех своих недостатках, имеют и что-нибудь хорошее, и с ними можно как-нибудь сладить, чтобы умерить своеволие, лихоимство и исключительность их. Новые же турки, которые осуждают самовластие правительства и требуют ограничения его, сами не терпят никакого ограничения и обходятся совершенно самовластно в занимаемых ими на службе местах; в самовластии и лихоимстве не стесняются ничем и дышат злобой к христианам; либеральность же их – вольнодумство, и цивилизация – разврат. А те из турок, кто побывали в Европе, вопреки тому, что можно было бы ожидать от них, превосходят всех в своеволии, лихоимстве, вольнодумстве и разврате, и сверх того своей надменностью, потому что видели и знают все, и относятся ко всем с презрением» (цит. по: [Жуков 2006: 82]).

Сознание среднестатистического представителя Востока можно сравнить с лоскутным одеялом, состоящим из разного рода обрывочных концептов моделей жизни, количественное соотношение которых зависит от возраста, места жительства (город, деревня), образования, рода занятий и т.д. При этом нарастающая разобщенность людей вследствие деградации механизмов, обеспечивавших прежнюю солидарность, не сопровождается самопроизвольным рождением новых форм позитивной коллективности. Вестернизированное общество укладывается в определение «социальной аномии», данное классиком социологии Э. Дюркгеймом. Видимо, поэтому целые государства нередко, объявляются Западом «криминальными/бандитскими» [Бочаров 2004: 173–199]. Тем не менее, многие из них успешно развиваются экономически, да и большинство населения, как уже отмечалось, воспринимает установившейся там порядок нормальным. Это еще раз убеждает в том, что Восток – это не некая недоразвитая цивилизация, а особая социокультурная реальность со свойственной ей типом солидарности, позволяющей преодолеть хаос и прогрессировать в историческом процессе.

Бочаров В.В. 1992. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур государств Тропической Африки. М.: Наука. 378 с.

Бочаров В.В. 2000. Антропологическая наука и общество // ЖССА. Т. 3. № 1. С. 121–134.

Бочаров В.В. 2004. Обычное право собственности и «криминальное государство в России // ЖССА. Т. VII. № 4. С. 173–199.

Бочаров В.В. 2006а. Истоки власти // АВ-1. С. 192–204.

Бочаров В.В. 2006б. Политическая антропология // АВ-1. С. 11–48.

Бочаров В.В. 2006в. Символы власти или власть символов? // АВ-1. С. 249–260.

Бочаров В.В. 2006г. Власть и время в культуре общества // АВ-1. С. 225–237.

Бочаров В.В. 2006д. Власть и возраст // АВ-1. С. 351–357.

Бочаров В.В. 2007а. Колониализм: общественный и культурный процессы // АВ-2. С. 67–85.

Бочаров В.В. 2007б. Россия: молодость против старости. Антропологический аспект // АВ-2. С. 360–376.

Бочаров В.В. 2011. Общество и культура в эволюционном процессе // АФ. № 14. С. 272–283.

Бочаров В.В. 2013а. Родство в политико-правовых отношениях // АР-14. С. 84–103.

Бочаров В.В. 2013б. Неписанный закон. Антропология права. СПб.: РХГА. 328 с.

Бочаров В.В. 2015. Земельная собственность в представлениях современных российских крестьян // ЖССА. Т. XVIII. № 1. С. 146–162.

Бочаров В.В. 2017. Власть и табу: о культурно-психологических истоках традиционализма // КИП. Т. 13. № 4. С. 109–117.

Геллнер Э. 1991. Нации и национализм. М.: Прогресс. 320 с.

Гиренко Н.М. 2004. Социология племени. СПб.: Carrilon. С. 472–495.

Дюркгейм Э. 1996. О разделении общественного труда. М.: Канон. 432 с.

Жуков К.А. 2006. Восточный вопрос в историософской концепции К.Н. Леонтьева. СПб.: Алетейя. 227 с.

Маркс К. 1955а. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 4. М.: Политиздат.

Маркс К. 1955б. К критике гегелевской философии права // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. М.: Политиздат. С. 400–402.

Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Святое семейство, или критика критической критики // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 2. М.: Политиздат.

Ревуненков В.Г. 2003. История Французской революции. СПб.: СПбГУ. 775 с.

Харрис-Уайт Б. 1999. Государственное регулирование и неформальный экономический порядок в Южной Азии // Неформальная экономика: Россия и мир. М.: Логос. С. 437–464.

1.3. НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК ТЕХНОЛОГИЯ УПРАВЛЕНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ И ПРАКТИК: ОПЫТ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ*

Фердинанд Тённис в 1887 г. выделил два «идеальных типа» социальных структур – *Gemeinschaft* (общность, община) и *Gesellschaft* (общество). Условно их можно определить как «традиционный» и «современный». Первый тип характеризуется преобладанием первичных, «естественных», регулируемых традиционными нормами, преимущественно «face-to-face» связей – семейно-родственных, домашних, соседских, дружеских и т.п. Для второго характерны формализованные, функционально дифференцированные, регулирующиеся официальным законодательством отношения [Тённис 2002].

Но в исторической реальности мы, как правило, имеем дело с разного рода гибридными, симбиотическими формами как результатом стихийной и целенаправленной трансформации традиционных структур и практик, их инкорпорации в «большое» общество и государственное целое. В этом симбиотическом пространстве как совокупности промежуточных институтов и практик и возникает проблематика «неотрадиционализма».

Ряд исследователей стремятся различать понятия, с одной стороны, «архаизация» и «традиционализм» и, с другой, – «неотрадиционализм». Последнее понятие включает элемент трансформации, инновации, модернизации на основе существующих традиционных реалий – практик, институтов, ценностей. Воспринятая, осмысленная, адаптированная к изменившимся условиям, получившая обновленное содержание и форму, включившая элементы инноваций традиция становится «неотрадицией» («неотрадиционализмом») [Пика 1996; Ламажаа 2010; Мадюкова, Попков 2010]. В развивавшихся с 1970-х гг. концепциях модернизации преодолен дуализм «традиции» и «современности», они более не рассматриваются как взаимоисключающие категории. В связи с этим в исследованиях возрос интерес к разного рода симбиотическим формам, сочетающим традиции и новации. По наблюдениям И.В. Побережникова, в концепциях и исследованиях

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00119).

модернизации произошел «переход от дихотомического представления, согласно которому в процессе перехода от традиционности к современности происходит полная перестройка и замена прежних социальных структур новыми, к более мягкому и историчному, предусматривающему возможность постепенного многовариантного вставания традиционных структур в модернизированное социальное пространство» [Побережников 2006: 165]. Б.Н. Миронов, представляя широкую, комплексную картину трансформации российского общества имперского периода от «традиции к модерну», вводит понятие «промежуточных, компромиссных институтов», пишет о «симбиозах старых и новых институтов» [2015б: 635, 639, 659, 721, 732].

Одной из ключевых характеристик традиционной социокультурной среды является высокий уровень вариативности, локальной изменчивости, разнообразия институтов и практик и нередко сосуществование их альтернативных вариантов в рамках одних и тех же групп. По мере усиления и освоения государством собственных и захвата новых территорий возникают задачи управления социокультурным и этнокультурным разнообразием, снижения уровня этого разнообразия, унификации и стандартизации, инкорпорации локальных, территориальных, племенных, этнических сообществ с присущими им институтами и практиками в государственную систему, в «большое общество». Эти процессы являются двунаправленными – с одной стороны, трансформируются и адаптируются эндогенные, традиционные институты и практики, с другой – трансформируются и адаптируются существующие официальные, государственные институты, легитимные социальные категоризации, правовые нормы.

Целью любого государства является интеграция и известная степень унификации социальных и культурных практик. Степень достижения этой цели на каждом историческом этапе в значительной мере зависит от ресурсов, плотности государственной инфраструктуры и развитости институтов. Политика интеграции и трансформации социо- и этнокультурного разнообразия зачастую связана с большими издержками – материальными и моральными. Поэтому трансформация и интеграция осуществляется поэтапно, путем создания разного рода промежуточных, симбиотических форм. Если государственная инфраструктура разреженная и рыхлая, современные институты либо не созданы, либо находятся в зачаточном состоянии, то государство в значительной ме-

ре вынуждено опираться на существующие традиционные социальные институты, правовые практики, культурные нормы, не демонтируя их, а трансформируя, придавая легальный статус и включая в свои управленческие структуры. При этом осуществляется необходимая стандартизация излишнего для государственного взгляда и управленческих возможностей разнообразия традиционных институтов и практик, унификация, уменьшение вариативности [Скотт 2005: 58–61]. Тем самым речь идет не столько о конструировании традиции [Ranger 1983] в чистом виде, а скорее о некотором переконструировании, обобщении и выборе. Эти обобщенные, унифицированные, сведенные к обобщенным моделям, легализованные и инкорпорированные институты и практики можно определить как «неотрадиционные».

Изучение исторического опыта Российской империи показывает, что конструирование на базе эндогенных социокультурных, правовых и потестарных систем своего рода «неотрадиционных институтов» обеспечивало относительную стабильность в реализации процессов имперской интеграции, формировало преемственность и тем самым предотвращало разрушительную деструкцию социальной ткани в процессах интеграции и модернизации. В ходе неотрадиционного конструирования эндогенные практики и институты обобщались, сокращалась их излишняя вариативность, уровень социокультурного и правового разнообразия, происходила их адаптация и встраивание в систему государственного управления. Наблюдения над технологиями управления показывают, что в ходе конструирования неотрадиционной реальности имперскими властями нередко из разных вариантов эндогенных институтов и практик выбирались наиболее предпочтительные, отсекались нежелательные и считающиеся «нецивилизованными», а выбранные варианты легитимизировались, обобщались и становились обязательными. Имперские администраторы при активном участии местных элит, на основе взаимодействия и компромисса, формировали своего рода обобщенную модель региональных институтов управления, права, значимых социальных и конфессиональных институтов и практик. Тем самым ресурсы, потенциал, возможности мобилизации и самоуправления территориально-общинных, региональных, родоплеменных и этнических систем инкорпорировались в имперское целое, обеспечивался, по крайней мере, минимальный уровень интеграции.

Мы рассматриваем ниже три примера реализации технологий неотрадиционализма для управления и трансформации этносоци-

ального и этнокультурного разнообразия. Два первых примера касаются, прежде всего, трансформации традиционных социальных институтов низовой системы управления и правовых практик. В обоих случаях речь идет об обобщении существующих традиционных институтов, практик и норм в ходе конструирования имперских сословных категорий. Третий пример касается неотрадиционного конструирования одной из традиционных хозяйственных практик, а также сопутствующих социальных институтов и норм.

Ярким примером неотрадиционного конструирования в имперской управленческой практике России является «Устав об управлении инородцев» (1822 г.), разработанный М.М. Сперанским и его сотрудниками. Известно, что модель «Устава об управлении инородцев» 1822 г. создавалась в ходе изучения аборигенных обществ, тесного взаимодействия между разработчиками (в т.ч. самого генерал-губернатора Сибири М.М. Сперанского) и отдельными группами местного населения (прежде всего, Байкальской Сибири), их элитами в процессе решения конкретных управленческих проблем, урегулирования противоречий и конфликтов [Вагин 1872; Hundley 1984]. Модель Устава сочетала стремление, с одной стороны, унифицировать систему управления инородческих сообществ Сибири, с другой стороны – сохранить их традиционные институты и относительную автономию. Эти традиционные институты в Уставе были унифицированы и легитимизированы.

Особенно подробно Устав описал и регламентировал устройство сообществ, отнесенных к разряду «кочевых инородцев» (это, прежде всего, буряты, якуты, некоторые группы тунгусов – на основании данных об этих этнических сообществах и создавалась, в основном, заложенная в Устав модель управления и социального устройства «кочевых инородцев»). «Оседлые инородцы» унифицировались в соответствии с устройством государственных крестьян. «Бродячие инородцы» оставались, по большей части, «как есть», в их традиционном состоянии. В наибольшей степени неотрадиционалистское конструирование проявилось именно по отношению к «кочевым инородцам».

Приписывание к разрядам («кочевые инородцы», «оседлые инородцы», «бродячие инородцы») осуществлялось на уровне «рода» — в соответствии с преимущественным образом жизни и занятиями каждой родовой группы [ПСЗ-1: 394]. За «кочующими

инородцами» Устав закреплял «во владении» их земли. При этом субъектом владения объявлялось т.н. «поколение», т.е. территориально-родоплеменная группа. Еще до создания Устава, в XVIII в. «поколение», или «ведомство», представляло собой симбиотический, нетрадиционалистский институт, в формировании и функционировании которого сочетались собственно эндогенные территориально-родоплеменные связи и иерархии и элементы российского имперского управления в регионе.

Устав 1822 г. легитимизировал статус родовой элиты «кочевых инородцев». С XVIII в. российские власти активно поддерживали и усиливали наследственный характер занятия должностей в общественном управлении «кочевых инородцев». Однако Устав, чтобы создать баланс между прерогативами родовой элиты и сообществом простых «улусников», закрепил два способа занятия должностей – как путем наследования, так и по избранию [ПСЗ-1: 398, 403]. В сословном самоуправлении кочевых инородцев Устав утвердил три уровня общностей и соответственно три иерархических уровня должностей. Низовой уровень – улус с не менее чем 15 семействами во главе с «родовым управлением». Несколько улусов объединялись в «род» во главе с «инородной управой». Для некоторых «кочевых инородцев» – там, где отдельные «рода» соединены «в одну общую зависимость» – создавался и третий уровень управления – Степная дума, состоявшая из главного родоначальника (тайши и т.п.) и заседателей – родовых тайшей, зайсанов, шуленг, являющихся главами в своих родах [ПСЗ-1: 400–401, 410].

Устав систематизировал внутрисословный суд «кочевых инородцев». Судиться инородцы, за исключением уголовных дел по тяжким преступлениям, должны были по «своим законам и обычаям, каждому племени свойственным» [ПСЗ-1: 396]. Устав легитимизировал обычное право инородцев. Но, признавая, что степные обычаи и законы очень разнятся от племени к племени, часто неопределенны, Устав предписывал осуществить сбор, упорядочивание традиционных норм и судебных правил, отсеивание всего «дикого и жестокого», унификацию и кодификацию обычного права инородцев. После утверждения центральными властями и публикации (в том числе на языках «кочевых инородцев») этот кодекс должен был стать основой жизни и судопроизводства. Характерно, что положения кодекса должны были приниматься и государственными присутственными местами [ПСЗ-1: 398]. Та-

кая работа по конструированию обобщенного кодекса обычного права «кочевых инородцев» была завершена к середине XIX в., но окончательного утверждения он не получил в виду изменения общего политического курса в сторону общеимперской унификации судопроизводства и законодательства. Впрочем, даже в неутвержденном виде кодекс использовался в реальной судебной практике как внутри инородческой среды, так и в общих судах в случае рассмотрения соответствующих дел с участием «инородцев» [Рязановский 1931: 152].

В целом, Устав 1822 г., конструируя итоговую неотрадиционалистскую модель внутреннего устройства сословия «кочевых инородцев», обобщил, упорядочил и унифицировал существующие социально-потестарные институты, уровни и формы управления, судебные практики и обычно-правовые нормы. Характерно, что «кочевые инородцы» в Уставе 1822 г. названы «особенным сословием» [ПСЗ-1: 396]. Сословная система в Российской империи была, кроме прочего, важным механизмом инкорпорации этноконфессиональных сообществ [Фриз 2000: 161; Стейнвелд 2004: 475]. Как отмечал А. Эткинд, империя

«... пыталась превратить этнические отношения в сословные, чтобы регулировать их законодательными средствами. Множество людей и сообществ всегда оставались неохваченными, так что суверену приходилось создавать все новые категории, хаотичные и пористые... Государство было фрагментарным и плюралистическим, что давало ему возможность поглощать новые элементы и создавать новые координаты... Большие религиозные, этнические и функциональные группы – казаки, евреи, татары – наделялись особыми перечнями прав и обязанностей, как будто они тоже были сословиями. Небольшие народности обобщали в категории: “горцы”, “кочевники”, “северные народы”» [2013: 159–160].

Оформление какой-либо группы как «сословия» – с особыми правами и обязанностями, корпоративным самоуправлением, спецификой в образе жизни, религиозных практиках, культуре, внешних отличиях – было неотрадиционалистским по природе процессом. Традиционные нормы, практики, атрибуты закреплялись, обобщались, получали законодательное оформление в рамках официальных этносословных единиц империи.

Пожалуй, наиболее массовым неотрадиционалистским институтом Российской Империи была русская поземельная община. Долгое время продолжались споры о том, в какой мере в русской общине сочеталось «исконное», самобытное начало и государст-

венное организующее начало, создающее общину как базовый институт управления, контроля и налогообложения. Фактически же община была симбиотическим институтом. Формирование ее обобщенной модели также было связано с созданием имперской сословной категории. Из неформальной локальной группы община становилась низовой единицей государственного управления и легитимизированным корпоративным сословным органом крестьянского самоуправления.

Здесь мы коснемся преимущественно общины у «государственных крестьян», в формировании модели которой значительную роль играло именно государство и его ведомства. Формирование земледельческой общины как неотрадиционного института было тесно связано с формированием сословия (или субсословия) государственных крестьян. Этот процесс проходил постепенно во второй половине XVIII – первые десятилетия XIX в. Государственные крестьяне как сословная категория складывались из очень различных групп – из черносошных крестьян, однодворцев, разного рода служилых людей, ясачных групп, сельских обывателей, переставших принадлежать частным владельцам («отписные», «выморочные», «экономические» и пр.), крестьян, взятых в казну из населения вновь приобретенных областей («посполитые» и др.) [Лаппо-Данилевский 1905: 134]. Соответственно разные группы имели весьма различные издавна сложившиеся социальные – в т.ч. традиционные общинные – институты. Создание единой сословной категории сопровождалось своего рода корпоративной унификацией – созданием единого стандарта социального устройства – передельной земледельческой общины.

Во второй половине XVIII в. в рамках проведения Генерального межевания в отношении формирующейся категории государственных крестьян принимаются решения о запрете всех видов свободного владения и распоряжения дворохозяевами земельной собственностью – продажи и залога земли, передачи по духовному завещанию, передачи в приданое за дочерьми и др. Одновременно с ликвидацией частного наследственного землевладения крестьян вводится общинное землевладение с периодическими уравнительными переделами земли. Субъектом прав на землю становилась община как целое, а не отдельный домохозяин. Параллельно происходило сословно-территориальное размежевание: купцы и мещане, владевшие землей в деревнях, лишались ее, вся сельская земля переходила в распоряжение форми-

рующихся крестьянских передельных общин. Уравнильные общинные переделы внедряло государство, но за него выступала и часть крестьян – как правило, обедневших. Власть обосновывала подобную реконструкцию общины, в частности, тем, что новый порядок противостоял имущественной дифференциации и гарантировал справедливость – равное распределение податей и повинностей обеспечивалось равным распределением земли. При этом надо иметь в виду, что эти передельные практики не были чем-то совершенно новым. Они применялись крестьянами и прежде, были частью традиционных практик землепользования. Но государство при содействии и давлении снизу отдельных групп в составе крестьянских сообществ усилило, обобщило, унифицировало и официально предписало эти практики [Лаппо-Данилевский 1905: 137–149; Ефименко 1884: 327–342, 344, 364].

Вслед за сословной унификацией поземельных порядков в общине казенных крестьян происходила унификация ее внутреннего устройства и управления. При этом они также не изобретались «с нуля». В ходе этой унификации частично были признаны, обобщены и легитимизированы существующие общинные порядки. Уже в начале 1760-х гг. был утвержден мирской сход и выборное самоуправление у черносошных крестьян. Обобщенные правила 1797 г., утвержденные Павлом I, подробно регламентировали устройство сельской и волостной общины в государственной деревне. Община утверждалась как универсальный, полифункциональный институт [Лаппо-Данилевский 1905: 149–152; Миронов 2015а: 173]. Конструирование поземельной общины и системы ее управления означало, что «...империя выстраивала свои отношения с крестьянами не как с индивидами, а как с членами крестьянских коллективов» [Эткинд 2013: 215].

Следующий важный этап утверждения общинного устройства – реформа министра государственных имуществ П.Д. Киселева 1837–1843 гг. Вопрос об общине к этому времени приобрел для государства не только экономическое, но и политическое измерение. Община рассматривалась как гарантия стабильности России, сохранения ее социального строя, предотвращения пролетаризации и революций, охвативших страны Европы. В ходе реформы были составлены еще более подробные, чем в конце XVIII в., уставы, определяющие строй «сельского общества» государственных крестьян. При этом были обобщены, унифицированы и кодифицированы многие существующие обычно-право-

вые практики. Община как самоуправляющееся сообщество, ее выборные, должностные институты были инкорпорированы в систему государственного управления [Миронов 2015а: 174–175]. В целом, реформу государственной деревни, осуществленную под руководством министра П.Д. Киселева, можно рассматривать как масштабный, многосторонний проект неотрадиционного конструирования одного из базовых социальных институтов. К середине XIX в., как констатировала А.Я. Ефименко, в сознании публики возникло представление об «исконности существующей формы поземельной общины» [1884: 364].

Большое влияние на идеологическую интерпретацию русской общины в середине – второй половине XIX в. оказал труд специалиста по аграрному вопросу прусского барона Августа Гакстгаузена [Haxthausen 1847–1852]. В 1843 г. Гакстгаузен по приглашению правительства Николая I совершил путешествие по различным российским губерниям для изучения существующих хозяйственных практик и социального устройства российской деревни. По Гакстгаузену, сельская община в России – это исконный славянский социальный институт. Исследователь полагал, что «западная цивилизация не проникала в нижние слои русского народа, в его нравы и обычаи; его семейная и общинная жизнь, его земледелие и главным образом способ поземельного владения сохранились вне всякого влияния иноземной культуры, законодательства и почти вне правительственного вмешательства». Модель русской общины, как она представлена в труде А. Гакстгаузена, включала следующие основные черты: община подобна большой патриархальной семье, где власть принадлежит старшим по возрасту; земля и угодья распределяются в соответствии с принципами справедливости – в зависимости от размера семьи; основной путь к обретению благополучия – большая семья и соответственно большой размер получаемого от общины земельного участка; имущественная дифференциация между членами общины незначительна. Сохранившаяся в своих основных чертах русская традиционная крестьянская община должна, по Гакстгаузену, быть гарантом особого исторического пути развития России в будущем [Гакстгаузен 1869: XVII]. У Гакстгаузена и параллельно – у славянофилов – община обретала ценностное измерение – наряду с сословным измерением, получила этническое/национальное/этнокультурное значение. Тем самым неотрадиционный, симбиотический по происхождению институт воспринимался значи-

тельной частью интеллектуалов и имперских администраторов как «исконный», «древний», традиционный.

При этом, как показали, в частности, в своем исследовании Т. Деннисон и А. Карус, модель общины, представленная в работе А. Гакстгаузена, была далеко не повсеместной, реальное положение дел было более разнообразным, социальная организация крестьян была более вариативной. По их мнению, концепция общины Гакстгаузена существенно искажала ряд ее реальных характеристик – преувеличивала распространенность и бесконфликтность земельных переделов, приуменьшала уровень социально-имущественной стратификации, переоценивала значимость больших неразделенных семей как первичных ячеек общины и связь между зажиточностью и размером семьи и др. [Denison, Carus 2003]. Тем не менее, модель общины А. Гакстагаузена была весьма популярной как в общественных (консервативных, славянофильских, народнических, социал-демократических), так и правительственных кругах, оказав влияние на выработку дальнейшего законодательства и практической политики в этой сфере. Широко распространенные представления о значимости крестьянской поземельной общины для обеспечения хозяйственной состоятельности, социального порядка, выполнения повинностей и внесения податей, «исконности» общины и традиционной приверженности к ней русского народа повлияли на то, что общинная модель легла в основу устройства бывших помещичьих крестьян в соответствии с положениями реформы 1861 г. Многие разработанные прежде для государственной деревни положения об устройстве сельского общества и волости послужили основой для разработки общинной модели для бывших помещичьих крестьян. Впоследствии в ходе реформ 1860-х гг. удельной и государственной деревни все крестьянское общинное управление было относительно унифицировано. Б.Н. Миронов, подводя итоги реформ 1860-х гг. в части общинного устройства, констатировал, что преобразования окончательно «превратили некогда неформальную самодеятельную организацию из института обычного права в административную ячейку государственного управления, дали ей статус крестьянской сословной корпорации с правом юридического лица, регламентировали ее деятельность юридически и поставили под контроль администрации» [2015а: 203].

Закон от 14 декабря 1893 гг. «О некоторых мерах к предупреждению отчуждаемости крестьянских наделных земель» был

направлен на еще большую консервацию общинного устройства, предотвращение дезинтеграции сельского общества. Закон, в частности, запрещал залог и ограничивал аренду общинного надела, а также отменял 165-ю статью «Положения о выкупе» 1861 г., по которой крестьянин мог досрочно выкупить свой надел и выделиться из общины [ПСЗ-3: 653–654].

Община сочетала в себе черты института традиционного типа и базовой единицы государственного управления, механизма связи, с одной стороны, локального сообщества, с другой — общества и государства в целом. В этом смысле русскую общину имперского периода можно определить как неотрадиционный институт. Впоследствии и советские базовые институты деревни и города — колхоз и промышленное предприятие — также возможно интерпретировать как очередное неотрадиционалистское издание общинного института [Верняев 2002].

Неотрадиционалистские социальные технологии применялись и по отношению к хозяйственным практикам и сопутствующим социокультурным институтам. Обычно это связано с программами стабилизации, ограничения пространственной и социальной мобильности и консервации общественных систем. Яркий пример, который можно привести в этом отношении — российские т.н. «кустарные промыслы», политика по отношению к ним, связанные с ними социал-инженеристские проекты. «Кустарными промыслами» называли мелкую, но при этом массовую промышленность российских крестьян — производство, в основном, изделий широкого потребления на свободный рынок села и города [Верняев 2014а; 2014б].

С середины XIX в. «кустарные промыслы» становятся частью консервативного проекта власти и интеллектуалов. «Кустарные промыслы», наряду с «общиной», приобретают особое ценностное измерение. Они рассматриваются как особый «русский» феномен, определяющий специфику хозяйственного, социального и даже морального строя русского народа. Если на Западе современное развитие идет по пути формирования крупных промышленных предприятий и появления класса пролетариата, т.е. людей без собственности, оседлости, а, соответственно, и должного нравственного облика, склонных к разрушению существующего социального и государственного порядка, то в России благодаря господству «кустарных промыслов», крестьянин-промышленник остается предан своей земле, общине и семейно-родственному кругу.

«Кустарные промыслы» в таком ракурсе рассмотрения «спасают» Россию от хаоса пролетаризации, появления «социального вопроса», всеобщей мобильности, беспорядков и революционности, определяют ее особый путь в современном развитии.

Как и в случае с общиной большое влияние на неотрадиционалистскую трактовку «кустарных промыслов» российскими администраторами и интеллектуалами оказал А. Гакстгаузен. По Гакстгаузену, в России, особенно в нечерноземной ее части, располагается множество центров, скоплений («промышленных ассоциаций») мелкой индустрии, «кустарных промыслов». Этой хозяйственной форме исследователь придавал черты «исконности» и «народности»: «Эта форма ремесленной деятельности распространена по всей стране и составляет коренную народную особенность». По Гакстгаузену, для «кустарных промыслов» характерен общинный и семейно-родственный тип организации: они «развились здесь большей частью целыми общинами, так что, например, все поселяне одной деревни стали башмачниками, поселяне другой кузнецами, третьей кожевниками и т.д. Это представляет большие выгоды. Так как русские привыкли жить большими семьями, часто в два взрослых поколения, то у них само собой ввелось разделение труда, столь необходимое во всяком фабричном промысле. Члены общины постоянно помогают друг другу капиталом и трудом, делают закупки сообща, равно как и продают обыкновенно вместе. Ремесленные общины отсылают свои товары в города и на ярмарки, и имеют везде свои лавки». Немецкий путешественник с сожалением констатировал, что прежде правительство и ученые игнорировали этот хозяйственный тип. Государство, ориентируясь на западные образцы, пыталось внедрять цехи, давать привилегии городам, развивать неэффективную для России крупную индустрию. Но все это оказалось малоуспешным. Именно в исконных «кустарных промыслах» Гакстгаузен видит альтернативный, собственно российский вариант индустриального и социального развития [1869: 36, 107–108, 127].

С 1850-х гг. подобные идеи относительно «кустарных промыслов» стали развиваться в среде российских администраторов и интеллектуалов. Так, видный государственный деятель и экономист николаевского времени, член Госсовета Л.В. Тенгоборский в своем капитальном труде 1850-х гг. «О производительных силах России» рассматривал «кустарные промыслы» как российскую альтернативу западной модели промышленного строя в ви-

де крупных фабрик и сконцентрированного в городах пролетариата, как национальный вариант индустрии, наиболее соответствующий русскому национальному характеру, сельской общине, крестьянским народным обычаям, патриархальной жизни, не противоречащий семейной жизни и не нарушающий оседлости и земледелия как основы российского хозяйственного строя. При этом «система сельской промышленности» характеризуется Тенгоборским как специфично «русская»: «Это одно из самых замечательных свойств русского народа...», она – «в нравах нашего народа». Соответственно, делал практический вывод Тенгоборский, эти крестьянские индустрии должны бережно сохраняться и защищаться государством [1854: 148–149].

В такой трактовке «кустарные промыслы» включаются как важная составляющая часть в консервативный проект особого русского пути в современность. Автор первого крупного специального труда, посвященного «кустарной промышленности» А.К. Корсак в 1861 г., анализируя подобные взгляды Л.В. Тенгоборского и других, констатировал:

«... многие считают нашу крестьянскую промышленность залогом великой будущности России и самым верным средством против зол, гнетущих западноевропейское рабочее население; говорят, например, что она спасет от нас от накопления рабочих в городах, от монополии капитала и многих других болезней Запада» [1861: 18–21].

Всю вторую половину XIX в. как в государственных, так и общественных кругах, как среди консервативно ориентированных, так и народнических авторов, продолжал развиваться неорационалистский дискурс «кустарных промыслов». «Кустарные промыслы» рассматривались как важный хозяйственный и даже моральный стержень, сохраняющий приверженность земле и земледелию, консервирующий традиционную семью и общину, предотвращающий отход и возникновение в России «социального вопроса». Подчеркивалась исконность «союза промысла и земледелия», который столь же силен «как было сотни лет назад». Эта неразрывная связь, являющаяся стержнем русского социального и хозяйственного строя, должна сохраниться и в будущем. Правительство в 1887 г., рассматривая вопрос о «кустарных промыслах», констатировало важность их государственной поддержки, поскольку они, являясь альтернативой отхожим промыслам, пролетаризации и революционности, укрепляют связь крестьянина с землей [В.В. (Воронцов) 1886: 9, 26, 29, 35, 49, 205–207, 217–219; Езерский 1894: 7, 51–52, 61, 120–121; Голицын 1904: 17–18].

В последние десятилетия XIX – начале XX в. наряду с констатацией необходимости сохранения, консервации традиционных и спасительных для России «кустарных промыслов» многие государственные деятели, земские и кооперативные активисты развивают практические модели их конструирования. Так, председатель созданной в 1872 г. при Министерстве финансов Комиссии по исследованию кустарной промышленности Е.Н. Андреев полагал, что государство и общественников «вовсе не должна пугать мысль об *искусственном развитии или даже привитии промысла...*». Этим может и должна заниматься «во имя общей пользы» «правительственная или общественная администрация» [1885: 477–479]. В соответствии с этой установкой в это время под руководством земств и кооператоров-общественников осуществлялось множество проектов создания или трансформации локальных центров «кустарных промыслов» [Рыбников 1922: 34, 49–50, 235–238]. В 1901 г. министр земледелия и государственных имуществ А.С. Ермолов отмечал, что поддерживая русские «кустарные промыслы», правительство исходит из нравственной и политической обязанности «замедлять, по возможности, нежелательное отвлечение населения от семьи и разрыв его с землей» [Голицын 1904: 83–96]. Как отмечал Дж. Могул, тем самым кустарная промышленность вписывалась в проект «социальной им-мобилизации» [Mogul 1996: 214].

Неотрадиционалистские проекты народников и государства по конструированию «кустарных промыслов» были поиском такого рынка, капитализма и индустрии, где бы не было капиталистов, пролетариата и пространственной мобильности. В какой-то мере это был перенос в несельскохозяйственную сферу модели той же самой земледельческой общины. Кустарь – и собственник, и работник одновременно. Кустарная община – ассоциация кустарей. Причем руководит ею интеллигент-народник или чиновник, отсекая при этом связь кустаря с торговцем, «капиталистом». В индустриальную сферу переносился строй сельской общины. Тем самым, кроме противостояния капитализму, эта неотрадиционалистская модель противостояла и социализму-коммунизму, который, напротив, модель рабочего, пролетарского коллектива переносил в сферу сельского хозяйства.

Политику по отношению к «кустарным промыслам» мы можем трактовать как своего рода «консервативную модернизацию». При реализации этой политики под руководством государ-

ственных органов, земств и активистов-общественников «кустарные промыслы» должны быть отсечены от прямой связи со свободным рынком, спасены от подчинения капиталу, сохранены в своей семейно-общинной социальной организации и тесной связи с земледелием. В интерпретации интеллектуалов и практических деятелей «кустарного дела» такой неотрадиционный тип индустриального развития подчиняет собственно экономический прогресс, эволюцию материальной сферы социума приоритету социально-моральных ценностей.

Проявилась ли, как в двух предыдущих примерах, в случае с «кустарными промыслами», реализация сословной модели при неотрадиционалистском конструировании? Полагаю, что, хотя процесс и не был завершен, такая тенденция была. Выделение «кустарей» как особого объекта государственной политики, отдельной «группы», категории населения, патронаж по отношению к ней, специальное законодательство, выстраивание специальных государственных и общественных органов управления этой сферой, создание соответствующей инфраструктуры — все это говорит о том, что была явная тенденция оформления «кустарей» как своего рода субсословия, субсословной группы «крестьян-промышленников».

Подводя итог, следует отметить, что сословия, сословная классификация была ключевой категориальной системой осмысления империей собственного населения, его социального, этнокультурного, хозяйственно-культурного и этноконфессионального разнообразия. Инкорпорация в имперскую сословную систему при одновременной трансформации и адаптации ее самой была своего рода процессом создания неотрадиционных сущностей на основе существующих социальных институтов и практик. При сословной инкорпорации сообществ разного типа происходило неотрадиционное моделирование их институтов, норм и практик — то есть отбор, обобщение, уменьшение вариативности и разнообразия, унификация, легитимация, включение в официальные системы управления, права, административной политики. Как правило, это был сложный, диалогический процесс, сами сообщества и их элиты не были безучастными в этих процессах трансформации и сословного неотрадиционного конструирования. Это была взаимная адаптация, путь диалога, конфликтов и компромиссов. Другим, наряду с «сословизацией», важным имперским механизмом управления этнокультурным разнообразием и неотрадицио-

налистского моделирования, была конфессионализация – процесс создания «признанных» исповеданий – легитимации, унификации и установления системы управления религиозными сообществами империи. Но эта тема конфессионализации в контексте исследований неотрадиционализма требует отдельного рассмотрения.

Андреев Е.Н. 1885. Обзор действий комиссии по исследованию кустарной промышленности в России // Труды Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. Вып. 14. СПб.: Типография В. Киршбаума. С. 399–494.

В.В. (Воронцов В.П.). 1886. Очерки кустарной промышленности в России. СПб.: Типография В. Киршбаума. IV+233 с.

Вагин В.И. 1872. Исторические сведения о деятельности графа Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 г. Т. 1. СПб.: В Типографии Второго Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии. X+801 с.

Верняев И.И. 2002. Традиционные хозяйственные и социальные модели в организации послевоенных колхозов (по архивным и полевым материалам Опочецкого района Псковской области середины 40–50-х годов XX в.) // Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях) / Под ред. В.А. Козьмина. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 37–55.

Верняев И.И. 2014а. «Незаметная промышленность»: крестьянские производящие промыслы России в теоретических концепциях и эмпирических исследованиях конца XVIII – начала XX в. Часть I // Вестник СПбГУ. № 2. С. 75–98.

Верняев И.И. 2014б. «Незаметная промышленность»: крестьянские производящие промыслы России в теоретических концепциях и эмпирических исследованиях конца XVIII – начала XX в. Часть II // Вестник СПбГУ. № 2. С. 113–132.

Гакстгаузен А. 1869. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. 1. М.: Типография А.И. Мамонтова и К°. XXII+490 с.

Голицын Ф.С. 1904. Кустарное дело в России в связи с умственно-духовным развитием русского народа. Сост. кн. Ф.С. Голицын, член Совета Министра Земледелия и Государственных Имуществ, Председатель Кустарного Комитета. Т. 1. Исторический ход развития кустарного дела в России. Деятельность Правительства, земств и частных лиц. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума. 256 с.

Езерский Н. 1894. Кустарная промышленность и её значение в народном хозяйстве. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова. 124 с.

Ефименко А.Я. 1884. Исследования народной жизни. Вып. 1. Обычное право М.: В.И. Касперов. XVI+382 с.

Корсак А.К. 1861. О формах промышленности вообще и о значении домашнего производства (кустарной и домашней промышленности) в Западной Европе и России. М.: Типография Гречева и К°. 311 с.

Ламажая Ч.К. 2010. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // ЗПУ. № 2. С. 88–93.

Лаппо-Данилевский А.С. 1905. Очерк и история образования главнейших разрядов крестьянского населения в России // Крестьянский строй. Сборник статей. Т. 1. СПб.: Беседа. С. 1–156.

Мадюкова С.А., Попков Ю.В. 2010. Социокультурный неотрадиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности // Новые исследования Тувы. № 2 (6). С. 25–39.

Миронов Б.Н. 2015а. Российская империя: от традиции к модерну. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин. 912 с.

Миронов Б.Н. 2015б. Российская империя: от традиции к модерну. Т. 3. СПб.: Дмитрий Буланин. 992 с.

Пика А.И. 1996. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого // СИ. № 11. С. 47–53.

Побережников И.В. 2006. Проблема структурно-функциональной дифференциации в контексте модернизации // Экономическая история. Обозрение. Вып. 12. М.: МГУ. С. 148–165.

ПСЗ-1. 1830. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Т. XXXVIII. 1822–1823 / Сперанский М.М. (сост.). СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии. 1354 с.

ПСЗ-3. 1897. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье. Т. XIII. 1893 г. СПб.: Государственная типография. 1382 с.

Рыбников А.А. 1922. Мелкая промышленность и ее роль в восстановлении русского народного хозяйства. М.: Центральное товарищество «Кооперативное издательство». 52 с.

Рязановский В.А. 1931. Монгольское право (преимущественно обычное). Исторический очерк. Харбин: Типография Н.Е. Чинарева. 352 с.

Скотт Дж. 2005. Благими намерениями государства. Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни. М.: Университетская книга. 568 с.

Стейнвелд Ч. 2004. Племя, сословие или национальность? Изменения в характере башкирской обособленности в контексте российской империи // Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И.В. Герасимова, С.В. Глебова, А.П. Каплуновского, М.Б. Могильнер, А.М. Семенова. Казань: Центр исследований национализма и империи. С. 473–500.

Тенгоборский Л.В. 1854. О производительных силах России. Ч. 1. М.: Университетская типография. IV+332 с.

Теннис Ф. 2002. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль. 452 с.

Фриз Г. 2000. Сословная парадигма и социальная история России // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Импер-

ский период: антология / Под ред. М. Дэвида-Фокса. Самара: Издательство «Самарский университет». С. 121–162.

Эткинд А., 2013. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение. 448 с.

Dennison T.K., Carus A.W. 2003. The invention of the Russian rural commune: Haxthausen and the evidence // *The Historical Journal*. Vol. 46. № 3. P. 561–582.

Haxthausen A. 1847–1852. Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands. Hanover: Hahn.

Hundley H.S. 1984. Speransky and the Buriats. Administrative reform in nineteenth century Russia / Dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign. XIII, 286 p.

Mogul J.M. 1996. In the shadow of the factory: Peasant manufacturing and Russian industrialization, 1861–1914 / Dissertation. University of Michigan. 358 p.

Ranger T. 1983. The Invention of Tradition in Colonial Africa // *Invention of Tradition* / Edited by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press. P. 211–262.

1.4. НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЛИДАРИЗАЦИИ НА ВОСТОКЕ (политико-антропологический аспект)

Традиционализм и «принудительная» солидарность на Востоке. Процесс вестернизации Востока, разрушающий традиционный уклад, а вместе с ним и морально-нравственные установки и ценности населения, неизбежно оборачивается хаосом (подр. см. раздел 1.2). В результате государства Азии и Африки оказываются перед главным вызовом – формированием общественной солидарности. Без ответа на него существование государственности как таковой проблематично¹. Особую роль в солидаризации социума, как показала общественно-политическая практика данных государств, играет традиционализм.

Уже в 70-гг. XX столетия программы развития многих стран закрепили «опору на национальные традиции». С другой стороны, марксистские режимы, наоборот, объявили войну традициям («старой перхоти», по определению Мао Цзэдуна), следуя примеру СССР. Однако, в общественно-политической практике последних, традиционализм был представлен еще более ярко: ликвидация юридического института частной собственности, сакрализация власти, религиозное сознание, где даже наука обрела значение сакрального культа [Бочаров 2001а: 39–88] и др. Борьба с «вредными пережитками», длившаяся в СССР почти век, оказалась безуспешной. После же распада социалистической системы, где «архаика» существовала в форме «модерна», бывшие союзные республики СССР вернулись к органичной для себя форме бытия. В кавказских регионах России «пережитки» (кровная месть, левиратный брак и др.), с которыми, как утверждалось, было покончено, обрели новое дыхание [Бочаров 2013: 210–236]. В ряде государств установились восточно-деспотические режимы весьма архаического толка.

В общем, интерес ученых к проблеме «традиции/традиционализма» в связи с исторической динамикой Востока вполне закономерен. Впервые он обозначился еще в колониальный период, прежде всего, в рамках английской политики косвенного управления, осуществлявшейся на теоретической базе функционализма Б. Малиновского, рассматриваемой им в качестве «научного эксперимента» [Malinovski 1945: 7]. По сути, данная политика была ориентирована на солидаризацию «колониального общества»

[Ольдерогге 1973: 3–11], путем использования традиционных институтов власти в системе колониального администрирования. Действительно, поначалу население сплотилось вокруг восстановленных «своих» вождей, которые, тем не менее, служили и интересам колонизаторов. Однако впоследствии опора на традиционализм не оправдалась, а пришедшие к власти в результате национально-освободительных революций элиты первоочередным образом отменили данный институт [Бочаров 2007: 67–85].

С появлением теории модернизации в 60-х гг. XX столетия процесс исторической динамики Востока, стал рассматриваться как трансформация *периферии* в *центр*, через борьбу «модерна» с «традицией». Ожидалось, что победа первого неизбежна. Однако, когда многие страны Востока развернулись в сторону «прошлого», успех модернизации стал рассматриваться в разных вариантах симбиоза *традиции* и *новации*, где уже первой отводилось приоритетное место. Заговорили даже об особой научной дисциплине «традиционалистике/традициеведении» (Шилз, Айзенштадт, Плахов, Лурье). Этот подход широко представлен в науке и сегодня [Головнёв 2012: 84–86]².

Подобное понимание *традиции* обнаруживает сходство с религиозно-мистической концепцией «интегрального традиционализма» Р. Генона (1886–1951), который считал, что традицию «нельзя низводить до чисто человеческого уровня, так как к ней имеет отношение только то, что включает в себя элементы сверхчеловеческого порядка... истинная традиция заключена в духе народа, имеет сакральный характер в современном мире» [2010]. Генон связывает традицию исключительно с Востоком, где она воспроизводит «отношения на уровне социума, его структуры» [Там же].

Действительно, современный Восток стабильно воспроизводит традиционализм безотносительно экономического и технологического прогресса, официально принятой идеологии и политико-правового устройства социума. Неслучайно идеи Генона особенно популярны в России [Аверьянов 2012; Дугин 1995; Зильберман 1996], где за один век произошли разнонаправленные кардинальные трансформации, при этом на каждой стадии налицо удержание традиционалистских свойств, подчас, вопреки официальным установкам реформаторов.

Представляется, что проблема традиционализма как краеугольного камня общественной солидарности на Востоке, требует на-

учного осмысления на принципах позитивизма, для чего необходимо «расколдовывание традиции».

«Принудительная солидарность»: неотрадиционализм и симулякры «власти традиции». Восточная государственность, как показывает история, чрезвычайно хрупка, характеризуется перманентной политической нестабильностью, вследствие отсутствия должной степени общественной солидарности. Наиболее успешные государства Востока сумели преодолеть «хаос» вестернизации, и весьма динамично развиваться, благодаря *принудительной солидарности* [Бочаров 2016: 738–749]. Она создается посредством инструментов «власти традиции», обеспечивавшей некогда солидарность традиционного общества. Там эта «власть» осуществлялась бессознательно, т.е. покоилась на «малой традиции или традиции деревенской общины». Принудительная же солидарность связана с сознательным использованием ее инструментов, т.е. с «большой традицией или традицией школ и храмов» [Redfield 1956].

Действительно, сегодня даже в наиболее отдаленных сельских районах Востока, где люди придерживаются традиционного образа жизни, им, в отличие от членов традиционного общества, известно о существовании иных моделей жизненного бытия, не говоря уже об элитах. Подобное поведение акторов М. Вебер определял как ценностно-рациональное, т.е. как результат сознательного выбора, рассматриваемого в качестве ценности. Сознательное и целенаправленное использование элитой инструментов «власти традиции» для укрепления устойчивости социума/государства рассматриваются здесь как *неотрадиционализм*. Проанализируем данные «инструменты», которые обеспечивают принудительную солидарность.

Властная вертикаль и харизматическое лидерство. Необходимым условием устойчивого бытования восточного государства является *властная вертикаль*, пронизывающая все сферы общественной жизни. Как показала практика, попытки элит организовать политическую сферу в соответствии с принципом разделения властей, вели к деградации государственности.

Властная вертикаль впервые возникла в традиционном обществе на стадии вожества. На вершине был верховный вождь, ниже располагались подчиненные субвожди, соподчиненные в свою очередь между собой [Крадин 2007: 393–411]. Главный принцип, структурировавший вертикаль – «личная преданность».

В вождестве она оформлялась посредством специальных ритуалов и клятв верности, которые приносились верховному правителю [Соловьева 2001]. И сегодня на Востоке демонстрация преданности зачастую выступает в ритуальных формах (целование руки, поклоны и т.д.). Она всегда определяла, к примеру, японскую «вертикаль», где подданные «демонстрировали чувство преданности ему (государству. – В.Б.) вначале на уровне своего даймё (сюзерена), а впоследствии – на уровне сегуна или императора как главы “большой японской семьи”» [Крупянко, Арешидзе 2010].

Зачастую, в вестернизированных странах способы демонстрации лояльности регламентируются «неписаными законами», принятыми внутри касты чиновников [Бочаров 2006б: 249–260]. «Преданность» является важнейшей моральной ценностью, поэтому, не случайно, самым большим грехом в культурах периферии считается *предательство*, а главной добродетелью *преданность/исполнительность*³.

Принцип преданности вступает в конфликт с институтом выборов в «имитационных демократиях» Востока. Поэтому, кандидату на важную должность в иерархии практически невозможно избраться, даже, если он разделяет политический курс «вождя», но не является его «приятелем». В экономике властная вертикаль реализуется в форме «приятельского капитализма» (подр. см. раздел 2.1).

Угроза для государственности Востока – выборы верховного правителя (президента). Демократические процедуры, предполагающие его критику оппозицией, разрушают «вертикаль» – хребет государственной конструкции, возглавляемой лидером, всегда в той или иной степени сакрализованным. Сакральность или харизма определяла и легитимность верховного вождя в традиционном обществе, а «порочение имени» правителя было тяжким преступлением и каралось смертью. Сегодня в станах Востока государственное законодательство тщательно охраняет «честь и достоинство» верховного правителя.

Возникновение институциональной власти в вождестве было обусловлено усложнением социального организма, появлением новых противоречий между различными родственными группированиями (кланами, племенами), а также структурой дружины, состоявшей не только из «своей» молодежи, но и из «чужаков». Новая социальная реальность требовала реорганизации отноше-

ний власти, по типу «команда – подчинение». Иными словами, возникает потребность в «навязывании воли» подчиненным», которая была реализована посредством конструирования харизмы (подр. см. раздел 2.4). Теперь верховный правитель обязан был обретать харизму во время инаугурации, пройдя ряд процедур, которые кратно увеличивали «дистанцию» между ним и остальными членами социума, что обеспечивало первым оказание психологического принуждения («навязывание воли»). Возникает «богочеловек» в лице лидера вождества.

Идеология. Обретя статус «богочеловека», верховный вождь превращался в идеологический центр, оформлявшийся в новых культурах, ритуалах, властной атрибутике [Бочаров 1992]. Современные правители Востока также являются творцами теорий развития, носящих их имена: сталинизм, маоизм, кемализм, мобутизм и т.д., которые становятся *государственными идеологиями*. Они, будучи «священными писаниями», нацеленными на построение «царства божия на Земле», могут выступать в виде «научного мировоззрения», отождествляемого с пророческим даром «учителя» [Бочаров 2001: 69–80]. Необходимость государственной идеологии как «*изма*, который все разделяют» для стабильности государственности обосновывал Мао Цзэдун [Панцов 2012: 135].

Государственные идеологии присутствуют практически повсеместно, хотя формально закрепляются не всегда. Самый распространенный вариант – *национализм*. По мнению японистов, «национализм – это особый идеологический конструкт, давно созданный правящими элитами с целью удовлетворения внутренних и внешних потребностей нации... Государство осуществляло централизованный контроль над обществом, то есть массы мобилизовывались на государственные дела сверху вниз, а не снизу вверх, как в демократических странах» [Крупянко, Арешидзе 2010]. Стержнем японского национализма служит «государствообразующая роль императора, его мифическая легитимность... император всегда выступал как защитник нации, заботящийся о всех своих подданных, как отец японского народа» [Там же].

В настоящее время отношение японцев к заимствованной на Западе модели демократии весьма скептическое:

«Националисты в верхних эшелонах власти, а также среди японской интеллигенции рассматривают послевоенную демократизацию Японии как ошибку и более того – видят в послевоенных демократах своих идеологических “врагов народа”» [Там же].

Индию, «самую большую демократию мира», обычно приводят в пример как страну, сумевшую успешно соединить западные ценности с культурным своеобразием «гармоничного сочетания принципов светскости и традиционной идентичности, в результате чего элементы европейской структуры все-таки постепенно превращаются в ведущую институционную основу индийского развития» [Посадский 2013]. Действительно, особенностью Индии является, к примеру, отсутствие революционизма, что, скорее, объясняется не торжеством ценностей «цивилизации», а характерными чертами индуизма, который оказался «духовной скрепой» для многоконфессионального населения страны. Это оказалось возможным, благодаря кастовой системе, которая является стержнем индуизма [Успенская 2010]. В то же время кастовое мировоззрение пронизало и другие религии Индии, включая ислам, христианство и буддизм [Бузов 2005]. Каста же, как известно, предопределяет социальный статус человека, который предписан судьбой (кармой), что, несомненно, способствует социальному миру, так как у всех своя предписанная свыше карма.

Хотя секуляризм и закреплён в конституции страны, нарастают тенденции к утверждению индуизма в качестве государственной идеологии. В этот процесс вовлечены обе ведущие политические силы Индии – БДП и ИНК. На выборах 2014 г. победила Индийская народная партия (БДП), которая считается политическим крылом индуистских националистических организаций. Программный слоган партии гласит: «Национализм – наше вдохновение. Развитие и хорошее управление – наша цель». Приверженность индуизму «как наилучшему гаранту секуляризма», со стороны Индийского национального конгресса (ИНК) отчетливо проявляется в предвыборные периоды, «на фоне межобщинных конфликтов» [Абрамов 2007].

И здесь, как в Японии, критикуются предшественники, ориентировавшиеся на западные ценности. В середине XX в. это были представители преимущественно брахманской интеллектуальной элиты, получившей образование в Европе. Сейчас же образованный класс, состоящий преимущественно из представителей «средних каст, на чьи убеждения секуляризм “по-европейски” не успел оказать сколько-нибудь заметного влияния, а поэтому государственный лозунг религиозной политики Индии времен обретения независимости – “единство в многообразии” – сейчас постепенно превращается на практике в повсеместную и тоталь-

ную унификацию под эгидой индуизма.... В основании этой идеологии... намерения сплочения “нации” и воссоздания индусской государственности» [Там же].

Составляющей государственных идеологий, функционирующих официально, либо латентно, является *этноцентризм*. В традиционной ментальности «чужаки» априори идентифицируются с «врагами», не являющимися «людьми». Поэтому убийство чужака повсеместно не только не осуждалось, а расценивалось как доблесть, обеспечивавшую социальный рост и престиж воина [Бочаров 2001б: 497–532].

Данный архетипический пласт, основанный на ксенофобии, когда «врагом» объявляется какой-либо этнос или религия, в той или иной мере представлен во всех политических культурах, но в восточных особенно ярко. Здесь этноцентризм, заимствованный у «власти традиции», и встроенный в государственную идеологию, формирует образ «внешнего врага», является эффективным инструментом формирования национальной солидарности. К примеру, в той же японской демократии «достаточно эффективно внушают японцам идеи их национального превосходства над другими народами и на этой основе консолидируют государство-нацию... При этом правящая элита Японии всякий раз аккуратно “намекает” нации на то, что ее выживание во враждебном мировом окружении в XXI в. возможно только на пути объединения коллективных усилий всех японцев “под руководством императора и государства” для защиты независимости и суверенитета страны и выполнения приоритетных задач национального развития. Именно поэтому впоследствии японский национализм расширил и углубил роль войны. Японские националисты считали войну необходимой для выживания нации и ценностей, ее олицетворяющих» [Крупянку; Арешидзе 2010].

Стремление элит Востока к созданию «национального государства», путем формирования единого культурного поля, по типу западного аналога, наталкивается на отсутствие для этого эффективных предпосылок. На Западе, в условиях развитого внутреннего рынка, у населения разных этнических общностей возникла естественная потребность в едином культурном поле для более эффективной коммуникации прежде всего по экономическому поводу. Поэтому политика государства по утверждению государственного языка, унификации образования и т.п., поддерживалась гражданами.

На Востоке иная картина. Большинство граждан не испытывает потребности в овладении государственным языком, в их сознании доминирует идентичность традиционного типа (родовая, клановая, племенная, кастовая, этническая, локальная), а не национальная (государственная). Поэтому элиты прибегают к насильственной этнической и языковой, конфессиональной ассимиляции (насильственная этническая регистрация, языковые ограничения). Даже в Японии, где в этническом и языковом отношении население достаточно гомогенно, а меньшинства не представляют угрозы целостности государства, власть лишь под внешним «демократическим» давлением идет навстречу их требованиям о признании этнической идентичности. Помимо айну их выдвигают корейцы и китайцы, длительное время проживающие в Японии [Там же].

Исторический миф. История вместо права. Исторически первой идеологией, обслуживавшей «власть традиции», был культ предков, обеспечивший легитимность власти старших [Бочаров 2006а: 351–357]. Поклонение предкам, от которых, как мыслилось, зависело благополучие потомков, бытует на Востоке в форме сакрализации истории (прошлого), определяющей легитимность современных политических реалий. Попытки марксистских режимов отвергнуть историю, оборачивались созданием нового исторического мифа по аналогии с культом предков (захоронение «священного предка», ритуальные практики, поминальные обряды). Исторический миф является важнейшим интегративным фактором, поэтому любое новое государство начинает с переписывания истории, поиска «своих предков», конструирования общей «исторической судьбы». Важным элементом мифа являются праздники по случаю знаменательных исторических дат, связывая «общую судьбу» с эмоциями, призванными сформировать у граждан чувство патриотизма.

Здесь «историческая справедливость» приоритетна по отношению к «правовой справедливости», и она определяет легитимность политических реалий. Апелляция к «исторической справедливости» характерна и для межгосударственных отношений. Например, апелляция к истории – главный аргумент в территориальных спорах стран восточноазиатского региона (Япония, Китай, Южная Корея, Тайвань) [Гриценко 2013]. Правительства данных стран моментально и жестко реагируют на трактовку событий в учебниках по истории, «фальсифицирующих реальное

положение дел», связанных с принадлежностью спорных территорий.

Поэтому история здесь – политико-правовая дисциплина. В 80-х гг. прошлого века, по сведениям информантов, молодые абхазы вынуждены были поступать на исторические факультеты в российские вузы, так как по их словам, в Тбилиси их не принимали из-за страха, что «узнают правду» о том, что абхазский народ испокон веков заселял земли, считавшиеся в то время грузинскими. Именно в противостоянии «исторического» и «правового» подходов к легитимации современных политических реалий особенно ярко представлен ценностный конфликт между Востоком и Западом.

В Японии большое значение придается распространению в массовом сознании японцев мифов о происхождении нации, о националистической символической, о ценностях и националистических привязанностях японцев, начиная с рассказов об этом в детских садах и заканчивая популяризацией этих сюжетов в телевизионных программах и многочисленных комиксах манга. Таким образом власти последовательно выковывают субъективное историческое измерение японской нации и японского национализма [Крупянко; Арешидзе 2010].

Символы и ритуалы. Символы в магическом мышлении отождествляются с самим явлением, выступая важным инструментом, формирующим общественную солидарность, прежде всего, на бессознательном (эмоциональном) уровне. В частности, идея «государство-нация» усваивается массой посредством флага, гимна, герба. Власть защищает их законами, предусматривающими санкции за «надругательство» или «утрату» [Бочаров 2006б: 249–260].

Идея сакрального государственного символа обнаруживается в современной художественной литературе Востока. В повести китайского писателя идет речь о сельской школе, где занятия начинаются с утренней линейки, на которой поднимается государственный флаг Китая. Деревня опустела, все уехали в город, остался лишь один больной ребенок, который один присутствует при поднятии флага учителем. Ребенок каждый раз заморожено смотрит, как поднимается флаг, и вдруг начинает говорить (у него проблемы с речью) [Ван Хуа 2013: 89–141].

Факты из политической практики также говорят о том, что пласты магического мышления, отождествляющие явление с его

символом, проявляются в поведении политических акторов Востока. Например, на Украине депутат Рады утверждал, что причина бед страны в «неправильном» флаге, на котором «грубое синее» стоит выше «духовного золото-желтого», а это говорит о том, что нация признает «господство пассивного над активным, консервативного над творческим, материального над божественным». Поэтому необходимо срочно изменить цвет флага с синего-желтого на желто-синий [Ивашкина 2015].

В целом, общественная солидарность на Востоке во многом формируется государственной символикой, воспринимаемой населением иррационально, в соответствии с логикой магического мышления, что в традиционном обществе определяло содержание «власти традиции». Представляется, что именно эта «приверженность индивидов к совокупности символов и верований, и придает особое значение чувству общности представителям данного политического порядка», о чем пишет А. Гидденс [Giddens 1985: 116–117]. Однако, здесь, в отличие от традиционного общества, где «власть традиции», определявшая психологию субъектов власти, возникала естественным образом в процессе его самоорганизации, она сознательно конструируется политическими активистами, которые апеллируют к бессознательному, задействуя свойственные ему архетипические образы. Ж. Брейли прав, считая, что для превращения какой-либо территории в «Родину», необходимы образы и националистическая символика, которые закладывают в массовое сознание интеллектуалы [Breuille 1993: ch. 10]. Активисты действуют на разных уровнях системы, манипулируя символами, «сочиняя» официальный исторический миф, который насаждается учителями в школе и профессорами в университете, распространяется интеллектуалами в СМИ, отображается служителями искусства, литературы, музыки в художественных образах (Родины, народа, героя и т.д.). Эта деятельность контролируется и направляется элитой, включая самого «вождя», который приближает к себе наиболее эффективных служителей Мельпомены («придворные поэты и музыканты»).

Важную роль в формировании «общих эмоций и чувств» у населения или общественной солидарности вокруг власти на Востоке играют ритуалы и празднества. Еще Конфуций считал:

«“церемониалы” представляют собой сложнейший свод правил и внутренних переживаний, помогающих установить связь человека с Небом... Внешняя сторона ритуала могла выражаться в многочислен-

ных поклонах, сложных формах подхода к правителю и вышестоящему чиновнику, в форме обращения со старшим и равным себе, в нормах коммуникации в обществе. Ритуал не уравнивал людей, он, наоборот, очень четко определял их в мистическом пространстве общества. По существу, все эти действия – коленапреклонения, многослойные формулы обращения – вели к тому, что человек полностью подчинял свою энергетику энергетике правителя, растворял себя в потоке могущества, который шел от человека, находящегося выше его и по статусу, и даже по занимаемому им месту. Иными словами, конфуцианство учило “взаимоотношению энергий”, порой целиком уничтожая и растворяя того, кто не мог предоставить доказательств своего права на более высокий статус» [Маслов 2003: 100–115].

Это, прежде всего, ритуалы, связанные с изменением статуса («обряды перехода»), которые в традиционном обществе были важным инструментом «власти традиции». Они, как отмечалось, кардинально изменяли поведение иницируемых в сторону строго соблюдения предписанного новым статусом поведения. Ритуальные практики осуществлялись при народных собраниях, в торжественной обстановке, с музыкальным сопровождением, произнесением клятв и заклинаний, обуславливая суггестивный эффект.

В современных ритуально-церемониальных практиках по случаю знаменательных событий в официально принятом историческом мифе (красных дат календаря), биографии верховного правителя и национальных героев, других народных увеселений, всегда освященных властью (государственной символикой), также задействованы суггестивные практики. Активно используется музыка, танцы, хоровое пение, речёвки и т.п., связывающие в бессознательном коллективную идентичность с «идеями власти», «героическое прошлое» с современностью.

Именно так осуществляется «принудительная солидарность» на Востоке, которую также можно определить как «вертикальную солидарность». Это сознательное и целенаправленное сплочение масс или воспитание чувства преданности верховному правителю. Данный тип солидарности обеспечивает устойчивость восточной государственности.

¹ Эта проблема не потеряла своей актуальности до настоящего момента. На наших глазах рушатся некогда успешные государства (Ирак, Ливия, Сирия, Сомали, Йемен и др.).

² Он был подвергнут критике справедливо усомнившимся в его научности Н.М. Гиренко, который заметил, что *традиция* авторами не определяется, пред-

полагается, что это и так ясно из контекста. По сути, она равнозначна *пережитку*, *архаике*, *старине*. Для обретения конкретно научного смысла *традиция* должна бы быть соотнесена со временем наблюдения, в течение которого в социуме фиксируется появление *нового*, так как «нельзя говорить о традиционном вообще...» [Гиренко 1991: 4–61]. Исходя из данной логики, построения модернистов вряд ли можно считать научными.

³ В одной из ТВ передач популярный ведущий, приглашая известных персон из различных областей деятельности, в своей авторской программе заканчивал беседу вопросами из М. Пруста, один из которых: «Что Вы никогда не сможете простить?». Практически все отвечали: «предательство». Опять же представители старшего поколения хорошо помнят, что «исполнительность» была основным достоинством жителя СССР, которая отмечалась в «характеристиках», заполнявшихся на каждого, начиная с начальных классов школы.

Аверьянов В.В. 2012. Традиция и динамический консерватизм. М.: Ин-т динамического консерватизма. 696 с.

Абрамов Д.Б. 2007. Секуляризм, фундаментализм и толерантность в современной Индии // Мировая экономика и международные отношения. № 5. С. 87–95.

Бочаров В.В. 1992. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур государств Тропической Африки М.: Наука. 378 с.

Бочаров В.В. 2001а. Интеллигенция и насилие. Антропологический аспект // АН. С. 39–88.

Бочаров В.В. 2001б. Антропология насилия // АН. С. 497–532.

Бочаров В.В. 2006а. Власть и возраст // АВ-1. С. 351–357.

Бочаров В.В. 2006б. Символы власти или власть символов? // АВ-1. С. 249–260.

Бочаров В.В. 2007. Колониализм: общественный и культурный процессы // АВ-2. С. 67–85.

Бочаров В.В. 2013. Неписанный закон. Антропология права. СПб.: РХГА. 328 с.

Бочаров В.В. 2016. Традиционализм Востока как «принудительная солидарность». Антропологический аспект // ВННО. С. 738–749.

Бузов В.И. 2005. Новейшая история стран Азии и Африки / под ред. А.А. Егорова. Ростов на Дону: Феникс. 573 с.

Ван Хуа. 2013. Флаг // Много добра, мало зла / Китайская проза конца XX – начала XXI века. СПб.: КАРО. С. 89–141.

Генон Р. 2010. Очерки о традиции и метафизике. М.: Азбука – классика. 320 с.

Гиренко Н.М. 1991. Динамика биосоциальной системы в естествен-ноисторическом процессе // АЭС. Вып. XV. С. 4–61.

Головнёв А. В. 2012. О традициях и новациях: признательность за дискуссию // ЭО. № 2. С. 84–86

Гриценко О. 2013. Игнорируют историю // Взгляд. Деловая газета. 27 мая. URL: <http://www.vz.ru> (Дата обращения: 01.04.2016).

Дугин А. 1995. Консервативная революция. М.

Зильберман Д.Б. 1996. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // ВФ. № 4. С. 76–105.

Ивашкина Д. 2015. Депутат Верховной рады: Причина всех бед Украины кроется в «неправильном» флаге // Комсомольская правда. 15.02.

Крадин Н.Н. 2007. Вождество по данным археологии и этнологии // АВ-2. С. 393–411.

Крупянюк М.И., Арешидзе Л.Г. 2010. Япония: идеология государственного национализма // История и современность. № 2 (12). С. 185–215.

Маслов А.А. 2003. Человек и символ. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М.: Алетей. С. 100–115.

Ольдерогге Д.А. 1973. Колониальное общество – этап в этническом развитии народов Африки // Проблемы населения и хозяйства стран Африки. М. С. 3–11.

Панцов А.В. 2012. Мао Цзэдун. М.: Молодая гвардия. 880 с.

Посадский А. 2013. Индия: строительство политической нации на базе цивилизационной идентичности // Всемирный русский народный собор. URL: <http://www.vrns.ru/analytics/2378/#.WCrZsSSi7cs>

Соловьева О.А. 2001. Поведенческий символ власти и политическая социализация // ЖССА. № 4. С.103–114.

Успенская Е.Н. 2010. Антропология индийской касты. СПб.: Наука. 557 с.

Breully J. 1993. Nationalism and the State. Manchester Univ. Press. 474 p.

Giddens A. 1985. The Nation-State and Violence. University of California Press. 399 p.

Malinowski B. 1945. The Dynamics of Culture Change. L. 135 p.

Redfield R. 1956. Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Chicago: The University of Chicago Press. 159 p.

2 ТРАДИЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

2.1. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ ВОСТОКА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ (социально-антропологический аспект)

Вновь после 70–80-х гг. прошлого века в науке появился интерес к проблеме «традиции/традиционализм», сейчас, правда, больше говорят о «неотрадиционализме»¹. Он вызван тем, что во многих регионах Востока интенсивно возрождаются прежние (архаические) модели материального и духовно-идейного бытия. Обретают силу религии в государствах, в которых длительное время господствовали светские, а то и вовсе атеистические идеологии (Турция, страны Ближнего Востока и Северной Африки, Россия и др.). В развитых государствах Востока (Япония, Ю. Корея, Китай) сильны идеологические представления культа предков. В Индии возникают новые кастоподобные структуры [Успенская 2010]. Немало пишется о традиционализации общественно-политической жизни России [Кара-Мурза 1997: 22–25; Гудков 2002: 47–60; Шляпентох 2008; Ламажаа 2010: 88–93].

Интерес к данной проблематике, как в прошлом, так и сейчас, обусловлен тем, что отмеченные тенденции не укладываются в эволюционистские (неоэволюционистские) представления об общественном прогрессе, которые, несмотря на наличие альтернативных теорий, по факту продолжают доминировать как в научном, так и в общественно-политическом дискурсе. На закате моды на постмодернизм, с его скептицизмом к *прогрессу, эволюции, развитию*, ученые озадачились разработкой обновленной эволюционной теории [Гринин, Коротаев 2009].

Данный раздел посвящен выявлению закономерностей эволюции Востока и определению роли традиционализма в этом процессе. Первоначально уточним содержание, вкладываемое в понятие *Восток*.

Дихотомия «Восток – Запад» в ретроспективе. *Восток* понимается в рамках сложившейся в обществоведении дихотомии «Восток – Запад» не географически, а как социокультурная реальность, что в целом характерно для востоковедов [Введение в

востоковедение 2011: 16]². Э. Саид, к примеру, писал о замкнутом контуре, очерчивающем «истинный Восток», исключив из него «анклавы Европы» (Австралию, Новую Зеландию, страны Африканского Рога). В то же время он отмечал «ориентализированные» области Европы, в которых «чувствуется Восток» [Крылов 2006: 598–635].

Дихотомический взгляд на мир, разделенный по социокультурному принципу, складывался еще в древности. Античные мыслители акцентировали внимание на глубоких различиях между греками и римлянами и окружавшими их народами в образе жизни, обычаях и традициях, политическом строе. Отмечалось отсутствие у последних понятия собственности, писаных законов, демократии и т.д. Различия расценивались с позиций этноцентризма, т.е. укорененного в сознании чувства превосходства над «другими». Хотя здесь, в отличие от известных нам традиционных культур, он представлен не в мистической, а в рациональной форме³. Нелицеприятные морально-нравственные характеристики «других» связывались, например, с климатом (географический детерминизм), либо с политическим строем (деспотизм). Греки и римляне же рисовались мужественными, предприимчивыми, верными слову, свободолюбивыми и т.п. (Полибий). В результате мыслители приходили к выводу о своем призвании «властвовать над всеми» (Аристотель), а войны против варваров и азиатов расценивали как «справедливые» (Геродот). Их «надо истреблять, менее опасных – завоевывать и подчинять, так как они созданы богами для нашего удобства, для обслуживания нас». В зародившихся тогда же представлениях о прогрессивном развитии человечества иноземцы изображались отсталыми народами, опять же в виду отсутствия у них представлений о собственности, праве и демократии (Тит Лукреций Кар) (подр. см. [Клейн 2014: 29–38]). Античный этноцентризм с его претензией на «мировое господство» строился, в первую очередь, на идее интеллектуально-нравственного превосходства, которая, похоже, глубоко укоренена в западном мышлении и сегодня, включая исследователей-историков⁴.

Античное восприятие «других» было унаследовано европейцами в последующие эпохи. Показательны в этом смысле суждения о китайцах венецианского торговца Марко Поло (1264–1324), проведшего длительное время в Китае, по сравнению с которым в смысле развития торговли и судоходства «Венеция была бы всего

лишь небольшим пригородным поселком, а Левант – задним двором» [Там же: 11]. Однако, видя это, Поло, тем не менее, преисполнен чувством собственного превосходства над китайцами:

«Это малодушные люди, мысли которых заняты одной лишь торговлей и производством товаров. К этому у них большой талант, и если бы они были столь же предприимчивы, храбры и воинственны, сколь и чистосердечны, то, благодаря своей необыкновенной многочисленности, смогли бы не только подчинить себе всю провинцию, но и более отдаленные земли» (цит. по [Клейн 2014: 11–13]).

Итак, несмотря на очевидное превосходство китайцев в значимой для Поло-купца сфере, он не видит у них качеств, за исключением «необыкновенной многочисленности», для осуществления господства над другими народами, что для европейца, как видно, является высшей ценностью.

Европейский этноцентризм присутствовал и у Просветителей (Ш. Монтескье, например), затем мыслителей Нового времени. Научные концепции, возникшие в Европе в начале XIX столетия, разделили мир на две половины: неразвитую и развитую. Это можно видеть и у основоположника позитивизма О. Конта, у которого научная (позитивная) форма знания, характерная для европейцев, противопоставлена теологическому (фетишизм, политеизм, монотеизм), присущему остальным. У Г. Спенсера, разделившего человечество на две формации – военную, где «государство вмешивается в промышленную жизнь, насаждает однообразие, пассивное повиновение, безынициативность, мешает естественному приспособлению к требованиям окружающей среды», и промышленную, с конкуренцией, в которой «побеждает самый сильный в области интеллектуальных и моральных качеств. Борьба в таком обществе – благо для всего общества, так как в результате растёт интеллектуальный и моральный уровень общества в целом; политическая свобода, мирная деятельность» [1899: 432]. Классический эволюционизм окончательно определил Запад как высшую точку человеческого прогресса («цивилизацию»), остальных отнес к «дикарям и варварам», оставшим в развитии.

Отметим и появление расистской теории (Ж.А. Гобино), согласно которой лишь европеоидная раса способна к прогрессивному развитию. В общем, в XIX в. Восток стал расцениваться «как окончательно изгнанный из нашей культуры источник, как пережиток, как нечто бездейственное, как исторический тупик, который необходимо изучать с той единственной целью, чтобы его избежать» (Гегель) (цит. по [Hulin 1979: 8]).

Дихотомия «Запад – Восток», с заложенной в ней идеей превосходства первого, представлена во всех концепциях XX в. У М. Вебера «традиционное общество» противостоит «индустриальному», у Э. Дюркгейма общество с «механической солидарностью» – обществу с «органической солидарностью». В данных типологиях рационально мыслящий Запад противопоставлен иррационально-мистическому Востоку. Подобный взгляд на «два противоположных типа мировоззрения, мироощущения, способа бытия в мире, две противоположные типологические формы культуры: деятельностную и созерцательную, интеллектуально-рационалистическую и образно-поэтическую, активно-прогрессистскую и сдержанно-консервативную, прагматическую и экономическую» [Нысанбаев 2002: 113], представлен в современной науке.

Мир-системный подход (А. Франк, Ф. Бродель, И. Валлерстайн) делит мир на «центр-ядро» и «периферию». Центром являются США, ЕС, Япония, периферией – остальные государства [Wallerstein 1974]. Отрицаются прогрессистские теории (эволюционизм, теория модернизации, марксизм), по которым каждый отдельный социум способен, хотя и разными путями, в перспективе стать «цивилизованным». Например, критикуя теорию модернизации, И. Валлерстайн пишет: «Великая иллюзия теории модернизации состояла в обещании сделать всю систему “ядром” без периферии. Сегодня вполне очевидно, что это невыполнимо» [1996: 42].

Экономическая отсталость «периферийных» государств считается порождением Запада, который, начиная с XV в., инкорпировал ныне недоразвитые страны в единый поток мировой истории, который и «породил нынешнюю развитость одних стран и недоразвитость других» [Frank 1969: 41]. В результате в XIX и XX вв., «сложилась и существует единственная мир-система – капиталистический мир-экономика» [Wallerstein 1979: 3]. Для «центра» в отличие от «периферии» характерны наукоёмкие производства, высокая концентрация капитала, высокоразвитые образование и наука и т.п. К странам «периферии» относят бедные страны Латинской Америки и Африки, некоторые страны Азии⁵ [Валлерстайн 2004: 49]. В общем, данный подход увековечивает известное членение мира по экономическому критерию в отличие от прогрессистских концепций, предрекавших «периферии» перспективу превращения в «центр».

Цивилизационный подход⁶ рассматривает историю человечества как процесс возникающих и умирающих культур или цивили-

лизаций (Н.Я. Данилевский, А. Тойнби, О. Шпенглер, Л.Н. Гумилев, С. Хантингтон). Тем не менее, и здесь обнаруживается известная дихотомная парадигма, правда, оценка будущего ее компонентов существенно различается относительно прогрессистских подходов. У Шпенглера *цивилизация* (Запад) противостоит *культуре*, она является ее «предсмертной стадией», завершающей расцвет западноевропейской культуры. Цивилизация лишена «души» и не может дать ничего оригинального ни в области духа, ни в области искусства. Поэтому он предрекал гибель цивилизации (Запада)⁷, которая должна уступить место другой культуре⁸, способствующей общему развитию человечества [Шпенглер 2003]. Озабоченность судьбой западной цивилизации прослеживается и у Тойнби (см. подр. [Клейн 2014]). По мнению Хантингтона, противостояние западной и восточной цивилизаций – главный конфликт современного мира [2005].

В XX в. на фоне антиколониального движения появляются теории, в которых компоненты дихотомии меняются местами. Создателями данных концепций были, как правило, лидеры политических движений. Так, *негритюд* (Э. Сезер, Л. Сенгор, Л. Дамас) провозглашал выдающуюся роль негроидной расы в духовном развитии человечества. Негроидные народы – представители высшей расы, с присущей им интуицией, цельностью восприятия, духовностью, общинными идеалами справедливости, противопоставляются европейцам с рациональным разумом, оторванным от природы, прагматичным и бездуховным. Поэтому после обретения независимости предполагалось опираться на собственную культуру для политического и экономического освобождения⁹.

Во второй половине XX в. Э. Саид обвинил ориенталистику в конструировании западного мифа о Востоке [Саид 2006]. По его мнению, ее научные построения, через постоянные сравнения и противопоставления с Востоком, утверждают идею о Западе как особом мире – цивилизации с уникальным историческим опытом, системой норм и ценностей и прогрессивной моделью мироустройства, как понятие, дифференцирующее «европейцев» от всех остальных «других» (см. подр. [Сотов 2004: 5–31]).

В общем, слова Н. Бердяева не утратили актуальности: *«Проблема Востока и Запада, в сущности, всегда была основной темой всемирной истории, ее осью»* [1990: 115].

«Запад – Восток» как теоретическая и практическая проблема. Настоящее обострение международной обстановки выве-

ло противостояние Запада и Востока в практическую область – в том смысле, что оно может привести, по мнению аналитиков, к гибели человечества. На поверхности это все тот же, начиная с античности, конфликт ценностей. Навязывание Западом своих культурных стандартов вызывает отторжение на Востоке, что оборачивается разного рода санкциями, включая военные. Показательно и то, что очевидные экономические издержки, которые несут стороны противостояния, не принимаются в расчет.

Бывший президент США Б. Обама в выступлении на Генеральной Ассамблее ООН 20 сентября 2016 г. разделил мир на «либеральную» и «авторитарную» части с привычной аксиологической трактовкой. Линия водораздела проходит и внутри самого Запада, достаточно вспомнить выступление Х. Клинтон в ходе предвыборных дебатов, когда она назвала сторонников своего соперника Д. Трампа, составляющих, как показали выборы половину населения США, «расистами, сексистами, гомофобами, исламофобами». Это же противостояние налицо и в Западной Европе, где существенно усилили свои позиции правые партии, в программы которых входят так называемые «традиционные» ценности: семья, национальная идентичность, неприятие мигрантов и пр.

Суждения большинства мыслителей о будущем Востока и Запада в связи с их противостоянием оказались ошибочными. Не просматривается, к примеру «закат Европы» (Данилевский, Шпенглер), предрекавшийся еще Ж.-Ж. Руссо. Оказался несостоятельным и коммунистический проект, с «мировой» социалистической революцией. Со всей очевидностью откладывается «конец истории», с победой в мировом масштабе *цивилизации*. В тоже время многие прогнозировали усиление роли Востока в историческом процессе: «Что даст нам новый Восток, мы еще не знаем, но чувствуем большие силы, которые таятся в нем; ведь до сих пор большую часть человечества численно составляет тот же Восток [Ольденбург 1982].

Наиболее продуктивным в исследовании «оси мировой истории» представляется мир-системный подход. Его сторонники не берутся загадывать, чем закончится распад мир-системы, который неизбежен, так как свой конец имеет любая система. Привлекательным в нем является, во-первых, посыл, что судьбу любого государства невозможно оторвать сегодня от глобального контекста, во-вторых, деление мир-системы на «центр-ядро» и «периферию», отражающее неравнозначное положение компонентов в данной системе.

Неприемлемым представляется то, что неравнозначность компонентов сводится исключительно к экономике, на основании чего трактуются общественно-политические процессы, свойственные системе (мир-системе) в целом. Отметим, что даже К. Маркс, «экономический детерминизм» которого лежит в основе подхода, настаивал на относительной самостоятельности «надстройки», считая, таким образом, что изменения в общественно-политической сфере могут происходить по внутренним причинам, в результате чего она может в свою очередь воздействовать на экономику («базис»). Игнорирование этого приводит мир-системников к упрощенному пониманию общественно-политических процессов, характерных для «периферии». Например, свойственный ей революционизм объясняется «общесистемным возмущением»¹⁰, что выглядит малоубедительным. В частности, революции конца 60–70-х гг. XX в. в «третьем мире» объясняются утратой доверия населения данных стран к своим элитам, представлявшим «национально-освободительные движения», так как они не смогли обеспечить уровень экономического развития, свойственный «центру». В результате, у населения, как утверждает, сложилось мнение, что они «слабы, коррумпированы, самонадеянны, а также находятся в сговоре с господствующими классами и игнорируют подлинно обездоленные слои» [Валлерстайн 2004: 40; Арриги, Валлерстайн, Хопкинс 2008].

На самом деле все революции и контрреволюции на Востоке совершаются не «населением», а представителями интеллигенции, оказавшейся по тем или иным причинам отстраненной от государственной власти. Причем это отнюдь не «обездоленные слои», а люди с достаточно высоким экономическим статусом. Иными словами, это прежде всего борьба за власть (престиж), которая не зависела от «общесистемного возбуждения». Корни же ее лежат в большей мере в традиционном обществе, характерном для него социально-возрастном конфликте, унаследованном «колониальным обществом» [Бочаров 2001: 39–88]. Восточный революционизм носит перманентный характер, ярким его проявлением стали «цветные революции» XXI в. Что же касается революционных действий «центра», о которых пишут мир-системники, то они быстро сошли на нет. По справедливому замечанию американского политолога М. Урбана, «эти движения вспыхнули и отгорели так же ярко и так же дымно, как порох, не оставив и следа» (см. подр. [Бурмистров, Жутаев, Великовский, Хестанов, Тарасевич 2008]).

Принимая положения данного подхода о «центре» (Западе) и «периферии» (Востоке), составляющих мир-систему, представляется обоснованным сосредоточиться на анализе ее социокультурных аспектов, признавая при этом, что данные компоненты обладают относительной самостоятельностью. Учитывая, что наш интерес сосредоточен на «периферии», обнаружении интенций ее эволюции, рассмотрим характерный для Востока социокультурный контекст, сформировавшийся как под влиянием «центра», так и *традиционного общества*, с которым он взаимодействовал. Это особая социокультурная реальность, в которой на всех уровнях отчетливо представлен традиционализм.

Традиционализм и Восток. Социокультурная реальность «периферии» сформировалась в ходе общемирового процесса вестернизации, который принято называть модернизацией. По Ш. Айзенштадту:

«Исторически модернизация – это процесс изменения в направлении тех типов социальной, экономической и политической систем, которые развивались в Западной Европе и Северной Америке с XVII по XIX век и затем распространились на другие европейские страны, а в XIX и XX вв. – на южноамериканский, азиатский и африканский континенты»¹¹ [Eisenstadt 1996: 1].

Периферийные социумы, восприняв западные институты (принудительно или добровольно), тем не менее, продолжают сохранять своеобразие, не только обусловленное индивидуальной культурой каждого, но и демонстрируют тождественные социокультурные свойства, коренным образом отличающие их от Запада. Это отчетливо проявляется в экономической, социальной и политико-правовой сферах. Остановимся на их анализе.

Экономика. Отличительной чертой экономик Востока является «всегда непреодолимое принципиальное структурное различие между традиционным Востоком и Европой» [Васильев 2007: 310], которая проявляется в гипертрофированной роли государства. По мнению Л.С. Васильева, причина в институте собственности, который унаследован от традиционного общества:

«Перед нами два принципиально разных типа хозяйственных отношений, две чуждые друг другу структуры: рыночная и командно-административная, свободная и несвободная, европейская и неевропейская, восточно-традиционная, т.е. явное несходство буквально по всем основным параметрам... внеэкономические отношения зависимости населения от государства в структуре задают тон. Вторичные и зависимые рыночные связи – при всей их жизненно важной роли для социального ор-

ганизма в целом – не свободны и не могут быть свободными от доминирующих административно-политических отношений господства и подчинения. Рынок и товарно-денежные отношения здесь всегда опосредованы отношениями зависимости, как официальной (от государства, чиновника, казны), так и полуофициальной либо неофициальной, но весьма жесткой (от ростовщической кабалы, хозяина-патрона, главы социальной корпорации, в том числе объединения мафиозного типа, и т.п.)» [Васильев 1998: 419].

Эти свойства отчетливо проявляются во всех странах современного Востока, включая и те, которые мир-системники относят к «центру-ядру». В Японии крупный капитал действует в тесном взаимодействии с правительством. Широко используется система общегосударственного, регионального, целевого, отраслевого и внутрифирменного планирования. Общегосударственные планы направлены главным образом на регулирование деятельности частных фирм. Внутрикорпоративные планы в свою очередь также учитываются при разработке общегосударственных программ через механизм консультаций с крупнейшими объединениями частных компаний. Даже неформальные указания чиновничества обязательны для исполнения фирмами, а нарушители сурово наказываются. Словом, японская экономическая модель построена на значительном ограничении действия рыночных сил [Экономика 2000: 404–421; Хлынов 1997]. Поэтому развитые экономики Востока еще называют «бюрократическими» [Potter 2001], или «командно-рыночными» [Хруцкий 1993: 70]. Государственное вмешательство в экономику Японии определяют как «тоталитарное по характеру, с неограниченным административным вмешательством» [Haley 1995: 154].

Конкуренция – локомотив развития экономик Запада – здесь не является главным регулятором на внутреннем рынке страны. Сотрудничество между фирмами, а не конкуренция, обеспечивающая стабильность, ценится выше прибыли¹².

Особенностью восточных экономик является большой удельный вес неформальных отношений, благодаря чему в научный оборот вошел термин «неформальная экономика» (НЭ). Обнаружилось, что граждане «третьего мира» в значительной мере (или даже в большинстве) не имеют никакого отношения к официальной экономической системе государства. Первоначально такой вывод был сделан на примере государств Африки [Hart 1973], впоследствии классическое исследование НЭ было проведено в Перу [Coto 1995]. В результате исследования НЭ стали приори-

тетными в широком контексте исторического, кросс-культурного сопоставления различных экономик Востока (см. [Введение 2011: 205]. Э. Сото считает, что принимаемые законы («плохие законы»), призванные регулировать экономическую жизнь, не действуют, так как принимаются группами бюрократии в своих интересах. В результате отсутствует равенство людей перед законом, а в реальной жизни контроль над всеми процессами находится у бюрократии, и она единственная имеет возможность влиять на механизмы перераспределения [Сото 1995: 233].

Причина же роста НЭ объясняется Сото всем тем же феноменом «власти-собственности», о котором пишет Л.С. Васильев, когда государство выполняет преимущественно перераспределительные функции:

«В силу правовой и политической традиции, наши правители, даже демократически избранные, получают абсолютную власть над экономической и социальной деятельностью, и невозможно вообразить какие-то права собственности или контракты, которые государство не может произвольно нарушить... Практически во всех случаях отсутствует механизм эффективной защиты прав большинства граждан от государства» [Там же: 290–291].

При этом официально исповедуемые властями идейно-политические взгляды, не имеют значения:

«...это типично и для правых и для левых политических партий. И те и другие способствуют экспансии государственной деятельности и непосредственно вмешиваются в экономику. И левые и правые делают это при помощи плохих законов» [Там же: 300].

Иными словами, по Сото, выходит, что принятие «плохих законов» на Востоке – это универсальное явление.

Из его исследования видно также, что родство, определявшее социальные взаимодействия в традиционном обществе, сегодня воспроизводится в среде городских предпринимателей, в большинстве своем выходцев из деревни [Там же: 276]:

«Семью, объединявшую разные поколения родственников, в городах заменили сети коммерческих или производственных отношений: совместное участие в бизнесе “дядей” и “кузенов” сейчас обычное дело... человек, впервые приехавший в город, вскоре начинает понимать, что никто, кроме родственников или земляков, не намерен входить с ним в отношения... Требуется достаточно времени и ресурсов, чтобы создать и поддерживать широкую сеть друзей, “дядюшек” и “кузенов”, и это сдерживает развитие широкого эффективного рынка».

Нечто подобное наблюдается и в Китае [Сусоколов 2006: 146–147]. В целом, повсеместно на Востоке ассоциации родственни-

ков, составлявшие базис традиционного общества, не утратили функции важной социальной силы.

В НЭ Востока широко представлены институты организованной преступности (мафия), также построенные на принципе родства, и связанные с государственными институтами и высокопоставленными чиновниками. В Китае – это «Триады», в Японии – «Якудза». «Якудза», например, функционирует вполне легально, имея визитные карточки с эмблемой банды, официальный гимн, собственные печатные издания и даже выплачивая своим членам пенсионные пособия [Латов 2001: 161–187; Головнин 1994]. Много написано о деятельности подобных структур и в государствах Латинской Америки.

Особенность экономик Востока – это так называемый «приятельский капитализм». В.В. Сумский описал данный феномен на примере Филиппин, в период правления президента Маркоса (1965–1986), который воспроизводится на Востоке практически повсеместно. Суть: контроль верховным правителем основных источников экономических доходов государства через его «приближенных-приятелей». Так, после прихода Маркоса к власти:

«Строптивцам, представлявшим “старую” бизнес-элиту, грозили наказания вплоть до безжалостной экспроприации активов... Тех, кто усвоил подобные уроки и не перечил Маркосу, не трогали. В меру их готовности сотрудничать с властью им даже благоволили, но ставку делали все же не на них. По-настоящему лояльными могли быть лишь магнаты, вскормленные властью от начала до конца... На смену “старым олигархам” действительно шли новые и едва ли не более хваткие, а худший из недугов общества – социальное неравенство – не только не отступало, а прогрессировало» [Сумский 2003: 94, 101].

Предпринимательская деятельность сосредоточивалась в руках фамильных кланов, т.е. опять же родственных ассоциаций, включая семью самого Маркоса.

Оценивая негативно данную экономическую модель Филиппин, автор исходит из эталонной модели либеральной экономики, отмечая:

«Сращивание власти и собственности, власти и бизнеса, бюрократический капитал усиливает и без того живучие патронажно-распределительные инстинкты управленческих элит... Вместо сокращения армии чиновников... двукратное ее увеличение..., – отмечается неэффективность государства, которое, скорее, походило на механизм торможения реформ, чем на их инструмент» [Там же: 99].

Однако, примечателен вывод автора, согласно которому для населения в целом такая политика была благом и «страна отнюдь

не проиграла» [Там же: 97]. Во-первых, «приятельский капитализм» Маркоса способствовал упрочению стабильности, отсутствие которой неизменно оборачивается «большой кровью», во-вторых, экономическими достижениями, относительно предшествующих периодов [Там же]. Думается, вывод можно отнести к любому «неэффективному» государству Востока, о чем россиянам хорошо известно из опыта новейшей истории.

Отличительной чертой Востока является коррупция, которая здесь, в отличие от Запада, является неотъемлемой частью социокультурной реальности. Ее истоки опять же в традиционном обществе, в психологии его членов, для которой связь между индивидуумами должна была иметь материальное воплощение. Она устанавливалась, как показал М. Мосс, путем обмена подарками [1996]. И сегодня в культурах Востока дарение во многом выполняет данную функцию. Именно дарообменом синологи объясняют коррупцию в Китае: «В связи с тем, что социальные отношения... все еще основываются на живых, ориентированных на индивидуума социальных связях, а не на фиксированных социальных институтах... дарение подарков и взаимовыручка играют решающую роль для установления и упрочения межличностных отношений» [Yang 1994: 14]. Дарение трактуется как демонстрация человеческих чувств: почтения, благодарности, уважения, т.е. морально-этическая категория, даже, если подарок вручается человеку за выполнение своих служебных обязанностей. Поэтому грань между коррупцией и одариванием весьма расплывчата; если одаривание происходит «на основе взаимного уважения, дружбы и длительного общения», то оно не расценивается отрицательно. «Взятничество» – это когда имеет место понуждение к одариванию [Zhu, Zhang 2007: 386]. А. Леденева, сравнивая китайское «гуанси» с русским «блатом», отмечает, что первое не несет отрицательного смысла и рассматривается как преимущество [Ledeneva 2008: 123]. Не соглашусь, что «блат/связи» имеют в нашей культуре сугубо отрицательную коннотацию. Часто слышим «везде нужны связи», «без связей никуда», где, скорее, присутствует не осуждение, а сожаление об отсутствии таковых у говорящего. Показателен и африканский пример. Когда власти Танзании, объявив войну коррупции, запретили одаривать судей, то это вызвало возмущение прежде всего среди рядовых граждан (подр. см. [Бочаров 1992: 85]).

В общем, можно констатировать, что НЭ на Востоке, включая коррупцию, «приятельский капитализм» и пр., не является след-

ствием «плохих законов» или политического режима. Это необходимое условие существования государства на Востоке, обусловленное причинами, уходящими корнями в традиционное общество. Подобный тип экономики не только обеспечивает политическую устойчивость государству, но имеет и социальное наполнение. Исследователи-антропологи на примере Пакистана пришли к выводу, что незаконные постройки, которые, скорее всего, «крышуются» чиновниками высокого ранга, в конечном счете дают возможность приобретать жилье малообеспеченным слоям [Харрис-Уайт 1999: 449].

Практики НЭ сыграли положительную роль и в период реформирования отношений собственности в России, благодаря чему население страны гораздо легче перенесло пагубные последствия, которыми этот процесс для него сопровождался [Капелюшников 2002]. Высказывалось и такое мнение: административной ренте (взятке) вообще следует придать официальный статус, дабы вывести данный феномен, объективно присущий экономикам подобного типа, «из тени». Это позволило бы бороться с ним прежде всего экономическими методами [Найшуль 1991; 1994]. Представляется, что такая точка зрения, при всей, казалось бы, ее абсурдности, имеет право на существование, учитывая специфику экономик Востока.

Политика и право. Если в сфере экономики поляризация «Восток – Запад» сегодня не столь заметна, имея в виду успехи ряда стран Азии (Япония, Китай, Южная Корея и др.), Латинской Америки (Бразилия, Аргентина), Африки (ЮАР) или Евразии (Россия, Турция), то в политико-правовой сфере она очевидна. В политической науке, как на Западе, так и в России, вошло в оборот понятие «незападная политика» [Comparative 1964: 657–664]. Были выделены ее свойства, которые, на самом деле, несут родовые признаки традиционного общества: неотделенность политической сферы от общественных и личных взаимоотношений; политические партии, представляющие по сути клановые, племенные, кастовые или этнические объединения; высокая степень свободы политических лидеров в выборе стратегии поведения и др. [Пай 2003: 66–85].

Несмотря на социокультурное многоцветье государств Востока, их политические режимы большей частью характеризуются как авторитарные, независимо от официальной формы правления. Большой удельный вес занимают неформальные отношения, бла-

годаря которым действующие институты не выполняют предписанных документами функций, лишь камуфлируют авторитарный режим. Даже страны, которые принято причислять к демократиям, на самом деле существенно отличаются от демократического «эталона». Так, по мнению японского политолога, представителей организаций гражданского общества в Японии «можно охарактеризовать фразой “члены без инициативы”, люди не могут и не стремятся влиять на политику государства» [Центр 2013]. Однако, именно «гражданское общество», его способность противостоять государству, является, по мнению политологов, одним из главных столпов западной демократии.

Истоки пассивности гражданского общества на Востоке опять же в традиционном обществе, для членов которого «разделение власти» – нонсенс. В результате «начальник» в любой общественной сфере воспринимается обыденным сознанием в качестве сакрального авторитета. В Японии, где до сих пор сильны представления культа предков, он выступает «старшим» («патроном-отцом»), от которого ожидают соответствующего поведения. Поэтому руководитель японской фирмы после работы «частенько зовет молодых подопечных сотрудников в кафе, где угощает их и дает советы по личным вопросам. Если подчиненный не женат, начальник нередко заботится, чтобы найти невесту. Поскольку все служащие, как правило, посвящают свою жизнь одной компании, в организации устанавливаются тесные связи на основе коллективного взаимодоверия» [Бурова 2010: 206–207]. Восприятие японского обывателя имеет и объективные основания, так как политики, предприниматели и бюрократия теснейшим образом взаимосвязаны, образуя так называемый «стальной треугольник» [Калмычек 2009: 23–38]. Поэтому Японию называют мягко-авторитарным государством, управляемым союзом бюрократии, руководством Либерально-демократической партии (ЛДП) и финансово-промышленными магнатами [Wolferen 1989].¹³

Права человека, закрепленные в конституции, как и право, вообще, также весьма призрачны для японцев, которые «пребывают в неведении относительно того, что сегодня они хозяева своей судьбы... Идея права в их сознании по-прежнему связана с наказанием и тюрьмой; право – ненавистная вещь, честные люди должны сторониться права... Абстрактный характер норм права, его логический характер по-прежнему чужды в стране... Обращение в суд для удовлетворения претензии, которую право объявляет законной, мало отличается в Японии от вымогательства... Наилучший вариант – это не судебное реше-

ние, удовлетворяющее обе стороны, а отказ от иска и полюбовное соглашение» [Давид 2003: 28].

Китайцы также «с подозрением относятся к законам, адвокатам и к усложненным современным общественным отношениям в целом... Если китаец, возможно по ошибке, арестован, то инстинктивной реакцией родственников, будет не поиск защиты у закона и обращение в суд, а поиск некоего “лица”, знакомого с высокопоставленным чиновником, с тем, чтобы просить у него о протекции. Так как китайцы придают чрезвычайно большое внимание личным отношениям и “лицу” вообще, то проситель добьется успеха, если его Лицо стоит достаточно высоко» [Линь Юй-тан 2010: 186–187]. В общем, население Востока в обыденной жизни руководствуется «неписаными законами», которые реально регулируют отношения в социуме [Бочаров 2013а].

Универсальным вызовом для политической жизни государств Востока является период смены власти. Проведение выборов по конституции, как правило, оборачивается нестабильностью. Причина опять же кроется в традиционном обществе, для членов которого власть сакральна, а ее смена могла быть связана лишь по причине утраты действующим вождем Силы, о чем свидетельствовало наступление «хаоса» (неурожаи, эпидемии, природные катаклизмы и пр.). При этом правитель умерщвлялся, так как сакральность власти в подобных культурах жестко увязана в традиционалистском сознании с телесностью лидера. Однако новый лидер принадлежал к той же сакральной родственной группе (роду, клану). Короче говоря, смена власти, осуществляемая на Востоке, на основе конституций, выстроенных по западной модели – нонсенс для традиционалистских культур, носителями которых являются основные массы населения государств Востока. Отсюда стремление политических элит сделать демократию «управляемой», дабы сохранить преемственность власти по традиционалистским меркам, и, в конечном счете, избежать политической турбулентности, реальной угрозы существованию государственности.

Одним из способов смены власти, обнаруживаемом в «управляемых демократиях», является «преемничество», когда верховная власть передается действующим лидером государства «преемнику». Исходя из латиноамериканского материала, «решение по кандидатуре следующего лидера принимается уходящим руководителем государства совместно с узкой правящей группой, причем лидер и группа настолько сливаются, что предстают еди-

ным субъектом решения» [Борисова, Данилова 2014]. «Преемничество» может осуществляться как в рамках законодательства, так и противоречить ему. Например, слагая досрочно полномочия (по болезни), лидер называет преемником лицо, которое в соответствии с конституцией выполняет его обязанности, а затем проходит процедуру выборов (Россия). А может назначаться вопреки основному закону (Венесуэла).

Получила широкое распространение и передача верховной власти по родству (КНДР, Куба, Бразилия, Азербайджан, Индия и др.), что более естественно для традиционной ментальности. Тем не менее, она также обставлена демократическими символами, когда представитель «священного рода» проходит процедуру выборов. Своеобразный принцип наследования власти фиксируется в странах, верховным правителем которых является женщина, что ошибочно считают иллюстрацией женской эмансипации Востока. Ведь она практически всегда связана узами родства/свойства со значимой мужской политической фигурой прошлого, т.е., как и в традиционном обществе, является его ипостасью [Бочаров 2013б: 253–254].

Подобный способ передачи власти вызывает протест оппозиции, как правило, представителей образованного слоя, апеллирующей к западным политико-культурным символам (ценностям), для обретения поддержки «цивилизованных стран».

Зачастую оплотом восточных «демократий» служит армия, что само по себе является парадоксом (Турция, Египет и др.). Возглавляемая «отцом нации», она является скелетом восточной государственности, будучи в условиях рыхлой социальной структуры, единственной корпоративной силой [Мирский 1989: 198]. Поэтому демократии Востока легко превращаются в противоположность — диктатуры. Вероятность прихода к власти военных на Востоке до сих пор весьма реальна. По мнению О. Ариаса, бывшего президента Коста-Рики (2006–2010):

«Над Латинской Америкой тень военной диктатуры нависает по-прежнему... мы все еще являемся свидетелями угроз и вызывающего поведения военных некоторых латиноамериканских стран — в такой степени, которая неприемлема для зрелой демократии... Такие псевдодемократии будут насильственно свергнуты и заменены воплотившимися вновь старыми тоталитарными режимами левого или правого толка. Ибо семена этих диктатур дремлют в земле Латинской Америки и лишь ожидают момента» [Ариас 2001].

Традиционализм как результат особой эволюции «периферии». Социокультурная реальность Востока с ее традиционализмом сложилась в ходе вестернизации, которая коренным образом отличается от модернизационного пути Запада. Целостный взгляд на развитие «Востока-периферии» впервые был представлен в рамках теории модернизации (неоэволюционистской), возникшей в 60-х гг. XX столетия. В общественно-политическом и научном дискурсе тех лет бытовало мнение, что с устранением колониализма, затормозившим естественное развитие данных территорий, обретшие независимость государства воссоединятся с «семьей цивилизованных народов», либо, пропустив стадию «цивилизации», построят социализм/коммунизм (марксистский вариант). В условиях глобального идеологического противостояния («холодной войны»), западные авторы акцентировали внимание на успехах модернизации стран, избравших «капиталистическую ориентацию», ученые «социалистического лагеря», в первую очередь советские, наоборот – «некапиталистическую/социалистическую». Однако, было очевидно, что между теми и другими странами Востока было больше общего, нежели отличного. Уже в 1970–80 гг. воспринятые демократические принципы государственного устройства сменились авторитарными однопартийными режимами и военными диктатурами, что зачастую объяснялось пагубным влиянием СССР.

Однако материалы по Латинской Америке, гораздо раньше вступившей на путь деколонизации, нежели афро-азиатские страны, и находившейся изначально исключительно под влиянием США, показывают, что ситуация там мало чем отличалась от остальной «периферии». И здесь после достижения независимости в XIX в. практически все государства приняли демократические конституции, скопированные с конституций Испании, Англии, США и Франции [Посконина 2005: 248; История 1999: 142–153]. Но нигде они не были воплощены в жизнь. Тенденция к централизации и концентрации государственной власти еще ярче проявилась во второй половине XX столетия. Федерализм продолжал существовать на бумаге, реально же законодательные органы субъектов находились в состоянии «фактической невозможности принятия самостоятельных законодательных инициатив, независимо от президента» [Lambert 1968: 411; Тихонов 1976: 10–19].

Таким образом, официальный федерализм «ни малейшим образом не препятствовал регулярному утверждению и продолжи-

тельному правлению диктаторских режимов, оставаясь на протяжении длительных периодов мертвой буквой, прикрывавшей безраздельное господство “национальных лидеров”». А утвердившаяся здесь политико-правовая модель также гармонично сочетала «присутствие демократии *de jure* с ее отсутствием *de facto*» [Захаров 2014]. И в Азии, на Филиппинах, в частности, где демократия насаждалась США с конца XIX в., в 1960-х гг. страна вернулась на свойственные Востоку рельсы авторитаризма. Словом, «Восток-периферия» в условиях разнонаправленного внешнего влияния изначально демонстрировал собственную логику исторической динамики.

Еще более ярким подтверждением данного тезиса стал развал СССР, лидера «второго мира». Первоначально это воспринималось в духе эволюционизма, что подвигло Ф. Фукуяму объявить о «конце истории», победы демократии в мировом масштабе. Распад Союза проходил, действительно, под демократическими лозунгами, и тогда мало кто сомневался, что здесь-то, учитывая индустриальный характер советского общества, уровень его научно-технического развития, образованного населения, достижений в области культуры (музыки, литературы), новые государства быстро встанут в один ряд с «цивилизованными». «Советская империя» стала рассматриваться политологами как своего рода историческая «аномия», возникшая в результате деятельности небольшого числа фанатиков, которым удалось достичь своих целей, благодаря стечению обстоятельств. Развал же трактовался как возврат заблудшей части человечества на магистральный путь своего развития.

Однако, вскоре «второй мир» превратился в «третий», а на территории бывшего СССР появились авторитарные государства, либо в форме так называемых «имитационных демократий», либо вовсе восточных деспотий. В республиках СНГ возобладали типологические схожие процессы с Азией, Африкой и Латинской Америкой, что констатировали исследователи [Бочаров 1994; Поляков 1997]. В конце концов, мир вновь оказался разделенным на две части по «оси мировой истории» Запад – Восток. К Западу отошли бывшие страны «социалистической Европы».

Российский материал в рамках рассматриваемой темы имеет принципиальное значение. Будучи отнесенной в предложенной здесь концепции к Востоку, Россия утрачивает уникальность, которую отстаивали еще славянофилы, сравнивая ее с Западом.

Действительно, Россия, вследствие своего географического положения раньше, чем остальной Восток, встала на путь вестернизации – в XVII–XVIII вв. За это время развился достаточно мощный образованный класс, представители которого, порой, как известно, лучше писали и говорили на каком-нибудь западном языке, нежели русском. Естественно, им с трудом приходило в голову, что себя можно как-то иначе идентифицировать, нежели как «европейцев». Однако, при сравнении России с остальной «периферией» (странами Азии, Африки и Латинской Америки), уникальность растворяется, а происходящие здесь процессы обнаруживают с ней типологическое тождество.

Примечательно, что К. Маркс первый использовал географическое понятие для обозначения универсального мирового явления, противостоящего Западу – «азиатский способ производства». Он характеризуется централизацией экономической жизни, слабым разделением труда, отсутствием частной собственности, политической деспотией, эксплуатацией общинников не частными собственниками, а государством. К «азиатскому способу производства» Маркс причислял не только древнюю и средневековую Индию, Турцию, Персию, Китай и т.д., но и государства Африки (Египет), Америки (Мексика, Перу), Европы (этруски и др.). Словом, он использовал географическое понятие как «иррациональную категорию» [Нуреев 1989; 2010: 130–141].

В целом, для нас Восток (периферия) – это не географическое понятие, а условное («иррациональное»). Оно отражает глубокие различия в экономической, социально-политической и правовой сферах относительно Запада (центра-ядра). Данные различия являются результатом разных траекторий развития компонентов мир-системы, вследствие присущей им относительной самостоятельности.

¹ Интерес науки к данной проблеме в 1970-е гг. возник на фоне очевидного разворота молодых государств, обретших политическую независимость в 1960-е гг., в сторону традиционализма. Интерес был настолько силен, что даже встал вопрос о создании самостоятельной научной дисциплины – традиционалистики. Работами в данной области отметились видные западные социологи [Eisenstadt 1973; Shils 1981]. В отечественной литературе – В.Д. Плахов [1992].

² Географический смысл вкладывается, например, регионоведением – дисциплиной, занимающейся сравнительной международной и социально-политической проблематикой. Восток – это страны Азии и Северной Африки [Политические системы 2006: 32–33].

³ Традиционные культуры всегда закрыты для «чужаков» из-за страха перед их вредоносной Силой, поэтому разглашение информации об образе жизни (верованиях, символах, ритуалах) жестко табуировано, так как, завладев данными знаниями, как предполагается, «чужаки» непременно используют их против «нас».

⁴ По мнению Э. Пауэр, например, «римляне в период заката империи должны были наблюдать острейший конфликт между римскими и варварскими ценностями совсем не в материальной сфере. Римская цивилизация была в первую очередь цивилизацией разума. Она опиралась на многовековую традицию мысли и интеллектуальных достижений, составлявших наследие Греции, в которой она, в свою очередь, внесла большой вклад. Римский мир был миром школ и библиотек, писателей и строителей. Варварский же мир был миром, в котором разум пребывал в младенческом состоянии, и это состояние затянулось на многие века... римляне и варвары были не только военными противниками, но и вели совершенно различный образ жизни – *цивилизованный* и *варварский* (курсив мой. – В.Б.)» [2010: 1].

⁵ В рамках «периферии» выделяется также «полупериферия», куда входят страны, занимающие промежуточное положение (Индия, ЮАР, Россия и т.д.).

⁶ Трактуются по-разному, в зависимости от смысла, вкладываемого в понятие «цивилизации». При эволюционистском понимании (дикость – варварство – цивилизация) – это высшая стадия развития общества. Сегодня под «цивилизацией», олицетворенной Западом, понимается развитие рыночные отношения в сфере экономики, разделение властей в политике, права человека в юридической области. Страны, не обладающие данными качествами, относят к «развивающимся», «переходным», «трансформирующимся».

⁷ Еще в XIX в. гибель Запада предрекал Н.Я. Данилевский [1991].

⁸ Сегодня понятие «культура» прежде всего в рассуждениях экономистов употребляется чрезвычайно редко, как правило, только по отношению к странам с неразвитой рыночной экономикой [Димаджо 2004: 51]. Это опять же объясняется их приверженностью эволюционистской методологии, которая видит общественное развитие как утрату этнокультурных свойств.

⁹ Много схожего, правда, у российских славянофилов: отрицание необходимости в писаных законах, понимание справедливости как данности природы и т.д. [Бочаров 2012: 3–14].

¹⁰ Сторонники мир-системного подхода трактуют протестные движения как в «центре» (движение хиппи в США, студенческие выступления в Западной Европе, в Чехословакии, Польше), так и на «периферии» в конце 1960-х гг. («шестидесятники» в СССР, «культурная революция в Китае», перевороты в Азии, Африке, Латинской Америке), именуемые ими «мировой революцией 1968 г.», как вызванные едиными причинами [Арриги, Валлерстайн, Хопкинс 2008].

¹¹ Точнее говорить о «вестернизации», так как вектор исторического движения «периферии» далеко не очевиден, на что справедливо указывают мир-системники, критикуя теорию модернизации.

¹² Правда, это, как утверждают, явилось причиной утраты Японией в последние годы лидерских позиций в развитии информационных технологий. Поэтому государством планируется обучение японской молодежи конкуренции с ранних лет путем пересмотра общественных норм и традиций для устранения

культурных препятствий конкурентоспособности страны на мировом рынке [Ивутин 2007].

¹³ ЛДП, как известно, в течение длительного времени находится у власти (за исключением небольшого перерыва 1993–1994; 2009–2012), что не является типичным для демократий Запада.

Ариас О. 2001. Демократия в Латинской Америке // *Politics. World Affairs. Economics.* June 28. URL: <http://www.project-syndicate.org/commentary/democracy-in-latin-america/Russian>.

Арриги Д., Валлерстайн И., Хопкинс Т. 2008. 1989-й как продолжение 1968-го // *НЗ.* № 60. URL: http://magazines.russ.ru/nz/2008/4/arr2.html#_ftn1.

Бердяев Н. 1990. Судьба России (Опыт по психологии войны и национальности). М.: Мысль. 115 с.

Борисова Н., Данилова Г. 2014. Преемники и преемничество в Латинской Америке // *НЗ.* № 94 (2). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/4699>.

Бочаров В.В. 1992. Власть. Традиции. Управление. М.: Наука. 378 с.

Бочаров В.В. 1994. «Африканский синдром» в общественно-политических процессах СНГ // *Африка: культура и общество.* М.: Институт Африки. С. 73–79.

Бочаров В.В. 2001. Интеллигенция и насилие. Антропологический аспект // *АН.* С. 39–88.

Бочаров В.В. 2012. Африка и Россия как субъекты культурального развития // *Вестник СПбГУ.* Т. 13. № 3. С. 3–14.

Бочаров В.В. 2013а. Неписанный закон. Антропология права. СПб.: РХГА. 328 с.

Бочаров В.В. 2013б. «Революционизм» и «традиционализм» на Востоке. Гендерный аспект // *Российская гендерная история с «ЮГА» на «ЗАПАД»:* Прошлое определяет настоящее. Материалы Шестой международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории. Т. 2. Нальчик: ИЭА РАН. С. 253–254.

Бурмистров П., Жутаев Д., Великовский Д., Хестнов Р., Тарасевич Г. 2008. 1968: год великого перелома // *Эксперт. Русский репортер.* URL: http://expert.ru/russian_reporter/2008/16/god_velikogo_pereloma/

Бурова С.Н. 2010. Социология брака и семьи: история, теоретические основы, персоналии. Минск. С. 206–207.

Валлерстайн И. 1996. Россия и капиталистическая мир-экономика // *Свободная мысль.* № 5. С. 30–42.

Валлерстайн И. 2004. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М.: Логос. С. 368.

Васильев Л.С. 1998. Постколониальный Восток; государство и экономика // *История Востока.* Т. 2. М.: ВШЭ. 495 с.

Васильев Л.С. 2007. Восток и Запад в истории. Основные параметры проблематики // *АВ-2.* С. 302–320.

Введение в востоковедение. 2011. СПб.: КАРО. 583 с.

Головнин В. 1994. Якудза отступает, но не сдаётся. Япония пытается покончить с легальной уголовщиной // ИЛ. № 8. С. 230–235.

Гринин Л.Е., Коротаев А.В. 2009. Социальная макроэволюция: Генезис и трансформации Мир-Системы. М.: ЛИБРОКОМ. 568 с.

Гудков Л. 2002. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // ОЗ. № 3. С. 47–60.

Давид Р. 2003. Различные концепции общественного порядка и права // ОЗ. № 2. С. 18–27.

Данилевский Н.Я. 1991. Россия и Европа. М. 87 с.

Димаджио П. 2004. Культура и хозяйство // Экономическая социология. Электронный журнал. Т. 5, № 3. С. 44–65.

Захаров А. 2014 «Всеобщий провал»? Федерализм, демократия и авторитаризм в Латинской Америке // НЗ. № 2 (94). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2014/2/7z.html>.

Ивутин Д. 2007. Удастся ли японским ИТ спастись от краха? // CNews Япония. URL: <http://biz.cnews.ru/reviews>.

История государства и права зарубежных стран. 1999 / Под ред. Жидкова О.А., Крашенинниковой Н.А. Ч. 2. М.: Норма. 516 с.

Калмычек П.А. 2009. Взаимодействие бюрократической и политической элит в Японии // Япония. Ежегодник. № 38. С. 23–38.

Капелюшников Р. 2002. Российская модель рынка труда: что впереди? URL: <http://polit.ru/article/2002/06/27/479412/>.

Кара-Мурза С.Г. 1997. Россия как традиционное общество // КИР. С. 22–25.

Клейн Л.С. 2014. История антропологических учений. СПб: СПбГУ. 744 с.

Крылов К. 2006. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Э.В. Ориентализм: Западные концепции Востока / Пер. с англ. СПб.: Русский Мирь. 635 с.

Ламажаа Ч.К. 2010. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // ЗПУ. № 2. С. 88–93.

Латов Ю.В. 2001. Экономика вне закона: Очерки по теории и истории теневой экономики. М.: МОНФ. 284 с.

Линь Юйтан. 2010. Китайцы. Моя страна и мой народ. М. С. 186–187.

Мирский Г. И. 1989. Роль армии в политической жизни стран «третьего мира». М.: Наука. 198 с.

Мосс М. 1996. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература. С. 85–111.

Найшуль В.А. 1991. Либерализм, обычные права и экономические реформы // Институт свободы. Московский либертариум / Библиотечка Либертариума. URL: <http://www.libertarium.ru>

Найшуль В.А. 1994. Обычное право и судебная либерализация // Институт свободы. Московский либертариум. URL: http://www.libertarium.ru/libertarium/1_libnaul_judlib.

Нуреев Р.М. 1989. Экономический строй докапиталистических формаций. Душанбе: Дониш. 244 с.

Нуреев Р.М. 2010. Сравнение экономических систем во времени; формационные подходы к анализу // Экономический вестник Ростовского государственного университета. Т. 8. № 1. С. 130–141.

Нысанбаев А. 2002. Глобализация и диалог культур // Евразийское сообщество. № 1. С. 109–104.

Ольденбург С.Ф. 1982. Связи Запада с Востоком старинные // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 1. М. 293 с.

Пай Л. 2003. Незападный политический процесс // Политическая наука. № 2. С. 66–85.

Пауэр А. 2010. Люди средневековья / Пер. с англ. URL: <http://fanread.ru/book/8346128/?page=37>

Плахов В.Д. 1992. Традиции и общество. М.: Мысль. 230 с.

Политические системы и политические культуры Востока. 2006 / отв. ред. А.Д. Воскресенский. М.: Восток–Запад. 688 с.

Поляков Л.В. 1997. Кризисы российской политической модернизации // КИР. С. 13–15.

Посконина О.И. 2005. История Латинской Америки (до XX века). М.: Весь Мир. 248 с.

Саид В.Э. 2006. Ориентализм: Западные концепции Востока / Пер. с англ. СПб.: Русский Мирь. 636 с.

Сото Э. де. 1995. Иной путь. Невидимая революция в третьем мире. М.: Catallaxu. 320 с.

Сотов А.А. 2004. «Ориентализм»: постколониальная критика Э. Саида. М.: Центр изучения современного Ближнего Востока. С. 5–33.

Спенсер Г. 1898–1899. Основания социологии // Г. Спенсер. Соч. СПб.: Книгоиздательство Ф.А. Иогансона. 707 с.

Сумский В.В. 2003. Фиеста Филиппина. Т. 1. М.: Восточная литература. 527 с.

Сусоколов А.А. 2006. Культура и обмен. Введение в экономическую антропологию. М.: Русская панорама. 448 с.

Тихонов А.А. 1976. Федерализм в странах Латинской Америки / Автореф. дисс. ... канд. юридических наук. М.: ИГП РАН. 10 с.

Успенская Е.Н. 2010. Антропология индийской касты. СПб.: Наука. 557 с.

Хантингтон С. 2005. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ. 603 с.

Харрисс-Уайт Б. 1999. Государственное регулирование и неформальный экономический порядок в Южной Азии // Неформальная экономика: Россия и мир. М.: Логос. С. 437–464.

Хлынов В. 1997. Общегосударственное планирование рыночной экономики: опыт Японии // Проблемы Дальнего Востока. № 2. С. 18–25.

Хруцкий В.Е. 1993. Южнокорейский парадокс. М.: Финансы и статистика. 240 с.

Центр исследований гражданского общества и некоммерческого сектора ВШЭ. 24.01.2013. URL: <http://www.hse.ru/news/recent/73374267.html>

Шляпентох В. 2008. Современная Россия как феодальное общество. Новый ракурс постсоветской эры. М. 328 с.

Шпенглер О. 2003. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Айрис-Пресс. Т. 1. 528 с.

Экономика Японии. 2000 // Мировая экономика. М. С. 404–421.

Comparative Politics. 1964. A Reader / Ed. by H. Eckshtein, D. Apter. L. P. 657–664.

Eisenstadt S.N. 1973. Tradition, Change and Modernity. N.Y. 367 p.

Eisenstadt S.N. 1966. Modernization: Protest and Change. Englewood Cliffs. 166 p.

Frank A.G. 1969. Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology // A.G. Frank. Latin America: Underdevelopment and Revolution. N.Y. P. 41–48.

Haley J. 1995. Authority Without Power: Law and the Japanese Paradox. Oxford University Press. 258 p.

Hart K. 1973. Informal urban income opportunities and urban employment in Ghana // Journal of Modern African Studies. Vol. 11. № 1. P. 61–89

Hulin M. 1979. Hegel et l'Orient. Paris. 224 p.

Lambert J. 1968. L'Amérique Latine. Structures sociales et Institutions politiques. Parle. 411 p.

Ledeneva A. 2008 Blat and Guansi: Informal practices in Russia and China // Comparative Studies in Society and History. № 50 (1). P. 118–144.

Potter P.B. 2001. The Chinese Legal System: Globalization and Local Legal Culture. L.; N.Y.: Routledge. 261 p.

Shils E. 1981. Tradition. L.: Faber and Faber. 334 p.

Wallerstein I. 1974. The Rise and Future Demises of World Capitalist System: Concepts For Comparative Analysis // Comparative Studies in Society and History. Vol. 16. Issue 4. P. 387–415.

Wallerstein I. 1979. The Capitalist World-Economy. L.: Cambridge University Press. 305 p.

Wolfen van Karel. 1989. The Enigma of Japanese Power. L.: Macmillan. 496 p.

Yang M.H. 1994. Gifts, Favors, and Banquets: the Art of Social Relationship in China. Ithaca: Cornell University Press. 196 p.

Zhu Y., Zhang A.M. 2007. Understanding guansi (connections) from business leader's perspectives // Business Communication Quarterly. Vol. 70. Issue 3. P. 385–389.

2.2. РУССКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК ВЕРСИЯ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА: В ПОИСКАХ СОЦИАЛЬНЫХ ФОРМ

На протяжении последней четверти века появилось и получило определенное распространение такое интересное явление, как славянское, или русское, неоязычество. Русское неоязычество может быть отнесено к так называемому «городскому неоязычеству» [Шнирельман 2001: 168]. Оно не имеет опыта непрерывной традиции, и последователи этого течения заново изобретают, конструируют религию на базе исторических и мифологических данных. Неоязычество дает широкий простор для социальной репрезентации и идеологического выбора¹.

Это мировая тенденция. Обращение к своей традиции в рамках так называемой глокализации – понятное и широко распространенное явление. Впрочем, у отечественных форм неоязычества есть принципиальное отличие. Если для западных форм характерно обращение к древним традициям и культу природы, то основной причиной распространения в России русского неоязычества стал, на мой взгляд, кризис русской этнической идентичности. Современное русское неоязычество становится актуальным именно как этническая религия. Самым емким лозунгом, содержащим основные ценности русских неоязычников, является девиз «Природа – Родина – Народ», т.е. сочетание идей патриотизма и национализма, а также концепция сближения человека с природой. Практически все неоязыческие группы в России заявляют о своем утверждении национальной (русской, славянской) традиции, отрицая унификацию и нивелирование национальных культур, которые несет глобализация.

Среди неоязычников встречаются носители идеи расизма, радикального национализма и культа силы. Однако эти идеи не являются доминирующими и не разделяются большинством. Попытки интерпретировать неоязычество как радикально-националистическое движение, хотя и имеют под собой основания, однако не могут объяснить в полной мере популярность течения. Многие исследователи делали и делают упор на негативные аспекты явления и от них закрывались причины его широкого распространения среди разных социальных слоев. Редко обращается внимание на то, что эта идеология довольно популярна среди городской интеллигенции. Конкретные исследования привели к выводу о

том, что течение распространено не только среди молодежи, но и среди людей зрелого возраста – 25–40 лет и старше². О широкой популярности радикальных течений и идей экстремизма у представителей этой возрастной категории не приходится и говорить.

Сложно дать определение этому феномену. Неоязычество обычно характеризуется как религия. Так, В.А. Шнирельман определяет неоязычество как общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований [1998: 3]. При внимательном рассмотрении неоязычества оказывается, что на первый план выходит не вера как таковая, не культовая и обрядовая стороны язычества, а его мировоззренческий и культурный аспекты. А.В. Гайдуков замечает, что «в силу своей разноплановости неоязычество несводимо к религии как таковой, общественному или политическому движению, поэтому его возможно рассматривать как своеобразную субкультуру» [2013]. Сами неоязычники подчеркивают мировоззренческий характер своего движения.

Неоязычник Д. Гаврилов определяет язычество как «иерархию мировоззрений, направленных на самосовершенствование человека и приобретение им необходимых способностей... Язычество – это мифологическое мировоззрение, а не религия» [Куликов 2006]. Неслучайно существует терминологическая неопределенность с этим явлением: оно называется religion, tradition, trend, sect, cult, faith group. В России – родноверие, неоязычество и т.п.

Вполне удовлетворительное определение предложила И.Б. Михеева, которая дает следующую дефиницию неоязычества как интегрального социокультурного феномена: «Неоязычество – это теория и практика реконструкции и использования архаических (аутентичных или сфальсифицированных) мировоззренческих схем и поведенческих моделей с целью обоснования и реализации альтернативных (религиозно-философских, фольклорно-этнических, историко-культурных, общественно-политических) и, как правило, контркультурных программ мышления и деятельности в ситуации социокультурной транзитивности и глобализации» [2010: 87].

Итак, это – не религия в традиционном понимании. Подход к неоязычеству как к христианству, поиск таких же признаков и критериев религиозности, приводит к смещению фокуса и непониманию феномена. В более широком культурном и социальном контексте – это одно из проявлений феномена неархаизации,

или неотрадиционализма, а также своеобразное проявление гражданской/этнической религии.

Важную особенность формирования неоязычества отметил А.Б. Ярцев: «Один из главных парадоксов неоязычества заключается в том, что данное явление распространяется отнюдь не по классическому канону любой религии (начальный этап, впоследствии сакрализуемый; создание “символа веры” и основных теоретических выкладок; популяризация таковых в массах; распространение и, наконец, формирование церкви со всеми атрибутами). Наоборот, можно говорить о том, как массовая популярность идей мифологического характера обусловила потребность в создании некоего подобия религиозного сознания и культа» [2012: 154].

Неоязычество – это ответ русского общества на проблемы современности. Это в большей степени, чем что-либо другое (религия, философия, эстетическая концепция), русская этническая идеология, которая использует исторические и мифологические образы для решения актуальных проблем.

Русское неоязычество тем и привлекает многих, что постулирует высокую социальную и политическую активность личности. Многих сторонников язычества гораздо сильнее волнует не религия и прилегающие к этому вопросы культа, обрядности, постулаты веры, а многочисленные проблемы современной России. Практически во всех их концепциях проглядывается стремление сформировать активного гражданина (в пику распространенной точке зрения о пассивности русских). В этом отношении неоязычество – ростки пробивающихся в России элементов гражданского общества, хотя в данном случае принимающего довольно разнообразные формы. В высшей степени примечательно, что В.А. Шнирельман, исследующий неоязычество и обращающий внимание в первую очередь на самые причудливые и негативные его проявления, пришел к выводу, что «в деятельности неоязычников можно обнаружить зачатки гражданского общества» [2005: 23].

Отдельного внимания заслуживает вопрос, почему же в качестве национальной идеи новые язычники не используют православную веру. Ведь христианские общины являются одной из тех форм самоорганизации, которые формируют гражданское общество. Не останавливаясь отдельно на этой большой и сложной проблеме, следует указать, что причина отторжения христианства язычниками – несогласие с теоретическими положениями православия и в еще большей степени существующими практиками.

Неоязычество как феномен может быть понято в контексте более широкого процесса неоархаизации/неотрадиционализации. В настоящее время различные проявления архаики и ее символы получают известную популярность. Это хорошо заметно по проявлениям массовой культуры. Например, серия романов и фильмов про Гарри Поттера, молодого волшебника; книги и киноэпопея (даже две – «Властелин колец» и «Хоббит»), связанные с миром Средиземья Д.Р.Р. Толкиена; сериал «Игры престолов» и многое другое.

Архаические и традиционные образы становятся значимыми в современном мире. Элементы прошедших эпох весьма популярны как туристический и медийный продукт. Проекты по реконструкции технологий и восстановлению «древней повседневности» приобретают значительный резонанс. Например, сейчас реализуется серия таких проектов с участием ученых – представителей разных областей науки. Самый ранний (запущен в 1997 г. во Франции) – это строительство средневекового замка XIII в. (Guédelon) под руководством археологов и архитекторов. В Австрии – строительство бурга (Burg Freisach) со всем, что должно к нему относиться. В Германии – строительство раннесредневекового монастыря по знаменитому санкт-галленскому плану в районе Бодензее (Meßkirch) – проект Campus Galli. Отличительная черта упомянутых проектов – долгосрочность, например, Guédelon – до 2023 г. [Арнаутова 2016: 31]. Но интересна здесь не только научная составляющая, но и жгучий интерес общества к этим проектам. Элементы прошлого – костюмы, символы, прически, татуировки – проникают в современность, книги, фильмы, музыкальные клипы, компьютерные игры и формируют нашу повседневность. Так люди реализуют потребность выйти за пределы повседневной, обыденной реальности, посмотреть на нашу техногенную цивилизацию несколько со стороны, и, быть может, выстроить новое смыслополагание в своей жизни. В современном мире, как отмечает В.М. Хачатурян, «активизируется “примордиальное” этническое сознание, ремифологизация массовой культуры сопровождается “магическим ренессансом”; вновь оживают доосеовые верования и культы; особой популярностью пользуются религии и религиозно-философские учения, в которых сохранился архаический субстрат (даосизм, дзен-буддизм, индуизм)» [2011: 83].

Конечно, эти проявления неоархаики в западном мире являются современным прочтением, конструированием отдельных ду-

ховных и материальных практик прошлого. «Препарировав “архаический космос”, разъяв его на составные части, она (рационалистическая, логоцентричная западная культура. – *Е.В.*) лишь механически воспроизводит отдельные элементы, создавая еще один вариант “воображаемой” архаики» [Там же: 86]. Немыслим в современном индивидуалистическом обществе тот коллективизм, дух мистицизма, иррациональные формы мышления, что не отменяет значимости проявлений неоархаики в настоящее время. Так, по поводу современных реконструируемых образов Средневековья Ю.Е. Арнаутова пишет: «нынешний “образ Средневековья” является деидеологизированным, по меньшей мере в традиционном (т.е. политическом и социальном) смысле. Его можно назвать “технологическим Средневековьем под знаком гармонии со средой обитания”» [2016: 26].

По поводу неоязычества закономерен вопрос – это явление общества модерна, альтернатива модерну, явление постмодерна? Игровой характер³, многослойность явления несут признаки постмодернизма. Но какие-то практики привязаны скорее к идее модерна. Ведь национальная составляющая неоязычества, его националистическая направленность, очевидно, яркий признак именно классического модерна. Русское общество, не успев реализовать свой национальный проект в рамках российской монархии, и потерпев крах с советским проектом, пытается таким образом отыграть национальный проект, отработанный десятками стран в XIX–XX вв. Неоязычество, или родноверие, впитало в себя разные идеи и формы, и его не втиснуть в рамки одного-двух клише.

Современное неоязычество – довольно масштабное явление. В России официально зарегистрировано всего несколько неоязыческих организаций (по данным Федеральной регистрационной службы на 1 января 2015 г. – всего 10 [Число 2015]). Однако оно благополучно существует дисперсно, вне организационных форм. Хотя число активистов этого движения не так велико, но, по оценке разных исследователей, речь идет о значительном количестве людей, симпатизирующих этому явлению. То есть неоязычество гораздо влиятельнее, чем это кажется по официальным цифрам.

Было несколько попыток объединить славянские языческие группы. 19 июля 1997 г., на праздник Перуна, в Калуге был создан союз славянских общин. Во время «объединенного жреческо-

волховского совета круга языческой традиции» 17 марта 2002 г. в Москве в Чертановском парке был подписан договор главами 15 языческих общин и организаций, который свидетельствовал о создании объединенного совета для координации взаимодействий коллективных членов [Рачинская 2014: 219]. Тем не менее, единого социального пространства еще не сложилось.

Следует обратить внимание на сетевой характер организаций неоязычников, широко, например, представленных в социальных сетях – таких, как «В контакте», «Фейсбук», «Одноклассники». Неоязычники не придерживаются какой-либо иерархии. Разнообразие форм проявления и разные ценностные и идеологические ориентации делают это невозможным.

Неоднородность неоязыческих объединений становится одним из факторов формирования неоднозначного отношения к ним как собственно в академической среде, так и со стороны общества. Но, тем не менее, можно с уверенностью говорить о завершении периода формирования субкультуры неоязычников. Об этом свидетельствует, в частности, развитие индустрии, ориентированной на «родноверческую» целевую группу. Примером может служить такая продукция, как тематическая литература по славянскому язычеству, календари славянских праздников, майки со стилизованными рунами и славянскими «коловоротами» (свастиками), музыкальные диски, популярность литературы в стиле «славянское фэнтези». Музыкальная составляющая субкультуры неоязычников представлена группами, исполняющих «языческий металл», – Butterfly Temple (Москва) и Северные Врата (Санкт-Петербург) [Кавыкин 2007: 100].

Возникновение интереса к прошлому России в 1980-2000-е гг. породило феномен военно-исторических клубов – организаций, занимающихся реконструкцией воинских обычаев и формы различных эпох. На этом этапе появились и оформились славянские боевые искусства как некий идентификационный признак движения. Фактическим лидером этого этапа стал Александр Белов (Селидор). Именно Селидор разработал авторский комплекс славяно-горицкой борьбы (goritz-fighting), наиболее заметного «лица» современного неоязыческого движения, основанный, в отличие от восточных единоборств, на иной мировоззренческой основе. Главным культом подобных клубов стал культ Перуна – бога воинов [Белов 1993]. Именно круги, близкие к А.К. Белову, формировали первые языческие славянские общины в провинции.

Распространение школы единоборства по России являлось фактическим распространением и язычества. На этом этапе многие, заинтересовавшись новым видом боевых искусств, постепенно переходили в язычество. Если раньше группы-общины были в основном в крупных городах, что обуславливалось большим количеством исследователей народной культуры, то на этом этапе язычество фактически распространилось по стране и стало фактом общественно-религиозной жизни [Кавыкин 2007: 54–55].

Еще один источник пополнения неоязычников – сообщества реконструкторов, обращающихся к образам прошлого. Визуализация образа древних и современных славян в исследованных сообществах происходит посредством живописи, фотографий, графики, инфографики, текстовых изображений, а также анимации, видеоряда, документальных фильмов, фан-клипов и т.д. В области живописи ориентиром для русских неоязычников является художник К.А. Васильев (1942–1976). Источником его вдохновения служила как славянская, так и скандинавская мифология, а также образы героического прошлого – от Древней Руси до Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.

Как ни странно, один из источников развития неоязычества в нашем обществе – это наука, которая, «располагая огромным массивом знаний о прошлом, ...выполняет функцию едва ли не главного связующего звена между архаикой и современностью. Отсюда по преимуществу и черпаются сведения о мифах, ритуалах, магии, архетипах, специфике архаического мышления и восприятия мира и т.д.» [Хачатурян 2011: 84–85]. Предмет исследования – древнее прошлое – обращает исследователей – археологов, этнографов, антропологов – в адептов этих учений. Пример Карлоса Кастанеды – американского антрополога, создавшего серию книг об учении донна Хуана, получившую широчайшее распространение – это, конечно, исключение, но исключение очень показательное. Сохраняя верность рациональным способам познания, мировоззрение ученых вбирает в себя некоторые элементы неоязычества.

Сами родноверы во многом ориентированы на научное знание. Характерно, например, что в 2009 г. две большие организации – КЯТ (Круг языческой традиции) и ССО СРВ (Союз славянских общин) – официально заявили о подмене понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве. Они полностью отрицают свою причастность к идеям некоторых сторонников язычества: «В по-

следнее время в средствах массовой информации разного уровня, электронных и бумажных, в популярной литературе и на научных конференциях резко выросла тенденция к отождествлению современного языческого движения с последователями и сторонниками взглядов таких людей, как Валерий Чудинов, Николай Левашов, Геннадий Гриневич, Александр Хиневич, Алексей Трехлебов. Декларируемые ими воззрения, хотя и являются авторским творчеством упомянутых граждан или их сознательной провокацией, подаются как образцы языческих взглядов и языческого миропонимания» [Официальное заявление 2009; Рачинская 2014: 220–221]. Здесь характерно использование термина «псевдоязычество» и апелляция к научным данным.

Очевидная плюральность и многовекторность проявлений русского неоязычества в социальной жизни [Михеева 2010] не отменяют его значимости и притягательности. Это свершившийся факт общественного сознания. В то же время оно не обрело еще ярко выраженных и четко организованных массовых социальных форм и в значительной степени остается маргинальным явлением в современном российском обществе.

¹ Речь будет идти не о славянском, а именно русском неоязычестве. Принципиальным различием между русскими и украинскими неоязыческими организациями является их направленность: если первые, стремясь возродить языческие традиции и верования, ориентируются на весь славянский мир, то вторые как бы дублируют политику своего правительства [Силаков 2009: 48].

² В ходе сбора информации через поисковую систему «В контакте» были осуществлены следующие подсчеты: на 31.03.2014 г. общее количество участников официальных групп родноверческих общин в составе союза «Велесов круг» составляло 4186 чел., из них лиц мужского пола – 2707, женского – 1479. По возрастным показателям: несовершеннолетних участников – 345, от 18 до 25 лет – 1208, от 26 лет и старше – 2685 чел. [Ковалева 2014].

³ Игровой характер явления может быть подчеркнут фактом сомнений в онтологическом статусе трансцендентного мира как такового [Хачатурян 2011: 88].

Арнаутова Ю.Е. 2016. Размышления медиевиста о новом «образе средневековья» // Новое прошлое. № 1. С. 26–37.

Белов А.К. 1993. Славяно-горицкая борьба. Изначалие. М.

Гайдуков А. 2013. Молодежная субкультура славянского неоязычества // Школа развития громады. Вторник, 14.05.2013 г. URL: https://gromadaks.blogspot.ru/2013/05/blog-post_3221.html?m=1

Кавыкин О.И. 2007. «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. М.

Ковалева Е.Н. 2014. Русские неоязыческие общины в условиях киберпространства / Выпускная квалификационная работа бакалавра по направлению 030400 – История. Ростов-на-Дону.

Куликов И. 2006. Определение понятия «неоязычество». Сущностные характеристики неоязычества. URL: seminaria.bel.ru/pages/mo/2001/mo4st4.htm (Дата обращения: 20.04.2006 г.).

Михеева И.Б. 2010. Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Ценности и смыслы. № 1. С. 80–90.

Официальное заявление. 2009 – Официальное заявление Круга Языческой Традиции и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры от 25 декабря 2009 года «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве». URL: <http://www.rodnoverie.org/stati/jav/285-ofitsialnoe-zajavlenie.html>. (Дата обращения: 18.02.2018 г.).

Рачинская Т.Д. 2014. Неоязычество в глобализирующемся мире (аспекты исторического и функционального анализа) // Ярославский педагогический вестник. № 2. Т. I (Гуманитарные науки). С. 218–222.

Силаков Е.С. 2009. К вопросу о современном славянском неоязычестве // Вопросы культурологии. № 4. С. 43–48.

Хачатурян В.М. 2011. Человек в пространстве неоархаики // Человек. № 2. С. 83–96.

Число. 2015 – Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на 1 января 2015 г. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b15_11/isswww.exe/Stg/d01/11-03.htm

Шнирельман В.А. 1998. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал / Исследования по прикладной и неотложной этнологии Института этнологии и антропологии РАН. № 114. М.: ИЭА РАН.

Шнирельман В.А. (ред.). 2001. Неоязычество на просторах Евразии / Приложение к журналу «Страницы». М.

Шнирельман В.А. 2005. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. № 6. С. 3–26.

Ярцев А.Б. 2012. Современное неоязычество: к вопросу о происхождении понятия // Уч. зап. Орловского гос. ун-та. Серия «Гуманитарные и социальные науки». № 5. С. 151–155.

2.3. НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ В РОССИЙСКОМ ОФИСЕ: ДАРООБМЕННЫЕ ПРАКТИКИ НА ДНЯХ РОЖДЕНИЯ СОТРУДНИКОВ

Настоящая глава посвящена празднованиям коллегами автора по подразделению крупной строительной организации дней рождения друг друга на протяжении ряда лет. В фокусе по сути полевого исследования были организация этих празднований, формирование состава участников, сбор денег на подарки. Место действия – офис современной компании в Санкт-Петербурге – предполагает наибольшую применимость концептов и теоретических рамок таких направлений антропологии, как антропология (этнография) профессий, антропология организаций и схожих антропологических субдисциплин, ориентированных прежде всего на изучение современности. Безусловно, работа по описанию и интерпретации таких празднований в русле указанных направлений была бы плодотворна и интересна, однако базовое образование и исследовательский опыт автора в области традиционной этнографии позволил обратить внимание на возможность применения к анализу офисных праздников концепций, вышедших в первую очередь из практики исследований традиционной культуры. Концептуальный экспорт из исследований «первобытных», или «примитивных» обществ в исследования современности хотя и не является редкостью, однако требует объяснения, так как идёт в разрез со сложившимися исследовательскими моделями, включающими связку «методология – теоретические концепции – поле».

Типологизация и построение моделей всегда были важнейшими методами научного познания, в том числе в гуманитарных и социальных науках. Одной из наиболее ясно сформулированных и долгоиграющих моделей-парадигм развития культуры и общества в мировой науке является эволюционизм в различных вариантах, в рамках которого создано множество стадийальных схем, получивших то или иное признание у исследователей. В отечественной науке долгое время статус догмы имела марксистская теория последовательной смены общественно-экономических формаций; на Западе почти все классики социологии разделяли схему, согласно которой современные общества возникали из традиционных; свои локальные стадийальные схемы возникали у исследователей власти, экономики, материальной культуры. И хотя авторы стадийальных схем, не всегда подразумевали, что характерные

черты каждой стадии вытесняли черты стадии предыдущей, при массовом распространении схемы получалось, что именно вновь возникшие характеристики считались наиболее важными, а прочие заносились в разряд «пережитков», периферии, важной для выявления законов прошлых эпох, но не настоящих. Это находило отражение в ориентации антропологических исследований на историзм, но снижало их объяснительную ценность в отношении современности.

Продолжающаяся последние 30 лет дискуссия о модерности незападных обществ, в ходе которой постепенно преодолевались жёсткие рамки веберовской парадигмы, основанной на исследовании развития лишь обществ западных, кратко освещена в нашем обзоре концепций неотрадиционализма (см. раздел 1.1). Именно для того чтобы преодолеть ограниченность деления обществ на традиционные и современные, участниками дискуссии был введён термин «неотрадиционализм»; он позволил им, оставаясь в рамках понятного большинству исследователей понятийного аппарата, обратить внимание на те черты изучаемых обществ, которые отсылали к концепции «традиционного общества», и при этом не уводить в тень наличествующие элементы модерности. Так же и в отечественной этнографии ряд работ в рамках концепции «архаического синдрома» (см. тот же обзор), отталкиваясь от модели «традиционной культуры», являвшейся основным предметом исследований этнографов в СССР, вскрывали актуальность очевидных архаических явлений в современных субкультурах. Обращение к «архаике» как к концепции оказалось необходимым, чтобы обратить внимание на те явления, которые оказывались невидимыми при использовании теоретических рамок, обычно используемых для осмысления «современности». Таким образом, масштабные исследовательские генерализации частично деконструировались, чтобы показать наличие значимых отклонений от схемы.

Если взглянуть более широко на проблему редукционизма генерализаций, которые были гордостью науки Нового времени, то она осознаётся всё большим количеством исследователей, и особенно антропологов. Ещё М. Мосс полагал, что для первобытных обществ социальные явления носили «тотальный» (целостный) характер, они обладали чертами экономических, политических, религиозных институтов, их нельзя было отнести к какой-то одной категории [1996: 85–86]. Сейчас всё чаще звучит мнение, что такие явления по-прежнему существуют, и даже широко распро-

странены в современном обществе. Б. Латур называет их гибридами [2006: 59–62], а Д. Гребер прямо говорит, что экономика, рассмотренная без связи с социальной сферой, есть далёкая от жизни абстракция, созданная отцами этой науки, прежде всего А. Смитом [2015: 37]. Т. Ингольд сосредотачивается на деконструкции противопоставления природы и общества, личности и организма, считая эти рамки более не актуальными для исследования [Ingold 2000: 3]. Вероятно, движение в сторону комплексного изучения явлений без различения дисциплинарных границ, ставших следствием большой дифференциации наук Нового времени, будет основным направлением ближайшего будущего, но пока эти подходы делают только первые шаги.

Что же делать исследователю, который видит в изучаемом обществе/культуре нечто, что не укладывается в расхожие стадийные схемы? Перед ним стоит сложный выбор между попыткой уложить выявленные факты в старые концепции, адаптацией к своей области таких сложных подходов, как, например, акторно-сетевая теория Б. Латура или созданием собственной теоретической схемы, которая позволила бы непротиворечиво описать наблюдаемую ситуацию. Первый подход, видимо, чреват большой вероятностью искажений и редукций, второй – возможен в случае, когда исследование ограничено рамками, не включающими в анализ больших наработанных баз эмпирических данных, структурированных в русле прежних подходов (иначе большое количество ресурсов будет потрачено на их перевод на язык новой парадигмы). Третий вариант, безусловно, лучший, но лишь тогда, когда масштаб исследования достаточен для новых глобальных генерализаций, однако это не всегда так. Определённым выходом здесь может стать применение концептов, которые действовали бы в сфере привычных понятий, но наполняли бы их новым содержанием. Польза их применения заключается не только в понятном для широкого круга исследователей языке, но и в возможностях для подключения к анализу корпуса материалов, наработанных в русле классических парадигм. Такой подход может быть воспринят как промежуточный между жёсткодифференцированными схемами и рассмотрением комплексных явлений (тотальных, гибридных), однако исследовательский цикл отнюдь не обязательно должен завершиться развенчанием прежней парадигмы и отказом от её глоссария и концептуальной базы; напротив, собранные в ходе данного этапа факты могут оказаться малозначимыми, и основные положения изначальных теорий будут

подтверждены. Применение подхода, сосредотачивающегося на тех чертах явления, которые, согласно имеющимся представлениям, для него будут нехарактерны, это, по сути, постановка вопроса, требующего накопления материала, его осмысления, и ответа, который заранее неизвестен.

Применение концепции неотрадиционализма ставит вопросы об архаичном в современном, но для выяснения причинности этого явления и выработки для него независимой дефиниции требуется целая серия исследований, масштаб и глубину которых трудно предположить заранее. При этом, под архаичным в дальнейшем автор будет понимать не явления, присущие «архаическим» стадиям в какой-либо из стадиальных схем развития культуры и общества, а явления, описанные в рамках классической антропологии (этнографии), которая действовала в теоретических рамках такого рода схем. То есть, термины «неотрадиционализм» и «архаика» будут иметь апелляции к дисциплинарным границам, и лишь опосредованно – к теоретическим концептам.

Итак, исследование празднований в российской офисе с использованием концепций традиционной антропологии вполне можно уложить в рамки понятия «неотрадиционализм» – в современной организации обнаруживаются социальные структуры и действия, которые были описаны и концептуализированы на материале традиционных обществ. И хотя антропология организаций – субдисциплина, довольно жёстко ориентированная на прикладной результат своих исследований, выражающийся чаще всего в повышении эффективности работы организации, тем не менее, даже там случались открытия структур, не вписывающихся в модерные концепции общества. Например, введённое в изучение организаций при посредстве классических антропологов (М. Мид, А.Р. Рэдклифф-Браун) понятие «социальная система» в знаменитом Хоторнском эксперименте позволило выявить, что рабочие действуют отнюдь не с позиций классической рациональной экономики, т.е. не увеличивают выработку в ответ на материальную стимуляцию, а при посредстве системы социальных норм сохраняют определённый постоянный уровень производительности [Романов 1999: 96]. Этот вывод поразительным образом совпадает с так называемым принципом Чаянова, впервые выделенного самим А.В. Чаяновым на примере русского крестьянского хозяйства, а потом проверенного М. Салинзом на материале первобытных земледельческих общин: интенсивность труда в домашнем хозяйстве обратно пропорциональна работоспо-

способности рабочих ячеек (т.е. речь идёт о поддержании определённого уровня производительности, который считается «достаточным» в сообществе) [Салинз 1999: 92]. Эта корреляция устанавливает общность многих социальных закономерностей человеческого общежития как на доиндустриальном, так и на последующих этапах развития; автору не известно, применялись ли кем-нибудь концепции Чаянова и Салинза к изучению организаций, однако, это соответствие показывает, что в современном обществе применение классических антропологических концепций может принести интересный результат, не лишённый прикладного значения.

Показав, как хочется надеяться, правомерность использования концептов антропологии традиционных обществ в изучении современного офиса, и поиска, таким образом, неотрадиционных явлений, обратился непосредственно к нашему объекту исследования. Собственно, исследование не преследовало бизнес-задач, что и позволило обратиться к теме, лежащей относительно далеко от рабочих процессов организации. В нём применялось включённое наблюдение, окказиональные неформализованные интервью, некоторые элементы автоэтнографии.

Дни рождения отмечались в исследуемом подразделении достаточно стандартно для российских организаций: в свой праздник (или, если день рождения выпадал на выходной – в ближайший последующий рабочий день) «новорожденный» заказывал или приносил из дома какое-либо угощение (пироги, пиццы, торты и т.п.) и, разложив их на свободном столе в помещении подразделения, приглашал сотрудников угоститься. К этому времени сотрудники собирали для него денежный подарок (каждый добавлял в общий конверт определённую сумму), который торжественно вручался во время угощения старшим по должности сотрудником. В большинстве эпизодов круг присутствующих на подобных угощениях ограничивался работниками подразделения, и сотрудниками, имеющих рабочее место в главном помещении подразделения (но не являющихся его сотрудниками), и этот круг совпадал с участниками денежных сборов на «подарок». Таким образом, образовывалась замкнутая сеть «поздравляющих», каждый из участников которой раз в год угощал своих коллег и получал денежный подарок, а в остальное время угощался на праздниках других членов сети, и вкладывал определённую сумму в их денежные подарки.

Надо заметить, эта сеть строилась больше по локальному принципу, чем по формально-структурному, т.е. в ней участвовали сотрудники, имеющие рабочее место в главном помещении подразделения, даже если структурно принадлежали к другому подразделению; в то же время, сотрудники подразделения, располагавшиеся в других помещениях, могли в сети и не участвовать. Более того, наблюдалась большая устойчивость «поздравительной» сети, чем локальной и организационной структур подразделения, т.е. сотрудники, ранее имевшие рабочее место в общем помещении, но позднее переместившиеся в другие кабинеты, продолжали участвовать в сети поздравлений. Это может охарактеризовать сеть, как выстроенную в первую очередь по принципу личного знакомства, что делает её также сообществом *face-to-face* (знакомых лицом-к-лицу), к этому обстоятельству мы ещё вернёмся. Также важно заметить, что сеть была неформальной структурой и складывалась спонтанно, без участия (или указания) руководства подразделения; это обстоятельство позволило предположить, что принципы её сложения и функционирования могут быть найдены среди других видов неформальных социальных структур, известных антропологии.

И эти принципы были найдены в хорошо изученной концепции дарообмена, открытой М. Моссом на материале первобытных и античных обществ. Хотя Мосс и считал дар «тотальным» социальным фактом, о чём мы упоминали выше, однако рассмотрение его производил в основном в экономическом аспекте, и сравнивал в первую очередь с товарными отношениями. В дальнейшем так же поступали и другие исследователи, они представляли дар чем-то вроде раннего товара или антитовара (краткий обзор концепций, определяющих дар через товар см. в [Верховцев 2015: 8–12]), что смещало фокус от дара как социального, а не экономического явления. Эти экономические определения дара, очевидно, требуют пересмотра в русле упомянутых холистских междисциплинарных концепций, однако даже в неизменном виде экономические дефиниции, сосредоточенные на движении материальных благ между агентами, в нашем случае обладают достаточной объяснительной ценностью. Материальный аспект оборота поздравлений и подарков у сотрудников офиса можно описать, применяя два взаимодополняющих определения: М. Мосса и М. Салинза. М. Мосс сформулировал сущность дара как три обязанности: обязанность дарить, обязанность получать и обя-

занность возвращать дар. М. Салинз, описывая все типы экономического обмена при помощи понятия «реципрокность (взаимность)», дар или генерализованную реципрокность определял как обмен, в котором первый дар делается в расчёте на примерно эквивалентный дар ответный, а время и содержание ответного дара заранее не оговаривалось.

Таким образом повторяющийся цикл праздников и поздравлений с днём рождения возник тогда, когда один из сотрудников угостил всех коллег в свой праздник, и коллеги почувствовали потребность отдать дар в виде эквивалентного угощения в свой день рождения. Отдельный, отчасти независимый, круг обмена дарами составляет вручение во время угощений денежных подарков. Этот круг сложился позднее традиции угощений, и сложился по инициативе одной из сотрудниц, но действовал по тому же принципу. Получив однажды денежный подарок, собранный работниками подразделения, «новорожденный» сотрудник чувствовал себя обязанным поучаствовать в последующих денежных подарках коллегам. В случае угощений, размер ответного дара действительно имеет лишь относительную эквивалентность, так как каждый сотрудник выбирает продукты для праздничного стола на свой вкус. Размер денежного подарка также зависит от численности участников складчины, которая может зависеть от численности подразделения в момент сбора и других факторов, поэтому и здесь дары имеют лишь примерную эквивалентность. Лишь время угощения и подарков в нашем случае известно заранее, ведь даты дней рождения сотрудников будут повторяться каждый год, но это становится даже фактором сохранения устойчивости дарообменной сети, так как при приближении праздничной даты коллеги намекают «новорожденному» чтобы он, например, «заказал побольше пиццы», что не позволяет ему «зажать» всеобщее угощение.

В целом, исторические данные показывают, что праздничные угощения, или пиры, очень часто становились частью дарообменных отношений. В обществах, где обмен дарами приобретал агонистический (соревновательный) характер, пиры становились местом таких соревнований, или их частью. Агонистичность могла приводить к такому развитию событий, что вместо раздаривания, ценности на пирах могли даже уничтожаться, что, однако, приводило к возвышению статуса устроителя пира, и даже подчинению ему тех гостей, которые не смогли бы ответить такой же

расточительностью. Однако там, где предпосылок к «победе» одного из участников дарообмена не было, и любой дар в общем и целом мог быть со временем отдарен, таких перегибов не происходило, и сеть дарообмена можно было бы назвать эгалитарной. Такую сеть рассматривает, например, Ю.И. Семёнов, говоря о съезжих праздниках конца XIX в. в России. Каждая деревня определённой округи устраивала их в свою очередь (чаще всего – в престольный праздник в расположенной в поселении церкви или часовне), а приглашёнными были жители всех деревень, входивших в «праздничную» сеть [Семёнов 1996: 79]. Этот случай во многом похож на поздравительную сеть изученного офиса: так же роль хозяина (дарителя) по очереди исполняют все участники сети, так же даты общих праздников распределены относительно равномерно по дням года, так же праздники имели «скрытые» функции установления неформальных коммуникаций между участниками.

И там и там в неявном виде сохраняется и функция соревнования: как крестьяне принимающей деревни хотели получше угостить гостей, чтобы не упасть в грязь лицом перед соседями, так и сотрудники стремились угостить своих коллег не хуже, чем угощали угощавшие ранее. Более того, сотрудники, претендовавшие на формальное (руководители) или неформальное лидерство в коллективе, старались превзойти обычный размах таких угощений, приобрести для празднования какие-то необычные, иногда достаточно дорогие продукты. Конечно, это не сравнится по масштабу с расточительностью крестьян, доводивших себя такими праздниками до обнищания [Там же: 81], но здесь стоит учитывать, что престольные праздники были главными праздниками в их жизни, тогда как отмечание дня рождения на работе – лишь один из нескольких таких праздников, наряду с празднованиями с семьёй и друзьями.

Стоит указать, что общей для праздников в русской деревне конца XIX в., и угощениями в российском офисе начала XXI в. была также функция депозита, которая, видимо, довольно часто сопутствует дарообменным транзакциям. Суть её заключается в том, что дефицитное благо, доступное лишь короткое время, но в большом количестве, раздаривается, чтобы позже одаренные отдарились каким-то эквивалентным благом. Таким образом, то, что могло бы приносить пользу лишь короткое время, вкладывается в дарообменный «банк» и через определённое время возвра-

щается ответным даром, и таким образом время доступа к благу продлевается. Отдельно взятая деревня не могла бы позволить себе более одного многолюдного праздника в год, но вступив в неформальный союз деревень, устраивающих праздники по очереди, её жители посещают за год столько праздников, сколько селений участвует в праздничной сети. Однажды вложившись в организацию праздника, весь остальной год крестьяне одной деревни гостят на престольных праздниках в соседних селениях, не тратя на это собственные ресурсы. То же самое происходит и в офисе – угостив своих коллег в день рождения пирогами или пищей, сотрудник становится приглашённым на все последующие подобные праздники, где может отвлечься от рабочей рутины, и пообщаться с коллегами в неформальной обстановке.

Ещё одно важное обстоятельство, которое следует из показанного нами тождества принципов дарообмена и поздравительного сообщества: подобно тому, как дар является прерогативой групп, где все члены знают друг друга лицом-к-лицу, так и сеть участников угощения в дни рождения не могла бы сложиться в коллективе, состав которого непостоянен и не строится по принципу личного знакомства. Собственно, как только размер коллектива укрупняется настолько, что сотрудники оказываются незнакомы со всеми своими коллегами, такого рода явления, как поздравительная сеть сжимаются до размеров более мелкого подразделения, где принцип лицом-к-лицу вновь соблюдается. Собственно, дробление «поздравительных» кругов в действительности происходило в рассмотренной организации по мере увеличения её штата, и появление описанной сети угощений – следствие этого дробления. Исходя из этого наблюдения, можно предположить, что закономерности, выявленные для сообществ лицом-к-лицу традиционных обществ, таких как родовые группы, общины охотников и собирателей, деревенские земледельческие общины, вполне могут сохраняться и в современных сообществах лицом-к-лицу, которые, возможно, не единственны для конкретных индивидов, но достаточно устойчивы, чтобы функционировать по схожим принципам. Их сложнее распознать, так как каждый человек может сегодня состоять в нескольких таких сообществах – компании друзей или коллег, группе родственников и группе свойственников, однако наличие таких маркеров, как сеть обмена дарами, устроенная по принципам дара, позволяет вычислить эти сообщества и отделить друг от друга. Видимо, именно размытость, взаимопересечённость и периферийность этих сообществ

по отношению к институтам современного общества и заставила исследователей поместить свойственные им социальные явления в разряд «пережитков», не характерных для эпохи модерности. Впрочем, для подтверждения этого предположения потребуется ещё много исследований в данных теоретических рамках.

Итак, взаимные угощения в российском офисе использовались нами для апробации концепции неотрадиционализма при изучении современных сообществ. Функцию и структуру круга взаимных угощений удалось объяснить при помощи теории дарообмена, созданной на материале архаических обществ, что показывает общую перспективность такого рода подходов. Конечно, поздравительная сеть рассмотрена лишь в наиболее явном своём проявлении – проведении совместных угощений. Было бы интересно выяснить и другие проявления сложившейся неформальной сети, её взаимодействие с другими неформальными сообществами подразделения и организации в целом. Наконец, эти результаты могут быть вписаны в дисциплинарные рамки прикладных направлений антропологии для выявления роли неформальных организаций в эффективности рабочего процесса.

Верховцев Д.В. 2015. Дар и товар: проблема отношения // Торговля в этнокультурном измерении: Материалы Четырнадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД.

Гребер Д. 2015. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс.

Латур Б. 2006. Нового времени не было. СПб.: Изд-во ЕУСПб.

Мосс М. 1996. Общества, обмен, личность. М.: Наука.

Романов П.В. 1999. Социальная антропология организаций: история, эпистемиология и основные методологические принципы // ЖССА. Т. II. № 4.

Салинз М. 1999. Экономика каменного века. М.: ОГИ.

Семёнов Ю.И. 1996. Пережитки первобытной престижной экономики в обычаях русских крестьян вообще, сельских жителей Рязанского края в частности // Этнография и фольклор Рязанского края. Мат-лы Российской науч. конф. к 100-летию со дня рождения Н.И. Лебедевой. 6–8 декабря 1994 г. (1-е Лебедевские чтения). Рязань: Изд.-во Ряз. обл. науч.-метод. центр нар. творчества.

Ingold T. 2000. Introduction // The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.; N.Y.: Routlage.

2.4. «АРХАИЧЕСКИЙ СИНДРОМ» И КОНСТРУИРОВАНИЕ ХАРИЗМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРА ВОСТОКА (антропологический аспект)

Восток/Запад: общественная солидарность. На Востоке харизматическое лидерство является важным фактором, определяющим солидарность социума. Общественная солидарность – необходимое условие эффективного функционирования и устойчивого развития любого современного государства. На Западе процесс модернизации, осуществлявшийся в течение нескольких столетий, сопровождался деградацией традиционного общества («войной всех против всех», как сформулировал Т. Гоббс). Его солидарность, которую Э. Дюркгейм называл «механической», осуществлялась «властью традиции» [Дюркгейм 1996].

В результате распада традиционного общества родился совершенно иной тип социальной материи, состоящей из «эгоистических личностей» [Маркс 1955: 400–402], для которых «права человека» с равенством всех перед законом стали абсолютной ценностью. Как следствие, на Западе возникли современные правовые системы, основанные на данном принципе. Они объединили «эгоистические личности» в рамках «национального государства», ставшим главным способом бытования социальной материи.

В основе данного типа солидарности («органическая солидарность», по Э. Дюркгейму) лежит функциональная взаимозависимость элементов, происходящей от разделения труда. В результате поведение людей, прежде регулируемое иррациональными императивами, сменилось прагматически ориентированным, направленным на соблюдение писаных законов (права) и норм морали. Одним словом, именно право, прежде всего, или «власть закона», определило приверженность членов сообщества общеразделяемым ценностям и чувствам, т.е. общественную солидарность.

Данному типу солидарности, основанной на «власти закона» с правами человека в центре, противопоставляется солидарность, зиждущаяся на коллективных представлениях («механическая»), базирующаяся на «власти традиции» (сакрализации персон). Собственно, смысл политический «буржуазной революции», приведший к появлению «национального государства», как раз и состоял в лишении власти сакральных свойств, посредством внедрения принципа разделения властей. В результате, политическая власть

оказалась под жестким контролем социума, осуществляемого системой рационально-правового регулирования. Хотя, как показала общественно-политическая практика Запада, возврат к прежним «архаическим» моделям власти вполне возможен, что, в частности, произошло в 20–30 гг. XX столетия в Германии и Италии. Это, видимо, объясняется тем, что эти страны обрели статус «национального государства» лишь в конце XIX в., что, в свою очередь, свидетельствует об их отставании на пути капиталистической трансформации относительно передовых государств Запада. Из-за этого отставания население данных стран продолжало удерживать традиционалистские ценности, для которых власть, по определению, сакральна. Данные государства, как известно, возглавили харизматические лидеры А. Гитлер и Б. Муссолини, установившие тоталитарные режимы, где вместо верховенства права возобладал принцип: «Друзьям все, остальным по закону» (Б. Муссолини).

Если «органическая солидарность» Запада формировалась в процессе самоорганизации (естественного развития) социальной материи, которая продемонстрировала способность к рекреации в условиях разрушения фундаментальных основ ее прежнего бытия, то на Востоке «национальные государства» возникают под воздействием Запада (внешнего фактора-глобализации). Разрушение традиционного общества и его ценностей также оборачивается «хаосом» («войной всех против всех»), в результате появления массы «эгоистических личностей», о которых писал К. Маркс [1955: 400–402]. Однако здесь это не сопровождается самопроизвольным рождением новых форм позитивной коллективности, как это случилось на Западе. В частности, заимствованные западные системы права, призванные играть эту роль, не работают, а жизнедеятельность граждан регулируется «неписаными законами», в основе которых лежит локальное понимание «справедливости» [Введение 2011: 214–222; Бочаров 2013].

Поэтому обретение общественной солидарности является универсальным вызовом для государственности Востока (Незапада) [Бочаров 2016: 738–749]. Общественно-политическая практика данных государств свидетельствует о том, что наиболее успешные из них возглавлялись яркими харизматическими лидерами, в которых управляемые видят гарантов гармонии и процветания, исходя из приписываемых им исключительных личностных свойств – харизмы (от греч. ‘божественный дар’) (М. Вебер). Ис-

токи харизматической власти – в традиционном обществе, поэтому здесь предлагается реконструкция механизмов ее действия на базе материалов, собранных антропологами преимущественно в XX в. при изучении традиционных культур.

О традиционном обществе и «власти традиции». В первичном социуме «механическая солидарность» обеспечивалась «властью традиции», определявшей подчинение естественно возникшим поведенческим нормам. Ее легитимность была абсолютной, так как нормы неукоснительно соблюдались всеми, причем при отсутствии органов социального контроля (государства)¹. Это объясняется тем, что традиционные нормы обладали высокой степенью интернализации, благодаря бессознательному характеру их становления и воспроизводства. Немаловажную роль в этом процессе играли символ и ритуал (ритуалы перехода), сопровождавшие социальную мобильность индивида (группы). Они жестко увязывали иерархические смыслы с суггестивными практиками (статусные маркеры, музыкальный и танцевальный ритм, присяги, клятвы, подражание, имитация и т.д.), обеспечивавшими интернализацию предписанных новым статусом социальных норм [Бочаров 2006а: 274–296; 2017: 109–117]. В результате контроль над соблюдением норм во многом сводился к психологическим механизмам внутренней саморегуляции, связанных с психофизиологией «привычки» и «запрета», порождавших у индивида страх перед их нарушением [Бочаров 2006б: 172–219]. Огромную роль в этом деле играло и общественное мнение. Антропологами описаны сцены глубоких эмоциональных переживаний, испытываемых носителями традиционных культур в случае осуждения их поведения соплеменниками. А формы контроля были столь эффективны, что даже непреднамеренное нарушение норм нередко приводило к психогенной смерти актора.

«Власть традиции» в первичном социуме олицетворялась традиционными и харизматическими «естественными» лидерами. В качестве первых выступали старшие (старейшины), которые обеспечивали простое воспроизводство социума, сохраняя и передавая младшим прошлый опыт. Их власть, покоящаяся на представлениях культа предков, ограничивалась родственниками.

Власть харизматиков (шаманов, прорицателей, знахарей и т.д.) зиждилась на вере в обладании особым даром предвидения, целительства, вызывания дождя и пр. Их авторитет, в отличие от традиционных лидеров, распространялся за пределы собственных

социально-родственных групп. Харизматики плотно взаимодействовали с молодежью, отправляя, например, ритуалы инициации, в которых участвовали представители всех родственных групп (родов, кланов) племени [Бочаров 1992]. Если авторитет традиционных лидеров связывался с культом предков, то харизматических – с магической идеологией, корни которой в особенностях архаического (магического) мышления.

Харизма и аномальность. Наличие харизмы связывалось с естественной аномальностью лидеров. Они выделялись необычным ростом, массой тела, разного рода уродствами: косоглазием, волосным покровом, отсутствием пальцев от рождения и т.д. (физические аномалии)². Либо безбрачием, бездетностью, отшельничеством и т.д. (социальные аномалии). Также отличались повышенной возбудимостью, предрасположенностью к экстатическому опыту, суггестивным даром. Отмечается их артистизм, музыкальность, способности к стихосложению и т.п., а также склонность к нарушениям табу (психологические, поведенческие аномалии). Отправляя ритуалы, они использовали эти способности для погружения в транс участников действия, что обеспечивало бессознательное усвоение ими социальной информации.

Психологическая конституция харизматиков имела общие характеристики с психологией юношества, склонного к нарушению поведенческих норм вследствие возрастных психобиологических особенностей (отрицание авторитетов, повышенная возбудимость, агрессивность и т.д.). Альянс харизматиков и молодежи прослеживается на всех стадиях политогенеза, особенно в революционные периоды [Бочаров 2013: 229–233].

Институализация харизмы. Харизматическое лидерство и Восток. Харизма стала важнейшей составляющей институциональной власти, возникшей на стадии вожества [Крадин 2007: 393–411]. Появление подобного института было обусловлено усложнением социального организма, возникновением новых противоречий между различными социально-родственными группировками (кланами, племенами), входившими в структуру вожества, а также появлением дружины, состоявшей не только из «своей» молодежи, но и из чужаков.

Новая социальная реальность требовала адекватной реорганизации власти. Аномальность, ранее определявшая авторитет «естественных» харизматиков, стала конструироваться посредством ритуалов инаугурации вождей. Претенденту на трон предписыва-

лось совершение акций, запретных для остальных: инцест, гомосексуальный акт, убийство ближайших родственников, каннибализм [Бочаров 2006б: 192–204]. Словом, харизма стала неотъемлемой составляющей власти с момента ее институционального оформления. Сконструированная таким образом «дистанция» между властью и подчиненными, вызвала у последних амбивалентное чувство «страха и почтения», адресованное власти [Бочаров 2017: 109–117]. Антропологи наблюдали эмоции, которые испытывали «туземцы» по отношению к вождю: «Далеко не робкие мужчины свазы жаловались, что, находясь вместе с “королем” (вождем. – В.Б), они начинают испытывать дрожь и тремтись» [Beidelman 1966: 395]. Аномальность власти, конструируемая ритуалом, имела и важный символический смысл. Как известно, члены родственных групп, из которых состояло традиционное общество, были повязаны жесткими обязательствами взаимной поддержки. Совершение же вождем запретных акций символически отторгало его от собственной родственной группы, интересы которой обычный член социума просто обязан был блюсти, превращая из «родового» в «национального» лидера, т.е. способного действовать не только в интересах своего клана, но и для общего блага.

Историки древности и средневековья приводят массу материалов по аномальному поведению правителей (убийства родственников и близких, инцестуозные браки и др.). Эти сведения подаются в качестве экзотических свидетельств дикости и варварства деспотов, развращенных неограниченной властью и т.п. [Костюхин 1972: 12]. На самом деле, как представляется, подобное поведение (аномальное) запрограммировано в самом феномене власти, которое в той или иной форме прослеживается на всех этапах ее бытования.

Одной из причин революций, потрясших Восток в течение прошлого и нынешнего столетий – нарушение данного закона власти. Почти все они совершались под лозунгами борьбы с nepотизмом, кумовством, коррупцией. Однако, через некоторое время пришедшие к власти лидеры обвинялись в том же, что приводило к очередной «революции». И те, и другие, следуя традиции родственной солидарности, рекрутировали в государственный аппарат в основном своих сородичей (трайбализм). Отрешенные же от власти кланы («революционеры»), борются, по сути, за перераспределение престижных и материальных ресурсов, привлекая,

правда, лозунги, основанные на ценностях Запада, чтобы заручиться его поддержкой. Однако, придя к власти, они наступают на те же грабли, программируя, таким образом, очередной революционный виток.

В то же время в поведении верховных правителей Востока отчетливо фиксируются и «архаические» модели, некогда возникшие на стадии вождества. В частности, демонстрация жестокости по отношению к «своим», является важной составляющей их харизмы, способствующей консолидации населения для осуществления модернизационного проекта.

Сталин, как и его архаические предшественники (Иван Грозный, Петр Великий) не только периодически казнил «врагов народа» из числа приближенных, но, по сути, убил попавшего в немецкий плен сына, отказавшись, по укоренившейся мифологии, обменять его на фельдмаршала Паулюса: «Я солдата на генерала не меняю». Модель поведения, близкую к «архаическому» аналогу, по утверждениям ряда источников, продемонстрировал в 2014 г. глава КНДР Ким Чен Ын, казнив всю семью своего дяди [Ким 2014]. Не жалел «своих» из ближайших сподвижников и «Великий Кормчий», особенно в период «культурной революции», отмечено и его суровое отношение к сыну [Панцов 2012: 484, 503, 600]. И сегодня власть в Китае демонстрирует эту жестокость, транслируя, к примеру, расстрелы высокопоставленных коррупционеров по ТВ. Показательно мнение китайского бизнесмена: «Я не думаю, что расстрел для взяточников – это жестокость. *Народ должен верить в могущество власти*» [В Китае 2009]. Словом, носитель культуры оценивает подобное поведение власти как необходимое условие ее легитимности. Получил мировую известность рецепт для победы над коррупцией от бывшего правителя Сингапура Ли Куан Ю: «не жалеть сажать в тюрьму провинившихся друзей и родственников» [Борьба с коррупцией 2015].

Харизма лидерами Востока обретается и иными формами аномального поведения, извлеченными из культурных архивов. Например, каннибализм верховных африканских правителей Ж. Бокассы (ЦАР) и И. Амина в Уганде (70-е гг. XX в.), как правило, объясняют их психической патологией. Хотя, традиционное приветствие зулусского вождя, к примеру, гласило: «Ты глава рода, клана, ты, кто поедает людей, убив их и отняв все имущество» [Брайант 1953: 298].

Ритуальные практики, выведившие лидера за пределы «человеческого», коренным образом трансформировали психологию

власти. Появляется феномен «богочеловека», осознававшего свою избранность, безгрешность и святость. Поэтому создатели древних империй (супервождеств) могли объявлять себя богами (А. Македонский). «Психологические документы» (Л.С. Выготский), увязывающие нарушение табу (преступление) с обретением психологии сверхчеловека фиксируются и в поведении современников³. По мнению политологов, именно комплекс данных переживаний определяет психологию «подлинного лидера»: «*Исключительная самоуверенность*, которая не только проступает на поверхность, но глубоко укоренена в подсознании, – лежит в основе психологии, – подлинного лидера» [Russel 1938: 9–25].

Действительно, собственные наблюдения и близкое общение со многими «прорабами перестройки» в 80–90 гг. прошлого века убеждают в справедливости этих слов. Только искренне убежденные, уверенные в правоте своих идей, производили внушающий эффект, «заражая» ими «массы». Переживания избранности у современных лидеров носят, как правило, интимный характер, но, подчас, всплывают в их поведении, высказываниях и могут фиксироваться исследователем (подр. см. [Бочаров 2001: 83–84]).

Вместе с тем, они осознают необходимость конструирования харизмы для усиления своего влияния, и, в конечном счете, для сплочения масс – солидаризации социума, укрепления государственности. По воспоминаниям приемного сына Сталина, вождь старался «соответствовать народному идеалу в полном объеме, когда он был на людях... Было много писателей, журналистов, ответработников, которые могли формировать его образ. Он всё это очень хорошо понимал. Взять его разговор с Фейхтвангером. Тот говорил, что образуется культ: куда ни помотришь – везде Сталин. Сталин на это сказал примерно так: люди должны во что-то верить. Царя нет, Бога отняли, а верить во что-то надо» [Сергеев, Глушик 2006].

Интересно отношение самого Сталина к проявлениям «народной любви»: «Поздравления в газетах он читал, с юмором комментировал. Он не упивался превознесением себя, а наоборот, принимал это как неизбежный ритуал, как вынужденное действие, не доставлявшее ему большого удовольствия. И ни в коем случае он не считал свой день рождения праздником даже и своим, а не то, что страны» [Там же].

Более того, видно, что Сталин отчетливо понимал, что его культ – необходимое условие бытования власти в государстве,

обеспечивающее общественную солидарность. Тот же источник рассказывает о ссоре «вождя» со своим родным сыном Василием: «Узнав, что Василий, назвав свою знаменитую фамилию, избежал наказания за один из своих пьяных дебошей, Сталин стал кричать на него. “Но я же тоже Сталин”, – оправдывался Василий. “Нет, ты не Сталин, – заявил ему отец. – Ты не Сталин, и я не Сталин. Сталин – это советская власть. Сталин – это тот Сталин, который в газетах и на портретах, но это не ты и даже не я!”» [Там же].

Благодаря трансформации власти на стадии вождества, она раскрепостила свое мышление, ориентированное у членов традиционного общества на жесткое соблюдение предписанного предками поведения. В то же время, обретя статус «богочеловека», вождь становится главным генератором новаций, внедряя новые идеологии (культы), властную атрибутику, законы и ритуалы. Поэтому утверждение марксистов о народе как творце истории представляется весьма сомнительным, во всяком случае, в рамках традиционного общества. И современные правители Востока зачастую являются творцами идеологий и теорий развития, носящих их имена (сталинизм, маоизм, кемализм, мобутизм и т.д.). Данные «теории» могут даже опираться на авторитет науки («научное мировоззрение»), отождествляемой, на самом деле, с пророческим даром «учителя» [Бочаров 2001: 69–80].

«Учителем» является либо сам глава государства, либо «священный предок», с которым его связывают родственные, либо духовные узы. Население же усваивает идеологии (смыслы) посредством массовых ритуалов и празднеств, по случаю знаменательных дат в мифологизированной истории, биографии «священного предка» и т.п. Бессознательному усвоению смыслов, пронизанных лояльностью власти, способствует использование музыки, танцев, лозунгов, клятв, речёвок в ходе празднично-ритуальных практик. Огромную роль в этом процессе играют литература, живопись, искусство, СМИ. Сконструированная подобным образом лояльность власти в лице верховного правителя является основой солидарности восточного социума.

Выведение вождя из статуса «людей», посредством упомянутых ритуалов, трансформировало и психологию управляемых. Архаическое (магическое) мышление стало ассоциировать правителя с Силой (магической – божественной), заключенной в конкретной персоне, ответственной за порядок и благоденствие в социуме, которые он демонстрировал, вызывая дождь, предот-

вращая засуху и голод, пророчествуя, одерживая военные победы. В результате росло число подданных, а захваченные ресурсы обеспечивали «блеск власти» («богатство»), ставшие основными маркерами ее Силы. Они же позволяли одаривать подданных, в первую очередь дружинников, демонстрируя таким образом «щедрость», проявление которой стало необходимой составляющей легитимности власти⁴ [Бочаров 2004: 173–199]. И сегодня «блеск власти» на Востоке, практически повсеместно, представлен в шикарных, дорогостоящих постройках – президентских (правительственных) резиденциях. Путешествуя по стране, «президент» одаривает подданных разного рода благами из «президентского фонда», наличие которого, зачастую, закреплено законодательно. Проявления «щедрости» всегда широко освещаются СМИ. В общем, начиная с вождества, власть превратилась в абсолютную ценность как для правителей, стремящихся к росту могущества, так и подданных, видевших в этом гарантию своего процветания. Это же свойственно и современному Востоку [Там же].

В случаях же наступления хаоса – природных или социальных катаклизмов, военных поражений и т.п. – лояльность лидеру («любовь»), вследствие законов функционирования бессознательного, оборачивалась своей противоположностью («ненавистью»). Он умерщвлялся (приносился в жертву), а на его место заступал более «сильный».

Данный алгоритм смены власти в целом характерен и для современного Востока. В Африке по достижении независимости был отменен введенный колонизаторами институт традиционного вождя, дискредитировавший себя в глазах населения. Однако, к появившимся лидерам-президентам население стало предъявлять те же требования, связанные с ожиданиями чуда: обеспечение стремительного роста благосостояния, недопущение природных катаклизмов, техногенных катастроф и т.п. Поэтому табуирована или крайне усечена информация о разных несчастьях, случившихся в стране (природных катаклизмах, крупных авариях, эпидемиях и т.д.). Законодательство охраняет «честь и достоинство» верховного правителя, запрещая критику, насмешки, сатиру в СМИ. Под запретом сведения о здоровье правителя, которое для традиционалистского (магического) мышления – гарант его Силы. Его утрата, как считается, негативно скажется на благополучии социума. Поэтому пожилые правители, например, на портретах всегда изображаются мужчинами в расцвете сил [Бочаров 2006а: 351–357].

Словом, в верховном лидере продолжают видеть «сверхчеловека», который утрачивает легитимность, если не демонстрирует ожидаемых сверхъестественных свойств. Это также является источником восточного революционизма. Свергнутых правителей, утративших Силу (о чем становится известно населению из оппозиционных или зарубежных СМИ), вчера еще обожевлявшихся, либо ждала смерть, либо политическое убежище за пределами страны.

Институт власти, первоначально опиравшийся на харизму со временем традиционализируется. На место локальных предков, приходит культ предков клана вождя, ставших ответственными за благоденствие всего социума. Зачастую, он сам зачислялся в первопрядки, захоронение которого обретало сакральный статус. Дружинники стали называть вождя «отцом», так как он, в действительности, выполнял эти функции, обеспечивая их калымом для вступления в брак, чего не могли сделать их биологические отцы из-за бедности⁵. Иными словами, он был гарантом их социального роста, брак же в традиционном обществе – основной маркер социальной полноценности.

От вождя тем более зависел социальный рост рабов (чужаков), также входивших в состав дружины. Получают распространение клятвы-ритуалы преданности вождю [Соловьева 2001: 104]. Узы личной преданности укреплялись и посредством «брачной политики», когда приближенные воины женились на родственницах вождя, становясь таким образом под покровительство его предков. В результате талантливые военачальники из низов могли занимать высокие должности в иерархии вождества, или древней империи (подр. см. [Бочаров 1992: 92–135]).

И на современном Востоке налицо процесс традиционализации харизматической власти, оформляющей сакральность в рамках культа предков. Атрибутами такого культа является сакральное захоронение (мавзолей), на котором потомок (биологический или духовный) совершает поминальные обряды, подтверждая верность предначертанному «священным предком» пути, что гарантирует процветание социуму. Атрибутами культа являются и памятники вождям, рядом с которыми также совершаются ритуальные действия.

Распространен и титул «отца нации», который присваивается авторитарным лидерам, опирающимся на армию, всегда состоящую из молодежи. Армейские присяги, по сути, являются анало-

гами клятв преданности. Немаловажную роль в укреплении уз личной преданности продолжают играть и браки. Например, лидеры бандформирований в Чечне, также обеспечивали «дружинников» ресурсами для брака [Гишков 2001: 344].

Заключение. Харизматическое лидерство политологи считают особенностью политического процесса в незападных странах [Руе, Рую 1985: 16-30]. Но оно представлено и на Западе, где аномальное поведение лидера, также обеспечивает поддержку масс (Д. Трамп). Здесь, однако, рациональная политическая культура, создает заградительный «смысловый барьер» (Б. Поршневу) в созидании акторов, препятствующий суггестивному усвоению иррациональных смыслов, транслируемых харизматиком, их трансформации в политическое действие.

В государствах Востока, в условиях правового нигилизма масс, харизма верховного правителя является необходимым условием легитимности власти в целом, являющейся главной общественной «скрепой». Харизма черпается из культурных архивов «власти традиции», которая эффективно скрепляла традиционный социум. Сегодня при конструировании образа харизматика немаловажную роль играют искусство, литература, государственные СМИ.

¹ Это удивило мыслителей второй половины XIX в., находившихся еще под влиянием идей Гоббса о том, что только с появлением государства и права был устранен хаос (право силы), свойственный «дикарям».

² В русской культуре, например, это связывалось с «царскими отметинами».

³ Данный феномен описан Ф. Достоевским в «Преступлении и наказании» в переживаниях Р. Раскольникова.

⁴ Поэтому «богатство» всегда в традиционном обществе выставлялось напоказ, оно убеждало подданных в незыблемости «порядка», благодаря Силе власти.

⁵ Костяк дружины состоял из представителей бедных семейств и чужаков.

Борьба с коррупцией: сингапурский вариант. 19.03.2015. URL: <https://www.politforums.net/world/1426787057.html>: (Дата обращения: 12.02.2018).

Бочаров В.В. 1992. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур государств Тропической Африки. М.: Наука. 378 с.

Бочаров В.В. 2000. Антропологическая наука и общество // ЖССА. Т. 3. № 1. С. 121–134.

Бочаров В.В. 2001. Интеллигенция и насилие // АН. С. 39–87.

Бочаров В.В. 2004. Обычное право собственности и «криминальное государство» в России // ЖССА. № 4. С. 173–199.

Бочаров В.В. 2006а. Символы власти или власть символов? // АВ-1. С. 274–296.

Бочаров В.В. 2006б. Истоки власти // АВ-1. С. 172–219.

Бочаров В.В. 2013. Неписанный закон. Антропология права. СПб.: РХГА. 328 с.

Бочаров В.В. 2016. Традиционализм Востока как «принудительная солидарность» (антропологический подход) // ВННО. С. 738–749.

Бочаров В.В. 2017. Власть и табу: о культурно-психологических истоках традиционализма // КИП. Т. 13. № 4. С. 109–117.

Брайант А. 1953. Зулусский народ до прихода европейцев. М.: Изд-во иностр. лит-ры. 298 с.

Введение в востоковедение. 2011. СПб.: КАРО.

В Китае за коррупцию – расстрел. Стоит ли вводить это у нас? // Аргументы и факты. 17.06.2009.

Дюркгейм Э. 1996. О разделении общественного труда. М.: Канон.

Ким Чен Ын казнил всю семью дяди, включая младенцев // Аргументы и факты. 26.01.2014.

Костюхин Е.А. 1972. Александр Македонский в фольклорной и литературной традиции. М.: Наука. 185 с.

Крадин Н.Н. 2007. Вожество по данным археологии и этнологии // АВ-2. С. 393–411.

Маркс К. 1955. К критике гегелевской философии права // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. М.: Политиздат. С. 400–402.

Панцов А.В. 2012. Мао Цзэдун. М.: Молодая гвардия. 867 с.

Сергеев А., Глушик Е. 2006. Беседы о Сталине. М.: Крымский мост-9Д. URL: https://www.rummuseum.ru/lib_s/serge01.php

Соловьева О.А. 2001. Поведенческий символ власти и политическая социализация // ЖССА. № 4. С. 103–114.

Тишков В.А. 2001. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М.: Наука. 344 с.

Beidelman T.O. 1966. Swazi Royal Ritual // Africa. Vol. 36. № 4. P. 372–405.

Pye L., Pye M. 1985. Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Politics. Cambridge: Cambridge University Press. 414 p.

Russel B. 1938. Power: A New Social Analysis. L.: Allen & Unwin. 329 p.

3 ЭТНОЛОКАЛЬНЫЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ

3.1. НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ У КОМИ-ЗЫРЯН

На протяжении длительного времени в фокусе исследователей, изучающих финно-угорские народы России, находились коми-зыряне, которые представляли собой многообещающий объект для исследования: расселенные по северным рекам Приуралья разные группы коми формировали представление о многообразии проявлений материальной культуры, диалектной специфики. Всего того, что потом войдет в этнографию как «маркеры этнографических групп». Между тем, еще с дореволюционного периода исследования, все народности коми воспринимались исследователями как части одного народа – зырян, позднее – коми. Главным аргументом был коми язык – он, по мнению этнографов, являлся связующим звеном для расселенных порой в самых разных углах групп коми. После революции, на смену зырянам пришли коми, которых традиционно стали разделять на коми-зырян и коми-пермяков. Отчасти из-за языка, отчасти из-за административного деления территории расселения: те, кто был отнесен к Автономной области (позднее – Республике) Коми были обозначены как коми-зыряне, оставшиеся на территории Пермского края – как коми-пермяки. Чтобы больше не возвращаться к данному сюжету, необходимо отметить, что представление о культурной близости двух «народов» существовало, но она была недостаточной:

«...в июне 1929 г. в ответ на запрос Госплана РСФСР общее собрание комиссии по изучению племенного состава населения СССР сообщало, что «коми-пермяки и коми-зыряне имеют существенные отличия и в бытовом, и в лингвистическом, и этнографическом отношениях, поэтому объединение их под одним названием в одну народность являлось бы совершенно неправильным и не отвечающим существующему положению дела» [Жеребцов, Безносова 2014: 22].

Несмотря на то, что своего расцвета представление о народе коми достигло в советское время, рассуждения о монолитности зырян имеют дореволюционные корни, и связано это, скорее всего, с имперским взглядом власти на подданные народы. Представить народы как можно более сгруппированными и неделимыми, как нам кажется, было связано с желанием облегчить управление

во внутренних колониях государства. Если мы обратимся к более ранним текстам, то увидим, что и в них рассуждения о зырянах ведутся как о едином народе. Например, одним из первых и наиболее красочных описаний зыряннина дает М.Н. Михайлов, который свидетельствует [1851: 7]:

«Зыряне, вообще добродушные, искренные и откровенные между собою, скрытны, мстительны, недоверчивы к тем, кто выше их по уму и степени образования. Не говоря о Русских, которые вообще мало пользуются их приязнию, самые туземцы, бывалые и выдавшие свет, воротясь домой, много теряют в глазах своих собратьев и не вдруг снискивают их прежнее расположение: так глубоко в народе чувство предубеждения ко всему чуждому, прошлому, заимствованному извне».

Представления о «зырянском доме», «зырянской одежде» и «зырянских занятиях» встречаются и в работах Питирима Сорокина [1911].

В советское время, в условиях формирования нового государства и права наций на самоопределение, народы коми переживают свой первый всплеск презентации этничности, который, возможно, прошел незаметно для крестьянского населения большей части коми, но явился важным, переломным моментом для горожан, представителей интеллигенции. Зародившийся еще в 1860-е гг. интерес к изучению этнографии населявших Российскую империю народов, а также интерес к самоизучению, вылился в появление целой плеяды таких исследователей, труды которых ныне играют очень важную роль в процессе возрождения традиционной культуры коми. Речь идет о Каллистрате Жакове, одним из первых заговорившем о происхождении зырян, об их необычных верованиях, а главное – оформляет это в стихи, в поэму «Биармия», тем самым формируя «коми эпос», закладывая основу для формирования национальной литературы. Об Иване Куратове – основателе коми литературы, создателе произведения «Яг-Морт», по которому позднее, уже в советское время, ставится известный балет. К ранним исследователям зырян можно отнести и Питирима Сорокина. Все эти исследователи и многие другие не просто занимались изучением разных сторон жизни зырян, но воспевали их, отсылали к тому прекрасному времени, когда зыряне жили в лесах, никому не подчиняясь. Этот очень важный нюанс становится причиной, почему «Биармия» Жакова является куда более популярной (до сих пор), нежели исследования Михайлова. Противопоставление зырян и русских в данном случае не пугало со-

ветскую власть, ведь в качестве русских выступали представители Российской Империи, а не Советского государства, которое всячески боролось с великодержавным шовинизмом.

Безусловно, при формировании Коми АО было необходимо сплотить «народ»: поэтому произведения, созданные в пореформенный период, обретают новую актуальность. Так, например, поэт Михаил Лебедев в 1928 г. перерабатывает опыт своих предшественников, а именно Ивана Куратова, и создает свою версию «Яг-Морта» и «Корт Айки». Другой коми, Виктор Савин, в 1921 г. организовывает первую национальную труппу «Сыкомтевчук». В 1930 г. – коми инструктивный передвижной показательный театр, на основе которого в 1936 г. был открыт Коми национальный театр. И эти деятели культуры, которые являются уже «вторым эшеленом», также в позднесоветское время, в период перестройки и парада суверенитетов станут символами всего «настоящего» коми наследия, отсылающего к традиционному укладу древних зырян: в честь Михаила Лебедева в Корткеросе назовут улицу, а Виктору Савину поставят памятник около драматического театра его имени.

Важно отметить, что, не смотря на то, что советское государство и администрация Коми АССР всячески работала над созданием единой коми нации, выстраивая ее на образах и идеалах прошлого, в самой среде коми происходили самые разные процессы, которые отнюдь не говорили о единении. Прежде всего, именно в советское время начинается приток русскоговорящего населения на территорию Коми АССР. Усилиями русских и украинских отрядов осваивается Арктика – создаются города Воркута, Усинск, Ухта. Формируется культура шахтеров. Вместе с рабочими на территорию коми приходят и заключенные. С этого времени у Коми края появляется теневая сторона, лагерное прошлое, представление о своих родных пространствах как о тюрьме, безусловно, сказывалось на идентичности населения.

Кроме того, в советское время создается литературный коми язык, который должен был стать языком коммуникации комиговорящего населения. На сайте Коми-Зырянского культурного центра приводятся следующие рассуждения о коми языке:

«Это официальный государственный язык общения (наряду с русским) во всей республике, на нем работают республиканские средства массовой информации, издаются словари, книги. Исторически, начиная в 1918 с молодцовского алфавита и букваря, современный Коми язык

сформировался как литературный вариант присыктывкарского диалекта коми-зырянского наречия. Надо отметить, взаимонепонимания между разными диалектами и даже наречиями практически нет, отличительные особенности не носят существенный характер. Всё это наш общий Коми язык. Каждый из диалектов может и должен развиваться для взаимного обогащения, сохранения культуры и его уникальной красоты. Питирим Сорокин (1910 год) видел красоту в “лаконичности, ясности и отчетливости... Это язык человека дела, энергии, работы, которому некогда болтать... один из богатейших языков по количеству слов. Так, в одном словаре Рогова собрано, если не ошибаюсь до 60 тысяч...” Для других – красота в возможности передать удивительную многозначность, недоступную славянским языкам, в необыкновенной возможности многомерного творчества. А для Ивана Куратова это просто генетически родной язык, без которого невозможно представить жизнь» [Диалекты 2008].

Любопытно, что, несмотря на убеждения автора об отсутствии взаимонепонимания между коми, на деле все происходило несколько иначе. Вот пример с территории Нижней Вычегды, не слишком удаленной от Сыктывкара:

«Раньше больше коми было, а сейчас и не поймёшь... Нас вот в школе по-коми учили. А вообще слова разные. Мы вот птичку «тють» называем, а на Удоре «кай» говорят. Читаю «Коми му» (газету. – Авт.) – не понимаю. Какие-то слова мне понятны, а так смысл не понимаю» [ПМА 2013 (Усть-Вымский р-н, с. Айкино): Велищук Г.И., 1926 г.р.].

И таких примеров достаточно много. Получается, что коми литературный язык не является языком внутренней коммуникации. Возможно, это еще связано и с тем, что, начиная с советского периода, ряд районов, особенно пограничных, и городов начинает стремительно «русеть». Русский язык, который является наиболее распространенным, постепенно вытесняет коми. Уже в 1960-е гг. в школах Сыктывкара было трудно найти детей, говорящих по-коми. Коми язык, сложный и малораспространенный, также, несомненно, отсылал владеющего им к вопросу об идентичности: желание быть коми в советское время падало с каждым годом. Это связано и с тем, что родители стремились воспитать своего ребенка «русским»; кроме того, те образы, которые в 1860-е гг. выглядели достаточно романтично – коми как лесные люди – в советское время являлись крайне непопулярными. Между тем, в позднесоветский период снова становится актуальным поворот к прошлому: страна находится в состоянии перемен, перемен требуют и народы, населяющие ее:

«Процессы деэтнизации и положение национальной культуры являются теми социокультурными побудительными мотивами, которые пи-

тают идеями национальные движения и тем самым определяют этнополитическую ситуацию, во всяком случае реальная этническая ситуация в наибольшей мере обусловила ход эволюции национальных движений в финно-угорских республиках России» [Шабаев 1994: 116].

В 1990-х гг. коми язык и коми культура в Республике крайне непопулярны, несмотря на наличие периодической печати на коми языке и балета «Яг-Морт» на сцене Музыкального театра. Необходимо было произвести ряд реформ. В 1989 г. создается межрегиональное общественное движение «Коми котыр». В январе 1991 г. происходит I съезд коми народа, поднимаются вопросы о представительстве, был создан исполнительный орган общественного движения «Комитет возрождения коми народа». В мае 1991 г. при содействии «Коми котыр» были приняты законы «О государственных языках Республики Коми», устанавливающий в регионе два государственных языка (коми и русский), а также законы «Об образовании» и «О культуре». В следующие два года проходят еще два съезда, в 1993 г. было зарегистрировано правозащитное движение, которое ставит своей целью отстаивание прав коми.

Подобная политическая активность выливается в проявления самого разного характера. Именно в Республике Коми проводится первый Всемирный конгресс финно-угорских народов. Возрождаются и усиливаются контакты с Финляндией [Сусилуото 2016]. Благодаря «объединению финно-угорского мира», формируется представление о притеснении финно-угров русскими:

«В современной России происходит смена общественно-политической формации, взят курс на построение буржуазного общества, именуемого пока гражданским. В таком обществе любой этнос должен иметь, по крайней мере, четыре сословия: крестьянство и интеллигенцию, рабочих и буржуазию. Как известно, финно-угорские народы России были лишены в царское время возможности создать свою интеллигенцию и буржуазию» [Куликов 2016].

Важными средствами для стимуляции этнического самосознания и обретения единства среди коми являются попытки возрождения традиционных праздников:

«Праздники и обряды играют большую роль в духовном развитии человека. Они определяют поведение, психологическое состояние и настроение человека, а так же способны передать все богатство и многообразие духовной культуры. Конечно не все, но очень многие праздники, составляющие культурное наследие Республики Коми, продолжают свое существование, и по сей день» [Традиционные праздники 2016].

Такие праздники, как Пасха, Масленица, Иванов день, имеют синтетический характер: стилизованные наряды, которые отсылают нас к некому универсальному «коми костюму», песни на коми, русском и, порой, английском, традиционная кухня (которая уже имеет слабое отношение к обрядовой). Между тем, они являются ярким примером изобретения традиции, элементом которого, по мнению Э. Хобсбаума, было и создание праздников и гуляний [2000].

Кроме праздников, характерно появление в 2000-е гг. и множества памятников, которые тем или иным образом символизируют Республику Коми: памятники алфавиту, букве ё, купеческому сундуку и т.д.

Если вернуться к теме «культурных героев», то в 2000-х гг. происходит выведение из небытия образа Питирима Сорокина, о котором в советское время старались не упоминать:

«Жизненный путь Питирима Александровича – это лучший пример того, чего может достичь простой человек, родившейся в глубинке, ставя перед собой цели и упорно её добиваясь. Это пример для молодёжи, что наша земля способна и всегда будет давать людей, которыми может гордиться Россия и весь мир», – заявил руководитель Республики Коми Вячеслав Гайзер на торжественной церемонии открытия памятника уроженцу Республики Коми, всемирно известному социологу Питириму Сорокину» [Питирим 2014].

Любопытно, что в качестве примера для молодежи выбран эмигрант, человек, никогда не обозначавший ни свою коми идентичность, ни тоску по родине.

Помимо П. Сорокина, чьим именем был назван в 2014 г. Сыктывкарский государственный университет, а также Государственное бюджетное учреждение Республики Коми «Центр “Наследие” имени Питирима Сорокина», другим героем становится известный художник Василий Кандинский, чей творческий путь коми исследователи связывают с Республикой Коми. Достаточно устойчивым является мнение, что на художника повлияла его поездка в Зырянский край, где он был впечатлен традиционным орнаментом и росписью [Путешествие 2013].

Стоит отметить, что все эти, порой достаточно искусственно созданные конструкции, имели и имеют своей целью сформировать у коми воспоминание о том, чего никогда не было: при помощи наследия, которое является самобытным и присущем исключительно коми, необходимо отмежеваться от русского влияния, заявить о себе как о самостоятельном народе, возродить свои

традиции. А еще можно доказать, что коми влияли на русских не меньше (на примере того же Кандинского). Представление о самобытности своей культуры является, конечно, властным инструментом, но воспринимается и населением:

«Традиции народного творчества в Коми отличаются хорошей сохранностью. Развитие их в значительной мере обусловлено заботой о сохранении истории и традиции народа коми. Этому способствуют фольклорные фестивали, конкурсы, проводимые в республике: традиционный фольклорный фестиваль в селе Усть-Вымь, где шесть веков назад начал свою проповедь христианской веры Стефан Пермский; традиционный праздник “Луд” в селе Ижма; праздник “Шондйбан” в Сыктывкаре. С целью возрождения национальных праздников, традиций и обычаев в республике создаются “Центры домов культуры”, “Дома дружбы”. 20 августа 2006 г. Республика Коми отмечала 85-летие своей государственности. В каждом городе республики прошли мероприятия, посвященные этому дню. Правительство объявило конкурс на лучший сценарий и лучшую организацию проведения празднования 85-летия государственности Республики» [Традиционные сельские 2011].

Конструирование представления о единстве коми также перешло на виртуальные площадки: социальные сети изобилуют группами, посвященными Республике, коми культуре, коми традициям и финно-угорскому единству. Интернет-магазины представляют свою продукцию для «настоящих коми»: узорное вязание коми (которое когда-то было свойственно лишь отдельным группам коми) становится символом коми одежды, коми орнаменты, утратившие свое старое семантическое значение и приобретающие новое, обилие латунных подвесок, копирующих самые разные символы республики – от медведя до орнитоморфных подвесок «с костюма шамана». Все это сопровождается специальным листом с описанием предмета, с его значением и «силой». Таким образом, возрождается старое, еще дореволюционное представление о зырянине как о человеке загадочном, колдуне.

Как мы можем заметить, неотрадиционализм у коми не носит масштабного визуального характера: он скорее предстает перед нами в элементах, на которые мы бы и не обратили внимания. Это и элементы одежды/интерьера, которые отсылают нас к языческому коми прошлому, и празднование свадеб «в коми традиции» [Свадьба 2015], и представления о родниках «с живой водой» [В Коми 2016]. Особняком стоит корпус легенд и историй, который явно уходит корнями в период перестройки – это истории об аномальных зонах Республики Коми [Место 2014]. Этот

действительно подверженный пиару сюжет по-своему вносит лепту в процесс культурного отмежевания территорий проживания коми.

В Коми округе родник бьет «живой» водой». 2016. URL: <http://m.finugor.com/news/v-komi-okruge-rodnik-bet-zhivoy-vodoy>

Диалекты коми-зырянского языка. 2008. URL: <http://foto11.com/komi/grammar/dialects.shtml> (Дата обращения: 19.10.2016).

Жеребцов И.Л., Безносова Н.П. 2014. Формирование внешних административных границ Коми автономии в XX веке. Материалы к Научным чтениям памяти академика Ю.А. Полякова «Население России: историко-демографическое измерение» (Краснодар, 23–24 сентября 2014 г.). Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. 40 с.

Куликов К.И. Проблема самоопределения финно-угорских народов России в современных условиях. URL: <http://kominarod.narod.ru/articles/articles29.htm> (Дата обращения: 19.10.2016).

Место, где не живут крысы и другие аномальные зоны Коми. URL: http://paranormal-news.ru/news/mesto_gde_ne_zhivut_krysy_i_drugie_anomalnye_zony_komi/2014-03-19-8712 (Дата обращения: 19.10.2016).

Михайлов М.Н. 1851. Описание Усть-Выма. Вологда: Губерн. тип. 349 с.

Питирим Сорокин – один из символов Республики Коми. URL: <https://rkomi.ru/news/23498/> (Дата обращения: 19.10.2016).

Путешествие В. Кандинского к зырянам в 1889 г. / автор-сост. И.Н. Котылева. 2013. Сыктывкар: Коми-республиканская типография.

Свадьба в коми народных традициях. URL: <http://respublika11.ru/2015/12/18/svadba-v-komi-narodnyih-traditsiyah/> (Дата обращения: 19.10.2016).

Сорокин П.А. 1911. Современные зыряне. URL: http://foto11.com/komi/ethnography/pitirim_sorokin/zyrians1.shtml

Шабает Ю.П. 1994. Народы коми: национальная реальность и политика. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/983/330/1217/012Shabaev.pdf>

Сулиуото И. О значении «Северного измерения» для сотрудничества между Финляндией и Северо-Западными регионами России. URL: <http://kominarod.narod.ru/articles/articles28.htm> (Дата обращения: 19.10.2016).

Традиционные праздники Республики Коми // URL: <http://komiregion.ru/komi/people/tradicionnye-prazdniki-respubliki-komi/> (Дата обращения: 19.10.2016).

Традиционные сельские праздники и обряды республики Коми. URL: <http://book-science.ru/social/cultureethnos/tradicionnye-sel-skie-prazdniki-i-obrjady-respubliki-komi.html> (дата обращения: 19.10.2016).

Хобсбаум Э. 2000. Изобретение традиций // Вестник Евразии. № 1. С. 47–62.

3.2. ЭВЕНКИЙСКИЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ НА СЕВЕРНОМ БАЙКАЛЕ И В ЗАБАЙКАЛЬЕ

В данном разделе рассматриваются основные тенденции реконструкции традиций на примере локальных сообществ Северобайкальского р-на Республики Бурятия и Каларского р-на Забайкальского края. Анализируются материалы интенсивных полевых исследований (включенное наблюдение), проводившихся автором в перечисленных выше районах в течение 10 лет (2007–2016 гг.). Общая продолжительность полевых работ в данных местах составляет более 15 месяцев. В рамках экспедиций автор исследовал эвенков, проживающих в поселках Холодное, Душкачан, Кумора, Нижнеангарск, Уоян, Байкальское, Чапо-Олого, Чара и Кюсть-Кемда, а также в 2015–2016 гг. участвовал в непродолжительных поездках к эвенкам (Хайлар, Хэйхэ, Аолугуя) и орочоном (Алихэ) Китая. Автор работал с охотниками, рыбаками и оленеводами непосредственно в тайге, а также в поселках, проводил интервью с представителями местной интеллигенции. В рамках исследования были посещены оленеводческие бригады (общины «Орон», «Улуки», «Геван» и «Тора»). Использование метода включенного наблюдения помогло понять тенденции развития локального общества изнутри, с точки зрения участников взаимодействия. Это позволило также проанализировать различные интерпретации новых традиций, появившихся в регионе в последние годы.

Исследуемый регион оказался в центре крупных промышленных проектов. Прежде всего, это Комплексная геологическая экспедиция, а также строительство Байкало-Амурской магистрали, оказавшие сильное воздействие на культуру местных эвенков. С этими проектами были связаны и первые масштабные миграции в регионе. Начались они не со строительства БАМа, а с Комплексной геологической экспедиции, которая проводилась в северной части Республики Бурятия в 1950–60-е гг. Систематические геологические изыскания в Северном Прибайкалье проводились с 1956 г. В последующие годы посреди горной тайги появились поселки Чая, Перевал, Озерный, Центральный [Давыдов 2008: 157]. В это время частью северобайкальских живописных пейзажей стали буровые вышки, а местным жителям из-за появления новых населенных пунктов и роста площади проведения изыскательских работ приходилось менять места расположения стад. Многие эвенки-оленеводы участвовали в реализации данно-

го проекта, работая каюрами и обеспечивая многочисленные геологические партии оленным транспортом [Давыдов 2013]. Перечисленные выше проекты обеспечивали местные колхозы работой, предоставляли местному населению новые транспортные возможности, улучшали снабжение. В то же время происходило постепенное вытеснение стад с освоенных пастбищ, в регионе имело место ухудшение экологической ситуации и рост браконьерства. Среди негативных последствий строительства БАМа можно назвать сильное уменьшение поголовья домашних северных оленей, а также сокращение использования эвенкийского языка в повседневном общении.

За последние 40 лет в культуре местных эвенков имели место сильные трансформации. После распада советской системы при переходе к рыночной экономике произошли изменения в практике государственного патернализма, когда представители местных сообществ постепенно лишились возможности пользоваться предоставленными им государством льготами, в частности, бесплатным транспортом, патронами, продуктами, одеждой и топливом, распределявшихся среди работников совхозов. В результате часть населения пыталась найти другие возможности для заработка, зачастую не связанные с традиционным хозяйством.

Параллельно с процессом изменения образа жизни, когда сократилось количество занятых в традиционных отраслях хозяйства, возникла тенденция к консервации и реконструкции утраченных эвенкийских традиций. Регулярно стали проводиться национальные праздники, на которых в художественной форме воспроизводились вновь созданные эвенкийские традиции. Постсоветский период характеризуется появлением большого числа родовых общин, которые базировались на идее сохранения традиционных форм хозяйства и землепользования, а также появлением культурных центров и кружков, призванных сохранить эвенкийскую культуру. Именно в этот период особую роль в возрождении и воспроизводстве традиционных форм начинает играть местная национальная интеллигенция – в основном выпускники педагогических вузов. В данном контексте появляются новые интерпретации традиции, можно говорить о рефлексии традиций представителями местного сообщества. Появляется тенденция к прагматическому использованию символов традиционной культуры, сопровождающаяся апелляциями к культурной аутентичности. Таким образом, в контексте данного региона можно гово-

речь о появлении эвенкийского неотрадиционализма, который воспроизводится всеми представителями местного сообщества вне зависимости от национальной принадлежности и служит интересам не только представителей местного сообщества. Важной характеристикой неотрадиционализма является то, что он не вытесняет традиционную культуру, а инкорпорирует её в себя [Мадюкова, Попков 2011: 45]. Неотрадиционализм предполагает органичный синтез старого и нового.

Презентация эвенкийской символики и образов традиционной культуры превратилась в визитную карточку Байкальского региона и ориентирована на привлечение новых ресурсов посредством включения в сферу этнотуризма. Наличие в регионе железной дороги и автодорог, налаживание работы аэропортов в Чаре и Нижнеангарске, водное транспортное сообщение по озеру Байкал создают благоприятную обстановку для путешествий. Байкал, теплые незамерзающие радоновые источники и красивые виды горных хребтов привлекают в регион большое количество туристов. В продаже появляются сувениры, массово производимые местными мастерами для продажи приезжим. Кроме того, традиционные символы превращаются в неотъемлемый атрибут апеллирующий в политическом поле, например при оформлении родовых угодий и оформлении индигенных квот для охотников и рыбаков.

Механизмы архаизации следует рассматривать в контексте взаимодействия местного сообщества со структурами власти; они выступают как способ отстаивания собственных интересов. Ориентируясь на образы прошлого и нарративы о прошлом, молодежь может конструировать свое будущее и его видение [Ulugasheva 2012]. Традиция может прагматически использоваться политическими лидерами при отстаивании своих интересов. В этом контексте они обращаются к традиции и символам традиционной культуры [Мадюкова 2008]. Как традиционализм, так и неотрадиционализм означают процесс ориентации на прошлое общества [Ламажаа 2010: 88], причем данная ориентация может преследовать прагматические цели.

Тенденция к архаизации социальной реальности проявлялась как в советский, так и в постсоветский периоды, постепенно усиливая свое влияние в политической сфере. В Байкальском регионе подобные процессы можно проследить на примере практики проведения национальных праздников в эвенкийских селах в 1970–2010-е гг. Профессиональные праздники инкорпорировали

в себя традиционные встречи-праздники, которые были распространены еще в дореволюционный период [Сирина 2012: 255]. Идея национального возрождения начинает все больше дискутироваться в регионе именно с началом строительства БАМа, которому сопутствовало появление большого количества мигрантов. В это время в регионе в весеннее время активно начинает проводиться «Праздник Севера» (приуроченный ко «Дню оленевода»), сопровождавшийся выступлениями национальных коллективов, использованием традиционных построек – чумов, приготовлением национальных блюд, а также соревнованиями по национальным видам спорта: прыжки через нарты, кидание аркана (эв. *ма-ут*), борьба. На такие праздники специально доставляли оленей, иногда пастухи проделывали очень длительные путешествия, чтобы пригнать животных с отдаленных пастбищ. Следует заметить, что для многих живущих в поселках и районных центрах жителей подобный праздник превращался в шанс увидеть оленей, которые в последние годы стали редкими гостями в поселках. Для участия в подобных мероприятиях специально шили нарядные национальные костюмы. Мастера устраивали выставки своих поделок из меха, ровдуги, бересты и дерева. С 1990 г. эвенки Бурятии возрождают проводившийся в 1940–50-е гг. в райцентре Багдарин Баунтовского р-на праздник *болдёр*, но он стал новым по форме и наполнился новым содержанием [Сирина 2012: 357]. В п. Иенгра в Нерюнгринском р-не Республики Якутия был возрожден праздник-обряд оживления природы *икэнипкэ*, восстановленный представителями национальной интеллигенции, в основу которого легли материалы, собранные Г.М. Василевич у сымских эвенков, а также устные истории пожилых людей [Там же: 358]. В последние годы проводились также праздники-юбилеи БАМа и бамовских поселков, в программе которых присутствовали выступления национальных коллективов, а также выделялись средства для перевозки оленей по железной дороге, чтобы украсить данные события.

В некоторых местах праздничные мероприятия проводились в рамках «Дня оленевода» и сопровождались гонками на оленьих упряжках и состязаниями по национальным видам спорта с вручением ценных призов победителям [Dudeck 2013]. Подобные мероприятия являются «симбиозом между модернизацией и традициями» [Гидденс 2004: 59], превращаются в мощный инструмент реконструкции. В то же время для охотников и оленеводов

праздники являются важными событиями, выполняющими функцию единения людей одной профессии; они служат утверждению и повышению статуса традиционных занятий [Сирина 2012: 356]. Несмотря на то, что «День оленевода» является профессиональным праздником, он инкорпорировал эвенкийскую традиционную символику и воспринимается как национальный, причем участвуют в нем все местные жители вне зависимости от национальности и профессиональной принадлежности.

Одной из целей проведения праздников было воссоздание утраченных традиций. Причем данный процесс может включать одновременную параллельную сореконструкцию различных традиций, закрепленную на институциональном уровне. Например, в постсоветский период в Северобайкальском р-не Бурятии активно воспроизводятся эвенкийский и казачий компоненты на бурятском национальном празднике «Сурхарбан», который ежегодно проводится летом. Подобные праздники объединяют множество людей, превращаясь, таким образом, в инструмент трансляции новых традиций. В современных условиях перспективы сохранения и развития культуры коренных малочисленных народов Севера во многом определяются именно взаимодействием с окружающим их населением [Новикова 2010: 255].

В поисках работы и новых возможностей часть коренных жителей переселилась жить в районные центры и города. В Каларском р-не Забайкальского края действовала программа переселения жителей из с. Средний Калар в районный центр – поселок Чара. Так, в 2009 г. с. Средний Калар было отнесено к разряду неперспективных населенных пунктов из-за отсутствия основного производства и невозможности создания новых рабочих мест. В Среднем Каларе полностью исчезло оленеводство, хотя в советское время там было многотысячное поголовье. Весь жилищный фонд этого населенного пункта был отнесен к категории ветхого и аварийного жилья и большую часть жителей переселили в Чару. Следует заметить, что, не смотря на усилия местных властей упразднить удаленный от райцентра поселок, часть местных жителей осталась жить на старом месте. Некоторые обитатели эвенкийских поселков уехали в Улан-Удэ, Иркутск и Читу в поисках работы.

Некоторые явления, характерные для жизни в тайге и поселке, появляются также и в городской среде. Например, «городской шаманизм» в Улан-Удэ [Хамфри 2010: 361]. Другим примером является создание этнотуристических комплексов и содержание с

помощью знакомых с оленеводством эвенков домашних оленей, а также ездовых собак в городской среде, как это имеет место в Якутске. Живущие в городах эвенки различают друг друга по родовой принадлежности, культурным особенностям, опыту, знаниям, следованию определенным традициям, но при этом в городской среде может происходить «мифологизация и гиперболизация образов “традиционного” прошлого» [Сирина 2012: 129]. Из-за поиска работы в города приезжают целые группы односельчан, которые продолжают тесно общаться в новой среде и активно поддерживают связь с родственниками, оставшимися в поселке, участвуют в обмене с ними, получая от них и посылая им посылки.

Появление подобных культурных явлений в городской среде также можно отнести к проявлениям неотрадиционализма, который можно интерпретировать как процесс непрерывного воспроизводства традиции, ее видоизменения и адаптации к современным условиям [Мадюкова 2008]. Процесс изобретения, конструирования и производства [Hobsbawm, Ranger 2012] эвенкийских традиций происходит постоянно. Важную роль в данном процессе играет также появление новых элементов. Национальные праздники являются примером подобной адаптации. Появившиеся новые элементы через какое-то время начинают восприниматься как традиционные. Как пишет Э. Гидденс, мнение о том, что традиции остаются неизменными является мифом: «Традиции не только со временем эволюционируют, но и подвержены резкому, внезапному изменению и трансформации. Если можно так выразиться, они все время изобретаются заново» [Гидденс 2004: 57]. Кроме того, не бывает традиций «в чистом виде» [Там же], поскольку они могут включать изначально не присущие им элементы.

В Байкальском регионе также функционируют неотрадиционные социальные институты. Примером может быть актуализация в постсоветский период эвенкийских родов, которые в царское время являлись политико-административными единицами. Названия родов вошли в официальные документы, и теперь они служат способами легитимации прав на определенные виды деятельности, а также прав на использование местных ресурсов и территорий. Причем ревитализируются не только роды, существовавшие в административной системе XIX в. и присутствующие в местном фольклоре, но и изобретаются новые. На Северном

Байкале активно используются названия описанных в исторических документах родов: киндигирский, чильчигирский (чильчагирский), шемагирский (шамагирский). Так, в с. Холодное Эвенкийское школа имеет официальное название «Киндигирская средняя школа», в с. Уоян был создан кооператив «Чильчагир».

В Северобайкальском р-не Бурятии, а также на севере Забайкальского края были зарегистрированы семейно-родовые общины, названия которых часто отражают наименования родов, а также эвенкийские топонимы, что показывает принадлежность членов общины к определенной родственной группе или территории. Автором весной 2008 г. во время «Праздника Севера» было зафиксировано появление нового для Северного Байкала удыгирского рода, производного от эвенкийской фамилии Удыгир. По словам информантов, построивших на празднике юрту (в Северной Бурятии вместо слова *чум* по отношению к жилищам конической формы используется слово *юрта*) с табличкой «удыгирский род», названный так по фамилии их общего предка – основателя рода, и они хотели бы документально закрепить создание данной социальной общности [Давыдов 2008: 161]. Важным моментом является выбор места для презентации подобной родовой принадлежности – это публичное событие, в котором участвовали не только эвенки, но и все жители п. Нижнеангарск.

Отличительной чертой неотрадиционализма является привнесение рациональности и рефлексивности в процесс воспроизводства традиций [Мадюкова 2008]. Рефлексивность современности связана с непрерывным формированием систематического знания о себе [Гидденс 2011: 164]. Причем рефлексивность здесь выступает не просто элементом самосознания, но и позволяет контролировать действия [Beck, Giddens, Lash 1994]. Рациональность и рефлексивность являются необходимыми инструментами отстаивания локальных интересов в экономической, юридической и политических сферах. Большую роль в мобилизации традиций играют эвенкийская национальная интеллигенция, многие представители которой получили образование в крупных городах (например, в РГПУ им. А.И. Герцена в Санкт-Петербурге) и являются инициаторами возрождения национальной культуры. Национальная интеллигенция как раз и участвует в реализации процесса рефлексии и рационализации традиций. Национальная интеллигенция является инициатором создания новых социальных объединений (клубы, кружки, политические движения, общест-

венные организации), которые активно участвуют в «производстве» новых традиций, представляющих собой синтезе архаичного и современного. Подобные клубы действуют не только в национальных селах, но и в районных центрах – пос. Чара и Нижнеангарск.

Процессы архаизации в постсоветское время были связаны с кризисом переходного периода, когда люди для преодоления его обращались к старым идеям [Ахиезер 2001]. Апелляции к архаике могут рассматриваться как форма адаптации к современности. Причем сейчас происходит не исчезновение, а модификация традиционной культуры [Мадюкова, Попков 2011: 128].

Неотрадиционализм не означает возврат в прошлое, а подразумевает конструктивное развитие [Пика 1996: 49], предполагающее модернизацию общества на основании собственных культурных моделей. Неотрадиционализм не вытесняет традиционную культуру, а инкорпорирует ее, но при этом сама культура не остается неизменной [Мадюкова, Попков 2011: 45]. Традиция обладает способностью адаптации к изменившимся условиям [Там же: 60], обладает определенной пластичностью. Постоянно инкорпорируются новые элементы, которые через некоторое время уже воспринимаются как традиционные.

Неотрадиционализм включает апелляции как к материальным элементам (исторические памятники), так и к нематериальным (устная история, фольклор, нарративы местных жителей). Попытка реконструкции традиций обычно сопровождается накоплением и «кристаллизацией» нарративов об историческом прошлом. Не менее важную роль здесь играют вещи и постройки.

Следует рассмотреть материальную составляющую обращения к традиции и архаике. Хотя материальные объекты могут воспроизводить архаические черты, они в то же время могут являться достаточно поздними нововведениями. Например, эвенки Забайкалья используют большие по площади загоны для оленей (рус. *городьба*, эв. *курэ*), которые являются инновацией советского периода, но сейчас они используются и воспринимаются как традиционные сооружения. Сейчас городьба активно используется оленеводами Северного Байкала. Многие информанты определяли данный тип построек как традиционные, поскольку наблюдали их еще в детстве и много раз участвовали в их строительстве. Тем не менее, городьба постепенно модернизируется. Например, для того, чтобы отпугивать хищников, современные олене-

воды натягивают поверх изгороди ленту из видеокассет, которые использовались в 1990-е гг., но практически полностью были заменены цифровыми носителями в 2000-х гг. Похожим образом, стационарные зимовья постепенно заместили на Северном Байкале мобильную архитектуру традиционной конической формы. Вместо палаток в зимнее время оленеводы ночуют в деревянных стационарных постройках. В последние годы стационарные избушки также получили распространение в Южной Якутии и используются наряду с палатками. Кроме того, местные жители адаптировали новые материалы, а также современные инструменты для строительства.

Перечисленные выше примеры демонстрируют, что представители местного сообщества постоянно модифицируют материальные объекты, адаптируют их для своих текущих нужд. Развитие традиций может происходить именно за счет включения новаций [Мадюкова, Попков 2011]. Эвенки постоянно инкорпорировали новые элементы, которые через некоторое время воспринимались как традиционные и «существующие всегда». Примером подобной инкорпорации является использование северобайкальскими эвенками нарт. Нарты появляются на Северном Байкале в XIX в., они были заимствованы эвенками у якутов и превратились в один из основных символов традиционного оленеводства [Левин 1936]. Раньше на нартах эвенки ездили только на большие расстояния [Василевич 1969: 103]. Современные эвенки Северного Байкала перестали пользоваться нартами в повседневных перемещениях, иногда ими вместо нарт используются самодельные прицепные сани для снегохода, изготовленные из металла. В то же время оленеводы общины «Орон» до сих пор хранят нарты в специально построенном сарае и используют их лишь во время праздников, демонстрируя как традиционное средство передвижения.

Неотрадиционализм проявляется не только в сфере политики, но и в повседневной жизни, а также сфере творческой деятельности. Так, в последние годы в искусстве народов Севера получает распространение стиль неоархаики, являющийся средством самоидентификации и самопрезентации в современном глобализованном мире [Сирина 2011]. Например, Валерий Павлович Кондаков, художник с Северного Байкала, работающий под псевдонимом EwI Enk и выросший в городской среде, никогда не занимался охотой или оленеводством, но опирается в своем творчест-

ве на эвенкийские традиции, обращение к которым потребовало от него новых подходов, образов, тем и творческих решений [Сирина 2010; 2012: 143–150]. Таким образом, обращение к традиции в искусстве предполагает также использование новых элементов. Это сочетание архаичных техник и материалов с новыми экспериментальными техниками и материалами.

В современном контексте символы традиционной культуры активно используются в коммерции для привлечения туристов. Отдельно следует остановиться на процессе коммодификации (превращения в товар) эвенкийской культуры. Предметы, изготовленные в эвенкийском стиле, обладают оригинальным дизайном, часто изготовлены из натуральных материалов – меха, дерева, камня, вследствие чего могут быть интересны для приезжих. Потенциальной нишей для неотрадиционализма является сфера этнотуризма, в рамках которого традиционная эвенкийская культура превращается в товар и предмет потребления. Администрация Северного Байкала пытается активно развивать данную область, привлекая знатоков традиционной культуры. Обсуждается идея создания эвенкийского туристического комплекса на базе национальной эвенкийской деревни Холодное. Данный проект направлен на формирование новой сферы воспроизводства образа традиционности с целью создания новых рабочих мест и новых возможностей улучшения социально-экономической ситуации в эвенкийском селе, где местные жители могут зарабатывать на проведении экскурсий, продавая сувениры, подрабатывая гидами-проводниками, а также проводя перфомансы в музее. В рамках туристической индустрии традиция превращается в спектакль [Гидденс 2004: 61]. Подобная форма репрезентации эвенкийской культуры существует у эвенков (кит.: 鄂温克族) и ороحوнов (кит.: 鄂伦春族) Китая. Так, в окрестностях города Гэньхэ располагается квартал, куда были переселены жители эвенкийской деревни Аолугуя, рядом с которой расположен ориентированный на туристов оленеводческий лагерь с небольшим количеством оленей и традиционными постройками конической формы и свайных амбаров (*лабазов*). По соседству содержатся и другие животные, например кролики, что делает оленеводческую стоянку похожей на этнопарк. Этот лагерь вместе с местным краеведческим музеем в Аолугуе стал местом посещения экскурсиями, а местные жители изготавливают различные сувениры в этническом стиле на продажу.

Похожая стратегия презентации эвенкийской культуры существует и в России. Например, сейчас в деревне Холодное Эвенкийское работает сразу два музея, в которых представлены традиционные эвенкийские вещи. Один из них, созданный относительно давно, работает в школе, второй, организованный несколько лет назад, находится в здании бывшей библиотеки, причем он специально был создан для проведения мероприятий для туристов. У въезда в село был закреплен рекламный баннер с портретом местного оленевода Георгия Аркадьевича Лекарева, изготовленный специально для привлечения в музей проезжающих по дороге туристов в музей. С целью привлечения посетителей специально была разработана культурная программа – выступление ансамбля с национальными песнями и танцами, а также дегустация блюд национальной кухни. Подобная же программа обычно используется во время встреч в поселке гостей из районных и республиканских органов власти, а также представителей добывающих компаний. Местные жители часто показывают танец шамана с бубном. Подобные выступления обычно сопровождаются постройкой чума (эв. *аран*) или его остова (эв. *дюкия*) – ставшими важными символами эвенкийской культуры. Для привлечения туристов оленеводы общины «Орон» из деревни Холодное специально построили уменьшенную копию чума из коры (местные жители называют подобное коническое жилище *юртой*) и небольшой остов чума.

Музеи, таким образом, превращаются в инструмент трансляции образов архаики, т.е. являются местами производства новых традиций. Собранные в них артефакты служат моделями для создания новых вещей в подобном стиле. Кроме того, музеи играют важную роль в экологическом образовании местной молодежи. Да и само разделение на природную и культурную составляющие в их пространстве является достаточно условным. В качестве примера можно привести процесс музеефикации природы в местных краеведческих музеях. Природные объекты, представленные в музейном пространстве являются неотъемлемой частью процесса создания образа традиционализма коренных малочисленных народов Севера. Часто в одном и том же помещении располагаются и минералы, и чучела местных животных, а также предметы быта и традиционная одежда. Во многих музеях можно наблюдать сделанные местными жителями альбомы с наклеенными старыми фотографиями и вырезками из газет – материалы

по истории поселков. Такие же альбомы зачастую есть в местных библиотеках и домах культуры. Музеи имеются во многих национальных селах, и они часто расположены в отдельных помещениях школ. Иногда они совмещаются с библиотеками или домами культуры. Подобные небольшие локальные музеи являются уменьшенной копией центральных, областных и краевых музеев, и, как правило, совмещает характеристики этнографических и естественнонаучных музеев [Давыдов, Симонова 2011]. Местные музеи, таким образом, играют роль культурного дисплея, где происходит репрезентация образа традиционности [Hendry 2005: 5]. Поскольку традиция ассоциируется с жизнью в гармонии с природой, то и сами природные объекты, выставленные вместе с этнографическими артефактами, создают образ гармоничного сосуществования эвенков с природой, что также ассоциируется с сохранением аутентичной традиции [Давыдов, Симонова 2011], даже если их экспозиции создают «иллюзию аутентичности» [Hendry 2005: 56–104]. Некоторые музеи в регионе были созданы самими эвенками. Например, в 2008 г. эвенкийский музей был открыт руководителем эвенкийского культурного центра «Синильга» Анной Алексеевной Ганюгиной в Нижнеангарском районном доме культуры. Экспозиция музея включила предметы рукоделия, чучела животных, бутафорский чум из бересты, а также плакаты с информацией об эвенкийских родах.

Архаика ассоциируется с древностями, с далеким прошлым, но её интерпретации – современный процесс. В своей известной работе «Время и другой» И. Фабиан [Fabian 2014] привлекает внимание исследователей к темпоральному измерению образов архаики. Быт коренных народов ассоциируется с древностью, как будто бы они продолжают жить в другом временном измерении, которое существует наряду с современностью [Там же]. При этом создавался образ «чужаков» [Слѣзкин 2008: 438]. Но географическое путешествие в тайгу к охотникам и оленеводам – это не путешествие в прошлое, эти люди не живут в прошлом, сохраняя все культурные элементы неизменными. Тем не менее, этнографические тексты, которые описывают быт коренных народов в соответствии с традицией, избегая новых элементов, часто описывают не современность, а прошлое [Ssorin-Chaikov 2001], сосредотачиваясь на описании «аутентичной культуры». Все это служило созданию иллюзорного образа «примитивного общества», живущего в гармонии с природой [Kuper 1988]. Транслируе-

мый в политическом поле, подобный взгляд позволял представить малочисленные народы Севера «в более чем фотогеничной роли “детей с плаката”, идеально подходящих для использования в качестве “харизматических персонажей” в пиар-арсенале как борцов за сохранение природы, так и представителей “наступающей цивилизации”» [Балзер 2011: 329]. Для создания подобных образов активно используются символы культурной аутентичности, которая является основой апелляций сообщества к традиционным символам, а идея аутентичности является основой легитимации этих символов. Таким образом, апелляции к культурной аутентичности являются частью процесса конструирования образов архаики. Культурная аутентичность предполагает присутствие символов архаики в современности [Давыдов 2006].

В этой связи важной представляется дискуссия о единстве (равенстве) и разнообразии культурных элементов [Бенхабиб 2003]. Идея единства, экстраполируемая на традицию, может быть использована идеологами в политическом поле. Хотя архаику можно рассматривать как категорию диахронического плана [Ламажаа 2010: 90], следует также обратиться к синхронным вариантам локальных эвенкийских традиций. Эвенкийская культура никогда не являлась однородной и единой. Несмотря на то, что в советской этнографии создавался образ единства, каждая локальная группа эвенков имела свои отличные от других групп элементы. Архаический синдром, наоборот, имеет ярко выраженную тенденцию к унификации культурных элементов. В рамках данного процесса отдельные элементы определяются как аутентичные, а нововведения – как привнесенные и недостойные внимания. Это создавало образ единой эвенкийской культуры с центральным вектором развития. Особенность эвенкийской культуры как раз и заключается в дробности языковых и культурно-бытовых ее различий, которые не следует нивелировать, а, наоборот, нужно уделять внимание этнографии отдельных эвенкийских подразделений [Дьяченко, Ермолова 1994: 3].

Если обратиться к этнографическим материалам, то нарративы местных жителей демонстрируют многообразие интерпретаций одного и того же социального феномена. Например, даже в одном и том же поселке может существовать множество версий похожих явлений. Так, в эвенкийском поселке Кумора существует традиция в ночь на Пасху стрелять в небо из ружей после 12 вечера. Это стало традицией местных охотников, однако все, кто её

поддерживает, по-разному интерпретируют её появление. Часть информантов ассоциировали данную традицию с эвенками, которые «раньше стреляли в небо горящими стрелами». Некоторые связывали появление этой практики с приходом казаков. Некоторые считали, что они таким образом «заутреню встречают». Некоторые связывали её с возвращением ветеранов после Великой Отечественной войны: «Ружей в деревне было много. Вот ветераны стали палить в небо на Пасху». Но большинство из опрошенных информантов заявляли о древности традиции стрелять в небо во время праздника Пасхи. Интересно, что подобной традиции не существует в соседних селениях Холодном и Уояне, хотя их жителям известно об её существовании. Таким образом, символы архаики становятся неотъемлемой частью значимых для местного сообщества событий, всё же не сводимых к единому способу обоснования и интерпретации. Тем не менее, в политическом поле символы традиционной культуры часто пытаются представить как что-то единое, неизменное и имеющее единственно возможную интерпретацию.

Не существует централизованного и однонаправленного процесса воспроизводства архаичных моделей, которые, тем не менее, не являются застывшими, а меняются с течением времени. Традиции транслируются как в приватной, так и в публичной сферах. Причем передача традиций происходит не только посредством письменных источников, нарративов, символов, но и при освоении навыков в рамках практической деятельности [Ingold 2000]. Телесные навыки, проксемика, способы перемещения по ландшафту, а также способы его освоения, передаваемые в рамках повседневных практик, также являются неотъемлемой частью эвенкийской традиции. Для того чтобы быть охотником и оленеводом не достаточно иметь специальную традиционную экипировку, но нужны навыки и умения, которые можно получить только в процессе практической деятельности, обучаясь у старшего поколения. Важную роль для охотников и оленеводов Северного Байкала и Забайкалья всегда играло пешее перемещение, особенно в гористой местности.

Современная эвенкийская культура – это комбинация традиций и новаций. Как заметил Э. Гидденс, «традиции необходимы, они будут существовать всегда, ведь они придают жизни преемственность и форму» [2004: 61]. Важную роль в трансляции новых традиций играют средства массовой коммуникации и соци-

альные сети. Здесь особое место занимает визуальное измерение – обмен фотографиями и видеозаписями. В данный момент в большинстве эвенкийских поселков рассматриваемого региона есть Интернет и сотовая связь. Но даже при их отсутствии в тайге современные эвенкийские охотники и оленеводы используют различные гаджеты, которые позволяют записывать, копировать и передавать на другие носители информации запечатленные ими моменты повседневности. Они создают фотографии и видеозаписи охоты, своих перемещений, окружающих ландшафтов, что позволяет им быть активными участниками съемки небольших репортажей о себе, которые до недавнего времени были прерогативой журналистов и исследователей, создававших продукцию, которую местные жители могли лишь пассивно наблюдать по телевидению. Обмен цифровой информацией позволяет людям увидеть себя со стороны и усиливает рефлексивность. Все это дает возможность носителям культуры лучше понять самих себя и свои традиции. Сейчас существуют различные формы самопрезентации, для которых характерна апелляция к архаике. Традиции не существуют в замороженном виде, а постоянно инкорпорируют новые элементы и служат нуждам настоящего, интерпретируются и переопределяются с позиций современности.

Таким образом, история постоянно обогащается новыми смыслами. Символы эвенкийской архаики оказываются востребованными на современном рынке в рамках этнотуризма, порождая появление новых вещей, которые никогда не существовали раньше. Упрощенные копии используемых в быту вещей специально создаются для потребления туристами. Во многих регионах регулярно работают летние экологические школы и лагеря, которые позволяют молодежи по-новому посмотреть на эвенкийские традиции, а также стать их создателями.

Ахиезер А.С. 2001. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // *Общественные науки и современность.* № 2. С. 89–100.

Балзер М.М. 2011. Горячие темы, холодные реальности и северные народы // *Антропология социальных перемен.* М.: РОССПЭН. С. 321–342.

Бенхабиб С. 2003. Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру. М. Т. 3.

Василевич Г.М. 1969. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.) Л.: Наука.

Гидденс Э. 2011. Последствия современности. М.: Праксис.

Гидденс Э. 2004. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь мир.

Давыдов В.Н. 2008. Национальная эвенкийская деревня на Северном Байкале: сопротивление доминирующему дискурсу // ЖССА. № 3. С. 146–163.

Давыдов В.Н. 2013. Власть проводника: каюры-эвенки и использование оленного транспорта на Северном Байкале // РФПС. С. 267–280.

Давыдов В.Н. 2006. Культурная аутентичность и коренные народы: институциональные процессы и политика идентичности // ЖССА. Т. IX, № 3 (36). С. 93–110.

Давыдов В.Н., Симонова В.В. 2011. «Музеификация природы»: энвайронментальный дискурс в постсоветском локальном музее на Северном Байкале // Credo New. № 2. С. 214–232.

Дьяченко В.И., Ермолова Н.В. 1994. Эвенки и якуты юга Дальнего Востока XVII–XX вв. СПб.: Наука.

Ламажаа Ч.К. 2010. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // ЗПУ. № 2. С. 88–93.

Левин М.Г. 1936. Эвенки Северного Прибайкалья // СЭ. № 2. С. 71–78.

Мадюкова С.А. 2008. Социокультурный неотрадиционализм в обрядах жизненного цикла (на примере женщин тюркских этносов Южной Сибири) / Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск.

Мадюкова С.А., Попков Ю.В. 2011. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб.: Алетейя.

Новикова Н.И. 2010. Трансформированные идентичности: между трудом и правом // Этнокультурное наследие народов Севера России. М.: ООО «Август Борг». С. 255–267.

Пика А.И. 1996. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого // СИ. № 11. С. 47–53.

Сирина А.А. 2010. «Корни и есть основа»: художник Валерий Кондаков // Поддержка и развитие культуры и искусства в районах Крайнего Севера и приравненных к ним местностях. Материалы конференции. 16–19 августа 2010 г. Улан-Удэ: Республиканский информационный центр. С. 221–224.

Сирина А.А. 2011. Корни пробиваются и сквозь асфальт: эвенкийская тема в творчестве художника В. П. Кондакова // IX КЭАР (Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г.). Петрозаводск. С. 407–408.

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

Слэзкин Ю. 2008. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: НЛО.

Хамфри К. 2010. Постсоветские трансформации в азиатской части России. М.: Наталис.

Beck U., Giddens A., Lash S. 1994. Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press.

Dudeck S. 2013. Der Tag des Rentierzüchters: Repräsentation indigener Lebensstile zwischen Taigawohnplatz und Erdölstadt in Westsibirien. Nordestedt: SEC Publications.

Fabian J. 2014. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. N.Y.: Columbia University Press.

Hendry J. 2005. Reclaiming Culture: Indigenous People and Self-Presentation. N.Y.: Palgrave MacMillan.

Hobsbawm E., Ranger T. (ed.). 2012. The Invention of Tradition. N.Y.: Cambridge University Press.

Ingold T. 2000. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.: Routledge.

Kuper A. 1988. The Invention of the Primitive Society: Transformation of an Illusion. L.: Routledge.

Ssorin-Chaikov N. 2001. Evenki Shamanic Practices in Soviet Present and Ethnographic Present Perfect // Anthropology of Consciousness. Vol. 12. № 1. P. 1–18.

Ulturgasheva O. 2012. Narrating the Future in Siberia: Childhood, Adolescence and Autobiography among the Eveny. N.Y.: Berghahn books.

3.3. КУЛЬТУРА В НЕОТРАДИЦИОННОМ ДИСКУРСЕ: ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ БУРЯТ

Обращение к культурным традициям становится особенно важным в создании новой (по сравнению с социалистическим прошлым) символической системы. Социологические исследования подтверждают, что идеи национального возрождения, которое ориентировано, прежде всего, на самосохранение бурятского народа, выражаются в актуализации идей национального суверенитета и этнической идентичности, при этом превалирующую роль играет, наряду с осознанием общего происхождения, культура.

Место, которое отводится культуре в современном процессе национального возрождения бурят представителями этноса, определило выделение нами именно традиционной культуры и буддизма в качестве главного механизма этого процесса. Следует сделать несколько замечаний по поводу соединения понятий традиционная культура и буддизм. Речь идет, прежде всего, о значении сложившихся в их границах мировоззрения, определяющего все стороны жизнедеятельности: от картины мира до структуры общественных институтов. Во-первых, говоря о традиционной культуре, мы имеем в виду, что, с одной стороны, традиционную культуру отличает неразделенность профанного и сакрального, где профанное бытие обеспечивается сакральной деятельностью (этому подчиняется и социальная организация, и структура), с другой стороны, на наш взгляд, частью традиционной культуры является шаманизм, который некоторыми исследователями выделяется в качестве отдельного мировоззренческого комплекса.

Во-вторых, понимание традиционной культуры и шаманизма как единого механизма национального возрождения определяется его дискурсом. Характерной чертой этого дискурса является размытость основных понятий, которыми оперирует национальная интеллектуальная элита. Ярким примером этого служит программная речь бывшего председателя Конгресса бурятского народа Е.М. Егорова:

«В основные цели деятельности Конгресса входит *восстановление этнокультурной среды бурятского народа как среды обитания* (здесь и ниже выделено нами. – Т.Д.), той жизненной среды, которая повседневно питает нас. Но Конгресс не призывает бурят вернуться назад, к миру юрты. Он призывает подойти к новому пониманию “культуры юрты”, с ее универсальными ценностями в новом тысячелетии. Представляется,

что *интеллектуальный центр* Конгресса должен *аккумулировать ценности традиционной культуры* нашего народа, возродить его символику, достижения науки, философии, этики, этнопедагогике – все, что образует генофонд нации. Составляет его своеобразное лицо, стимулирует национальный дух, служит делу выживания народа и представляет интерес для всего человечества. Четвертое направление... – деятельность по духовному возрождению. Речь идет прежде всего о роли традиционных конфессий в современной жизни и в деле выживания бурятского этноса. Однако дело не только в общественной роли конфессий. Вопрос стоит шире – *о возрождении духовных традиций и знаний бурят*. Так уж сложилось исторически, что *вероисповедание стало еще одним признаком дезинтеграции* нашего народа, а имеющие место в последнее время конфликты среди бурятского ламства отнюдь не способствуют делу духовного возрождения, консолидации бурят. ... Возрождение боо-мургэл, которая представляла шаманами, это дело не одних только шаманов. А возрождение буддизма дело не одних только лам. Это – дело самого народа. ... Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования. Это традиционная этика, психология, целая система традиционных знаний, таких, как монголо-тибетская медицина, календарь-литэ, зурхай и т.д. Система образования и ведомство культуры в республике и в других бурятских субъектах должны, при содействии специалистов Конгресса перестроить свои стандарты и представления о том, что есть образование и что есть культура. Образование и культура должны иметь духовные аспекты... Общим приоритетом здесь должна стать стратегия этнического выживания и развития бурятского этноса в содружестве этносов Российской Федерации» [1998: 56–57].

Характерной чертой современного конструирования социальной становится неотрадиционализм, т.е. использование традиционных культурных парадигм в дискурсе этнонационального возрождения бурят. Становление культуры (традиционной, этнической) сопрягается с уровнем развития этноса – народность/нация, а также с распространением буддизма, что отмечается практически всеми, кто занимается теорией и практикой национально-культурного строительства. Об этом пишет известный специалист по национальным вопросам А.А. Елаев: «Изменения в духовно-культурной сфере, обозначившиеся с распространением буддизма, свидетельствуют о складывании этнической культуры, языка на основе монгольской письменности и единой религии. Наличие таких элементов, как этническая территориальная структура, язык, духовная и культурная общность позволяют сделать вывод

о том, что к концу XIX века завершилась, в общих чертах, консолидация бурят в этносоциальную общность – бурятскую нацию» [2000: 98].

Как обозначают культуру представители интеллектуальной элиты и какие стороны в ней подчеркивают? Как мы видим, А.А. Елаев культуру бурят называет *этнической* и подчеркивает роль буддизма в ее формировании, называя его *национальной* религией: «Буддизм, значительно потеснивший шаманизм, постепенно занял место национальной религии народа и способствовал развитию на общемонгольской духовной основе образования, письменности, языка и культуры бурятского народа» [Там же: 302].

В программе Конгресса бурятского народа, цитируемой выше, культура, которую надо возрождать, обозначается как *традиционная*. Причем, как мы видим, духовное возрождение бурят связывается с «традиционными конфессиями» – буддизмом и шаманизмом: «Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования» [Егоров 1998: 57].

К.М. Герасимова понятиям «этническая культура» или «традиционная культура» предпочитает понятие *национальная культура* [1995б: 39]:

«Практическая программа возрождения национальной культуры бурят сосредотачивается на вопросах бурятского языка, строительства храмов, свободы пропаганды религии и развития общественных религиозных организаций, издания культовой литературы и, наконец, популяризации знания традиционной этнической культуры бурят. ... Сейчас национальная культура в первую очередь связывается с религией, храмовой обрядностью, познанием вероучения, религиозной моралью, с упованием на бога, совесть, добро и милосердие. Религия приобрела гипертрофированное значение за счет психологического фактора, она заполнила вакуум распада официальной идеологии советского строя иллюзией психологической опоры и защиты от бедствий “безвременья”».

С точки зрения Т.М. Михайлова, «традиционная религия бурят» может маркировать только шаманизм [1998: 114]. В другом контексте этот же автор расширяет функции шаманизма, констатируя: «Для многих бурят, в том числе и неверующих, шаманизм стал ассоциироваться с национально-этническим, заполнять культурно-идеологический вакуум, образовавшийся после краха социалистической системы» [1999: 144].

Как видим, говоря о культуре как механизме национального возрождения, цитируемые выше авторы, число которых можно было бы многократно умножить, выделяют прежде всего ее религиозный компонент – буддизм и шаманизм. Причем содержание понятий *традиционная культура*, *национальная культура*, *этническая культура* достаточно размыты. Эта расплывчатость обычна для языка дискурса национального возрождения, и потому, например, у А.А. Елаева, который, как мы видели выше, оперирует понятием *этническая культура*, можно встретить формулировку «традиционные (включая религиозные) ценности» [2000: 306], где за *традиционными* религиозными ценностями скрыты ценности одновременно буддизма и шаманизма; А.А.Елаев также употребляет понятие *национальная культура*: «Для многих бурят, в том числе и неверующих, шаманизм ассоциируется со всей национальной культурой... Предпринимаются попытки объявить шаманизм национальной религией всех бурят» [Там же: 296].

Значение и буддизма, и шаманизма для национального возрождения в качестве этноинтеграционного фактора подчеркивается многими, в том числе и А.А. Елаевым: «Развитие бурятского народа в 90-е годы неразрывно связано с вопросами возрождения религии, в частности буддизма и шаманизма, ставших частью его культуры и образа жизни» [Там же: 292]. В религии подчеркивается не только ее функция, связанная с культурой, но и психологический фактор: «В соединении с буддизмом или же шаманизмом для многих она (вера. – Т.С.) выступает опорой и надеждой, реализуется в отношениях и связях людей. Религия – это и есть отношения и связи, формы которых складывались веками... Благодаря хозяйственно-культурным традициям, тысячелетнему экологическому опыту, шаманистским и буддийским мировоззренческим установкам они остались детьми природы, сравнительно меньше подвергались отчуждению от последней» [Михайлов 1996: 25, 23].

Но соединение в парадигме *общая вера* буддизма и шаманизма нетрадиционно для национального движения, предпочтение все-таки отдается буддизму: «Ушел в прошлое... воинствующий атеизм. Возрождаются нравственность народа, его традиционная многовековая культура. Буддийская религиозно-философская система, проповедывающая гуманизм, ненасилие, сострадание к человеку, является частью этой культуры. Правильно сейчас пишут, что история нашего народа теснейшим образом связана с верой, а та, в свою очередь, вбирала и проецировала через себя всю

культуру – язык, письменность, архитектуру, искусство» [Чимитдоржиев 2000: 24]. Нужно заметить, что в современной политической идеологии актуализируются не только вышеупомянутые ценности *религии* и ее возможности для этнической интеграции, но и ее способность служить этнической дифференциации – отделять от иноэтничного, например, от русского: «Принадлежность бурятского народа к Центральноазиатской цивилизации с ее общемонгольским началом и буддийской доминантой имела большое значение в его этнокультурном противостоянии иноэтничному и иноязычному влиянию» [Елаев 2000: 302]. Но Центральная Азия – это регион, где проживают многочисленные этносы, говорящие на разных языках, а не только монголоязычные народы.

К шаманизму в качестве этнического идентификатора и механизма, способствующего национальному возрождению, в рассматриваемом дискурсе отношение двойственное. Если в начале века в бурятском национальном движении шаманизм совершенно исключался как фактор, способствующий возрождению народа, то сейчас он может выступать в качестве такового не только в паре с буддизмом под общим обозначением – «религия», но и самостоятельно, причем подчеркиваются его положительные стороны. «Сама природа в ходе истории “породила” шаманское мировоззрение и культуру: определенный стиль в искусстве (скульптуре, орнаментике, музыке), богатую мифологию и величайшие этнические традиции. Все это является основой культурного наследия этноса, источником культуротворчества новых поколений» [Михайлов 1998: 114]. Значение для бурят шаманизма подчеркивала и Г.Р. Галданова:

«Шаманизм – это мировоззрение, присущее изначально данному этносу, которое помогает ему жить и выживать в экстремальных условиях, имея возможность общаться со своими потомками. Можно сказать, что шаманизм в определенной мере – это своеобразный способ жизнеобеспечения этноса... Причем определенная часть бурят... считает, что шаманизм может стать национальной религией бурят, основным фактором их консолидации, ибо является первоосновой всех религий, включая буддизм» [1998: 44].

Но чаще отношение к нему в качестве этноинтегратора и механизма, способствующего возрождению и прогрессу, негативно. Во-первых, в связи с его функциями родовой религии и недостатка хороших шаманов:

«Не имеющая своей четкой организационной структуры, она (родовая религия. – Т.С.) возрождается стихийно и бессистемно в рамках улусно-родовых и территориально-земляческих групп и общин. Лишь в единичных случаях ее проявление носит субэтнический или общебурятский характер... Необходимы какие-то организационные меры по единению и подготовке шаманского духовенства, которое могло бы многое сделать для сохранения этнического бытия народа, его физического и духовного здоровья» [Михайлов 1998: 114–115].

Недооценивается интеллектуальный уровень шаманов: «Трудно, конечно, считать основную массу шаманов образованными, культурными людьми, интеллектуалами» [Санжиев 1994: 3]. Во-вторых, потому, что он может ослаблять позиции буддизма: «заметным фактором духовной жизни бурятского народа становится шаманизм. Вместе с тем “шаманский Ренессанс” вступает в противоречие с интересами и нормами других конфессий» [Елаев 2000: 296].

Хотелось бы отметить еще одно несовпадение рефлексии и практики, которое наблюдается в оценке роли шаманизма и буддизма в этнической консолидации. В дискурсе этнонационального возрождения интеллектуальной элитой прежде всего подчеркивается национальный характер шаманизма и буддизма (этноинтеграция) и их функция этнодифференциации (отделения бурят и бурятской культуры от инонационального). Действительно, нельзя отрицать, что и шаманизм, и буддизм бытовал в бурятской среде, хотя следует отметить и их специфические различия: шаманизм был прежде всего родовым, не существовало общебурятского культа и общебурятских шаманов, а буддизм никогда не был только национальной религией бурят (как, например, иудаизм, синтоизм и т.п.), его адептом мог быть любой. Интересно, как в практической жизни участвуют в моделировании границ идентичности шаманизм и буддизм, поскольку в контексте дискурса этнонационального возрождения им придается высокая способность конструирования социокультурной общности, или, в представлении интеллектуальной элиты, нации (= этнонации). На наш взгляд, в характере буддийских институтов на территории Бурятии (буддийская церковь, общественные организации) имплицитно содержится идея формирования сообщества не на этнической, а на гражданской основе. Не только буряты являются как членами общественных буддийских организаций, так и членами сангхи, преподавателями Буддийского института «Даши-Чойнхорлин», образованного в 1991 г., так же как и авторами

журнала этого института «Легшед», представляющими свои переводы буддийских текстов с тибетского языка. Та же картина наблюдается и в шаманизме: в шаманских ритуалах, моделирующих сообщество «своих», чужеземцы, как и женщины, не могли участвовать. В связи с этим интересно, что кроме того, что к шаманам, как и к ламам, для исполнения треб ходят все жители Бурятии, невзирая на этническую или расовую принадлежность, шаманский ритуал, уже традиционно проходящий в Этнографическом музее, моделирует общность «своих» не по этническому, а по гражданскому признаку – «приглашаются все желающие».

Изучение публикаций, связанных с проблемами национального возрождения, позволяет говорить о высокой степени политизации этничности, декларативности высказываний и отсутствии стратегических и тактических программ, что характерно не только для бурятского, но и вообще для российского национального движения. На наш взгляд, уже пришло время перейти от языка политического дискурса в вопросах этнонационального возрождения бурят к языку науки, что уже отмечалось некоторыми исследователями. Так, в интервью Т.М. Михайлов отмечает: «Мы не изучили как следует то, что у нас есть в духовно-культурном наследии, что в нем положительное и отрицательное, что из позитивного социального опыта народа успели выбросить» [Елаева 1998: 131]. Он же формулирует «необходимость критического анализа прежних и существующих мифов об истории, культуре и современной жизни бурятского этноса» [Там же: 132]. Можно отметить также, что следует более точно употреблять термины, определяющие предмет исследования, и выявлять, что стоит за ними, к чему уже призывала К.М. Герасимова: «Что такое национальная культура, какова ее структура в XX веке, какой она была в XIX и XVIII веках... Является ли национальная культура чем-то однородным и вневременным конгломератом или органичным комплексом разновременных культурных явлений? Что в последних разнородно и несовместимо, а если совместимо, то почему?» [1995б: 38]. Хотя эти слова были сказаны более 20 лет назад, они сохранили свою актуальность.

Духовное возрождение связывается с культурой, которая интеллектуальной элитой рассматривается, прежде всего, в контексте религиозного фактора, то есть возрождение культуры напрямую коррелирует с возрождением буддизма и шаманизма, и практически отсутствуют исследования и оценки места и роли

традиционной культуры. Можно согласиться с К.М. Герасимовой в том, что «сейчас условия основательно изменились – на дворе просвещенный век с официальной буржуазной ориентацией, но неясно, какой буддизм будет возрождаться – индийский или тибетский, или какая-то смесь того и другого. Изменилось качество подготовки духовенства, и верующие уже не те, они утратили знание этнических обычаев и традиций и уже не ведают, в чем чистота классического канона религии буддийского или ламаистского толка» [1995а: 26].

Нельзя не отметить мероприятия, ставших знаковыми в процессе этноидентификации на уровне общности *буряты*. Ими можно считать регулярное проведение Новогоднего цикла *цагаалган* и празднование Гэсэриады.

«Цагаалган – Новый год, отмечаемый зимой, – исторически недавний праздник, по мнению большинства ученых, появился на территории проживания бурят только в связи с распространением буддизма. Цонгольские буряты стали его праздновать с 1741 г., селенгинские – с 1746 г., хоринские – с 1806 г., баргузинские – с 1832 г. А буряты Кабанского и Байкало-Кударинского региона Бурятии, а также буряты Ольхонского, Аларского, Эхирит-Булагатского, Боханского и Балаганского районов Иркутской области начали праздновать Цагаалган только в последние годы» [Пубаев 1969: 12].

Праздник, который имел семейно-родовое значение, приобретает общенародный характер. Кроме встречи Нового года в рамках отдельных землячеств в Бурятском театре драмы, проводятся фестивали, на которые собираются буряты не только Республики Бурятия, но и из Иркутской и Читинской областей.

Что же касается Гэсэриады, то она расценивается как форма проявления этнокультурного самосознания:

«Гэсэриада стала в известной степени олицетворением роста национального самосознания, приобщения к духовным корням и истокам, возрождения древних обычаев и традиций, имеющих непреходящую общечеловеческую ценность. Гэсэриада является как бы подспудной реакцией на горькие плоды исторического беспамятства и национального нигилизма, пустивших было корни в прежние тоталитарные времена, и она в своем движении под знаком Гэсэра – культурного героя общенародного звучания тем самым заполнила в определенной мере духовный и идеологический вакуум, образовавшийся в бурятском обществе постперестроечного периода» [Дугаров 1998: 99–100].

Знаковыми стали: а) поднятие и освящение Знамени Гэсэра (создание «традиции», которая не отмечалась этнографами среди бурят прежде), ставшего символом общепурятского единства, 17–

18 августа 1991 г. в с. Хадахан Нукутского р-на Усть-Ордынского Бурятского АО на родине сказителя Пеохона Петрова (1866–1943) и пронесение этого Знамени за пять лет по всем регионам проживания бурят; б) установление коновязей Гэсэра (Гэсэрэй сэргэ) «на протяжении всего маршрута шествия Знамени Гэсэра: Усть-Орда – Хори – Еравна – Кижинга – Читинская область – Ага – Мухоршибирь – Кяхтинский район – Гусиноозерск – Оронгой – Прибайкалье – Тунка – Ока» [Там же: 101]; в) строительство храма Гэсэра в Окинском р-не Бурятии. Задача этих мероприятий – зафиксировать территориально-родовую общность *бурят* ритуально, что и было сделано, с одной стороны.

С другой стороны, Гэсэриада – это знаковое выражение и других общностей: бурят-монгольской, центрально-азиатской. Включение бурят в последнюю особенно активно обосновывается на протяжении последних двух десятилетий, (наибольший интерес представляет реконструкция и интерпретации Центрально-азиатской концепции, предлагаемая И.С. Урбанаевой). Эпос Гэсэр был назван сокровищем народов Центральной Азии, а мемориал «Стоянка Гэсэра» (Гэсэрэй бууса) был создан на перевале Дараашын Дабаан, на берегу Гусиного озера, на магистрали, которая соединяет Бурятию с Центральной Азией через Монголию [Там же: 101].

Можно говорить о том, что по-прежнему общность *бурят-монголы* не только имеет место, но и актуальна, что хорошо просматривается в Гэсэриаде. На наш взгляд, парадигма *Бурят-Монголия* стала для бурят одной из наиболее знаковых в процессе культурно-политического строительства последнего десятилетия, с нею связывается проблема консолидации нации и возрождение духовной культуры бурятского народа. В справке «О названии *Бурят-Монгольская Республика*», представленной в 1991 г. Ученым Советом Бурятского института общественных наук руководителям республики, говорится:

«В мировой монголоведной науке принято делить монгольский мир на крупные регионы: Халха-Монголию, Бурят-Монголию и т.д. Для этого есть основания: у всех монгольских народов – единая древняя культура, корнями уходящая в центрально-азиатскую цивилизацию, была единая письменность – классическое, так называемое старомонгольское вертикальное письмо. Ученые-монголоеды всегда утверждали, что бурят-монгольская культура, бурят-монгольский язык должны развиваться на традиционной общемонгольской основе, ибо в отрыве от нее они утратят перспективу для развития. ... Считаем, что в обиходе, в прессе и

литературе могут равным образом употребляться этнонимы бурят и бурят-монголы, однако *республика* наша должна носить свое традиционное название *Бурят-Монгольская*. Необходимо вернуть сельским бурятским районам республики название аймак и отразить это в новой Конституции республики. ... Просить Верховные Советы РСФСР и СССР восстановить традиционное название республики и впредь называть ее Бурят-Монгольской Социалистической (Суверенной) Республикой» [Чимитдоржиев 1998: 11, 13, 14].

Более широкою апелляцию к традиции предложил Л. Шагдаров:

«...название *Бурят-Монголия* (бурят-монголы) отражало историко-этническую, языковую и культурную общность монгольских народов, их общую историческую судьбу. У них был единый кочевой образ жизни, едиными были приемы ухода за скотом, жилище, основная пища, одежда, обычаи и обряды, религия и так далее. Этническая общность обусловила общность культуры» [Там же: 26].

Современная идеология национального возрождения, будучи по существу несовременной, поскольку, как правило, базируется на традиционных представлениях и обращена к прошлому, является в то же время механизмом модернизации общества (т.е. изменение в соответствии с современными требованиями национального движения), вдохновляя членов сообщества на «возрождение» (т.е. *воссоздание* себя). Это, безусловно, свидетельствует о неотрадиционализме в процессах этнокультурного возрождения бурят. В конструировании современной политической идеологии интеллектуальная бурятская элита уделяет заметное внимание таким понятиям, как «национальное самосознание» и «национальная самобытность», что связывается с культурой; единство бурятского этноса, воплощенное в этнониме *буряты* (шире: общемонгольское единство, нашедшее свое выражение в парадигме *Бурят-Монголия* или *бурят-монголы*, а также в центральноазиатскую цивилизацию, составной частью которой признается Байкальская Азия); обоснование этого единства через общее происхождение («кровное родство») и общую территорию («родная земля»), известные как тема *Blut und Boden*; общая вера, в которой, прежде всего, выделяют мировоззрение и связанную с ним культуру.

Если на уровне этнокультурной рефлексии проблем этнонационального возрождения отмечается отсутствие конкретных программ, общей концепции процесса, то практическая деятельность интеллектуальной элиты может быть оценена как доста-

точно успешная: издание книг и учебных пособий по бурятскому языку, литературе, истории, культуре. Кроме того, нельзя не отметить деятельности интеллектуальной элиты по конструированию неотрадиционной мифосимволической системы, ориентированной в прошлое (связь поколений) и способствующей этнической интеграции, что выражается в создании *метатекста* культуры, где прослеживается преемственность: кочевые цивилизации Центральной Азии – Монгольская империя и Чингис-хан – распространение буддизма – этнонациональное движение начала XX в. – образование БМАССР, воспринимаемые как моменты манифестации этнического.

В этом контексте можно рассматривать издания как научного, так и научно-публицистического характера, которые можно назвать текстами-символами, отражающими понимание интеллектуальной элитой исторических этапов формирования этнического сознания: переиздание и издание новых биографий Чингис-хана, публикации бурятских летописей, персональных биографий Агвана Доржиева, Цыбена Жамцарано, Элбек-Доржи Ринчино и др. Заметное место в конструировании пространственных и временных (исторических) границ этнического занимает серия «Выдающиеся бурятские деятели», что не только возвращает бурятскому народу имена его элиты – символа и носителя национальной культуры, но и способствует воссозданию истории и подключению современных поколений к общему историческому контексту. Представляет интерес для понимания представлений о границах бурятской этничности и публикация списка выдающихся людей [Слово 2000].

Дугаров Б.С. 1998. Гэсэриада как этнокультурный фактор в современных условиях // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Улан-Удэ. С. 99–103.

Егоров Е.М. 1998. Конгресс бурятского народа – фактор демократизации республики // ПИ. С. 54–57.

Елаев А.А. 2000. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М.

Елаева И.Э. 1998. Бурятская интеллигенция: доминанты этнического самоопределения // ЭО. № 2. С. 126–139.

Галданова Г.Р. 1998. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. М.–Улан-Удэ. С. 5–46.

Герасимова К.М. 1995а. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX века // Национальная интеллигенция, духовенство и пробле-

мы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН. С. 22–23.

Герасимова К.М. 1995б. Об исторических формах национальной культуры бурят // Там же. С. 38–50.

Михайлов Т.М. 1996. Национальное самосознание и менталитет бурят // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития. Улан-Удэ. С. 18–25.

Михайлов Т.М. 1998. Бурятское возрождение и «россиянизация» // ПИ. С. 112–118.

Михайлов Т.М. 1999. Шаманизм // История и культура бурятского народа. Учебное пособие. Улан-Удэ: Бэлиг. С. 134–144.

Пубаев Р.Е. 1969. Буддизм-ламаизм. Материалы в помощь лектору / Общество «Знание». Улан-Удэ. 40 с.

Санжиев Г.Л. 1994. Формирование и развитие бурятской национальной интеллигенции // Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ. С. 1–8.

Слово. 2000. Февраль. № 2 (10).

Чимитдоржиев Ш.Б. 1998. Вернуть название «Бурят-Монголия». «Буряад-Монгол» нэрые һэргээхэ / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ.

Чимитдоржиев Ш.Б. 2000. Бурят-монголы: история и современность. Улан-Удэ.

3.4. САКРАЛЬНЫЕ МЕСТА ВОСТОЧНОГО САЯНА: КОНСТРУИРОВАНИЕ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА

С 1990-х гг. в Республике Бурятия активизировались движения за сохранение природных и сакральных ландшафтов. Эти идеи поддерживают и органы местного самоуправления, и авторитетные религиозные деятели, и объединения граждан. Неотрадиционализм оказался успешным методом идентификации и продвижения самобытности народов Тункинского и Окинского р-нов Бурятии, а также сохранения сакральных мест.

В этом регулярно убеждаются участники научных конференций, проводимых в Бурятии. Так, в июле 2016 г. в Буддийском университете «Даши-Чойнхоролин» в Иволгинском дацане открылась VII научная конференция «Доржиевские чтения». Затем заседания переместились в Улан-Удэ в здание Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Организаторы¹ предложили в рамках темы «Буддизм и современный мир» рассмотреть вклад выдающихся религиозных и общественных деятелей Бурятии в мировую историю и культуру. В частности, Хамбо-лама Агван Лобсан Доржиев (1854–1938), основатель Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй», заложил основы взаимообогащающего сотрудничества традиционных буддийских ученых с представителями академической науки [Андреев 1992]. Лама-гелонг Данзан-Хайбзун Самаев (1954–2005) продолжил просветительско-коммуникационную деятельность буддийского дацана в Ленинграде (настоятель в 1991–1997), содействовал возрождению религиозных традиций на местах, прежде всего, на родине – в Окинском и Тункинском р-нах Республики Бурятия².

Хамбо-лама Агван Лобсан Доржиев и лама-гелонг Данзан-Хайбзун Самаев пользуются в регионе огромным уважением. Многие верующие считают Самаева перерождением Доржиева, и в Тунке ожидают нового его перерождения, впрочем, через достаточно длительный промежуток времени.

Возрождение буддийских структур в Бурятии ведется с 1990 г. В республике начался возврат культовых зданий и ценностей религиозным объединениям, главным образом буддийским. В 1992 г. Центральное духовное управление буддистов СССР получило статус общероссийской религиозной организации и в 1995 г. было переименовано в Буддийскую традиционную Сангху России

(БТСР), а главной резиденцией Пандито Хамбо-ламы (с 1996 г.) избран Иволгинский дацан [Филатов].

Отношение БТСР к Д.-Х. Самаеву было весьма неоднозначным. Так, руководитель общины «Дхарма» Нимажап Илюхинов, Д.-Х. Самаев и др. одобрили вывоз «Атласа тибетской медицины», который хранится в Музее истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, на выставку в США, против чего возражало руководство БТСР. Эта бурятская копия тибетского атласа «Голубой берилл», выполненного в XVII в., имеет 76 листов иллюстративного свода [Атлас 1994]. В 1998 г. фрагменты Атласа (40 листов) экспонировались в трех музеях США, была проведена их консервация [Жуковская 2013]. По возвращении в Россию в 1999 г. они экспонировались в Москве и Улан-Удэ. В 2010 г. созданы электронная версия Атласа и его высокоточная копия красками на льняном холсте.

Одной из главных своих задач Д.-Х. Самаев ставил сохранение аутентичности Окинского и Тункинского р-нов Бурятии. Он продвигал идею создания национального парка на территории Тункинского р-на (что осуществилось в 1991 г.) и экологического лица на курорте «Аршан». Учредил общественное экологическое движение АХАЛАР («Ахимса. Альтруизм. Арюун») и просветительский центр «Аригун» (1992). Данзан-Даши Шаглахаев констатировал, что «основная цель этого общественного движения – популяризация экологических традиций для гармонизации отношений человека с природой, формирование у населения сознания ответственности перед природой, содействие формированию правильного понимания принципа Арюун (Аригун) – принципа чистоты сознания и чистоты окружающей среды» (цит. по: [Нармаев, Харькова 2015: 167–168]). В 1995 г. при содействии Д.-Х. Самаева в регионе прошло празднование тысячелетия эписа «Гэсэр», состоялась международная научная конференция.

В последние два десятилетия в Бурятии восстановлено немало религиозных памятников. В 1999 г. Д.-Х. Самаев создал самостоятельное религиозное объединение «Майдар», равнозначное по своему юридическому статусу другим централизованным буддийским организациям Бурятии. В его составе три дацана Тункинского и Окинского р-нов, которые возглавляли ученики Самаева, – «Бодхидхарма» (в с. Аршан), «Тушита» (в с. Кырен) и «Пунцогнамдоллин» (в с. Орлик).

Основными задачами «Майдара» являются: юридическое закрепление за историческими дацанами Саянского нагорья подведомственных святых мест, правового преимущества над дуганами (другими вновь созданными религиозными организациями); возрождение духовности на качественно новом уровне; создание новых рабочих мест и производства для коренных жителей, в том числе, используя маршруты религиозного паломничества и возрастающий интерес к религиозному туризму [Шаглахаев 2008: 150]. К Буддийской традиционной Сангхе России относятся новые Хойморский дацан «Дэчин Равжалин» (с. Аршан) и «Дэнчен Даржалин» (в с. Кырен) в Тункинском р-не, «Ламажабдойлин» («Храм почитания великих Учителей») в с. Орлик Окинского р-на.

В 2001 г. Д.-Х. Самаев возглавил восхождение буддийских лам и паломников на гору Мунко-Саридак, самую высокую вершину Восточной Сибири (3491 м). Там были оставлены голографическое изображение Сандавового Будды, капсула с Алмазной сутрой и др. буддийскими символами, ритуальные предметы. Тем самым возродил древнюю традицию почитания Бурэн-Хана у подножья горы.

Д.-Х. Самаев старался защитить и сохранить уникальные целебные источники в местности Шумак в Окинском р-не; там был построен восьмистенный буддийский дуган (молитвенный дом) (1997). В Тункинском р-не в бальнеологической курортной местности Вышка, в 5 км от с. Жемчуг на берегу р. Иркут, близ источника термальной воды «Жемчужина», заложено здание Духовной академии, где Самаев вёл преподавательскую работу.

В труднодоступных регионах Восточного Саяна удивительным образом соединились три религии – буддизм, шаманизм и дошаманская вера (хадаши – вера предков, поклонение духам). Общий принцип всех трех вер – то, что человек и природа составляют единое целое. Население обращается по разным вопросам и к ламам, и к шаманам, и к священникам. С территории Монголии в XVI в. в Тункинскую долину распространился буддизм; ступы (субурганы) и часовни (бумханы) воздвигались на перекрестках дорог и в местах поклонения духам-хозяевам местности, для которых ламы стали писать специальные тексты-молитвы. В 1741 г. буддизм получил статус официальной религии России [Янгутов, Цыренов 2016: 110–111]. Казаки и буряты с XVIII в. занимались скотоводством и земледелием, заключали между собой браки. В 1990-е гг. в регионе активизировалась и

деятельность русской православной церкви. В селе Кырен, административном центре Тункинского р-на, построена православная церковь Святителя Иннокентия. В основанном казаками Тункинском остроге (1676) (село Тунка) старый храм Покрова Пресвятой Богородицы (1812) вновь освящен 15 июля 2002 г. епископом Читинским и Забайкальским Евстафием. Действия православных священников не всегда получают поддержку буддистского населения. Впрочем, отношения между самими буддийскими общинами здесь также весьма непростые.

Тункинская котловина (продолжение Байкальской впадины) тянется с востока на запад на 190 км. По ней протекает река Иркут, по правому берегу которой проложен Тункинский тракт – федеральная автомагистраль Култук-Монды-граница с Монголией. Тункинскую долину называют Долиной Аршанов, там 20 источников и 9 месторождений лечебных грязей. У каждого аршана (бурят. ‘целебный источник’) имеется место для жертвоприношений – угощения эжина (бурят. ‘хозяин’) аршана вином, привязывания ленточек по случаю приезда и отъезда. Вокруг освоенных источников ведётся строительство баз отдыха и пансионатов. Самый популярный курорт (с 1920 г.) Аршан расположен у подножия Тункинских гольцов на высоте 893 м над уровнем моря. Около источников, вода которых используется в лечебных целях для питья, ванн и омовения, возникли целые священные рощи, украшенные разноцветными лентами.

В Тункинской долине ныне действуют четыре буддийских дацана, сооружены несколько ступ, бумханы. Вся Тунка трактуется как единый природный комплекс, где священные места имеют особое значение для традиционных верований. Там установлены типовые таблички с надписью «Святое место» на желтом фоне и силуэтом синего сооружения на белом фоне, предусмотрены место отдыха (беседка, скамейки) и парковка автомобилей. Посещая культовые места, все проезжие обязательно оставляют в дар молочные продукты, пищу (конфеты, печенье), монеты, сигареты, спички и т.п. На деревьях у горных вершин, утесов, водопадов, источников и т.д. привязывают разноцветные лоскутки как подношения в знак благодарности и залог благословения на везение в дороге, на охоте, для выздоровления человека и т.п. В последние годы туристы любят складывать повсюду столбики из трех камней, что местные жители воспринимает с юмором.

Неписанные правила поведения, передаваемые из поколения в поколение, способствуют сохранению природы и поддерживают хрупкое экологическое равновесие. Экологическая составляющая, восстановление и обустройство сакральных мест, находящихся под патронажем исторических дацанов Тункинского и Окинського районов, являются одним из основных направлений работы ЦРО «Майдар».

Первый буддийский храм в Тункинской долине был построен на р. Кырен (1806). «Дэчен Даржалинг» являлся центральным дацаном (у бурят – буддийский монастырь-университет) западной Бурятии вплоть до закрытия и разрушения в 1935 г. Его правопреемником признан дацан «Тушита (Обитель богов)» (1991). Ныне ламы ведут на местах разнообразную деятельность, выезжают в села по просьбе верующих, собирают лекарственные травы, они также по необходимости вовлекаются в общественную деятельность. Многие обряды преобразованы. Так, вместо водки хозяевам местностей преподносятся молоко или чай. На территории дацана «Тушита» построено ритуальное сооружение высотой 9 м для вывешивания хий-морин (флажков пяти цветов) и лоскутков ткани на срок один год; со сменой цикла старые флажки теряют свое предназначение и в конце года сжигаются служителями [Шагхалаев 2008: 149]. В дацане проводятся традиционные буддийские службы, большие и малые хуралы.

Ламы также проводят специальные обряды почитания главных святых мест Тункинского р-на. К таковым относятся: песчаная гора «Бурхан-Баабай» близ курорта Нилова Пустынь; высочайшая вершина Восточного Саяна Мунку-Сардык (бурят. ‘вечный голец’), хозяином местности этого горного массива является божество Бурэн Хан; «Далха»; кыренская Столовая гора «Хэрэн Тэпхэр»; железистые источники «Хон-гор-Уула» среди хребтов Гурба-Дабана в 9 км от с. Жемчуг в долине р. Харагун; «Гамхи Баряаша» (Трубка Мира) и др.

Например, сакральное место – песчаная гора высотой 1076 м находится в девяти километрах от с. Хойто-Гол на левом берегу реки р. Ихэ-Ухгунь. У ее южного склона шаманы традиционно проводили моления, совершали тайлган (коллективный молебен) – резали лошадей, баранов. Ламы боролись с шаманизмом, с поклонением местным божествам. Хозяин горы Бурхан-Баабай (в шаманистской традиции – хан Шаргай-нойон) считается ныне покровителем воинов и скотоводов, ламаистским божеством. Как

символ победы буддийского учения в священном месте был воздвигнут (1922) Жалсан ургэл (Стоб победы) – деревянное сооружение с подпорками, сделанное из лиственницы высотой в 80 локтей 8-летнего мальчика, в круглую деревянную бочку наверху положили священные буддийские реликвии и серебряные монеты и подняли наверх, чтобы Будда видел подарки. По легенде, ламы велели собрать все бубны и шаманские костюмы в кучу в местности Нарахан Болдог и сжечь. Это единственное в России культовое буддистское сооружение такого рода в 2013 г. было разобрано и заново восстановлено, что вызвало негодование главы БТСП Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева [Дамба]. По инициативе буддийской общины в августе 2014 г. в священном месте Бурхан-Баабай на песчаной горе поставлены моленные домики, ворота, шесть ступ, статую «Туншэ» («Четверо дружных»), символизирующую мир и гармонию, дружбу между людьми, и др.

Шаргай-нойон особо почитается в военное время. Уезжая в армию, сыновья просят благословения и берут с собой оберег со освященным песком с горы Сагаан Хайрхан. Белый песок зашивается в мешочек и носится на теле, считается лечебным – его прикладывают к больным местам. Мешочек с песком вешают в загонах для скота, чтобы животные не болели и размножались, и в доме над дверью, чтобы он отгонял нечистую силу, злых духов [Халудоров]. Место поклонения хан Шаргай-Нойону, хранителю Западной стороны Тункинской долины, – «Тамхи-Баряши» (Подношение табака) – также является культовым шаманским местом; ныне там на подставке установлена трубка длиной полтора метра, в чубуке возжигаются ритуальный огонь и благовония, «хозяину» роши приносятся подношения белой пищей, водкой, чаем, монетами.

Дуган «Гандан Даржалин» (2008) в селе Кырен принадлежит Буддийской традиционной Сангхе России. Там ведется строительство Цогчен-дугана (центрального храма) нового дацана, воссоздающего облик старого «Дэчен Даржалина» по картине бурятского художника А.Е. Хангалова (1926), хранящейся в Художественном музее им. Ц.С. Сампилова в Улан-Удэ.

В пос. Аршан имеются два дацана, принадлежащие разным буддийским организациям. Хойморский дацан «Бодхидхарма» (1991) ныне является центральным храмом-монастырем ЦРО «Майдар». «Бодхидхарма» продолжает традиции Хандагатайского дацана, место для которого в урочище Хоймор у подножья го-

ры Мандарга выбрал (1917) сам Агван Доржиев по просьбе верующих, желавших расширить и перенести на новое место Кыренский дацан. В знак благодарности ему был подарен дом, где тот впоследствии останавливался, находясь в Бурятии. Этот чудом сохранившийся дом Цанид-хамбо ламы Агвана Доржиева вновь возвращен из села Номто-Хобок и передан местной буддийской общине. На территории дацана имеются две ступы и молитвенный цилиндр хурдэ. Ступы нужно медленно обходить по ходу солнца, сосредоточившись на своих мыслях. Настоятелем Дацана является Данзан-Даши Ширлахаев. Дацан представляет тибетский буддизм школы Гелугпа, ежедневные службы в 2016 г. вел также монах-тибетец. Ежегодно здесь отправляют ритуал поклонения Престолу Чингис-хана. Дацан находится в урочище Хоймор в 500 м от курорта Аршан у подножия Саянского хребта.

Другой Хойморский дацан «Дэчен Равжалин» (2002) принадлежит БТСП и строится напротив главного корпуса санатория «Саяны». В нем ведет прием Гомбо-лама – доктор тибетской медицины, астролог. Дацан выполняет все службы в соответствии с буддийским канонем. Отдыхающие ходят в оба дацана, обращаются к ламам за консультациями.

Возле автомагистрали и некоторых дорог возведены ступы (бурят. ‘субурганы’) – буддийские культовые сооружения. Каждая ступа посвящена тому или иному знаменательному событию, монаху или известному человеку. В поселке «Аршан» началось строительство (2017) ступы Будды Медицины.

27 мая 1991 г. в Тункинской долине и прилегающих к ней горных массивах (хребет Хамар-Дабан, Восточный Саян) образован Тункинский национальный парк Министерства лесного хозяйства России. Там имеются возможности для развития альпинизма, спортивно-оздоровительного туризма, разрабатываются автомобильные, пешие, конные, водные, лыжные и горные маршруты. Опыт совмещения границ административного района и национального парка важен для Республики Бурятия. Из Тункинской долины проложена дорога (1985) в самый отдаленный высокогорный район Бурятии – Окинский, имевший статус района Крайнего Севера (1991), «Тибет в миниатюре», по определению геолога С. В. Обручева. Коренное население Окинского р-на – сойоты³ – добились статуса территории традиционного природопользования (ТПП) местного значения коренного малочисленного народа Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ.

Окинский р-н расположен на крайнем западе Бурятии в горах Восточного Саяна, граничит с Монголией. Окинское плато (площадью 26012 кв. км) расположено на высоте 1600-2100 м над уровнем моря и окружено горными хребтами, причем высота 23 вершин превышает 3 тыс. м. Население этого труднодоступного района (буряты и сойоты) во многом сохранило этнокультурную самобытность; их основным занятием было кочевое скотоводство высокогорного типа (разводят яков, коров, овец, лошадей, сарлыков [монгольский як], хайнаков [помесь монгольских пород яков с коровами], северных оленей), подсобным – охота. Тотемное животное снежный барс (ирбис), защитник справедливости, символ чистоты природы, власти и возрождения духовной жизни народа, изображен на гербе Окинского р-на. В 2015 г. был учрежден «Фонд изучения, сохранения снежного барса (ирбиса) и редких видов горной фауны». При въезда в Окинский р-н на перевале Нуху-Дабан специальный стенд объясняет туристам смысл понятия сакральная территория и символику гор – места обитания ирбисов.

Власти Окинского муниципального образования признают, что создание сети дорог и развитие крупного строительства в районе крайне затруднительно, поскольку большая его часть расположена на горных склонах и нарушение тонкого почвенного слоя приведет к обширной эрозии почв. Промышленное освоение загрязняет атмосферу и водные ресурсы, влечет за собой разрушение экосистемы и пагубно влияет на состоянии сопредельных территорий, включая Тункинский национальный парк. Статус ТТП дает: защиту исконной среды обитания и традиционного образа жизни малочисленного (3,5 тыс. чел.) народа – сойотов; сохранение и развитие их самобытной культуры; сохранение биологического разнообразия; сохранение расположенных на территории Окинского р-на природных объектов и комплексов, объектов историко-культурного наследия, культовых сооружений и иных объектов, имеющих особое экологическое, историческое и эстетическое значение, а также представляющих для сойотов историческую, культурную, религиозную и духовную ценность [Есть ли]. Подобный опыт накоплен в Республике Саха (Якутия), где на местном и республиканском уровнях приняты законы, которые способствуют развитию коренных малочисленных народов Севера.

Все святые и сакральные места находятся в каноническом ведении Окинского дацана «Пунцогнамдоллинг» (зарегистрирован в 2003 г.) как продолжателя традиции исторического Жэлгэнского дацана. Жэлгэтский дацан в с. Балакта (местность Жэлгэн) был освящен в сентябре 1914 г. XII Пандито Хамбо ламой Итигэловым. Тогда район посетили монгольско-тибетские ламы, совершили обряд освящения долины Монголжон (бурят. ‘монгольские люди’) – местность Тамгата; на склоне горы выложена из камней кириллицей мантра «Ом мани падмэ хум». Ранее ежегодно туда приглашали лам из Тибета и Монголии проводить особый ритуал: грузили на лошадей священные тексты и совершали ритуальный обход святых мест (кору), огибая горный хребет по ходу солнца. Поход начинался с Красной Скалы и занимал 2-3 месяца. Становлению Жэлгэнского дацана содействовал Агван Доржиев. Из дерева и камня строили отдельно стоящие буддийские храмы (дуганы) и монастырские комплексы (дацаны). При Балактинском дацане работали ремесленные мастерские. В период борьбы с религией в 1930-е гг. и дацаны, и ступы были повсеместно разрушены.

В начале XX в. ламаизм утверждался в среде сойтов-шаманистов на бытовом уровне. Особенно быстро воспринималась практикуемая ламами тибетская медицина. Эмчи-ламы (лекари дацанов) изучали целебные свойства минеральных источников (аршанов) и снабдили их рекомендациями, от каких болезней пить воду, какие ванны принимать [Шаглахаев 2008: 148].

В 1990 г. министр культуры правительства Далай-ламы Его Святейшество Камтрул Ринбоче посетил и освятил новый Окинский дацан, дав ему название «Пунцогнамдоллин» («Храм Духовного Совершенствования»). Дацан построен в местности Додо Нуга в лесу, на правом берегу р. Ока, в 2 км от административного центра – села Орлик (1927). Стены дацана изнутри покрывает живопись-танка по мотивам эпоса «Гэсэр-хан» работы художника Андрея Савченко. Неподалеку на горе имеется пещера для медитаций. Как и в селе Аршан, сюда из с. Балакта перенесен дом, построенный в начале XX в. для Агвана Доржиева, и используется в качестве дугана. Настоятель Данзан-Норбу лама (Аюшеев Владимир Григорьевич) избирался сельчанами депутатом районного совета (2003), председателем Ассоциации сойтов Окинского р-на Республики Бурятия.

Из старого дацана сохранилась книга (ном) «Солчид», по которой совершались обряды поклонения местным святыням – горным вершинам. Ныне эти ритуалы возрождаются как традиция почитания хранителей края и предков местных жителей. Дацан является держателем линии почитания горы Мунку-Сардык (также Мунко-Саридак, или Бурэн-хан – обитель небесных покровителей народов Центральной Азии во главе с Буран-Ханом) и занимается восстановлением и строительством буддийских объектов на территории Окинского р-на. Ежегодно в мае проводится традиционный праздник, связанный с почитанием этого места, имеющий общественную и историческую значимость для всего региона. По инициативе Д.-Х. Самаева для продолжения идей по достойному обрамлению горы как главной природно-культурной святыни бурятского, сойотского и монгольского народов Байкало-Саяно-Хубсугульского региона у подножия этого горного массива построен комплекс ритуальных сооружений. Над рекой Сагаан Эрхуу (Белый Иркут) у водопада Тэмэлик ЦРО «Майдар» воздвигнута (2008) ступа (субурган), посвящённая великим Учителям Учения Будды [Буддийскую]. Буддисты верят, что субурганы устраняют негативные энергии.

Одна из самых почитаемых сойотами гор – Ринчин-Хумбэ (2831 м), обитель хозяина долины реки Сорок. В мифологии народов региона Восточный Саян воспринимается как место пребывания божеств гор – «хозяев земли» и покровителей людей. Духи местности влияют на их мирное сосуществование и обеспечивают спокойную жизнь на одной территории.

Водораздел Восточного Саяна считается сакральным местом. Река Ока берёт начало из озера Ахын-нуур в 20 км к северу от горы Мунку-Сардык. У дороги установлены павильон со знаками солнца и луны на крыше, сойотский корьевой чум (урса), пирамидальная конструкция для прикрепления хии-морин (ритуальных флажков) и три столба – символические священные коновязи (сэргэ) как образ мировой оси.

В ритуалах поклонения духам гор принято разводить костер и огню «преподносить» веточки можжевельника (арса). У подножия каждой священной горы растёт отдельно стоящее или чем-то примечательное дерево (мургэл), и проходящий мимо путник должен что-нибудь оставить около него в качестве пожертвования.

На Окинское плато в XVI в. из Западной Монголии пришли первые бурятские переселенцы. Их потомки связывают с Окинским плато свои родовые мифы. Упомянем, например, тотем хонгоров в местности Сенцын-Тала в окрестностях с. Саяны у подножия горы Хан-Уула на берегу р. Сенца. Там теперь проводятся скачки и др. массовые мероприятия. Природные объекты Окинского р-на, в котором есть застывшие вулканы и видны следы бурных геологических процессов, трактуются населением в свете мифа о Гэсере, сыне Хан-Хурмас Тэнгрия. Долину реки Ока называют малой родиной этого богатыря [Самбялова 2014]. Туристам показывают природные достопримечательности как иллюстрации эпизодов эпоса [Соболева 2017].

Орликский дацан «Ламажабдойлин» («Храм почитания великих Учителей») (зарегистрирован в 2009 г.) в с. Орлин принадлежит БТСП). Близ с. Саяны на склоне горы Хара Хошуун недавно выявлен новый объект паломничества – природный лик богини Ногоон Дара Эхэ (Зеленая Тара). В октябре 2011 г. в местности Монголжон ламы определили место для строительства дацана, был проведен соответствующий обряд [Иванова]. Буддийская община «Ламажабдойлин» построила дуган на вершине горы Хан-Уула (инициатор Л. Ш. Машаев) и разработала проект «Благоустройство территории самопроявленного лика богини Зеленой Тары» (2016). Луга у подножья горы стали излюбленным местом экспериментов уфологов по созданию узоров на поле.

На противоположном берегу р. Ока, в местности Хархан, на одном из скальных монолитов на горе Сахир в XIX в. начал вырисовываться силуэт неизвестного божества. По легенде, силуэт богини Сагаан (Долгор) Дари Эхэ (Белая Тара) был воссоздан ламой-художником в конце XIX в. и освящен цанит-хамбо ламой Агваном Доржиевым; по другой версии, лик Белой Тары высек из скалы и освятил лама гэлэн Агван Дорохинов [Иванова]. Там возведено сумэ (малый храм, кумирня). Ещё одно сумэ строится в улусе Хурга, а в селе Орлик – дуган Сахюусан.

Как видим, традиционные экологические представления и религиозные воззрения бурят и сойотов вписались в современные экономические, политические и социальные практики. Тенденции неотрадиционализма в Тункинском и Окинском р-нах Республики Бурятия усилились как средство противодействия горнорудным корпорациям, деятельность которых может нарушить хрупкое природное равновесие в горах Восточного Саяна. Эле-

менты неотрадиционализма наблюдаются и в деятельности местных религиозных организаций, в некоторых буддийских ритуалах.

¹ Благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры Ая-Ганга», Буддийская традиционная Сангха России, Институт восточных рукописей РАН, при участии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Российской ассоциации монголоведов.

² Федор Семенович Самаев родился 31 марта 1954 г. в с. Орлик Окинского р-на Бурятии. Учился на отделении тибето-монгольской филологии восточного ф-та ЛГУ (с 1976), окончил Буддийский университет им. Дзанабазара в улан-бааторском монастыре Гандан Тэгченли (1984). Стал ламой в Иволгинском дацане. Стажировался в Институт диалектики в Индии (1987–1988). Получил полное монашеское посвящение гелона и новое духовное имя Данзан-Хайбзун от Его Святейшества Далай-ламы XIV (1990) и вернулся на родину. В 1989–1990 и с 1995 – заместитель главы буддистов России. Президент международного экологического благотворительного фонда АХАЛАР. Депутат Народного Хурала Республики Бурятия (с 1994). Один из активных организаторов празднования 250-летия официального признания буддизма в России (1991) и выставки «Буддизм. Природа. Человек» в Санкт-Петербурге (1993) [Нармаев, Харькова 2015: 159–160]. 11 июля 2005 г., в канун Майдари-хурала (день Будды Майтреи, большой буддийский праздник) Д.-Х. Самаев трагически погиб в автомобильной катастрофе. 15 июля 2008 г. у реки Белый Иркут была возведена и освящена в память о нем гранитная ступа Номын хурдэн субурган [Там же: 167–169].

³ Восстановлению статуса сойотов – потомков древнего самодийского населения Восточного Саяна (в 2002 г. включены в Единый перечень коренных малочисленных народов РФ, утверждённый постановлением Правительства РФ № 255 от 24 марта 2000 г.) способствовали полевые исследования, научные публикации и практические разработки этнографов, прежде всего Н.Л. Жуковской и Л.Р. Павлинской (подробнее см. [Павлинская 2002]).

Андреев А.И. 1992. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ: Эко-Арт.

Атлас тибетской медицины. 1994. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII в. «Голубой берилл» / Пер. Т.А. Асеевой, Н.Д. Болсохоевой, Т.Г. Бухашеевой, Д.Б. Дашиева. М.

Буддийскую ступу реставрируют // Аха. 10 августа 2017 г. URL: <http://okgazeta.ru/news/172426/>

Дамба Аюшеев высказал порицания в адрес Андрея Самарина // Новая Бурятия. 27 июня 2013. URL: <https://newbur.ru/n/31296/>

Есть ли будущее у территории традиционного природопользования в Бурятии? // Буряад Үнен. 29 октября 2016. URL: <https://burunen.ru/site/news?id=13998>

Жуковская Н.Л. 2013. Атлас тибетской медицины на перекрестке религии и политики // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. М.: Ориенталия.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5. СААМСКИЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ, ИЛИ НОВЫЕ ИЕРАРХИИ ЛАНДШАФТА КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.6. «НОВОЕ» И «ТРАДИЦИОННОЕ» В ЧУКОТСКИХ ОЛЕНЕВОДЧЕСКИХ ХОЗЯЙСТВАХ ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XX СТОЛЕТИЯ

Исследования, посвященные изучению феномена неотрадиционализма, как правило, рассматривают современные общества, в рамках которых происходит обращение людей к традиции, т.е. к реалиям прошлого (см., например: [Мадюкова 2011; Бочаров 2015: 468]). В частности, постсоветская действительность исследуется в контексте возрождения людьми традиционного образа жизни и мышления [Gray 2005; Nabesck 2005: 153–168; King 2011; Давыдов 2015: 475]. Между тем, если обратиться к началу XX в. и изучить «симбиоз традиционализма и модернизма» [Попов 2015: 476] на примере чукотских оленеводческих обществ в период с 1920-х по 1950-е гг. можно обнаружить, что неотрадиционализм – это феномен не только современного мира, что он также существовал и в прошлом, при этом обладал рядом особенностей, определяемых историческим контекстом.

Исследование базируется на анализе «чрезвычайно мелких явлений» [Geertz 1973: 21], а именно конкретных биографических историй жителей Чукотки, которые сегодня могут быть найдены в этнографической литературе, а также архивных документах. Что касается архивных источников, то, во-первых, используются материалы В.Г. Богораза из Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, а во-вторых, полевые дневники ленинградского этнографа В.Г. Кузнецовой, проводившей полевую работу на Чукотке с 1948 по 1951 г. Исследовательница на протяжении трех лет кочевала по Амгуэмской тундре, проживая в яранге председателя колхоза, образованного на ее глазах. Она стала и свидетелем, и участником процессов коллективизации последних индивидуальных оленеводческих хозяйств на Чукотке. В этой связи ее записи представляют собой уникальный источник для понимания социальных перемен среди оленеводов Чукотки периода установления советской власти.

Политика, проводившаяся на Чукотке советской властью в период ее становления, носила довольно радикальный характер и предполагала непосредственное вмешательство в повседневную жизнь коренных народов. События, развернувшиеся во второй четверти XX в. на Чукотке, как, впрочем, и во многих других регионах не так давно образовавшегося советского государства, были

полны драматизма. В литературе уже рассматривались сюжеты, связанные с сопротивлением советизации: отрицание колхозов, бунты шаманов и кулаков, движение «попов» и проч. [Головко, Швайцгер 2006: 102–118; Щербакова 2011: 171–182; Хаховская 2013: 113–128]. Все это, безусловно, происходило на Чукотке в 1920–50-е гг. Однако, полагаю, что взгляды, решения, действия людей того времени были значительно сложнее и многограннее. Они не сводились к отрицанию или принятию «нового», часто даже в рамках судьбы отдельного человека (см. например: [Хаховская 2012: 138–146]). Диалог с государством, происходивший и в царский период (подр. см. [Давыдова 2015: 135–138]), продолжился, но приобрел новые оттенки.

Характерные особенности диалога «нового» и «традиционного» будут выявлены в результате анализа двух сюжетов. Во-первых, речь пойдет о создании письменности коренными жителями Чукотки. Во-вторых, будет рассмотрен процесс советизации оленеводческих хозяйств на примере конкретной локальной группы амгуэмских чукчей, повседневная жизнь которой подробно представлена в дневниках В.Г. Кузнецовой.

Изобретение чукотской письменности в 1920-е гг. Создание письменности представителями коренных народов Сибири, неоднократно происходившее в начале XX в. [Иванов 1940: 23–26], является результатом сплетения традиционного и нового в повседневных практиках и мировоззрении людей. Для аргументации данного тезиса исследуем процесс изобретения письма чукчей Тыневилем¹.

Впервые сведения о Тыневиле дошли до Санкт-Петербурга в начале 1930-х гг. А.М. Миндалевич, руководитель экономико-этнографического сектора Анадырско-Чукотской экспедиции Всесоюзного Арктического института (ныне Арктический и Антарктический НИИ) 1931–1932 гг., изучавшей геологию, геоботанику, зоологию, экономику и этнографию этого края, привез с Чукотки так называемые «таблички Тыневилы» [Миндалевич 1934: 195]. Они представляли собой деревянные дощечки, снятые с товарного ящика, с нанесенными на них острым предметом (возможно, гвоздем) и химическим карандашом знаками [Там же: 191–197].

В 1945 г. искусствовед И.П. Лавров отправился на Чукотку в составе археолого-этнографической экспедиции АН СССР. Он знал о Тыневиле и его изобретении из статьи В.Г. Богораза и очень заинтересовался этим феноменом. Исследователь поставил

себе целью найти этого человека. Однако Тыневиль умер за год до приезда И.П. Лаврова [Лавров 1969: 26]. Но ученому удалось познакомиться и пообщаться с семьей Тыневилей. Жена изобретателя передала исследователю «архив» своего мужа – деревянный ящик, заполненный книжками, тетрадами, листами бумаги, конфетными фантиками, оберточной бумагой, всем тем, на чем писал чукотский изобретатель [Там же]. К сожалению, указанные первоисточники обнаружить не удалось².

Таким образом, сами таблички оказались утрачены, но сохранились рисунки знаков и переводы табличек на русском языке. Дело в том, что вместе с дощечками, исписанными Тыневилем специально по просьбе А.М. Миндалевича в течение двух дней [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 4], в Санкт-Петербург были также переданы подстрочные переводы этих записей на чукотском языке. В.Г. Богораз, получив все эти материалы, перевел их на русский язык. Именно этот русский перевод дошел до наших дней [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 3]. Кроме того, В.Г. Богораз, А.М. Миндалевич и И.П. Лавров составили словарные списки графем Тыневилей: всего известно порядка 160 знаков.

Данные сведения вызвали большой интерес в научных кругах. В 1930–60-е гг. последовал целый ряд публикаций, посвященных этому одаренному человеку и его изобретению [Богораз 1934а: 5–46; Миндалевич 1934: 191–197; Сергеев 1956: 141–149; Лавров 1969: 26–28]. В них приводилось описание системы Тыневилей и биографические сведения о самом изобретателе.

В работах по истории и теории письменности, как правило, также не забывают упомянуть о чукотском логографическом письме, вписываемом в общий контекст истории развития письменности [Кондратов 1975: 25; Фридрих 1979: 206]. Но данное изобретение анализировалось именно в рамках лингвистики, т.е. его пытались поместить в те или иные типологии письма. Но если сменить ракурс рассмотрения и проанализировать данный феномен с позиций культурной антропологии, то возможно приблизиться к пониманию того, как письмо использовалось, каковы были предпосылки и следствия этого использования, каков был социально-культурный контекст его создания и бытования. Данный анализ позволит показать, как, с одной стороны, изобретение нового – письма – связано с традицией, а с другой стороны – с социальными переменами в обществе.

Как уже отмечалось, примеры изобретения письменных знаков представителями коренных народов Сибири в конце XIX –

начале XX в. не единичны [Иванов 1940: 23–26]. Наибольший интерес представляет письмо с зачатками логографии, когда за отдельным знаком закрепляется определенное значение – слово³. Например, коряки на бересте с помощью костяной иголки наносили значки для фиксации количества убитых и сданных в факторию шкурок зверей и выменянных на них товаров [Стебницкий 1934: 53–54]. С.Н. Стебницкий писал, что охотник записывал «обычно, сколько он убил тюленей, лисиц, сколько шкурок того или иного зверя сдано им в факторию, какие товары и в каком количестве взяты им для себя или для товарищей, сколько выловлено рыбы» [Там же: 53]. В начале XX в. Н.Н. Беретти видел у коряков села Каменное записные книжки, в которые они заносили информацию о долгах [1929: 33–34]. Делалось это с помощью придуманных ими значков. Так, вертикальная палка обозначала единицу (рубль), крест – десятку, крест в кружке – сотню, точка – одну копейку, дом с крестом – Гижигу (так как там есть церковь), дом без креста – Пенжино (здесь церковь отсутствует), ёлка – тунгуса (так как тунгусы живут в лесах), лодка – оседлого коряка, чум – кочующего туземца, квадрат – кирпич чая. Используя эти незамысловатые рисунки, коряки записывали, кто кому сколько должен.

С.М. Широкогоров отмечал, что среди бираров (одного их тунгусских племен) было принято записывать на деревянных табличках с помощью специальных знаков количество и наименование взятых из лабаза предметов. Каждый человек, бравший что-либо из семейного хозяйственного склада, фиксировал, что он забрал и с какой целью, а также указывал свое имя. Некоторые бирары пользовались маньчжурскими знаками, другие применяли аутентичные, разработанные самими тунгусами, знаковые системы [Shirokogoroff 1929: 298].

Приведенные примеры показывают, что случай с логографией Тыневиля не был единственным.

Свидетельством существования письменных знаков у чукчей, по крайней мере, на рубеже XIX–XX вв. является рисунок, сделанный чукчей и опубликованный В.Г. Богоразом в одной из ранних его работ [1913: 15]. Зарисовка была прокомментирована ее автором по просьбе исследователя. На нем изображено стойбище богатого торговца. Можно видеть многочисленные шкурки пушных зверей: песцов, росомех, лисиц, развешенных на веревках. Повсюду стоят тюки, с уложенными в них товарами. Прак-

тически возле каждого такого скарба нарисованы значки (внешне, кстати, напоминающие графемы Тыневиля). В.Г. Богораз думал вначале, что это тамги, но чукотский художник опроверг его предположение. Исследователь даже написал, что автор рисунка сам не понимает смысл этих знаков. Но далее он добавил, что, по словам автора рисунка, значки стоят возле тех тюков, где лежат однородные товары: олени шкуры, ремни, кожи, ткани, ружья, а там, где товары смешаны, знаки отсутствуют. Таким образом, можно предположить, что уже в XIX в. в торговом деле, а может быть и более широко, использовались знаки-символы для обозначения отдельных категорий предметов.

Обменные практики, следует полагать, стимулировали создание письменностей, ведь у торговцев была насущная потребность в символических обозначениях для фиксации движения товаров. С ростом товарооборота эта потребность также возрастала. Интенсивная торговля существовала на Чукотке и в досоветский период. Она велась не только между разными группами оленных и приморских людей, но также с представителями индустриальных обществ. Среди чукчей даже сформировался особый вид промысла – посредничество в обмене [Ярзуткина 2011: 179]. Его осуществляли так называемые *каврадьит* ('поворотчики'), которые разъезжали по Чукотке с товарами и проводили обмен с целью получения прибыли [Богораз 1934б: 4, 88; Вдовин 1964: 123–124; 1965: 270; Куликов 2002: 98]. Их число постоянно росло на протяжении всего XIX в. в связи с развитием торговли на Чукотке, появлением большого количества европейских и американских товаров [Ярзуткина 2011: 179].

После установления советской власти бюрократизация повседневной жизни на Чукотке продолжалась и усиливалась. В результате в 1920–30-е гг. произошел бум создания письменных знаков на Северо-Востоке Сибири. Показательно, что именно работники факторий и торгово-заготовительных баз становились этими изобретателями [Стебницкий 1934: 53–54; Леонтьев 1967: 192–193]. В.В. Леонтьев перечисляет конкретные имена: Аймет (с. Энурмино), Гемауги (с. Нунямо), Чаре (с. Сешан), Ренто (с. Чегитун) и, конечно, Антымавле [Леонтьев 1967: 192–193], которого писатель сделал главным героем своего рассказа «Антымавле – торговый человек» [Леонтьев 1974]. Будучи торговцем, Антымавле вел отчетность с помощью придуманного им письма: «сыпучие продукты он обозначал контурами мешков с одним-

двумя ушками, чай – квадратиками, заготовки – контурами зверей» [Леонтьев 1967: 192–193]. Все упомянутые выше изобретатели были именно торговцами, не знавшими грамоты, но испытывавшими потребность в письме для фиксации информации о процессе обмена.

Приведенные примеры говорят о практической значимости письма для коренных народов Сибири. Изобретаемые письменные знаки использовались для передачи разного рода информации, как в хозяйстве, так и в торговле. В условиях набравшей темпы бюрократизации овладение письменностью давало человеку очевидные преимущества.

Но вернемся к Тыневиллю и его изобретению. С одной стороны, его знаки на общесибирском фоне можно назвать уникальными. По уровню разработанности с ними не сравнима ни одна из упомянутых систем письма. К концу жизни Тыневилля им было придумано порядка тысячи графем, визуально напоминающих изящные и витиеватые узоры [Лавров 1969: 27]. Они включали обозначения не только существительных, но и глаголов, прилагательных, наречий, предлогов, союзов и даже вводных слов. С другой стороны, случай Тыневилля вписывается в общую тенденцию своего времени: у чукчей, как и многих других бесписьменных народов Российского, а затем советского, государства, назрела потребность в использовании письменных знаков в их повседневной жизни.

В частности, Тыневиль иногда переписывался со своими родственниками и знакомыми [Сергеев 1956: 148; Лавров 1969: 26], т.е. использовал свою систему в целях коммуникации. По словам А.М. Миндалевича, в 1931 г. созданная письменность «в основном была уже распространена среди целого ряда кочевых туземных групп Бельского и Танюерского района» [1934: 196]. Правда, М.А. Сергеев писал о склонности исследователей преувеличивать масштабы бытования изобретения Тыневилля и отмечал, что его письма «так и не вышли за пределы семьи и совхоза» [1955: 290]. Так или иначе, письмо Тыневилля способствовало интенсификации социально-коммуникативных связей между людьми, хотя и на весьма локальном уровне.

Вполне вероятно, что с помощью «писем» происходил обмен новостями, передавались просьбы и предупреждения. Но такая форма коммуникации вряд ли была интенсивной. Один из сыновей Тыневилля, Егор, рассказал И.П. Лаврову, что писал отцу за

всю жизнь только два раза: один раз из оленсовхоза в тундру, а второй – из Уэлькаля, где он проходил военную службу [Лавров 1969: 26].

Более того, по версии М.А. Сергеева, на первых порах Тыневиль делал записи исключительно для себя и только после переселения в совхоз «вышел за пределы этого личного интереса» [Сергеев 1956: 146]. Автор описывает первый случай использования письма следующим образом:

«Как-то понадобились срочные капканы, а в совхозе их не оказалось. Тогда Тыневиль послал записку младшему сыну, учившемуся в школе на Усть-Белой. Мальчик прочел, сказал учительнице, та – продавцу кооператива, и капканы тотчас прислали. ...Вслед за тем письма его вышли за пределы семьи» [Сергеев 1956: 148].

Таким образом, хотя письмо и стало в какой-то момент использоваться как средство коммуникации, изначально оно имело какое-то другое применение.

Известно также, что с помощью своих знаков Тыневиль вел хозяйственные записи по учету совхозных оленей. Колхозное строительство шло рука об руку с бюрократизацией чукотских хозяйств и стимулировало развитие письменностей. Ведь люди теперь должны были делать записи в кооперативах, советах, комитетах взаимопомощи [Сергеев 1955: 286]. Поэтому, когда Тыневиль попал в совхоз, его изобретение оказалось востребованным. Став бригадиром оленеводческой бригады, он начал вести дневник о состоянии совхозных оленей [СПбФ АРАН, ф. 250, оп. 1, д. 79, л. 1]. Русские работники всячески поощряли его занятие, обеспечивали необходимыми материалами и говорили о полезности таких записей [Лавров 1969: 26].

Использовал ли он свое изобретение в хозяйственно-экономической деятельности до переселения в совхоз – сказать трудно. Его письменная лексика вобрала в себя «круг традиционных интересов оленеводов, охотников и рыбаков» [Лавров 1969: 27]. Но Тыневиль не был богатым оленеводом или торговым человеком, он был пастухом, рыболовом, охотником. Конечно, он участвовал в обменных отношениях, как и все чукчи, но большой необходимости учета движения товаров у него не было. Кроме того, как уже отмечалось, его письмо выходило за рамки счетно-учетной системы: лексика Тыневиля позволяла не просто перечислить те или иные объекты, а рассказать целую историю, наполнив ее эмоциями и отношением самого автора к ней. Особенно Примеча-

тельно обилие союзов, наречий и вводных слов, характерных для чукотского красноречия [Богораз 1934а: 9].

По-видимому, смыслы изобретения Тыневилья нужно искать не столько в плоскости возможной практической применимости знаковых систем в повседневной жизни, сколько в «палитре эмоций», открывающейся перед тем, кто постиг искусство письма. В этой связи примечательно, что Тыневилья, в основном, использовал письмо для ведения дневниковых записей [Лавров 1969: 26–27]. «Он писал о погоде и ее изменениях, о новых, появившихся лицах, а больше всего о своем совхозе» [Сергеев 1955: 289–290]. Тыневилья делал записи ежедневно и любил перечитывать их по вечерам. Изобретение знаков, несомненно, открывало создателю новые возможности обращения к своему прошлому и своей памяти. Данное свойство письменности было детально раскрыто А.О. Большаковым на египетском материале [2001]. Оно также может быть продемонстрировано и на других примерах. Так, С.В. Иванов описал использование рисуночного письма неграмотным кладбищенским сторожем из города Тара в Омской области. Этот человек с 1927 г. в течение многих лет вел своеобразный дневник, куда ежедневно заносил случившиеся с ним события [Иванов 1940: 23]. Следовательно, он писал именно для памяти. Разного рода «знаки-памятки» существовали и у многих сибирских народов. Например, нивхи на специальных деревянных ковшах, использовавшихся во время «медвежьего праздника», «рассказывали» истории добычи медведя. Рассматривая вырезанные на них знаки, люди во время пиршества вспоминали и обсуждали обстоятельства охоты [Крейнович 1934: 184–186; Иванов 1940: 24]. Манси вырубали мемориальные охотничьи знаки на деревьях неподалеку от мест, где был убит зверь [Иванов 1940: 24]. Тофалары и эвенки также отмечали на деревьях произошедшие с ними события и писали на них свои инициалы [Иванов 1940: 24; Simonova 2012: 49–69]. Таким образом, связь письма и памяти представляется достаточно сильной.

Практическая и эмоциональная стороны письма объединяются в идеологической значимости изобретения Тыневилья. В этой связи необходимо вспомнить об отношении чукчей к феномену письменности в принципе. Способность русских, других европейцев и американцев «разговаривать на бумаге» удивляла и даже поражала их. Такое ее восприятие нашло отражение в художественной литературе. «Это чудо», – воскликнул чукча Когот,

главный герой романа Ю. Рытхэу «Магические числа» (прототипом которого был Кагот, описанный Г.У. Свердрупом [1930: 9, 15–17, 50–52, 78, 114, 130, 187, 197–201, 209–211]), разглядывая русскую газету [Рытхэу 1986: 153]. «А откуда русские получили эти значки?», – с надеждой спрашивал он людей, мечтая про себя о чукотском письме [Там же].

С приходом советской власти интерес к письму среди чукчей даже возрос. Это было связано с тем, что люди видели и хорошо понимали те изменения, которые происходили в их обществе и старались к ним приспособиться, извлечь из них выгоду. М.А. Сергеев писал, что «чукчи и коряки предпочитают учиться русскому, а не родному языку, мотивируя это тем, что они хотят скорее понимать русских» [1955: 504].

Н. Галкин виделся в 1920-е гг. с богатым чукотским торговцем Алитетом, который был очень влиятельным среди местных жителей человеком, в том числе потому, что быстро перенимал различные новшества. В частности, он очень хотел обучить грамоте своих детей [Галкин 1929: 111]. То есть, Алитет понимал, что в современных реалиях для благополучия и процветания необходимо владеть умениями письма и чтения.

Чукча по имени Рэрмэн, член Чукотского окружкома ВЛКСМ, говорил, что грамотность необходима чукчам для их благополучия:

«Я только теперь понял, зачем к нам приехали русские. Я понял, что вы приехали учить нас, как лучше построить нашу жизнь, чтобы и мы жили так же, как вы живете на материке. Но я понял это так быстро потому, что сам хорошо говорю по-русски, я грамотный, много читал и понимаю прочитанное. А много еще чукчей неграмотных, они мало говорят по-русски и видят русских мало...» [Вдовин 1965: 341].

Некоторые герои полевых дневников В.Г. Кузнецовой имели «желание научиться говорить по-русски» и «при каждой встрече» с ней старались запоминать новые слова [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 353, л. 8]. Например, Номгыргын выучил их немало и «знал, как сказать: откуда пришел, здравствуй, снег, солнце садится, солнце взошло, спрашивать, много спрашивает, дым[овая] труба, сию, шью, дайте прикурить» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 353, л. 8–8 об.]. А те чукчи, которые учились писать и считать, иногда просили исследовательницу помочь им с заданиями по арифметике и русскому языку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 14; д. 371, л. 8, 9; д. 372, л. 2 об.; д. 378, л. 3, 5-6; д. 379, л. 5–5 об.; д. 393, л. 9 об.–10]. Характерно, что отдельные обложки ее тетрадей исписаны бук-

вами и словами, нанесенными явно не ее рукой, а рукой, которая еще неуверенно выводит буквы.

О понимании чукчами идеологической силы письма свидетельствует одна из историй с известным Лоринским шаманом Тамэни – активным борцом с советской властью. Присмотревшись к деятельности кочевой школы, он стал требовать фиксации его воззрений в печатном виде:

«В этом вопросе Тамани доходил до требования к учителю Вдовину записать его учение, претворить его в книгу подобно первому чукотскому букварю “Красная грамота”, после чего Тамани обещал послать детей в школу для изучения его “откровений”» [Хаховская 2013: 119].

В 1920–50-е гг., в разгар колхозного строительства, письменность ассоциировалась с советизацией. И противоречивость отношения чукчей к советскому государству переносилась на их отношение к письму. С одной стороны, умение писать становилось ресурсом, обладание которым открывало перед людьми новые возможности: грамотный человек мог получить хорошую должность в колхозе или торгово-заготовительной базе, он разбирался в документации, которая появилась в тундре в связи с введением учета оленей и сбора налогов, мог ориентироваться в бумажных денежных знаках.

С другой стороны, вместе с осознанием преимуществ письма в условиях политики советизации, включавшей коллективизацию, интернатную систему образования, искоренение религиозных практик, к письменным текстам и даже просто бумаге чукчи нередко выказывали откровенно враждебное отношение. В.Г. Кузнецовой приходилось неоднократно с ним сталкиваться [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 60 об.; д. 383, л. 9 об.; д. 390, л. 14]. «Только пишешь», – не раз звучал упрек в ее адрес [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 60 об.; д. 383, л. 9 об.]. Летом 1949 г. чукчи даже выкинули ее полевые тетради за весь летний период [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 340, л. 22–23]. Когда в стойбище происходило несчастье, например, кто-то из жителей заболел, то причину видели в исследовательнице, а именно в том, что она много пишет и часто в самое неподходящее время (например, ведет записи во время ритуалов) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 14].

Однажды девочка Раглинэ из стойбища, в котором жила В.Г. Кузнецова, зайдя в ярангу, услышала от своей матери, сморщившей нос: «От тебя пахнет русскими». Сидевший рядом чукча Каглё добавил: «Конечно, запахнет, так как Раглинэ возится с

бумагами и пишет» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 395, л. 15]. Таким образом, дурной запах, запах русских, бумага и буквы сплетались воедино. В этом коротком диалоге концентрированно отражено сразу несколько наиболее значимых переживаний: негативное, настороженное и даже враждебное отношение к русским, их экспансии и, как следствие, к символу их культуры – письму.

Как показал Дж. Скотт в своей работе «Искусство не быть управляемым: анархистская история нагорий Юго-Восточной Азии», бесписьменность, наряду с пространственным расположением на периферии, физической мобильностью, типом хозяйственной деятельности, пластичностью социальной организации, эгалитаризмом, религиозной неортодоксальностью, может рассматриваться как адаптационный механизм, предназначенный для ухода людей от государственного влияния, как способ сопротивления попыткам государства подчинить население какой-либо территории [Scott 2009: 220–237]. Данная логика рассуждений частично может быть применена и к Чукотке второй четверти XX столетия.

Многие чукчи активно боролись с попытками советского государства сделать их, оленеводов, охотников и рыбаков, грамотными. Особенно сильный протест у местного населения вызвали школы-интернаты. «Скажи, Варвара, чтоб не принуждали отдавать детей в *калеткоран* (чук. ‘школа’)», – просила пожилая чукчанка Кыйптынеут В.Г. Кузнецову [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11 об.]. Многие чукотские шаманы боролись с распространением грамотности, среди пророчеств которых звучали следующие: «не отдавайте детей в школу, а то не будет зверя», «когда дети пишут, в это время море сковывается льдом и зверя не бывает» [Хаховская 2013: 118–121]. Такие предсказания были весьма действенными:

«В ноябре 1931 г. в селении Инчоун из-за активного противодействия шаманов Омрынеута... и Тынетегина, мобилизовавших на свою сторону все население, не удалось организовать передвижной пункт ликвидации неграмотности: работа в ликпункта в Инчоуне была сорвана и перенесена в село Миткулен» [Хаховская 2013: 118–121].

Случай Тыневилья отличается от описанной выше модели. Ведь Тыневиль не отрицал письмо, а создавал его. Придумывая знаки и используя их, он подражал русским, их умению писать. Примечательно, что мотив уподобления проявлялся также в других сферах его жизни, особенностях его поведения. Например, он по-русски «здоровался с рукой», носил куртку, стал пользоваться

свечами, бумагой, карандашами (напомню, что изначально он писал на деревянных дощечках) [Сергеев 1956: 147; Лавров 1969: 26]. Жена его также поддерживала новшества: мыла посуду, стирала белье, обзавелась полотенцем, начала носить блузку, научилась варить суп с вермишелью и овощами [Сергеев 1956: 146–147].

Однако письмо не было простым копированием, одного из маркеров другой культуры, «приспособлением к внешнему миру», т.е. мимикрией [Вульф 2012: 83]. В таком случае Тыневиль просто выучился бы алфавитному письму – кириллице, аналогично тому, как он овладел навыком рукопожатия. Такая стратегия известна и уже описывалась на примере других регионов (см. [Scott 2009: 237]). Но Тыневиль пошел особым путем: подражая чужому письму, он создал свое собственное и противопоставил последнее первому. Таким образом, случай Тыневилля стоит рассматривать не как простое механистическое уподобление, а как способ переосмысления других и себя через творческие подражательные действия, т.е. мимезис [Вульф 2012: 11].

Тыневиль, создавая изящные значки, опирался на свой культурный опыт, традиционные знания и представления. Чукчи, кстати, воспринимали рисование, черчение и письмо как нечто схожее по своей сути, так как называли их одним словом *кэлик*. [Молл, Инэнликэй 2005: 64]. Но при этом, будучи человеком своего времени, Тыневиль реагировал на те социальные изменения, которыми была отмечена первая половина XX столетия. Его письмо стало «ответом» на специфические исторические условия, сложившиеся на Чукотке в начале XX в., когда происходила экспансия русской/советской культуры в рамках политики советизации коренного населения. Прежде исследователи феномена Тыневилля рассматривали его изобретение с позиций эволюционизма [Богораз 1934а: 5–46; Сергеев 1956: 141–149; Лавров 1969: 26–28; Фридрих 1979: 206]. То есть, в этом случае они видели ключ к пониманию механизмов изобретения письменности первобытными людьми. Но Тыневиль жил не в каменном веке. Он был человеком своего времени, в котором контакты чукчей и русских были частью повседневности. Тыневиль, создавая письмо, намеренно уподоблялся русским людям.

Тыневиль сознательно противопоставлял свою знаковую систему русскому письму. Он говорил учительнице Мельниковой, которая показала ему кириллицу: «Если поймешь, что я пишу, обогатишься чукотским разумом» [Лавров 1969: 28]. До конца

своей жизни он продолжал упорную работу по совершенствованию своей письменности, придумывая новые и упрощая старые знаки. Эволюцию некоторых из них можно проследить, сопоставляя графемы в работах В.Г. Богораза, А.М. Миндалевича и И.П. Лаврова. По вечерам он учил других чукчей писать и читать его знаки-слова, т.е. стремился к распространению изобретенного письма среди чукчей [Сергеев 1956: 148; Лавров 1969: 26]. Возможно, он надеялся, что его творение сможет заменить внедряющуюся, часто насильно, русскую письменность, конкурировать с ней. Именно этим может быть объяснена его упорная работа по совершенствованию и распространению созданных им знаков. Многие относились с недоверием к занятию Тыневилья, но он говорил: «Учитесь! Должно быть у чукчей свое письмо» [Лавров 1969: 26]. Тыневиль гордился и радовался, когда его письменность оказывалась полезной. Например, после упоминавшейся истории с капканами «Тынеувиль был очень доволен», что его письмо оказалось нужным для успешной деятельности колхоза [Сергеев 1956: 148].

В результате, стратегия творческого подражания и одновременно с этим противопоставления себя русским открыла Тыневилью возможность социального роста. Об этом говорит его биография, о которой можно узнать не только в пересказах современников, но и из текстов на табличках [Давыдова 2015: 175–177]. Его жизненный путь напоминает путь героев чукотских сказок. Он был сироткой, бедным пастухом, рыболовом, охотником, постоянно голодал. Но после изобретения письма отношение к нему чукчей изменилось. Он был даже близок к тому, чтобы стать шаманом [Миндалевич 2007: 30–32]. Он мог бы возглавить борьбу чукчей с советской властью: по свидетельству А.М. Миндалевича, некоторые шаманы склоняли его к этому [Там же]. Однако Тыневиль выбрал иной путь: он пошел в колхоз, где стал бригадиром, уважаемым и знаменитым человеком, которого звали «профессором» [Лавров 1969: 26]. Это, кстати, не мешало ему считать, что в него вселился дух оленного хозяина [Сергеев 1956: 149].

Изобретение письма Тыневилем – это не только способ коммуникации или ведения хозяйственно-экономической деятельности, но и средство отстаивания своей идентичности и приобретения власти. Этот путь изобретательства, с одной стороны, предстает в виде подражания колонизатору – государству, а с другой – является продолжением традиций, уходящих вглубь веков и свя-

занных со знаково-изобразительной деятельностью коренных народов Северо-Восточной Сибири. Как отмечал Дж. Лейп, «одна “культура” встречает другую, и инновационное мышление становится результатом» (цит. по: [Leach 2004: XIII]).

Пример Тыневиля позволяет увидеть, что невозможно поделить людей, живших в то время, на сторонников и противников советизации: «колхозников», с одной стороны, и «шаманов и кулаков», с другой. Каждый человек имел свое собственное понимание происходивших процессов, и оно не сводилось к двум полюсным мнениям – «за преобразования» или «против них». Люди действовали по ситуации, осуществляя не уход от государства, а диалог с ним, в целях достижения жизненных целей, в частности, связанных с увеличением властного ресурса конкретного человека. Не случайно информанты П. Грэй, работавшей на Чукотке в 1990 г. не оценивали советский период «в чисто негативных терминах», а отмечали «как позитивные, так и негативные последствия встречи коренного населения с советской системой» [Gray 2005: 84].

Итак, вспоминая исторический контекст и биографию Тыневиля, можно заключить, что изобретенная письменность нужна была ему, чтобы сохранить себя. Она являлась своего рода внутренним компромиссом, формой взаимодействия с действительностью, диалогом с новой властью. Ведь письмо позволяло ему, без причинения ущерба для его статуса и даже с пользой для него, одновременно быть в лагере сторонников социалистического строительства (устроители Усть-Бельского колхоза восхищались чукотским гением), и в то же время противопоставить себя – чукчу – русским людям.

Советизация Амгуэмской тундры. Рассмотрим отношения чукчей с советским государством и внедрение новых явлений в традиционные оленеводческие хозяйства на материалах дневников В.Г. Кузнецовой, которая стала очевидцем образования колхозов в Амгуэмской тундре в 1948-1951 гг. Она поселилась в яранге председателя колхоза «Тундровик», созданного осенью 1948 г. на глазах исследовательницы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 58, 60, 63; д. 404, л. 2]. Этнограф фактически стала членом семьи старика Тымнэнэтына и кочевала с ней на протяжении трех лет.

Члены колхоза не обособливались от оленеводов-единоличников, напротив, продолжали поддерживать с ними родственные

и хозяйственные связи [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 2; д. 360, л. 12; д. 361, л. 3]. В частности, большое количество единоличных хозяйств зимовало в районе р. Большой Тэлек, где кочевал и Тымнэнэнтын [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 387, л. 11 об.; д. 394, л. 34 об., д. 403, л. 6]. О регулярных контактах с единоличными хозяйствами свидетельствует жалоба самой В.Г. Кузнецовой:

«Ошибочно было ехать неопытному человеку, одному, да еще женщине, да к такому народу, как тундренные *чукчи-единоличники*» (курсив мой. – Е.Д.) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 18].

Исследовательница, с одной стороны, стала свидетелем зарождения колхозов и работы бригады РК ВКП(б), посещавшей стойбища и ведшей разъяснительно-пропагандистскую работу среди чукчей, не желавших вступать в колхоз [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 58–67; д. 341, л. 49; д. 387, л. 11; д. 398, л. 12 об]. С другой стороны, она успела застать ту социальную реальность, которая восходила к традиционной культуре чукчей XIX в. Как отметила Е.А. Михайлова, фиксируемый В.Г. Кузнецовой «быт чукотского стойбища мало чем отличается от классических описаний культуры чукчей, сделанных в конце XIX – начале XX вв.» [Кузнецова 2004: 136]. Таким образом, описания В.Г. Кузнецовой демонстрируют, как происходило внедрение новых социальных порядков в традиционное общество.

Отмечу, что коллективизация Амгуэмской тундры происходила позже, чем в других регионах Чукотки. Советизация Чукотки началась в 1923–1926 гг. [АМАЭ, ф. К-II, оп. 1, д. 265, л. 36, 60; Вдовин 1965: 295]. Однако населения тундры она касалась слабо до конца 1920-х гг. [АМАЭ, ф. К-II, оп. 1, д. 265, л. 60; Вдовин 1965: 295]. Только на рубеже 1920–1930-х гг. развернулось колхозное строительство среди оленеводов [Вдовин 1965: 301]. Хозяйства же, кочевавшие в бассейне р. Амгуэмы, вошли в состав колхозов одними из последних – в 1940-е – начале 1950-х гг. (см. упоминания единоличников у В.Г. Кузнецовой: [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 367, л. 18; д. 375, л. 11 об.; д. 389, л. 18 об.; д. 403, л. 3 об.]. В целом, коллективизация на Чукотке была завершена к 1952 г. [Вдовин 1965: 345, 348]. В этой связи, справедливо полагать, что процессы, происходившие в других регионах в 1920–1930-е гг., аналогичны тем, которые начались на Амгуэме в 1940-е гг.

Действия и суждения жителей Амгуэмской тундры того времени подтверждают обозначенное выше двойственное отношение чукчей к советскому государству. В.Г. Кузнецова писала в Ленинград в телеграмме, что она наблюдает ростки нового в кол-

хозе «Тундровик» [СПбФ АРАН, ф. 142, оп. 1, д. 8, л. 28]. Но это была официальная риторика. Дневники свидетельствуют о несколько иной, куда более сложной ситуации. Многие действия официальных властей вызывали негативное восприятие нововведений. Что именно не нравилось чукчам в колхозах и, шире, в советизации?

Во-первых, политика по отношению к собственности советского государства была крайне не популярной среди местного населения:

«А как только Ванкаремские охотники поймают нерп, *таньит* (чук. ‘русские’) сбегаются набирать себе нерпичьего мяса. По две нерпы оставили в каждой яранге у Ванкаремских охотников, а каждую третью забрали и сложили все забранные нерпы в один склад», – высказывала свои упреки В.Г. Кузнецовой старуха Кыйптынеут [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 396, л. 11].

Оленеводы, конечно, не хотели отдавать своих оленей в колхоз, а если и становились его членами, то старались выделить в колхозное стадо как можно меньше голов. При создании колхоза «Тундровик» Тымнэнэнтын выделил в колхоз вначале лишь 20 оленей, но после разговора с председателем Амгуэмского сельсовета Анкауги и продавцом Мэмылем отдал еще 80 голов. Номгыргын (бригадир второй бригады колхоза «Тундровик») выделил только 50 оленей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 63].

Личные олени облагались высоким налогом – с одного оленя 11 рублей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 344, л. 18]. Это была целенаправленная политика советского государства, ориентированная на подрывание индивидуальных хозяйств. Анкауги говорил об этом В.Г. Кузнецовой, заметив, что при коллективизации Мечигменской и Ионвээмской тундры в 1938 г. на крупных оленеводов наложили большой налог, и этим ускорили коллективизацию [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 362, л. 3].

Оленевод Умкауги, например, именно во время уплаты налогов принял решение вступить в колхоз [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 344, л. 18]. Показательно описание внесения налога Тымнэнэнтыном в январе 1949 г. Продавец выдал председателю колхоза 7000 руб. за купленных у него 28 оленей и 900 руб. за 3 волчьи шкуры, т.е. всего 7900 руб.. Но тут же члены бригады партии забрали у него эти деньги и оформили взимание налога за личных оленей, который составлял 8400 руб. [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 62]. При этом зарплата председателя колхоза составляла 600 руб. в год.

[АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 64]. Тымнэнэнтын заплатил за свое право иметь личное стадо с 28 оленями и 3 волчьих шкуры.

Во-вторых, репрессивные меры по отношению к единоличникам не встречали сочувствия у местного населения, в том числе колхозников. Напротив, чукчи оказывались в ситуации, когда их родственники, соседи, друзья насильно лишались стада и забирались из тундры под арест. В.Г. Кузнецова находилась в Амгуэмской тундре как раз в то время, когда развернулась борьба против богатых оленеводов, противников колхозов. Весной 1951 г. были арестованы Алэль и Нотанвот, Эйневтеген был убит, многотысячные стада экспроприированы (например, семье Нотанвота оставили лишь 150 оленей) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 6; д. 392, л. 9–9 об.]. Характерно, что «настроение у кочевников стало другим» после этих событий, они уже сами стали говорить о вступлении в колхоз [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 392, л. 11–11 об.].

В-третьих, ситуация в торговой сфере часто становилась источником недовольства. Поставки товаров в колхозы налажены не были. Критикуя снабжение колхозников, Номгыргын «сказал, что единственное ружье, купленное Тымнэлькотом (член колхоза «Тундровик», брат Тымнэнэнтына), и то оказалось старым, подержанным» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 1]. Кроме того, он «высказал свое недовольство по поводу продажи оружия не колхознику, Нотанвоту, тогда как у Номгыргна, колхозника, совершенно нет оружия». «Лишь говорят, что все товары, а главное оружие, в первую очередь колхозникам» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 361, л. 5].

Товаров было мало, их явно не хватало [См. АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 18 об., 23 об.]. При этом торговые связи с американцами находились под запретом. Такая политика также вызывала недовольство среди чукчей. В результате, антисоветские выступления шли рука об руку с «американофильством» [Хаховская 2013: 116]. Например, ярый противник коллективизации стадовладелец Ныквот, восхвалял американцев [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 383, л. 8; д. 387, л. 11 об.; д. 403, л. 3–3 об.]. Он говорил: «Колхозам скоро будет конец, американцы начнут войну с русскими, придут сюда и замрут колхозы» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 3–3 об.]. Номгыргын, «рассматривая географические карты, заинтересовался Америкой». Он заметил, что «Америка близка к Чукотке», и спросил В.Г. Кузнецову, почему оттуда не привозят ружей? Он также говорил, что в Америке есть колхозное строительство [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 349, л. 1].

Введение денег, в которых чукчи не очень хорошо разбирались, и строгая регламентация всего процесса обмена не нравились чукчам. Етуги говорил, например:

«Мое мнение – в колхозе плохо. Мало кушают, нет камусов, шкур. Все нужно покупать. А здесь в тундре – не имея денег или обменных предметов, я пойду в *нымным* (чук. ‘поселок, селение’) к Чейвуне, скажу, что у меня нет того-то, и мне дадут, не прося ничего в обмен. Немного работаю здесь, а кушаю хорошо» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 342, л. 2].

Торговля все больше переходила под тотальный контроль государства. Это накладывало ограничения на привычные чукчам поведенческие модели взаимодействия с представителями различных государств. Чукчи прежде вступали в коммуникацию легко и быстро. Например, как только у берегов показывались корабли, они подплывали к ним, забирались на них, общались с членами экипажа, вели обмен. Советская власть запрещала такие действия.

В-четвертых, не нравились ограничения, вводимые советской властью, на охоту и сбор растений. С апреля запрещалась охота на пушных зверей на весь летний период [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389, л. 9 об.]. Шкуры зверей, убитых в это время, не принимались. Так, у Номгыргына не приняли серо-бурую шкуру зайца в торгово-заготовительной базе. Он выразил свою досаду в шуточной форме, как это часто делали чукчи:

«Из этой шкурки сошьем шапку и осенью, возвращаясь в тундру мимо русских поселков по Амгуэме... продадим русским или отдадим заключенным, чтоб им теплей было ходить за хворостом» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 21 об.–22].

Наконец, вызывали протест интернаты. Выше уже отмечалось неприятие внедрявшейся образовательной системы, поскольку вырывание детей из тундры лишало семейно-хозяйственные коллективы необходимых рабочих рук. Ведь мальчишки непрерывно находились при стаде, а девочки и девушки помогали в работах по дому, и даже могли выполнять все основные женские обязанности.

Налоги, аресты и многочисленные запреты и предписания формировали ощущение несвободы. Как сказал Эйневтегин:

«чукчи-колхозники, пойманные русскими, подобны заключенным, мы одиночники – вольные люди, еще не пойманные, пусть хотя мы останемся вольными» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 3–3 об.].

Тем не менее, многие оленеводы вступали в колхозы. Люди боялись арестов, не хотели, или даже не могли, платить большие налоги, стремились получать необходимые в быту «русские» то-

вары, т.е. торговать без ограничений, а также получать зарплату. Например, оленевод Кааквургын решил вступить в колхоз после того, как ему не продали патроны [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 394, л. 3 об.]. Советская власть в первую очередь снабжала колхозников, чтобы поощрить их, а такие товары, как оружие и патроны должны были продаваться исключительно членам колхоза. Данная мера могла оказаться действенной, как показывает случай с Кааквургыном.

Несмотря на перечисленные недовольства, все чукчи, как колхозники, так и единоличники, вступая в коммуникацию с «государственными людьми», совершали действия, направленные на продвижение своих интересов и жизненных планов. Процессы советизации подвергались чукотским «процедурам потребления» [Серто 2013]. Можно сказать, что местные жители осуществляли «сопротивление» порядкам, устанавливавшимся государством, не столько через уход от государства, его избегание [Scott 2009], сколько через использование внедрявшихся правил, т.е. вступали в диалог с государством и, шире, в диалог двух культур.

На данную особенность отношений колонизатора и колонизируемых обратил внимание М. де Серто. Исследователь писал о колонизации индейцев испанцами:

«Давно изучена та двойственность, которая подтачивала изнутри «успех» испанских колонизаторов, завоевавших индейские народности: эти индейцы, подчиненные и даже изъявляющие согласие, делали из ритуальных действий, репрезентаций и законов, которые им навязывались нечто иное, нежели то, что изначально рассчитывали получить завоеватели» [Серто 2013: 41].

Причиной этого феномена был «способ использования» навязываемого индейцам порядка [Там же]. Они не отвергали и не меняли его, но подрывали его изнутри. Индейцы «были другими, даже находясь внутри колонизации, которая “ассимилировала” их внешним образом» [Там же: 41–42]. В результате:

«использование ими господствующего порядка осуществлялось в обход власти, которую у них не было средств отвергнуть: они уклонялись от нее, оставаясь внутри сферы ее действия. Сила вносимого ими отличия состояла в «процедурах потребления» [Там же: 42].

На Чукотке также происходил диалог местных жителей с советским государством, несмотря на многочисленные упреки и претензии к его политике. В этом диалоге чукчи руководствовались своими жизненными планами. Например, бригада партии, разъезжающая по тундре с целью коллективизировать единолич-

ные хозяйства, следует полагать, вызывала раздражение у чукчей. В дневниках В.Г. Кузнецовой есть описания демонстративно плохого отношения кочевников к русским (советским работникам) (см. [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 343, л. 5 об.–6]). Но это не мешало чукчам вести с членами бригады выгодную торговлю [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 65].

Чукчи-колхозники говорили представителям советского государства о своих потребностях, делали заказы на различные товары. В частности, В.Г. Кузнецова воспринималась чукчами как представитель государства, поэтому они обращались к ней с просьбой передать «своим» те или иные пожелания и нужды. Например, Тымнэнэтын просил исследовательницу сказать русским, чтобы они больше не присылали ножей с железной ручкой. «Зимой, в мороз, ими нельзя пользоваться... примерзают руки», — объяснил старик.

Номгыргын заказал у заведующего Амгуэмского торгово-заготовительного отделения, А.М. Малыхина, привести ему палатку, мешок белой муки, жир, тюленью шкуру, лахтачьи шкуры, сахар, ремни, нерпичьи шкуры, китовый ус, чайную посуду, граненые иголки. Заведующий записал все требования чукчи. Но когда Малыхин попросил Номгыргына забить оленя, то последний «ничего определенного не ответил» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 393, л. 22 об.]. Номгыргын не хотел отдавать мясо русскому, у него могли найтись покупатели и среди чукчей. Схожая ситуация произошла с русским Шишкановым, ехавшим на 87 км в сопровождении чукчи Чайвына. Он попросил Гырголя забить для него оленя, но тот отказал под предлогом малоленности. Шишканов знал, что сосед Гырголя, Кааквургын обещал дать оленя Чайвыну за жир морского зверя. Тогда русский обратился к своему спутнику, чтобы он попросил Кааквургына забить животное и для него. Чайвын ничего определенного не ответил. Но в этот день Кааквургын вообще не стал забивать оленя. По мнению В.Г. Кузнецовой, свидетельницы тех событий, Чайвын передал просьбу Кааквургыну, и чукчи договорились совершить сделку в следующий раз, в отсутствие русских [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 392, л. 13 об.–14].

По-видимому, чукчи не хотели помогать русским, потому что не хотели содействовать коллективизации. Номгыргын, сам вступивший в колхоз «Тундровик» в качестве бригадира второй бригады после пятидневных уговоров [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 361, л. 7], однажды попытался донести до исследовательницы, почему они,

колхозники, не хотят и не будут содействовать коллективизации оставшихся богатых единоличников:

«Мы не можем быть вам помощниками коллективизации. Случится так, что наше стадо будет на выпасе далеко от яранг. И для нас забьют оленей в других стойбищах (богатых). Оленей мы унесем на спине домой, это будет наша пища. Но мы не купим этих оленей, их забьют для нас даром, а потом когда-нибудь, и мы окажем им такую услугу. Такие порядки у нашего народа. И потом, все они (богатые ставовладельцы. – *Авт.*), наши родственники» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 7]. Потом он дипломатично смягчил свою речь: «Пусть еще приходят русские и организуют колхозы. Мы не возражаем против приезда к нам русских, мы только боимся заключенных, а не вас, русских, хороших людей. Я тоже не хотел вступать в колхоз, но раз уж так случилось, что я теперь колхозник, то приходится говорить, что же, ничего не поделаешь теперь. Я тебе об этом говорю прямо и открыто и ты, возможно, скажешь своим, русским» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 348, л. 7–7 об.].

Оленеводы-колхозники продолжали поддерживать традиционные тесные связи с единоличниками, основанными на родстве и соседской близости. Номгыргын объяснял В.Г. Кузнецовой: «Чего нет у нас, дают нам родственники, чего нет у них, даем мы. Мы, колхоз, не можем отгораживаться от других стойбищ. Одни не проживем» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 351, л. 6 об.]. Следует полагать, что запрет на продажу единоличникам некоторых товаров мог обходиться за счет их связей с колхозниками. Ведь данные отношения, как и любые дружественные отношения у чукчей, сопровождались обменом.

Уклад жизни первых колхозников изменился мало. Оленеводческие бригады представляли собой все те же семейные коллективы. Люди продолжали кочевать по своим традиционным маршрутам, в поисках пастбищ и ресурсов. Однако появились новые должности – председатели, бригадиры, учетчицы.

Как и в царское время, государственная иерархия (по крайней мере, на первых порах советизации) накладывалась на отношения доминирования-подчинения внутри самого локального сообщества (подр. см. [Давыдова 2015: 135–138]). Председателем колхоза «Тундровик» стал именно старик Тымнэнэнтын – хозяин стойбища. Его младший брат, хозяин второй яранги, стал бригадиром.

Однако государственная иерархия не копировала властные отношения в чукотских семейных коллективах, а лишь перекликалась с ними. Например, Номгыргын был записан бригадиром, хотя он, как и Тымнэнэнтын, являлся главой целого стойбища. Более того, его стойбище считалось передним по отношению к яран-

гам Тымнэнэнтына. Следует предположить, что он занял более низкую позицию в «колхозной иерархии», по причине того, что дольше сопротивлялся вступлению в колхоз и выделил меньшее количество оленей в колхозное стадо.

Таким образом, полного совпадения государственной иерархии и чукотской не происходило, тем более что последняя отличалась пластичностью, в то время как для государственной системы характерна жесткая система подчинения низшего высшему. Должность «советского начальника» могла использоваться чукчами для подкрепления своего авторитета и являлась символическим капиталом, связанным и с экономическими выгодами [Бурдые 2001].

Как уже отмечалось, именно Тымнэнэнтын, председатель колхоза, первым выбирал себе товары во время торговли чукчей с русскими [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 336, л. 55]. Еще в царское время главы семейных коллективов, принимали от административных лиц, путешественников медали, кресты, кафтаны и т.д., а затем их носили для демонстрации своей позиции [Давыдова 2015: 136–137]. Тымнэнэнтына также награждали предметами, символическими по сути, которые должны были подтверждать его статус. Осенью 1948 г. на обменной ярмарке, при всех ее посетителях, бригада Чукотского райкома партии торжественно вручила Тымнэнэнтыну, как председателю колхоза, чашку с блюдцем, чайник и серьги [АМАЭ, № И-1454-342].

Чукчам постоянно приходилось балансировать между сопротивлением нововведениям и использованием их в своих интересах. Порой они оказывались перед сложным мировоззренческим выбором, ведь советская власть, в отличие от колониальной политики Российской Империи, совершала целенаправленные действия по комплексному изменению повседневной жизни людей. Перед таким не простым выбором оказались жители стойбища Номгыргына-Тымнэнэнтына – члены колхоза «Гундровик», в предсмертные дни старика. В апреле 1951 г. Тымнэнэнтын тяжело заболел. Приступы боли в животе, происходившие и прежде, на этот раз, были сильнее обычного. Он стал задыхаться, стонать, «не узнать было Тымнэнэнтына» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 13 об.]. Болезнь началась после гостевания старика в стойбище Номгыргына по случаю весеннего праздника, посвященного разделению оленьего стада [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 389; д. 390; д. 403, л. 2]. Тымнэнэнтын изъявил желание умереть «добровольной

смертью уже на второй день обострения болезни. Он стал говорить «как в бреду», о том, что его «ждет упряжка»,⁴ но желание его в итоге не было исполнено [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 12 об.]. Улучшения тем временем не наступало. За неделю он «исхудал, лицо [стало] как у мертвого», с «ввалившимися» «стеклянными глазами» [АМАЭ, Ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 17 об.]. Его жена, Эттыкутгевыт, почти не отходила от больного мужа. Но ему становилось только хуже. Тогда на восьмой день непрекращающегося приступа Тымнэнэнтын повторил свою просьбу [АМАЭ, Ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 22–23].

Обычай «добровольной смерти» был широко распространен среди чукчей, а также других народов Северо-Восточной Сибири: ительменов, коряков, эскимосов, и он достаточно хорошо описан в литературе (см. например: [Kennan 1905: 214–215; Богораз 1934б: 106–112; Крашенинников 1949: 348; Voas 1964: 615; Иохельсон 1997: 197]). Исследователи предлагали различные интерпретации этой экзотической традиции. Ее связывали и с суровыми условиями северного края [Богораз 1934б: 106], и с мировоззренческими установками, касающихся представлений о перерождении душ и о мире мертвых [Vaté 2003: 55–61; Willerslev 2009: 693–704], и с идеей жертвоприношения [Богораз 1934б: 109; Vatianova 2000: 153], и с психологическими наклонностями коренных жителей Северо-Восточной Сибири [Богораз 1934б: 107–108], и с представлениями о престижности насильственной смерти [Богораз 1934б: 108], и даже с идеологией родового строя [Зеленин 1936].

В задачи данного исследования не входит подробный анализ данного обычая и его исследовательских интерпретаций. Здесь необходимо отметить лишь характерные черты данной традиции, важные для понимания действий жителей стойбищ Номгыргына-Тымнэнэнтына.

Чукчи, страдавшие от болезней, или от старческой немощи, часто предпочитали умереть «добровольной смертью», чем продолжать жить. Они обращались, прежде всего, к своим сыновьям (смерть от руки сына считалась менее мучительной), или, по крайней мере, к братьям, или, к каким-то другим родственникам с просьбой исполнить ритуал [Августинович 1878: 55; Ресин 1888: 54; Каллиников 1912: 87; Богораз 1934б: 109; Биллингс 1978: 56; Мерк 1978: 138]. Он мог осуществляться тремя способами: удушением, закалыванием копьем и выстрелом из ружья [Богораз 1934б: 109].

У чукчей, таким образом, существовала практика прекращения жизни человека, страдающего от физических недомоганий, или, говоря современным языком, – эвтаназия. Однако, как было показано в работах целого ряда исследователей, этот обычай был не столько связан со стремлением облегчить участь больных и немощных людей, сколько с традиционным мировоззрением чукчей [Batianova 2000: 150–163; Vate 2003: 55–61; Willerslev 2009: 693–704].

Чукчи верили, что люди, умиравшие от различных болезней, становились жертвами духов *кэле*, пожирались ими, а «добровольная смерть» позволяла избежать этой участи [Богораз 1934б: 108–109]. Встретиться с родными на том свете можно было только в случае насильственной смерти: добровольной или в бою [Вдовин 1976: 247]. Кроме того, возродиться в одном из своих потомков опять-таки могли только те, кто умер почтенно, т.е. не от болезней [Там же: 248]. В последнем случае злокозненные духи съедали человека.

С описанными представлениями была связана относительная легкость принятия решения умереть «добровольной смертью». Как писал Г.А. Сарычев, «сам больной» просил «о сем, как о милости, желая умереть; ибо у них естественная смерть почитается безчестною и, как они говорят, прилична одним лишь бабам» [1802: 109]. С.П. Крашенинников даже назвал самоубийство «последним способом удовольствия» для камчадалов [1949: 348].

Важно отметить, что «добровольная смерть» считалась очень почетной. Она воспринималась как героический поступок и приравнивалась к почетной гибели в бою. Сам термин, обозначавший ее в чукотском языке, *вэрэвтэгавык*, переводится как «поединок» [Богораз 1934б: 108]. Человек, желавший принять «добровольную смерть», произносил те же сакральные формулы, что и побежденные воины, попавшие в руки противнику: «Теперь я стал для тебя диким оленем», «теперь я стал для тебя добычей», «поступай со мной как с добычей» [Там же].

Более того, этот обычай чаще других были склонны исполнять люди влиятельные, авторитетные. По сообщению И. Кибера, «с сим обычаем» «наиболее соображаются» те, кто «пользуются общим уважением, кто был тоюном и проч.» [Кибер 1824: 116]. Ф.П. Врангель отметил, что отец старшины Валетки, уважаемый оленевод, «соскуча с жизнью и чувствуя себя слабым, по собственному настоятельному требованию был зарезан своими бли-

жайшими родственниками» [1948: 182]. Он же описал случай «принесения себя в жертву» одним из почетнейших и богатейших старшин, Коченом [Там же: 182–183]. Высокое положение обязывало человека к почетному уходу в иной мир. Если просьба была произнесена вслух, то нельзя было не исполнить воли человека ее высказавшего. Считалось, что даже за излишнее промедление духи рассердятся, и будут жестоко мстить [Богораз 1900: 52–58]. Сам больной также мог после смерти вредить людям за неисполнение его воли. «Смертельно мучаюсь я, сжальтесь, отпустите меня к родникам», – просил богатый и уважаемый оленевод Мирго своих близких [Аргентов 1857: 45]. Но его желание не было выполнено, несмотря на все мольбы. Не помогли даже угрозы, которые стали его последними словами: «Вы мучите меня; за слабодушие ваше я тоже стану мучить вас!» [Там же]. И действительно, Мирго осуществил заклятие: он вселился в своего сына, который стал деспотом, издевающимся над людьми [Там же].

Учитывая вышеизложенные представления чукчей о «добровольной смерти», не удивительно, что женщины стойбища Тымнэнэтына, в соответствии с традиционными взглядами, сразу же начали обсуждать необходимые приготовления для исполнения ритуала и последующих похорон после дважды произнесенного стариком желания умереть. Многие из них плакали, но не сомневались, что они должны исполнить просьбу больного, и говорили об этом, как о неизбежном факте [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 23 об.].

Однако младший брат Тымнэнэтына, Тымнэлькот, к которому и была обращена просьба, не спешил исполнять обряд. Он уехал в соседнее стойбище – к Номгыргыну. Спустя какое-то время он вернулся с гостями-соседями. Люди стали заходить в полог и рассаживаться в нем. Подали чай и еду. Номгыргын же начал размышлять вслух о просьбе своего брата.

«Как нам поступить?» – спрашивал он, – «Мы оказались в таком положении, что, с одной стороны, нельзя не уважить твоей просьбы об удушении, с другой стороны, мы живем в новое время, и наши прежние законы и порядки, установленные нашими предками, устарели. Да и не одни мы теперь, среди нас находятся *лыльпылыт* (чук. ‘наблюдатели, зрители’), которые сообщат своим, русским, о нашем поступке. Что скажет *россиварат* (чук. ‘русский народ’), установивший новую жизнь? Конечно, по старым нашим законам, мы бы уважили твою просьбу и даже спешили бы, чтоб тебе не мучиться» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 24 об.–25].

Данная речь не соответствовала традиционному поведению чукчей в ситуациях необходимости осуществления обряда «добровольной смерти». Как правило, родственники, если и пытались отговорить человека от его намерения умереть, то апеллировали к своим чувствам, причем делали это очень эмоционально, даже нарочито. По сути, такие речи являлись частью ритуала, и в действительности, не приводили к перемене решения: вербализованное желание смерти должно было осуществиться.

Один нижнеколымский житель, бывший не раз очевидцем добровольного ухода чукчей в мир мертвых, писал, что «соседи и родственники по мере сил и возможности начинают уговаривать фанатика» переменить решение, но отмечал, что эти «церемонии» нередко «притворны» [Олсуфьев 1896: 112]. Номгыргын же не стал причитать о приближающейся смерти своего брата, а пустился в серьезные размышления о возможности исполнения этого обычая в принципе, о его смысле и вписанности в реалии «нового времени». Другие чукчи, должно быть, тоже испытывали сомнения. Следует полагать, из-за этих колебаний Тымнэлыкот и отправился к Номгыргыну, хозяину переднего стойбища, за советом.

Из приведенной речи Номгыргына видно, что он был обеспокоен присутствием «наблюдателей». Находившийся в яранге чукча Анкай, председатель Амгуэмского сельсовета, не вызывал большого доверия из-за его сотрудничества с советской властью. Настораживало и нахождение в стойбище В.Г. Кузнецовой: исследовательница воспринималась чукчами как один из представителей новой власти, который может донести «своим» об их «неправильных» поступках.

«Были бы мы одни, да в иное-старое время, не оттягивая, просьба твоя была бы исполнена, – оправдывался перед большим братом Номгыргын, – Спешили бы мы даже в исполнении твоего желания, чтоб не страдать тебе» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 27–27 об.]. Анкай высказался еще более определенно, чем Номгыргын, о своих страхах: «Если тебя удуют, – говорил он Тымнэнэтыну, – не только все твои родственники и люди стойбища Номгыргына, но и мы с ними, будем в ответе перед советскими законами» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 25 об.].

Чукчи, таким образом, совершая те или иные действия, учитывали «советские законы». Угроза возникновения открытого конфликта с государством не была для них желательной. Людям необходимо было действовать очень осторожно, чтобы не навлечь негативных последствий на жителей стойбищ Номгыргына-Тымнэнэтына.

При этом Номгыргын (и надо полагать все присутствовавшие) искренне хотел исполнить просьбу брата, переживал из-за своего бездействия, жалел его [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 27]. «Ох, – сетовал чукча, – своим присутствием лишь увеличиваем твои страдания, но ничем не помогаем» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 26]. Через какое-то время после обсуждения в пологе он вновь, уже наедине, подошел к В.Г. Кузнецовой и словно стал спрашивать у нее разрешения:

«Исполним волю больного, удушим его?» «Нельзя, нельзя этого делать! – категорично ответила она, – ... Советский период нашей жизни, советские законы не позволяют нам убивать больных. Больных лечат наши врачи, восстанавливают здоровье, и человек вновь становится полезным для общества» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 26 об.–27].

Реакция В.Г. Кузнецовой в той ситуации лишней раз подкрепляла обозначенное настороженное отношение к ней чукчей. Исследовательница не переставала доказывать чукчам, в том числе Тымнэнэнтину, устарелость данного обычая:

«Все мы, русские, и вы чукчи, живем в новое время, – говорила она, – больных у нас лечат, исцеляют, а не удушают. Наши врачи делают чудеса, излечивают от болезней и самых мучительных... Ты председатель колхоза «Тундровик», ты один из первых кочевников Амгуэмского сельсовета вступил в колхоз, и твоя жизнь, твое выздоровление нужно для дальнейшего подъема колхоза» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 25 об.].

Исследовательница действительно боялась возможности осуществления ритуала «добровольной смерти», поэтому всячески пыталась его предотвратить. Но дело было не в установленных законах, а на лично-эмоциональном уровне она не могла этого допустить. В дневниках она делилась своими страхами. Например, когда В.Г. Кузнецова впервые услышала просьбу Тымнэнэнтина, она похолодела от ужаса [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 13]. А увидев, как юноша Ятгыргын взял *чаат* (чук. ‘аркан’), «даже задрожала», так как подумала, «не собираются ли [они] уже душить старика» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 390, л. 13]. После тихого разговора больного старика с братом Тымнэнькотом В.Г. Кузнецова почувствовала, что «надвигается трагическое», а при мыслях о Тымнэнэнтине у нее непроизвольно подступали слезы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 22–22 об.]. Она искренне пыталась отговорить чукчей не совершать этот ужасный, не гуманный в ее видении поступок. Она говорила им: «[Тымнэнэнтин] выздоровеет» [АМАЭ, ф. К-1 оп. 2, д. 403, л. 24].

В.Г. Кузнецова «победила». Номгыргын отказал Тымнэнэнтыну в исполнении его просьбы и ушел к себе домой. Исследовательница сыграла на стереотипном восприятии ее чукчами как представителя русских и, следовательно, проводника нововведений и требований советского государства, которым чукчи предпочли не перечить. Данные представления помогли ей воспрепятствовать исполнению обычая. Правда, уже через день она ушла в другие стойбища, так как яранги Тымнэнэнтына из-за его болезни продвигались к летней стоянке медленно, а исследовательница спешила попасть на побережье до разлива р. Амгуэмы, чтобы успеть на пароход в Ванкареме [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 8 об., 21]. Уже из контекста записей за май, относящихся к периоду нахождения В.Г. Кузнецовой в другом стойбище, становится понятно, что Тымнэнэнтына не стало [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 391, л. 9–9 об.]. Возможно, старик умер своей смертью: он действительно был тяжело больным человеком. А может быть, все-таки состоялся «поединок»? Ведь после ухода русской исследовательницы из стойбища и оставления ею чукчей наедине с собой перед ними открывалась свобода действий. Если ситуация разрешилась именно так, то мы видим, что чукчи, в частности, Тымнэнэнтын, добились своих целей. Сотрудничая с советской властью, используя ее законы и установления в качестве ресурса, председатель колхоза «Тундровик» умер «варварским» способом, с точки зрения колонизатора, но как достойный оленевод, о котором останется добрая слава среди потомков, в мировосприятии чукчей того времени.

В период экспансии «русской»/советской культуры, происходившей во второй четверти XX столетия, столкнулись две культуры, два мировоззрения. Люди же в своем повседневном взаимодействии старались примирить реальность конкретных ситуаций к официальной идеологии и вместе с тем к традиционным представлениям и практикам. При этом человек, как правило, не делал окончательный, «единственно-правильный» выбор в пользу первого или второго, а соотносил сложившиеся обстоятельства с возможными последствиями для его судьбы принятия тех или иных решений.

Таким образом, можно заключить, что диалог с государством представлял собой стратегию с целью получения определенных ресурсов для реализации личных жизненных планов. В ходе этого диалога создавались новые традиции (как, например, изобре-

тение письма Тыневилем), а старые претерпевали изменения (как в случае с исполнением обряда «добровольной смерти»). В этом диалоге были как «поражения», так и «победы» для чукчей. Но, несмотря на исход происходившего, в частности, вне зависимости от того, победил ли Тымнэнэтын в своем последнем поединке за право умереть лучшей и достойнейшей смертью или нет, чукчи предстают не как пассивные объекты, к которым пришла советская власть и навязала им новый, «не традиционный», чуждый им стиль жизни, и не как фанатичные борцы, готовые умереть за верность традиции. Они оказываются обычными людьми, которые живут и действуют в конкретных ситуациях в соответствии с их личными интересами и жизненными задачами. Своими действиями и решениями они сами создавали свои биографии и судьбы.

¹ Разные авторы называли его по-разному: Теневиль (В.Г. Богораз, И.П. Лавров), Теневиль (А.М. Миндалевич), Тынеувиль (М.А. Сергеев), Тыневиль (В.Г. Богораз). В данной работе будет использоваться имя Тыневиль. Но в цитатах оставляются авторские написания его имени.

² Информацию о письме Тыневиле можно найти в работах упомянутых исследователей, а также в описании табличек, составленном В.Г. Богоразом и хранящемся в архиве [СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 79]. Кроме того, в 2015 г. в отделе этнографии Сибири МАЭ РАН были найдены копии записей Тыневиле на стеклянных негативах, сделанные В.В. Антроповой.

³ Письмо логографического, или словесного типа, принципиально отличается от пиктографических (рисуночных) систем, встречающихся повсеместно. Особенность рисуночного письма заключается не в изобразительности/наглядности знаков, как считал, например, В.Г. Богораз, писавший, что «часть графем Тыневиле имеет пиктографический характер», имея в виду, что знаки сохраняют внешнее сходство со своими денотатами [Богораз 1934а: 9]. Основная характеристика черта пиктографии состоит в другом: она передает общий смысл, а не конкретные слова или звуки, она толкуется, а не читается [Истрин 1965: 32–37; Фридрих 1979: 36–45]. В логографическом же письме сказанное фиксируется пословно, но отсутствуют грамматические категории.

⁴ По представлениям кочевых чукчей, умерший человек отправляется в мир мертвых, и путь этот достаточно долг. Он преодолевается или на оленней упряжке, или пешком. Все зависит от возможностей конкретной семьи: может ли она себе позволить «запрячь» оленей для покойника, т.е. принести их в жертву, или нет [Богораз, 1939: 187].

Архивные источники

Богораз В.Г. Новые письма чукотских оленеводов / Машинопись с авторскими поправками // СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 79. 71 л.

Кнопфмиллер М.О. Морской зверобойный промысел Чукотки // АМАЭ. Ф. К-II. Оп. 1. Д. 265. [1940]. 206 л.

Кузнецова В.Г. О материальной и духовной культуре чукчей. Амгумская тундра, 1948-1951 гг. // АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 334–408. 2045 л.

Отпечаток фотографии // АМАЭ. № И-1454-342

Переписка об организации командировок и экспедиций, отчеты о работе дагестанской экспедиции и хорезмской экспедиции // СПБФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 8. 79 л.

Литература

Августинович Ф.М. 1878. О племенах, населяющих Колымский округ // Антропологическая выставка Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2, вып. 1. Приложение. М.: Тип. М.Н. Лаврова и Ко. С. 43–56.

Аргентов А. 1857. Путевые записки священника-миссионера в приполярной местности // ЗСОРГО. Кн. 4. С. 1–59.

Беретти Н.Н. 1929. На крайнем Северо-Востоке. Владивосток: Владивостокский отдел РГО.

Биллингс И. 1978. Журнал, или поденник, флота капитана И. Биллингса // ЭМСВГЭ. С. 54–58.

Богораз В.Г. 1934а. Луораветланский (чукотский) язык // ЯПНС. С. 5–46.

Богораз В.Г. 1900. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб.: Тип. Императ. АН.

Богораз В.Г. 1913. Чукотские рисунки: с 24 таблицами рисунков в тексте. М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о.

Богораз В.Г. 1934б. Чукчи / Авторизов. пер. с англ.: в 2-х ч. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР. Ч. 1.

Богораз В.Г. 1939. Чукчи: Религия / Авторизов. пер. с англ.: в 2-х ч. Л.: Главсевморпуть. Ч. 2.

Большаков А.О. 2001. Человек и его двойник. СПб.: Алетейя.

Бочаров В.В. 2015. Восток и традиционализм // ААММ. С. 471–472.

Бурдые П. 2001. Практический смысл. СПб.: Алетейя.

Вдовин И.С. 1965. Очерки истории и этнографии чукчей. М.-Л.: Наука.

Вдовин И.С. 1976. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера: вторая половина XIX – начало XX в. Л.: Наука. С. 217–252.

Вдовин И.С. 1964. Торговые связи населения Северо-Востока Сибири и Аляски (до начала XX века) // Летопись Севера. Т. IV. М.: Мысль. С. 117–127.

Врангель Ф.П. 1948. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. экспедицией под начальством флота лейтенанта Ф.П. Врангеля. М.: Изд-во Главсевморпути.

Вульф К. 2012. Антропология воспитания. М.: Праксис.

Галкин Н.А. 1929. В земле полуночного солнца: Чукотский полуостров. Дневник наблюдений и впечатлений. М.-Л.: Молодая гвардия,

Головки Е.В., Швайцер П. 2006. Эскимосские «попы» поселка Наукан: об одном случае revitalization movement на Чукотке // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб.: ЕУСПб. С. 102–118.

Давыдов В.Н. 2015. Эвенкийские традиции и неотрадиционализм на Северном Байкале // ААММ. С. 475–476.

Давыдова Е.А. 2015. Письмена Тыневиля: Микроисторический анализ одного изобретения // АФ. № 26. С. 171–206.

Давыдова Е.А. 2015. «Процедуры потребления» государственного порядка чукчами (по материалам конца XVIII–XIX вв.) // Теория и практика общественного развития. № 19. С. 135–138.

Зеленин Д.К. 1937. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В. Г. Богораза. М.-Л.: Изд-во АН СССР. С. 47–78.

Иванов С.В. 1940. Первобытные формы письма у народов Сибири // Наука и жизнь. № 8–9. С. 23–26.

Иохельсон В.И. 1997. Коряки: материальная культура и социальная организация. СПб.: Наука.

Истрин В.А. 1965. Возникновение и развитие письма. М.: Наука.

Каллиников Н.Ф. 1912. Наш крайний Северо-Восток. СПб.: Типография Морского министерства.

Кибер И. 1824. Чукчи // Сиб. Вестн. Кн. 9/10. Ч. 2. С. 87–126.

Кондратов А.М. 1975. Книга о букве. М.: Сов. Россия.

Крашенинников С.П. 1949. Описание земли Камчатки. М.-Л.: Изд-во Главсевморпути.

Крейнович Е.А. 1934. Нивхский (гиляцкий) язык // ЯПНС. С. 181–222.

Кузнецова В.Г. 2004. Из неопубликованных материалов чукотской экспедиции 1948–1951 гг. // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН. С. 136–162.

Куликов М.И. 2002. Чукотка. Зигзаги истории малых народов Севера. Великий Новгород: НовГУ.

Лавров И.П. 1969. Чукотский феномен // Техника молодежи. № 3. С. 26–28.

Леонтьев В.В. 1974. Антымавле – торговый человек. М.: Сов. Россия.

Леонтьев В.В. 1967. Письменность и пути повышения грамотности чукчей // История и культура народов Севера Дальнего Востока. М.: Наука. С. 192–207.

Мадюкова С.А., Попков Ю.В. 2011. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб.: Алетейя.

Мерк К. 1978. Описание обычаев и образа жизни чукчей // ЭМСВГЭ. С. 98–151.

Миндалевич А.М. 1934. Иероглифическая письменность чукчей // Actica. Кн. 2. Л.: Издание Всесоюзного Арктического ин-та. С. 191–197.

Миндалевич А.М. 2007. Чукотские иероглифы // Чукотская литература: Материалы и исследования. М.: Литературная Россия. С. 22–40.

Молл Т.А. Инэнликэй П.И. 2005. Чукотско-русский словарь: Пособие для учащихся 5–9 классов общеобразовательных учреждений. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Просвещение.

Олсуфьев А.В. 1896. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб.: Тип. Императ. АН.

Попов В.А. 2015. К антропологии неотрадиционализма: архаический синдром и конструирование новой социальности в эпоху глобализации // ААММ. С. 471–472.

Ресин А.А. 1888. Очерки инородцев русского побережья Тихого океана. СПб.: Тип. А.С. Суворина.

Рытхэу Ю. 1986. Магические числа. Л.: Сов. писатель.

Сарычев Г.А. 1802. Путешествие по Северо-Восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. В 2 ч. СПб.: Типография Шнора. Ч. 2.

Свердруп Г.У. 1930. Плавание на судне «Мод» в водах морей Лаптевых и Восточно-Сибирского. Л.: Изд-во АН СССР.

Сергеев М.А. 1956. Изобретатели письменности // На Севере Дальнем. № 4. С. 141–149.

Сергеев М.А. 1955. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. М.-Л.: Изд-во АН СССР.

Серто М. 2013. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб: ЕУСПб.

Стебницкий С.Н. 1934. Нымыланский (коряцкий) язык // ЯПНС. С. 47–84.

Фридрих И. 1979. История письма. М.: ГРВЛ.

Хаховская Л.Н. 2012. Тэгрынкеу: чукотский бунтарь или жертва? // ВИ. № 8. С. 138–146.

Хаховская Л.Н. 2013. Шаманы и советская власть на Чукотке // ВИ. № 4. С. 113–128.

Щербакова Т.И. 2011. Последние шаманы Чукотки: лидерство как долг // Лидерство в архаике: Условия и формы проявления. СПб.: МАЭ РАН. С. 171–182.

Ярзуткина А.А. 2011. Торговля в традиционной культуре коренных народов Чукотки: коммуникативный аспект // Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 20–21 сентября 2011 года. Пенза; М.; Минск: Социосфера. С. 168–186.

Batianova E.P. 2000. Ritual Violence among the peoples of Northeastern Siberia // Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination. N.Y.: Berghahn Books. P. 151–163.

Boas F. 1964. The Central Eskimo. Lincoln: University of Nebraska Press.

Geertz C. 1973. Thick description: Toward an interpretive theory of culture // *Geertz C. The Interpretation of Cultures*. N.Y.: Basic Books, Inc., Publishers. P. 3–30.

Gray P. 2005. The Predicament of Chukotka's Indigenous Movement: Post-Soviet Activism in the Russian Far North. Cambridge: Cambridge University Press.

Habeck O. 2005. What it Means to be a Herdsman: The Practice and Image of Reindeer Husbandry among the Komi of Northern Russia. Munster: LIT.

Kennan G. 1905. Tent Life in Siberia, and Adventures among the Koryaks and Other Tribes in Kamchatka and Northern Asia. N.Y.; L.: The Knickerbocker Press.

King A. 2011. Living with Koryak Traditions: Playing with Culture in Siberia. Nebraska.

Leach E. 2004. Creativity Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea. N.Y.; Oxford: Berghahnbooks.

Scott J. 2009. The Art of not being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia. New Haven; L.: Yale University Press.

Shirokogoroff S.M. 1929. Social organization of the Northern Tungus. Changai: Commercial Press.

Simonova V.V. 2012. The Evenki Memorial Tree and Trail: Negotiating with a Memorial Regime in the North Baikal, Siberia // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. Special Issue: Dynamic Discourse and the Metaphor of Movement, University of Tartu. Vol. 6, № 1. P. 49-69.

Vaté V. 2003. Le rituel de mort volotaire: rendre l'âme pour perpétuer la vie // *Chemins d'étoiles, Transboréa*. № 10. P. 55–61.

Willerslev R. 2009. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi // *AA*. Vol. 36, № 4. P. 693–704.

4 АРХАИЧЕСКИЙ СИНДРОМ И МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

4.1. НОВАЯ ЭТНИЧНОСТЬ КАК ПРОДУКТ РАДИКАЛИЗАЦИИ ДИАСПОРЫ: КОНСТРУИРОВАНИЕ СОМАЛИЛЕНДСКОЙ НАЦИИ

Сегодня, как и во времена рабства, африканская неоархаика распространяется за пределы континента. Немалая часть проблем современной Африки – это одновременно и проблемы африканской диаспоры в странах Европы, Северной Америки, Ближнего Востока. Во всех этих регионах представлены политические и интеллектуальные круги, связанные с Африкой по своему происхождению, гражданству и этнической идентичности.

Иммигранты из африканских стран часто пользуются авторитетом и влияют на общественное мнение у себя на родине. Многие из них участвуют в антиправительственной, в том числе и сепаратистской, деятельности. В современной Европе для новых диаспор, особенно для мусульманского населения, характерно относительно изолированное расселение. Существенную роль в сохранении языков и культур диаспор играют современные информационные технологии, в некоторых странах – телевидение. Устойчивые связи со странами Африки обеспечивает регулярное воздушное сообщение. Таким образом, в условиях глобализации интеграция мигрантов в принимающее общество резко замедляется. Такая ситуация является конфликтогенной не только для «коренных» европейцев, но и для иммигрантов и их потомков.

На рубеже XX–XXI вв. произошла радикализация африканских и азиатских диаспор в Европе. Возникли или усилились экстремистские организации, которые опираются на иммигрантское население, прежде всего в местах его компактного проживания.

По мере роста численности и самосознания иммигрантских общин в Европе повсеместно возник антиевропейский радикализм диаспор. Черный расизм стал реальностью в некоторых европейских странах, прежде всего в Великобритании и Франции. Базой для черного экстремизма служат значительные по численности общины иммигрантов из стран Тропической Африки и Ка-

рибского бассейна. На формирование расистских настроений среди черных европейцев (так называемых «афронемцев» и т.п.) сильное влияние оказывают афроамериканские организации, действующие в США.

На диаспору в Европе в значительной мере опирались радикальные организации, выступавшие за автономизацию или создание независимых государств для «своих» этнических групп, такие как Движение за выживание народа огони (Movement for the Survival of the Ogoni People) в Нигерии.

Именно диаспора сыграла колоссальную, если не решающую, роль в создании независимого государства в Эритрее. В 1962–1991 гг. эта бывшая итальянская колония входила в состав соседней Эфиопии в качестве провинции. Эритрейская элита не смирилась с подобной интеграцией, и вплоть до 1991 г. в провинции шла война. В эритрейском национальном движении доминировал Фронт народного освобождения Эритреи. В то время многие образованные эритрейцы нашли убежище в странах Северной Европы. Шведские и норвежские иммигранты из Эритреи внесли значительный вклад в финансирование и организацию политической поддержки национального движения.

Во многом благодаря помощи со стороны многочисленной диаспоры сформировалась общенациональная эритрейская идеология, несмотря на отсутствие этнического единства. Основой формирования эритрейской политической нации стало противопоставление Эритреи и Эфиопии, представленное в политических документах Фронта народного освобождения и в многочисленных публикациях, изданных в Европе и Северной Америке.

В 1991 г. Эритрея фактически добилась независимости, в 1993 г. новое государство официально получило международное признание. Для получения гражданства требовалось происхождение от родителей, живших в Эритрее до 1933 г., независимо от места рождения. За границей пока еще не суверенного государства родился и эритрейский лидер, генеральный секретарь временного правительства, а затем президент И. Афеверки.

Еще более яркий пример особой роли диаспоры связан с созданием непризнанной Республики Сомалиленд. В XIX в., в ходе европейского завоевания, Сомалийский полуостров был разделен между Эфиопией и четырьмя колониальными владениями трех европейских держав. Границы были проведены в основном «по линейке», перерезая пути традиционных миграций кочевников-

сомалийцев. В 1887 г. на территориях, примыкавших к Аденскому заливу, был образован британский протекторат Сомалиленд. Сначала он подчинялся властям Британской Индии и управлялся из Адена, затем получил статус отдельного владения под управлением губернатора. Первым административным центром протектората был портовый город Бербера. Затем столицей стала Харгейса, расположенная внутри страны, благодаря более благоприятному для европейцев климату.

В августе 1940 г. Сомалиленд был захвачен итальянцами и присоединен к Итальянской Восточной Африке. Это обширное колониальное владение объединяло почти все сомалийские территории, итальянскую Эритрею и оккупированную Эфиопию. В марте 1941 г. армия Италии в Восточной Африке была разгромлена силами Британской империи и их эфиопскими союзниками. В 1944 г. взбунтовался сомалийский верблюжий корпус. Мятежники требовали, чтобы их приравнивали не к африканцам, а к азиатам, служившим в британской армии. После Второй мировой войны Британская военная администрация пыталась создать единый протекторат, который включал бы все сомалийские земли, кроме Французского Сомали. Именно в этот период среди образованных сомалийцев распространились идеи пансомализма, т.е. объединения в одном государстве всех территорий, населенных сомалийскими племенами. В 1950 г. мандат ООН на бывшее Итальянское Сомали получила Италия, с условием, что итальянская администрация в течение 10 лет подготовит колонию к независимости.

Государственный флаг Сомали был принят 12 октября 1954 г. в Могадишо, сначала как флаг Итальянского Сомали, подопечной территории ООН. Белая пятиконечная звезда символизировала пять частей разделенной сомалийской нации, оказавшихся под управлением Италии, Великобритании и Франции, а также населенные сомалийцами области Эфиопии и британской Кении [Добронравин 2016]. Следует отметить, что символ панафриканизма – не белая, а черная пятиконечная звезда. Таким образом, даже в национальной символике прослеживается противопоставление сомалийцев жителям Черной Африки.

До 1960 г., в эпоху британского протектората, колониальная администрация с большим трудом справилась с сопротивлением «туземцев» и была вынуждена использовать методы косвенного управления. Сколько-нибудь значительного притока европейцев в страну не было. Тем не менее, в Сомалиленде начинала формироваться новая элита, копирующая образ жизни колонизаторов.

В отличие от Британского Сомалиленда, в соседнем Итальянском Сомали преобладало прямое управление. Исключение составлял север колонии вблизи границ Сомалиленда, где первоначально была сохранена власть традиционных правителей. Во времена фашизма поощрялось переселение в колонию крестьян из Италии. Вместе с ними земледелием занимались освобожденные рабы, попавшие в Сомали из других стран Африки, а также население, говорившее на языках банту (так называемые вагоша).

К концу колониального периода были подорваны основы традиционного управления. Итальянские и британские власти перешли к назначению вождей, которые получали жалованье и различные привилегии. В новой политической системе вождями обычно становились горожане из тех кланов, которые были ближе к колониальной администрации, в том числе и географически [Salwe 2002].

26 июня 1960 г. было создано независимое Государство Сомалиленд, бывшего британского протектората. Первым и единственным премьер-министром стал Мухаммад Хаджи Ибрахим Эгаль. Новое государство было признано бывшей метрополией и другими странами. В столице страны Харгейсе был поднят тот же флаг, что и в Могадишо. Несколько дней спустя, 1 июля, была образована унитарная Сомалийская Республика, столицей стал «итальянский» Могадишо.

Власти независимого Сомали приняли на вооружение политику пансомализма и непризнания границ. Открытое непризнание любых постколониальных границ не было типичным для Африки, поскольку почти все они были установлены европейскими метрополиями. Пятиконечная звезда на флаге Сомалийской Республики официально интерпретировалась как символ пяти разделенных регионов будущего единого государства. Противоречия между сомалийскими кланами и племенами сохранялись. Попытка переворота в бывшей столице Британского Сомалиленда Харгейсе в декабре 1961 г. была неудачной [Trunji 2016]. Затем, по некоторым оценкам, «южные войска превратили северные регионы в полуколонию без всякой свободы» [Gagale 2009]. Управление страной находилось в основном в руках представителей Юга из племен дарод и хавийе. Развитие бывшего Сомалиленда замедлилось.

В октябре 1969 г. к власти пришли военные. Их возглавлял генерал-майор Мохаммед Сиад Барре из клана марехан племени хавийе. После «Октябрьской революции» новый сомалийский

режим приступил к строительству социализма. Государство стало именоваться Сомалийской Демократической Республикой, была проведена кампания по ликвидации неграмотности, развернута борьба с трибализмом. С 1974 г. Сомали стала членом Лиги арабских государств, хотя арабов в стране почти не было.

Во времена протектората социальной основой страны были группы, объединенные практикой платы и получения компенсации «за кровь» или других традиционных платежей. Во времена правления Сиада Барре право на уплату и получение «платы за кровь» было упразднено.

Несмотря на заявления властей о демократии, равенстве всех сомалийцев и единстве нации, новый режим в принципе не мог обеспечить всем кланам и племенам равные возможности для доступа к власти. На практике лозунги борьбы с трибализмом использовались для создания однопартийной системы (с 1976 г.) и укрепления власти небольшой группы кланов, президента и его родственников (так называемая система MOD – марехан, огаден, дулбуханте). Особое внимание правительство Сиада Барре уделяло сомалийцам-огаден в Эфиопии и соотечественникам в Северной пограничной провинции Кении. Все они считались гражданами Сомали, а собственные граждане, не принадлежавшие к президентскому клану, и особенно северяне, подвергались дискриминации.

В 1977–1978 гг. сомалийская армия и сторонники присоединения к Сомали из числа эфиопских сомалийцев (область Огаден) и оромо попытались совместными усилиями разгромить Эфиопию. Однако на помощь Эфиопии пришли Советский Союз и Куба, сомалийская армия потерпела поражение. Эфиопия, пострадавшая от войны, активно поддерживала сомалийскую оппозицию.

Важную роль в усилении антиправительственной борьбы сыграла сомалийская диаспора в Великобритании, других странах Европы и в Северной Америке. «Британская» часть Сомали могла опираться на давно сложившуюся диаспору в исторической метрополии. В колониальный период жители протектората служили на британских судах, в том числе и в Военно-морском флоте. Многие выходцы из Британского Сомалиленда надолго отправлялись на заработки в США. Диаспора не только переводила деньги на родину, но и являлась важным посредником в отношениях между внешним миром и кочевниками. В 1970-х гг. популярным направлением для сомалийской трудовой миграции стали страны

Персидского залива, особенно тесно связанные с бывшим Сомалилендом.

Представители бывшего британского Севера (прежде всего сомалийцы-исак) доминировали в Сомалийском национальном движении (СНМ), которое было образовано в Лондоне в 1981 г. С 1982 г. вооруженные формирования СНМ базировались в Эфиопии и оттуда совершали рейды на территорию Сомали. СНМ предполагало установить в стране представительную демократию. В 1988 г. президенты Эфиопии и Сомали договорились о примирении. В этих условиях СНМ неожиданно атаковало все города в бывшем Сомалиленде. Повстанцам удалось захватить часть Харгейсы, бывшей столицы протектората и второго по величине города страны. В ответ режим Сиала Барре применил артиллерию и авиацию. Харгейса была почти полностью разрушена. Более 300 тысяч северян бежали в Эфиопию, многие эмигрировали в страны Европы, США и Канаду. СНМ потерпело поражение, но продолжало борьбу [Lewis, Makris 1994; Jhazbay 2009]. Наконец, большинство сомалийских племен и кланов восстали против режима Сиада Барре.

В 1991 г. пала Сомалийская Демократическая Республика – первое и пока единственное государство Африканского Рога, в котором были официально упразднены «кланы» и «племена» (в сомалийской традиции – *ceer*, *qolo*, *jilib*, используется также арабское заимствование *qabiil/qabiila*). После свержения социалистического режима джалле («товарища») Сиада Барре старые этнополитические объединения возродились и превратились в квазигосударства. В поисках выхода из многолетней гражданской войны в 2012 г. страна была преобразована в федерацию (*Jamhuuriyadda Federaalka Somalia*). В федерацию формально вошли некоторые квазигосударства (Джубаленд, Пунтленд и др.). В состав сомалийской федерации формально входят несколько штатов (окончательное число остается неопределенным), имеющих широкое самоуправление и фактически не подчиняющихся федеральным властям.

На примере Сомали видно, что политика, направленная на создание в Африке национальных государств с опорой на доколониальные традиции, этническое и языковое родство, на практике может быть крайне неэффективной и деструктивной.

Еще в 1991 г., сразу после краха режима Сиада Барре, перед «северным» СНМ встал выбор – либо действовать в качестве национальной силы в Сомали, оправдывая название движения, либо

взять власть на территории бывшего Сомалиленда и отгородиться от хаоса в Могадишо и других районах страны. Участники Великого собрания общин Сомалиленда в Бурео (Бурьо) 18 мая 1991 г. приняли решение о выходе Севера из союза с Югом и провозгласили независимую Республику Сомалиленд. Таким образом, СНМ, вопреки своему названию, сделало выбор в пользу определенного региона и коалиции кланов Севера. Движение вышло из гражданской войны, объявив о восстановлении независимости Сомалиленда. В качестве обоснования приводился довод о том, что Сомалиленд в 1960 г. уже был независимым государством, а его объединение с бывшей итальянской колонией произошло без согласия народа.

Сомалилендская диаспора в Великобритании, других странах Европы, а также в Канаде и США в основном поддержала восстановление независимости бывшего британского протектората.

На Втором великом собрании общин Сомалиленда в городе Борама, продолжавшемся с января по май 1993 г., вторым президентом был избран бывший премьер-министр «первого Сомалиленда» и Сомалийской Республики (до 1969 г.) Мухаммад Хаджи Ибрахим Эгаль. После 1993 г. соперничество между кланами не исчезло, но в целом соблюдался принцип пропорционального представительства в органах власти. В октябре 1996 – феврале 1997 г. состоялось Третье великое собрание общин Сомалиленда в Харгейсе. На нем была принята временная конституция Республики Сомалиленд. Эгаль сохранил за собой пост президента.

31 мая 2001 г. в Сомалиленде впервые был проведен всенародный референдум, в результате которого была принята новая Конституция. В ней провозглашалось:

«Страна, которая получила независимость от Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии 26 июня 1960 года и была известна как Протекторат Сомалиленд, которая присоединилась к Сомали 1 июля 1960 года таким образом, чтобы образовать Сомалийскую Республику, а затем восстановила свою независимость посредством Декларации Собрания общин Сомалиленда, состоявшейся в Бурео между 27 апреля 1991 и 15 мая 1991 года, настоящим и в соответствии с этой Конституцией становится суверенной и независимой страной, известной как Республика Сомалиленд» [Somaliland Constitution 2001: Article 1].

Связь с бывшей метрополией нашла отражение не только в основном законе, но и в самом названии непризнанного государства. Наименование «Сомалиленд», впервые появившееся в кон-

це XIX в., используется в официальных документах не только на английском языке, но и на языке сомали (Jamhuriyadda Somaliland, «Республика Сомалиленд»).

В 2003 г. президент Эгаль внезапно скончался во время поездки в ЮАР. Временным президентом стал вице-президент Дахир Райале Кахин из племени гадабурси. Он учился в Советском Союзе, до 1991 г. был офицером службы безопасности режима Сиада Барре и участвовал в борьбе с оппозицией.

В декабре 2002 г. состоялись первые выборы в местные органы власти. В выборах участвовали шесть политических партий. В 2003 г. в четырех регионах, подчинявшихся властям Сомалиленда, были проведены первые всеобщие президентские выборы с участием кандидатов от трех партий. Одна из партий, «За справедливость и развитие» (Uurka Caddaalada iyo Daryeelka, UCID) заявляла, что ориентируется на социал-демократов ФРГ и британских лейбористов. Опираясь на связи с диаспорой, эта партия обещала превратить Сомалиленд в «welfare state». Во внутренней политике UCID выступала за децентрализацию и автономность каждого региона, за воспитание молодых лидеров, которые сумеют ликвидировать трибализм и клановость, во внешней политике – за panaфриканизм, региональную интеграцию и африканское единство [Okungu 2009]. В 2010 г. на президентских выборах, проходивших на всей территории Сомалиленда, победил исторический лидер СНМ Ахмад Махамуд «Силаньо», и власть вернулась к сомалийцам-исак.

Согласно конституции, президент или вице-президент должен соответствовать следующим условиям:

«1. Он должен быть гражданином Сомалиленда по рождению, и, несмотря на проживание в качестве беженца в другой стране, не должен иметь любого иного гражданства. 2. Он должен быть мусульманином и вести себя в соответствии с исламской религией [...] 7. Его жены должны быть мусульманками. 8. Он должен быть полностью осведомлен о реалиях страны, будучи резидентом в стране в течение по крайней мере двух лет до даты, когда выборы запланировано провести выборы» [Somaliland Constitution 2001: Article 82].

Таким образом, в конституции с оговорками допускается возможность избрания представителей диаспоры.

Специфика политической системы непризнанного государства отражается и в его правовой системе, где взаимодействуют обычное право, исламское право и законы, восходящие к британским и

итальянским правовым актам колониальной эпохи. В преамбуле конституции Сомалиленда отмечаются «ужасные последствия применения конституции, не основанной на убеждениях, культуре и чаяниях нации, как это было в течение тридцати лет» [Somaliland Constitution 2001: Preambula]. В то же время, в непризнанном государстве продолжают действовать законы, принятые в эпоху диктатуры Сиада Барре, если они не противоречат законодательству Сомалиленда.

В преамбуле конституции непризнанного государства утверждается, что «сомалилендская нация является семьей, в которое всё общее – религия, культура, обычаи и язык, и члены которой не отличаются друг от друга и готовы вместе строить государство, в котором каждый имеет равный статус» [Somaliland Constitution 2001: Preambula]. Внешняя политика Сомалиленда основана на следующих принципах:

«3. Республика Сомалиленд принимает принципы самоопределения наций мира. 6. Государство Республика Сомалиленд является независимой республикой, которая занимает свое место среди арабских наций, народов Африки и исламского мира, и, соответственно, стремится вступить в Организацию Объединенных Наций, Организацию африканского единства, Лигу арабских государств и Организацию исламских государств. 7. Государство Республика Сомалиленд выступает против терроризма (и аналогичных актов), независимо от мотивов для таких действий» [Somaliland Constitution 2001: Article 10].

После 1991 г. власти непризнанного государства прилагали все усилия для того, чтобы остаться в стороне от войны в Сомали. Однако государственному строительству в границах бывшего британского протектората по-прежнему препятствовали разрушенная экономика и конфликты между племенами. Сомалиленд населяют несколько групп кланов, традиционно враждовавших друг с другом, такие как исак (исхак, Issaq), гадабурси (Gadabursi), исса (Ciise), дульбаханте (Dhulbahante) и варсангели (Warsangeli). Большинство из них живет и кочует не только в Сомалиленде, но и на соседних территориях. Стабильность в непризнанном государстве обеспечивает лишь численное преобладание сомалийцев-исак, которые сыграли решающую роль в воссоздании Сомалиленда. Однако и сами исак подразделяются на кланы, которые не всегда находятся в дружественных отношениях между собой.

Противники независимости Сомалиленда утверждали, к примеру, что две трети территории Сомалиленда населяют не исак, а

среди самих исак за независимость выступают только хабр аваль (клан бывшего президента Эгаля) [Ismael 2002]. Два восточных региона Сомалиленда, Соль (Sool) и Санаг (Saanaag), долгое время не подчинялись властям новой республики. В 1998 г. в северной части бывшего итальянского Сомали по соседству с Сомалилендом было образован формально автономный, а фактически независимый Пунтленд. Это псевдосубнациональное образование, населенное в основном сомалийцами-дарод, немедленно начало претендовать на восточную часть Сомалиленда, ссылаясь на родственные связи с местными кланами.

Рост населения в городах и числа образованных жителей Сомалиленда приводит к увеличению разрыва между горожанами и кочевниками, сохранившими традиционный образ жизни. Городская молодежь страдает от безработицы. Переселение кочевников в города и рост числа выпускников с университетскими дипломами создает новые проблемы для властей. Не все могут найти работу на государственной службе, а частный сектор слаб и создает слишком мало новых рабочих мест. В результате, для многих молодых жителей Сомалиленда единственным выходом остается эмиграция в «край изобилия», в Европу и Америку. Значительная часть эмигрантов из Сомалиленда пытается попасть в страны Европы, США и Канаду нелегально, создавая все условия для роста транснациональных криминальных сетей.

Эмиграция лишает весь регион значительной части молодого поколения. В то же время развитие диаспоры превращает Сомалиленд в часть глобального рынка товаров и услуг. Международные финансовые операции в первую очередь обслуживают связи между Сомалилендом и диаспорой за рубежом. Во многом именно благодаря диаспоре в Сомалиленде сформировалась информационная индустрия, практически отсутствовавшая к концу правления Сиада Барре. Сайты СМИ Сомалиленда пока в основном поддерживает диаспора. В сфере транспорта в Сомалиленде развивается авиасообщение, необходимое для бизнеса и поддержания связей с диаспорой.

С 1990-х гг. непризнанное государство было открыто для инвесторов. Привлечением иностранных инвестиций занимаются организации диаспоры и представительства Сомалиленда за рубежом. Из-за неопределенности статуса этой территории в Сомалиленде в основном действовали компании диаспоры, хорошо знакомые с местными условиями.

Существование многочисленной диаспоры, экономически и политически активной и тесно связанной с родиной, создает для Сомалиленда значительные преимущества. Максимально использовать эти преимущества сегодня в значительной мере мешает специфическое положение непризнанного государства. Тем не менее, и сегодня диаспора играет по отношению к Сомалиленду ту же роль, что и развитые государства-доноры для стран-реципиентов зарубежной помощи. Переводы из диаспоры стали для Сомалиленда важнейшим источником зарубежных поступлений.

Национальные европейские организации сомалилендской диаспоры объединены в ассоциацию «Сомалилендские общества в Европе» («Somaliland Societies in Europe»). Собственные внешнеполитические программы имеют политические партии Сомалиленда, которые активно используют свои связи с диаспорой, в том числе для привлечения финансирования, и с зарубежными партиями. Благодаря активной деятельности диаспоры интерес к Сомалиленду заметно вырос в скандинавских странах. Неправительственные организации из Швеции, Норвегии и Дании работают в Сомалиленде, наблюдатели из этих стран присутствуют на президентских и парламентских выборах в непризнанном государстве. Продвижением интересов Сомалиленда в США занимаются такие организации, как «Сомалилендско-американский совет», которые стремятся убедить в необходимости признания независимости Сомалиленда администрацию и Конгресс США.

В конституции непризнанного государства подчеркивается особая роль ислама в политической системе Сомалиленда:

«1. Ислам является государственной религией Сомалиленда, и пропаганда любой религии на территории Сомалиленда, помимо ислама, запрещается. 2. Законы нации должны быть основаны на исламском шариате и не противоречить ему. 3. Государство продвигает религиозные догматы (религиозные дела), соответствует принципам шариата и препятствует аморальным поступкам и предосудительному поведению» [Somaliland Constitution 2001: Article 5].

Экстремистские организации, которые пользуются влиянием в большинстве районов Сомали, не признают Сомалиленд исламским государством. Против непризнанного государства не раз совершались террористические акты, в том числе и с участием представителей сомалилендской диаспоры.

Языковые и культурные связи между сомалийцами и жителями Сомалиленда, в том числе и в диаспоре, сохраняются и в наши

дни. Тем не менее, можно утверждать, что за годы самостоятельного развития было восстановлено и еще больше укрепилось особое национально-государственное самосознание, унаследованное от британского протектората и отделяющее Сомалиленд от других сомалийских земель, по крайней мере, на уровне образованной части населения.

Добронравин Н.А. 2016. Звезда, шахада, «российский» триколор: конструирование символики новых квазигосударств Сомалийского полуострова // Геральдика – вспомогательная историческая дисциплина. СПб.: Гос. Эрмитаж. С. 13–20.

Gagale I.H. 2009. The History of Chauvinism-Created Union (1960–1990). 2009 // Qaran News. February 19. URL: http://www.qarannews.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3822&Itemid=62

Ismael A. (Barud). 2002. Somaliland: The Myth of Clan-Based Statehood // Somalia Watch. December 7. URL: <http://www.somaliawatch.org/archivedec02/021207202.htm>

Jhazbhay I. 2009. Somaliland: The Journey of Resistance, Reconciliation and Peace // African Safety Promotion: A Journal of Injury and Violence Prevention. Vol. 7. № 1. P. 50–76.

Lewis I.M., Makris G.P. 1994. The Rise of the Somali National Movement: A Case-History in the Politics of Kinship // *Lewis I.M.* Blood and Bone: Call of Kinship in Somali Society. Lawrenceville: Red Sea Press. P. 177–220.

Okungu J. 2009. One On One With Somaliland Political Elite // Somaliland Times. № 377. April 12. URL: <http://www.Somalilandtimes.net/sl/2009/377/38.shtml>

Salwe A.M. 2002. Historical Perspective on the Challenge Facing the Somali Sacral Unity / Paper presented at «Il Corno d’Africa fra Storia, diritto e politica». Rome. December 13–14. URL: <http://www.slideshare.net/binsalwe/historical-perspective-on-the-challenge-facing-the-somali-sacral-unity>

Somaliland Constitution. 2001. URL: http://www.somalilandlaw.com/somaliland_constitution.htm

Trunji M. I. 2016. The year 1961 in history // Hiiraan Online. December 26. URL: https://www.hiiraan.com/op4/2016/dec/139524/the_year_1961_in_history.aspx

4.2. НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ У НАРОДА ОРОМО (ЭФИОПИЯ) СКВОЗЬ ПРИЗМУ МИФОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Эфиопия и Африканский Рог в целом являются одним из наиболее богатых регионов на Африканском континенте с точки зрения этносов и языков. Тем не менее, большинство народов, населяющих эти территории, не имеют собственной письменной традиции, вследствие чего их культура и обычаи, за некоторым исключением, могут изучаться в основном путем полевых исследований. В этой связи этнические общности амхара и тиграй, традиционно составляющие правящую верхушку христианской Эфиопии, а также оромо и бета Эсраель (так называемые «эфиопские иудеи»)¹ представляют особый интерес для исследователей. Эти народы в той или иной степени представлены в официальной эфиопской историографии, основном местном письменном источнике по истории этого региона. Кроме того, оромо и бета Эсраэль имеют немаловажную общую особенность, которая состоит в том, что оба эти народа сохранили до наших дней память поколений о собственном происхождении. Самосознание этих народов, прошедшее через призму письменных источников и устной традиции, в свою очередь оказывает влияние на его поведенческие особенности в изменяющемся мире. Несмотря на инкорпорацию в современное общество, архаические элементы из прошлого, и более всего этногонические мифы, явно просматриваются в различных ситуациях. Эти мифы выходят за пределы «национального эпоса» и перемещаются в реальность современной жизни соответствующих народов. Нередко они искусственно выставляются на передний план для достижения определенных целей, о чем будет сказано подробнее ниже.

В традиционных обществах самосознание и ощущение собственной культурной и этнической принадлежности составляют основу социальных взаимоотношений для каждого индивидуума. Этот факт наблюдается у большинства народов африканского континента. Архаические модели социальной структуры некоторых этнических общностей в таком контексте связаны с соответствующими мифами о происхождении и легендами об их общем прошлом.

История эфиопской письменной традиции насчитывает около 3 тыс. лет. С середины I тыс. н.э. христианская монархия начала

преобладать на Африканском Роге, а Эфиопия превратилась в традиционное христианское государство. Принятие в IV в. христианства как официальной религии повлекло за собой бурное развитие литературы (первоначально исключительно религиозного характера) и письма. После дворцового переворота 1270 г., когда «узурпаторов» Загвеев (под Загвеями следует понимать заагау, т.е. «из кушитоязычного народа агау») сменила династия Соломонидов, правящая элита в государстве в основном состояла из двух этнических составляющих, а именно амхарцев и тиграйцев. Как правило, этой элите посвящается большая часть повествования официальной историографии. Тем не менее, реконструкция исторических процессов, протекавших на территории Эфиопии, невозможна без рассмотрения роли других этнических общностей этого государства и прежде всего оромо.

Народ оромо (галла, галласы) начал массовое переселение во внутренние районы Африканского Рога, сопровождавшееся вооруженными столкновениями с подданными Эфиопской христианской державы, в правление царя Лебна Денгеля (1508–1540). История появления оромо в Эфиопии, активная миграция и воинственная экспансия против Эфиопского государства, пик которой пришелся на период между концом XVI и серединой XVII вв., сыграли заметную роль в истории этой страны, и нашли отражение в эфиопской письменной традиции. В результате, на рубеже XVI–XVII вв. сложился целый корпус литературы на языке геэз как легендарного, так и историографического, характера, в той или иной мере посвященной этому народу (этот корпус включает в себя как отдельные сочинения (например, «Историю галла» Бахрея) так и произведения, входящие в состав исторических компиляций большего объема). Основной причиной появления сочинений подобного содержания была потребность коренного населения Эфиопии и его правителей каким-то образом обосновать победоносное продвижение этого народа вглубь территории Эфиопского государства и найти причины поражения христиан. Христианская Эфиопия показала себя слабой и уязвимой перед лицом неконтролируемой миграции оромо, которая еще больше расшатывала нестабильную политическую и экономическую ситуацию в стране.

Самой древней из корпуса сочинений об оромо по праву считается работа монаха Бахрея² *Зена-ху ла-Галла* («История галла»)³. В то время как работа Бахрея имела рациональный харак-

тер, многие другие сочинения, посвященные оромо, являются переложениями древних легенд и указывают на центральную роль Божественного провидения в появлении этих пришельцев на Эфиопском нагорье [Саquot 1957]. Также эти источники, вышедшие из-под пера христианских авторов, или зародившиеся в народной среде, перерабатывают и представляют с негативной стороны мифы о происхождении оромо.

Источники не дают прямого ответа на вопрос, чем было вызвано появление данного народа на территории Африканского Рога, и в своих исследованиях ученым, как правило, приходится опираться на косвенные свидетельства, содержащиеся в памятниках эфиопской письменности, зачастую предвзятые и противоречащие друг другу. В науке продолжаются споры, как о происхождении данного народа, так и о путях его миграции. Тем не менее, корпус сочинений об оромо содержит достаточно информации исторического, этнографического, социокультурного и географического характера. На ее основании можно заключить, что оромо пришли с юго-востока⁴. Все эти источники сходятся во мнении о том, что проникновение этого народа на территорию Эфиопии с самого начала сопровождалось проявлениями жестокости с их стороны.

Конкретные обстоятельства, подтолкнувшие оромо к вторжению в Эфиопию в первой половине XVI в.⁵, остаются не вполне ясными. Скорее всего, миграция такого многочисленного народа должна была быть вызвана естественными причинами, как то засуха и голод, и подогревалась изнутри воинственным характером и обычаями этого народа, исповедовавшего тогда традиционные верования. Христианские источники говорят о том, что они вели легендарное родословие от одной матери, дети которой считаются предками различных племен оромо [Hultin 1996].

К XVIII в. переселение оромо подошло к концу, и их разрозненные племена⁶ закрепились в различных областях Эфиопии (хотя многие из них оставались кочевниками). Набеги их стали носить локальный характер, а некоторые из их вождей оказались инкорпорированы в административно-политическую структуру Эфиопского государства и постепенно получали доступ к руководству страной. Оромо были талантливыми и сильными воинами и со временем стали служить в царском войске, составляя его элиту (своего рода «батальоны специального назначения») [Ješman 1963: 56–58]⁷.

Необходимо отметить, что появление на Эфиопском нагорье оромских племен совпало с нашествием мусульманских войск султанатов, расположенных на юго-востоке Африканского Рога, под предводительством Ахмада б. Ибрахима аль-Гази по прозвищу Грань, т.е. «Левша» (ок. 1506–1543) [Чернецов 2002; Muth 2003]⁸. Противостояние мусульманскому вторжению длилось около 30 лет и также наложило глубокий отпечаток на все стороны жизни Эфиопии того времени, включая рукописное дело и архитектуру.

Разрушения и хаос, вызванные как набегами оромо, так и одновременным вторжением Ахмада Граня, были столь велики, что память об этих трагических событиях сохранялась почти три столетия спустя. Так, хроника, посвященная деяниям влиятельного эфиопского правителя *раса*⁹ Алигаза [Wudu Tafete Kassu 2003], принадлежащего к знатному оромскому роду из Яджжу, который принято рассматривать как локальную династию, приводит весьма критический отзыв о народе оромо монахов из монастыря Дабра Хайк: «Мы не видели таких людей ни среди царей, ни среди правителей, кроме галла со времен Граня»¹⁰.

Если не считать упомянутого выше сочинения Бахрея, то наиболее достоверная и ценная информация об оромо содержится на листах царских хроник. Несмотря на то, что ее приходится собирать по крупицам, она наиболее достоверна и укладывается в четкие хронологические рамки. Кроме того, интересные наблюдения, относящиеся к этому народу, вошли в *Journal de voyage* выдающегося путешественника Антуана д'Аббади (1810–1897, который в середине XIX в. провел около 12 лет в Эфиопии [d'Abbadie 1890]). Антуан вместе с братом Арнольдом искал истоки Нила на юго-западе от озера Тана. Именно эти области в то время были населены оромо.

Не стоит забывать, что к данным об оромо, содержащихся в эфиопских источниках, в частности в царских хрониках, нужно подходить с определенной долей осторожности, подвергая их критическому анализу. Амхаро-тиграйское¹¹ общество Эфиопии того времени воспринимало воинственных галласов, как и представителей других народов, предвзято и со значительной долей антипатии, что приводило к «сгущению красок» в соответствующих повествованиях. Это и неудивительно. Амхаро-тиграйская гегемония во главе государства, с которой боролись различные этнические составляющие Эфиопского нагорья на протяжении большей части истории христианской Эфиопии и, в особенности

в ходе второй половины XX в., сохранилась до наших дней. Также сохранилось и недовольство народов этой несправедливостью.

Оромо составляют в наши дни около половины населения Эфиопии. Его представители говорят на языке, принадлежащем к кушитской группе афразийской языковой семьи и имеющем значительные диалектные различия. Они живут собственным культурным наследием и, в основном, исповедуют ислам. Оромо представлены не только на территории Эфиопии, но и на севере Кении, а также в Судане.

Неконтролируемые набеги народа оромо изначально имели ритуальный характер. Как во многих традиционных обществах, обычаи тщательно соблюдались. Основу традиционной социальной организации оромо составляла система возрастных классов с пребыванием в каждом по 8 лет. У каждого из 5 возрастных классов существовали определенные права и обязанности, а также привилегии. Для вступления в систему возрастных классов необходимо было пройти инициацию, которая включала в себя демонстрацию своих военных и охотничьих навыков. Для этого молодые люди совершали набеги на близлежащие земли. Набеги вызывались и экономическими причинами. Оромо часто уводили скот, забирали домашнюю утварь.

Со временем такие набеги переросли в борьбу за независимость, а также за свои права в эфиопском государстве. Приняв ислам или христианскую веру, оромо постепенно отдалялись от своих обычаев и легенд о происхождении. Наиболее красочно и подробно роль оромо в истории Эфиопии и их значительное влияние на внутреннюю и внешнюю политику государства представлена в хронике царя Такла Гиоргиса I¹², в первый период правления которого (июль 1779 – февраль 1784) были предприняты походы против оромо в 1779 и 1781 гг.

Весьма интересными в этой связи представляются обстоятельства воцарения Такла Гиоргиса I, который в период с июля 1779 г. по апрель-май 1801 г. шесть раз возводился на престол и свергался с него. Непосредственно перед ним трон занимал царь Соломон II (1777–1779), марионеточный правитель в руках влиятельных феодалов. Когда один из них, Кэнфу Адам, освободил из царской тюрьмы, находившейся на столовой горе (*амбе*) Вахни, Такла Гиоргиса I и доставил его в землю Дамот, где находился тогда Соломон II, произошли события, расцениваемые хронистом как Божественное провидение: «И в месяце хамле (июль – начало

августа 1779 г.) поднял Господь людей (племени) меча и Дамота¹³, и они сказали: “Если не воцарится Такла Гиоргис, мы не подчинимся, и не будем платить дань царю Соломону”»¹⁴. Тогда, опасаясь смуты, Кэнфу Адам поставил на трон Такла Гиоргиса I, что произошло, согласно тексту хроники, в земле Ебаба 12 числа месяца хамле (= 17 июля), в день памяти архангела Михаила.

Непосредственно после интронизации люди из оромского племени меча выступили в составе войска Такла Гиоргиса I, предпринявшего свой первый поход. В хронике отмечается, что сыновья знатных людей из Дамота и меча шествовали вместе с царем, когда он покинул свою столицу Гондар. Направлен же этот поход был против других племен оромо, которые совершали военные набеги с целью захвата добычи, по пути разрушая церкви и убивая христиан. Таким образом, эфиопские цари успешно применяли древний принцип *divide et impera*, используя одни племена оромо против других. Представители этого народа, демонстрировавшие лояльность царю, рассматривали военную службу как почетное и прибыльное занятие. Основной жертвой набегов тех оромо, что не подчинялись центральной власти и чинили разбой, оказывались эфиопские крестьянские хозяйства, и без того страдавшие от постоев царского войска, однако, судя по тексту хроники, нередко под их ударом оказывалось и само это войско, в том числе дружинники царя.

Время от времени состоявшие на царской службе оромо оказывались вовлеченными в жесткую внутривластную борьбу, раздиравшую Эфиопскую христианскую державу в конце XVIII в. Так, в октябре 1801 г. мятежник *рас* Асарат сбежал из рабства, в которое был продан, и пошел военным походом в сторону области Ласта. Ему навстречу выдвинулся царь Эгвала Сион (сокращенный вариант имени – Гвалу; 1801–1818) с многочисленными отрядами, состоящими из оромо.

В тех случаях, когда мятежниками оказывались оромские вожди, ранее изъявлявшие покорность царю, жестокая кара следовала незамедлительно. Например, в хронике царя Такла Хайманота II (1769–1777), одного из предшественников Такла Гиоргиса I, описывается суд над влиятельным оромским вождем по имени Лубо, причинившим царю множество неприятностей. На суде было заявлено, что этот Лубо так же вероломен, как и все галла. Его раскаяние не тронуло судей, и он был приговорен к смертной казни. Известно, что этот царь и утвердивший его на троне фак-

тический правитель страны *рас* Михаил про прозвищу Сехуль («Хитроумный»), вели активные военные действия против оромо.

Следует подчеркнуть, что и в конце XVIII в. племена оромо продолжали восприниматься, в первую очередь, как главная внешняя угроза для Эфиопского государства. Существовал особый титул, *абагаз*¹⁵, который носил правитель земель, граничащих с территориями, населенными оромо [Guidi 1935: 457]¹⁶.

Наиболее значимым событием всего царствования Такла Гиоргиса I стала масштабная военная кампания в землях племени меча¹⁷, предпринятая им в 1781 г. на третий год правления. И хотя, на первый взгляд, из хроники явствует, что ее спровоцировали не столько действия самого этого племени, сколько то, что на его территории укрылся поднявший мятеж Кэнфу Адам, арестованный ранее царем за непокорность, но сумевший сбежать из-под стражи, можно с уверенностью предположить, что для царя это был удобный повод подчинить непокорных оромо и освободить захваченных ими во время набегов своих подданных. Разумеется, учитывалось, что в случае массовой поддержки людьми меча Кэнфу Адама, которому Такла Гиоргис I был обязан престолом, угроза царской власти стала бы крайне серьезной.

В ходе этого похода царское войско сумело покорить не только меча, но и некоторые другие оромские племена, в частности волло. Особый интерес представляет описание прихода ко двору одного из его вождей по имени Манашо. Потерпев поражение, он предпочел добровольно сдаться, приведя с собой захваченных ранее в полон христиан-амхарцев. Как и многие оромо, сам Манашо был язычником. Когда царь спросил Манашо, не хочет ли он перейти в христианство, тот ответил государю, что он предпочел бы остаться в вере своих предков (дословно «как мой отец»). Некоторые из пришедших с ним захотели креститься под тем предлогом, что прежде они были христианами, но отступили от веры. Тогда царь провозгласил, что тот, кто пожелает перейти или вернуться в христианство, пусть это сделает, а того, кто сохранит верность религии своих отцов, не будут принуждать к крещению¹⁸. При этом хронист, *алека*¹⁹ Габру, счел необходимым обосновать решение монарха ссылкой на Священное Писание: «Это то, что сказал царь, ибо знал он, как говорится в Писании: “Не крестите язычников силой”»²⁰. Как известно, непосредственно такого изречения в Библии нет, однако оно соответствует не букве, но духу христианской веры. Это – весьма значимый отры-

вок хроники, позволяющий сделать ценные выводы как о религиозной политике царя Эфиопии в этот сложный период ее истории, так и о характере ведения царского летописания.

Однако полного покорения оромо и устранения исходящей от них угрозы было в принципе невозможно достичь. Вскоре после побед, одержанных над их племенами Такла Гиоргисом, один из оромских отрядов отважился совершить вооруженное нападение на походную царскую ставку: «Ночевал царь в Чарака (близь) Адала и тогда пришли галла в Гуаз и убили многих из дружинников царя и князей, а еще захватили пленных и многочисленную добычу, (включая) царский шатер»²¹. Эта цитата из хроники красочно описывает состояние дел с непокорными оромо.

Необходимо отметить, что в целом успешные военные экспедиции Такла Гиоргиса I против племен оромо стали одной из последних масштабных акций, предпринятых эфиопским монархом для сохранения единства Эфиопского государства. В последующие десятилетия, вплоть до середины XIX в., жившие в Гондаре цари были марионетками в руках влиятельных феодалов и ни о каких походах не помышляли.

Следует подчеркнуть, что царская хроника Такла Гиоргиса I, детально описывающая события переломного этапа эфиопской истории, в ходе которого происходил переход от относительного единства страны, обеспечивавшегося правившими в Гондаре царями, к полной феодальной раздробленности, а также другие хроники этого времени являются уникальными историческими источниками, позволяющими реконструировать историю Эфиопии конца XVIII в. не только в военно-политическом, но и в этнополитическом аспекте. Политическая злободневность этих позднесредневековых памятников состоит в том, что заметное место в них уделено взаимоотношениям племен оромо как с царской властью, так и с оседлыми христианскими народами Эфиопии, в первую очередь с амхарцами и тиграйцами, поскольку в наши дни именно оромский вопрос во многом определяет будущее этой страны.

Рассмотрим более близкое к нам прошлое. Политические и социальные процессы в «новой» Эфиопии и взаимоотношения народа с властью (с акцентом на молодежные и студенческие движения) во второй половине XX в. представляют особый интерес [Rønning Balsvik 2007]. В этот период происходит качественный скачок в образованности населения²². Политическая и соци-

альная борьба в этот период неизменно носила этнический характер. Архаические особенности родоплеменных отношений средневековой Эфиопии неизменно перетекли в Эфиопию XX в.

Во время освободительной войны с войсками Муссолини оромо, защищая родину, параллельно выдвигали требования с одной стороны, о ликвидации Шоа-амхарской гегемонии, а с другой, о создании независимой Оромии. При отсутствии контакта с правительством и каких-либо подвижек в свою пользу они выступали против Хайле Селассе. После падения монархии в 1974 г., уже в Социалистической Эфиопии был создан Фронт освобождения оромо. После свержения Менгисту Хайле Марьяма были ликвидированы традиционные эфиопские области. Взамен были образованы 9 штатов (регионов), каждый из которых отличается собственной этнической составляющей, с правом на собственные политические организации.

В этой борьбе за независимость и, прежде всего, за равенство в мультиэтнической стране большую роль для оромо играло единство. Чтобы действовать всем вместе, преследуя общие цели, лидеры оромо возродили в памяти своего народа легендарную историю их происхождения от одного предка и о племенах оромо, образованных от детей общей прародительницы. Такое единство, подтвержденное «национальным эпосом», сыграло свою роль. Оромо действовали под эгидой этого этнического единства и боролись за создания независимой, общей для всех оромских племен, страны Оромии²³. Во второй половине XX в., этот народ добился присутствия своих представителей в государственных структурах, а также создания в 1994 г. особого региона, названного Оромией. Официально Оромское государство не существует, но фактически этот народ проживает на четко определенных территориях, которые и принято называть этим термином. Возрожденное «традиционное общество» по сей день является основным средством оромо для достижения их главной цели, за которую они борются на протяжении многих веков.

¹ Этот некогда кушитоязычный народ называет себя бета Эсра'эль (букв. 'Дом Израиля') и считают себя потомками первородных сынов израильских старейшин, прибывших в Эфиопию вместе с Менеликом, сыном царя Соломона и царца Македы (Савской). В эфиопской историографии они пренебрежительно именуется *фалаша* (на языке гез – 'пришельцы', 'выходцы' – от глагола *фаласа* – 'переселяться').

² Религиозный деятель и историк, живший в XVI в. Информация о нем впервые встречается при царе Эфиопии Сарца Денгеле (1563–1597), у которого он состоял на службе и составил его хронику. Его имя встречается в тексте «Краткой хроники», где обычно упоминаются лишь видные государственные деятели Эфиопии [Conti Rossini 1893; Baxter 2003].

³ На данный момент известны четыре рукописи, содержащие данное сочинение: London, British Library Or. 534, fol. 1r-3r [Wright 1877: 84]; Wien, Hofbibliothek 21, fol. 1v-2v, 103r-104r, 86v-88v [Rhodokanakis 1906: 69]; Berlin, Staatsbibliothek, Or. fol. 4096 [Hammerschmidt, Six 1983: 305]; Berlin, Staatsbibliothek, Or. quart. 996 [Hammerschmidt, Six: 116]. Данное сочинение выдержало два издания [Schleicher 1893; Guidi 1907]. Для подготовки первого издания использовался текст рукописи London, British Library Or. 534, второго – London, British Library Or. 534 и Wien, Hofbibliothek 21. Сравнительно недавно работа Бахрея об оромо была опубликована еще раз известным эфиопским историком Гетачев Хайле в монографии, посвященной данному сочинению. Судя по всему, он издал его на основе трех рукописей (London, British Library Or. 534; Wien, Hofbibliothek 21; Berlin, Staatsbibliothek, Or. fol. 4096), добавил перевод истории Бахрея на амхарский и английский языки и подробное введение на амхарском [Getatchew Haile 2002].

Перевод этой работы Бахрея на русский язык впервые был выполнен К.П. Калиновской и опубликован в качестве приложения к ее книге [1976: 140–152], затем появился перевод С.Б. Чернецова, причем он издавался дважды, первый раз – с обширным историко-этнографическим исследованием, принадлежащим в основном В.М. Мисюгину [Мисюгин, Чернецов 1978; Эфиопские хроники XVI–XVII веков 1984: 139–152].

Автор этих строк подготовила и защитила в Университете Л’Ориентале в Неаполе в 2008 г. бакалаврскую работу «La “Storia dei Galla (Zenahu lagalla)”: Edizione Critica del Testo in Ge’ez», представляющую собой критическое издание данного сочинения на основе всех четырех его списков, с переводом на итальянский язык и комментарием.

⁴ Принято считать, что приблизительно в XI в. этот народ населял некоторые районы современного Сомали. Во всяком случае, когда они впервые вторглись на территорию Эфиопии около 1522 г., они продвигались с юго-востока. Через столетия они отчасти обосновались в некоторых районах провинций Шоа и Амхара, а на севере Эфиопии добрались до Ангота. Стоит также отметить, что эфиопы были, видимо, не единственными, кто пострадал в результате массовой миграции этого народа, а мнение о нем как о Божьей каре, ниспосланной именно эфиопским христианам, сформировалось на основе существующего в Эфиопии корпуса сочинений о галла. Следует отметить, что наличие в локальной письменной традиции корпуса литературы, посвященного не определенному персонажу или событию, а целому народу, имеет исключительный характер.

⁵ С этого времени и до конца XVIII в. эфиопские правители вели непрерывные войны с оромо, многочисленные племена которых продолжали совершать нападения в различных регионах страны [Bosc-Tiessé 2007; Чернецов 1990: 9–10, 127–128, 132–134, 190, 226–227, 236–239, 243, 260, 269, 279–285]. То же самое продолжалось и при царе Такла Гиоргисе I, на что указывает хроника его правления (см. примеч. 12).

⁶ Считается, что народ оромо делится приблизительно на 200 отдельных племён.

⁷ Стоит отметить, что полноценной и всеобъемлющей истории оромо написано не было и попытки ее комплексного изучения до недавнего времени не принимались. Особенно это касается ее современного этапа [Asafa Jalata 1996].

⁸ Некоторые из сочинений по истории оромо посвящены также и Ахмаду Граню, практически одновременное вторжение которого в Эфиопию связалось в умах современников в одно событие и имело для них, судя по содержанию данных работ, сходное значение.

⁹ Высший феодальный титул в позднесредневековой Эфиопии [Nosnitsin 2010].

¹⁰ Orient. 821, fol. 547r, col. 3.20-26; Eth. 143, fol. 341r, col. 1.20-25. Эти события происходили в 1791 г.

¹¹ В Эфиопском государстве того времени как правящая верхушка, так и большая часть социально активных жителей государства была представлена, с одной стороны, народом (и в то же время социальным слоем) амхара, а, с другой, – тиграй. Эта ситуация привела к тому, что представители иных этносов не входили в элиту, что считалось само собой разумеющимся. Однако в XX в. развернулась бурная полемика по этому вопросу, связанная, в первую очередь, с ущемлением гражданских прав представителей других народов в полиэтничной стране.

¹² Речь идет о собрании царских и «княжеских» хроник, известном как «Сборник деджамача Хайлу» [Kropp 1989], который был составлен в 1785 г. историографом Абагазом на средства двух знатных вельмож: Хайлу Йоседека и Хайла Микаэля Эшате [Chernetsov 2003; Chernetsov 2005], – и впоследствии дополнялся. Царская хроника за данный период времени, насколько нам известно, входит в состав еще, как минимум, двух рукописей: Orient. 820 [Wright 1877: 314–315] и № 143 Парижской Национальной Библиотеки [Zotenberg 1877: 216–221]. Хотя разделы Orient. 821, посвященные «Эпохе судей», были опубликованы в 1922 г. британским путешественником Г. Велдом Бланделлом [The Royal Chronicle 1922], в данной статье все ссылки на рукопись даются по первоисточнику. Связано это с тем, что эфиопский текст в данном издании передан со значительными неточностями по сравнению с текстом рукописи, а в переводе на английский язык встречаются многочисленные ошибки и пропуски.

¹³ В данном контексте используется как этнопоним, обозначающий и историческую область Дамот, расположенную к югу от Годжамы и к западу от Амхары, и ее коренное кушитоязычное население.

¹⁴ Orient. 821, fol. 447r, col. 1.25-2.7; Eth. 143, fol. 288v, col. 2.21-26 (в парижской рукописи для имени Такла Гиоргис было оставлено место, очевидно, чтобы вписать его красными чернилами, но это так и не было сделано).

¹⁵ Очевидно, этот титул был наследственным и со временем превратился в имя собственное.

¹⁶ Данная интерпретация с соответствующей ссылкой приведена также Г.В. Бланделлом [The Royal Chronicle 1922: 387]. Следует отметить, что титул *абагаз* не был закреплен исключительно за этим правителем. Его также носил военачальник во время выполнения особой боевой задачи [Эфиопские хроники XVIII века 1991: 322; Chernetsov 2003: 5].

¹⁷ Ей посвящен специальный раздел его царской хроники. См. его начало в: Orient. 821, fol. 461r, col. 1.1; Eth. 143, fol. 296r, col. 1.6.

¹⁸ Orient. 821, fol. 474r, col. 2.20-3.8; Eth. 143, fol. 303v, col. 2.5-12.

¹⁹ Алека (*алака*) – титул, изначально обозначавший главу или командира отряда воинов, который давал настоятелям крупных церквей, отвечающим за порядок и материальное обеспечение культовой структуры, знающим последовательность проведения литургии, а также игуменам в монастырской среде или вообще высокообразованным в религиозном отношении людям [Французов 2012: 214].

²⁰ Orient. 821, fol. 474r, col. 3.8-13; Eth. 143, fol. 303v, col. 2.12-14.

²¹ Orient. 821, fol. 477r, col. 2.13-22; Eth. 143, fol. 305v, col. 1.13-18.

²² Большую роль в этом сыграло формирование общеобразовательных школ для детей и основание в 1950 г. Аддис-Абебского университета. До этого на протяжении всей своей истории образование в Эфиопии было исключительно религиозным. При церквях и крупных монастырях немногочисленных странствующих школяров учили чтению священных книг и, значительно реже, письму. Абсолютное большинство населения Эфиопии было неграмотным.

²³ Известна в английском переводе как Oromoland.

Калиновская К.П. 1976. Возрастные группы народов Восточной Африки: структура и функции. М.

Мисюгин В.М., Чернецов С.Б. 1978. «История галла» как этноисторический источник // АЭС. Вып. XI. (ТИЭ. Т. CV). С. 151–192.

Французов С. А. 2012. История эфиопской литературы на языке геэз // Литературы стран Азии и Африки. Начальный период развития / Отв. ред. В.В. Емельянов. СПб. С. 213–244.

Чернецов С.Б. 2002. Ахмад Ибрахим аль-Гази // Православная энциклопедия. Т. IV. М. С. 209–210.

Чернецов С.Б. 1990. Эфиопская феодальная монархия в XVII в. М.

Эфиопские хроники XVIII века. 1991. / Введ., пер. с эфиопск., коммент. и закл. С.Б. Чернецова. М.

Asafa Jalata 1996. The Struggle for Knowledge: The Case of Emergent Oromo Studies // African Studies Review. 39. № 2. P. 95–123.

Baxter P.T.W. 2003. Bahṙəy // EAE. Vol. 1. P. 446.

Baxter P.T.W. 2005. Galla // EAE. Vol. 2. P. 660–661.

Bairu Tafla 2005. Däggazmač // EAE. Vol. 2. P. 62–63.

Blundell H. Weld 1922. The Royal Chronicle of Abyssinia, 1769–1840, with translation and notes by. Cambridge.

Bosc-Tiessé C. 2007. Iyasu I // EAE. Vol. 3. P. 349–351.

Caquot A. 1957. Histoire Amharique de Grañ et des Gallas // Annales d’Ethiopie. Vol. 2. P. 123–143.

Chernetsov S. 2003. Abägaz (person) // EAE. Vol. 1. P. 5.

Chernetsov S. 2005. Ḥaylä Mika’el Ḥšäte // EAE. Vol. 2. P. 105–1060.

Conti Rossini C. 1893. Due squarci inediti di Cronaca Etiopica // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. 5. Vol. 2. Roma. P. 804–808.

d'Abbadie A. 1890. Géographie de l'Ethiopie: ce que j'ai entendu, faisant suite à ce que j'ai vu. Paris.

Getatchew Haile 2002. Yeabba Bahriy Dirsetoch. Minnesota.

Guidi I. 1907. Historia gentis Galla // CSCO 20, Scr. Aeth. 3. Louvain. P. 221–231 (текст); CSCO 21, Scr. Aeth. 4. Louvain. P. 195–208 (перевод).

Guidi I. 1935. Vocabulario amarico-italiano. Roma. (riproduzione fotomeccanica dell'edizione del 1901) (Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente, XIII).

Hammerschmidt E., Six V., 1983. Äthiopische Handschriften. 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Wiesbaden.

Hultin J. 2010. Oromo ethnography // EAE. Vol. 4. P. 59–61.

Ezekiel Gebissa 2010. Oromo history // EAE. Vol. 4. P. 61–64.

Hultin J. 1996. Perceiving Oromo. 'Galla' in Great Narrative of Ethiopia // Being and becoming Oromo. Uppsala. P. 81–91.

Jesman C. 1963. The Ethiopian Paradox. L.; N.Y.; Nairobi.

Kropp M. 1989. Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggazmač Haylu. Entstehung und handschriftliche Überlieferung des Werks. Frankfurt am Main; Bern; N.Y.; Paris (Heidelberger orientalische Studien, Bd. 13).

Muth Fr.-Ch. 2003. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Gāzī // EAE. Vol. 1. P. 155–158.

Nosnitsin D. 2010. Ras // EAE. Vol. 4. P. 330–331.

Rhodokanakis N. 1906. Die Äthiopischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Academie der Wissenschaften zu Wien. Bd. 151, 4. Wien. S. 1–93, Taf. I–V.

Rønning Balsvik R. 2007. The Quest for Expression: State and the University in Ethiopia under Three Regimes, 1952-2005. Addis Ababa.

Schleicher A. W. 1893. Geschichte der Galla. Text und Übersetzung. Berlin.

Wright W. 1877. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum. L.; Berlin.

Wudu Tafete Kassu 2003. Aligaz // EAE. Vol. 1. P. 203–204.

[*Zotenberg H.*] 1877. Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale. Paris.

4.3. ФОРМИРОВАНИЕ НЕОТРАДИЦИОННЫХ ТРАНСАТЛАНТИЧЕСКИХ МАКРООБЩЕСТВ: АФРОБРАЗИЛЬСКИЙ КОНЦЕПТ ЙОРУБСКОСТИ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ЙОРУБСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Формирование неотрадиционных общностей характерно для транс-океанских макрообществ, которые начали складываться в эпоху Великих географических открытий с конца XV в. в заморских колониях европейских государств. Их экономика и демография были изначально связаны с работоторговлей, прирост населения осуществлялся во многом за счет ввоза рабов, по отношению к которым применялась практика отрыва от исторических корней. Несмотря на естественную и насильственную ассимиляцию, креолизацию в области языка и бытовой культуры и возникновение общего культурного поля у представителей разных рас и социальных страт, сохранялись центробежные движения, направленные против культурной гомогенизации, особенно в случаях появления харизматических лидеров и при условии сохранения связи с исторической прародиной. Социально-правовое неравенство и общественные запреты зачастую создавали стимулирующие условия для развития неотрадиционализма как формы протеста и в проекции на будущее способствовали развертыванию контекста исторической борьбы за традиции. Основными факторами неотрадиционалистской интеграции стали конфессиональный, этнический либо этноконфессиональный (африканские рабы различного происхождения в Бразилии, рабы-мусульмане в Капской колонии).

Переломным моментом для неотрадиционных общностей оказалась отмена рабства, когда для огромного количества вчерашних рабов требовалось сформулировать их новую идентичность в качестве свободных граждан либо подданных. Начинается изучение их происхождения и традиций – как со стороны самих носителей традиции, так и «посторонними». Тенденции возвращения к «традиционным корням» максимально проявились в различных общественно-политических движениях за права групп чернокожего населения в Северной и Южной Америке. В странах Латинской Америки получившие распространение в массах идеи исторических и культурных связей с Африкой стимулировали процессы конструирования общеафриканской этничности либо псевдоафриканских этносов. Эти идеи получили распространение в массовой культуре. Показательным примером является литера-

турная деятельность американского писателя афроамериканского происхождения Алекса Хейли, издавшего в 1976 г. автобиографический роман «Корни: американская сага» («*Roots: The Saga of an American Family*»), в котором проследил историю своей семьи на две сотни лет назад вплоть до африканских предков. Книга пользовалась большой популярностью, была переведена на 37 языков и экранизирована в виде минисериала, а в 1977 г. за эту работу А. Хейли был удостоен Пулитцеровской премии. Его второй роман о другой ветви его генеалогического древа был окончен незадолго до смерти писателя и вышел в свет в 1993 г. под названием «*Alex Haley's Queen: The Story of an American Family*». Достаточно быстро выяснилось, что историческая часть «Корней» была во многом недостоверной. Африканская история предка Хейли, Кунта Кинте, опиралась на устный текст, записанный в Гамбии. Несмотря на сомнительный характер предания о похищении Кунта Кинте (см., например, [Wright 1981]), оно вошло в историческую мифологию афроамериканцев США, а затем вернулось на «родину». В 2011 г. гамбийский остров Джеймс, связанный с этим преданием, был переименован в Кунта Кинте.

Неотрадиционные общности различаются по степени интеграции в процесс глобализации, представляя собой как открытые для посторонних, так и закрытые структуры. Оба варианта неотрадиционализма в наши дни представлены в бразильском кандомбле. Следует заметить, что африканские религиозные практики в Бразилии получили новое общее название с неясной этимологией – *кандомбле* – и испытали влияние католицизма. Рабы первого поколения, прибывшие в Новый Свет, еще сохраняли этническую обособленность, которая фиксировалась, в частности, в актах крещения их детей. Однако уже во втором поколении память об отдельных африканских «нациях» была в значительной степени утрачена. С разрушением исторической памяти было связано возникновение синкретических пантеонов жеже-наго и конго-ангола, объединявших разные, но близкие по месту происхождения группы рабов (фон и йоруба и привезенных из королевства Конго и из Анголы, соответственно). В современной Бразилии некоторые общины (так называемые «дома») кандомбле приветствуют приобщение к их традициям и доступ к посвящению всех желающих, в то время как иные дистанцируются от повышенного интереса к своим внешне экзотическим обрядам. При этом часть домов кандомбле стремится к африканизации пантеона и ритуа-

лов, отрицая всякое христианское влияние. В других общинах синкретизм воспринимают как неотъемлемую часть традиции, например, отождествляя некоторых йорубских ориша с католическими святыми. Важным элементом самоидентификации неотрадиционных обществ является восприятие самих себя в качестве потомков рабов, внесших значительный вклад в историю, экономику и культуру Большого общества, но сохранивших свои традиции, несмотря на социальные табу.

В процессе стирания исторической памяти уже во втором поколении рабы интегрировались в принимающее общество как «креолы». Надэтническая общеафриканская идентичность, а затем и представление о себе как об африканцах без связи с каким-либо этносом, складывались как в отдельных странах Нового Света, так и на трансконтинентальном (трансатлантическом) уровне. Колониальный раздел Африки между европейскими державами привел к тому, что африканцы как особая общность появились и в Старом Свете, прежде всего, в Европе и в Африке.

Негритюд, философский концепт, известный благодаря сочинениям Л. Сенгора и других «черных, французов и африканцев» [Vaillant 1990], имел реальные исторические предпосылки, связанные со спецификой французской системы образования в колониальной Западной Африке и на Антильских островах. В известной книге Б. Андерсона [2001] подчеркивается значение образования для становления новой африканской идентичности:

«...В пик своей славы *École Normale William Ponty* в Дакаре, несмотря на то, что была всего лишь обычной средней школой, стала вершиной колониальной образовательной пирамиды Французской Западной Африки. В школу Вильяма Понти съезжались способные ученики из мест, которые мы знаем сегодня как Гвинею, Мали, Кот-д'Ивуар, Сенегал и т.д. А потому нас не должно удивлять, что паломничества этих мальчиков, завершающиеся в Дакаре, были с самого начала истолкованы во французско-[западно]-африканских категориях, незабываемым символом которых стало парадоксальное понятие *négritude* – квинтэссенция африканскости, выразимая лишь во французском языке, языке школьных классов Вильяма Понти. И все же вершинное положение школы Вильяма Понти было случайным и преходящим. По мере того как во Французской Западной Африке строилось все больше средних школ, у одаренных мальчиков отпадала необходимость в совершении такого дальнего паломничества. И уж во всяком случае, образовательная центральность школы Вильяма Понти никогда не сопровождалась сопоставимой административной центральностью Дакара. Взаимозаменяемость французско-западноафриканских мальчиков на ученических скамьях в школе Вильяма

Понти не была подкреплена их последующей. бюрократической заменимостью во французско-западноафриканской колониальной администрации. Поэтому выпускники школы возвращались домой, чтобы стать там со временем гвинейскими или малийскими националистическими лидерами, в то же время сохраняя “западноафриканское” товарищество и солидарность, которые оказывались потеряны для последующих поколений [Там же: 143–144].

В доколониальную эпоху подобная идентификация и самоидентификация имели место в случаях, когда не было возможности определить этническую принадлежность или локализовать происхождение предков. Показательным частным примером является биография Николаса Саида, родившегося в султанате Борно в районе оз. Чад, проданного в рабство и привезенного сначала в Османскую империю, а затем в Россию. После долгих странствий по России, Западной Европе и странам Нового Света Н. Саид оказался в США. В 1863 г., поступив на службу в один из «цветных» полков федеральной армии, в графе «место рождения» бывший раб указал «Африку» [Said 1873]. Аналогичным образом, в Бразилии при крещении рабов в церковных книгах также записывали «африканцами» наряду с более точной квазиэтнической либо территориальной конкретизацией (наго, жеже, тапа, бенгела и т.п.). В условиях этнокультурной креолизации, способствовавшей размыванию этнической памяти, к концу XIX в. большинство афробразильцев могли уверенно утверждать лишь то, что их предки прибыли в Америку из Африки. На этом фоне выделялись лишь те потомки рабов, которые сохранили особую этноконфессиональную принадлежность. Среди черных бразильцев были мусульмане, как правило, происходившие от западноафриканских рабов, исповедовавших ислам (хауса, фульбе и др.). Намного многочисленнее были приверженцы различных домов кандомбле, связанных с конкретными субэтносомами йоруба, например, эмба.

Эволюцию неотрадиционных общностей можно проследить на примере Бразилии. С момента отмены рабства в 1888 г. возникла необходимость вписать историю афробразильцев в национальный исторический нарратив. Информация о происхождении бывших рабов к тому времени обычно ограничивалась списком псевдоэтносов, прежде всего, жеже, кету и конго-ангола. В бразильской научной литературе этот список был соотнесен с европейской классификацией народов Африки, подразделявшихся на «суданские народы» и «народы банту». Не нашла применения в Бразилии такая категория, как «хамиты» (фульбе, некоторые народы

Межозерья, койкоины и др.), возможно, потому что представители этих народов реже попадали в Новый Свет в качестве рабов. Синкретическая классификация африканцев и их потомков (банту конго-ангола, суданцы жеже и кету) легла в основу этноконфессиональной категоризации в ходе изучения культовых практик кандомбле. Исследование истории и культуры афробразильцев развивалось в рамках европоцентристского подхода и системы ценностей. В этом контексте афробразильские культы расценивались как формы политеизма, находящиеся в иерархии религий на промежуточной ступени между примитивным (первобытным) культом предков и монотеистическими религиями (в конкретном случае, католицизмом). Таким образом, почитание божеств-ориша у йоруба воспринималось как стандартная политеистическая религия. В результате, вся система кандомбле была реконструирована как «негритянский политеизм», сопоставимый с религиями Древнего Египта и Греции. Однако в политическом дискурсе и в средствах массовой информации Бразилии вплоть до середины XX в. кандомбле и другие афробразильские верования интерпретировались как «варварские культы». Их приверженцы подвергались преследованиям, культовые предметы уничтожались. В дальнейшем произошла постепенная реабилитация кандомбле и других неотрадиционных культов. В наши дни агрессивный антагонизм по отношению к афробразильским религиозным практикам обычно проявляется со стороны представителей различных течений протестантизма.

Важную роль в становлении нового подхода к афробразильскому наследию сыграл известный бразильский антрополог, социолог, историк и публицист Жилберту Фрейре (1900–1987), который одним из первых сформулировал концепцию расовой демократии (*democracia racial*) и лусотропикализма (*Lusotropicalismo*). В своих работах, прежде всего, в программном произведении «Хозяева и рабы» (*“Casa-grande e Senzala”*), Ж. Фрейре подчеркивал важность цивилизаторской миссии португальцев в Азии, Африке и Южной Америке, многоуровневого взаимодействия разных групп населения в так называемом «плантационном сообществе», развивал идею о совместной афропортугальской культурной колонизации в Бразилии [Freire 1986]. Одним из метафорических образов такой совместной деятельности является бразильская кухня, сочетающая в себе европейские и африканские рецепты и построенная на уникальном сочетании местных и при-

возных ингредиентов. Концепция Фрейре, согласно которой аналогичным образом складывалась особая бразильская метараса, оказала сильнейшее влияние на бразильскую национальную мифологию [Bastos etc. 2008; Сиим, Добронравин 2010]. В последние десятилетия подход Фрейре подвергается критике со стороны научного сообщества и афробразильских политических активистов.

Под влиянием христианства традиция почитания предков и сил природы, перенесенная рабами из Африки в Новый Свет, постепенно утрачивала непосредственно прикладной характер и практическое значение. Традиция включала черты, воспринимавшиеся в Бразилии как элементы мистицизма и магии. В новых условиях эти черты были переосмыслены как духовные ценности и неотъемлемый элемент сохранившейся общеафриканской традиции. В наши дни культурное и историческое наследие афробразильцев воспринимается в тесной связи с мистицизмом, который является неотъемлемым компонентом синкретических ритуальных практик кандомбле, умбанда, кимбанда и др., переосмысленных как афробразильские народные религии [Сиим 2011; Добронравин 2012]. Некоторые дома кандомбле открыты для всех, кого интересуют духовные практики наго (йоруба), жеже (дагомейцев) и конго-ангола. Благодаря такой открытости и даже рекламе в средствах массовой информации, кандомбле приобретает все большую популярность у бразильцев европейского происхождения. В то же время, часть общин кандомбле остаются малодоступными для непосвященных. Независимо от степени герметизации, многие дома кандомбле выступают за уже упоминавшуюся африканизацию ритуалов и пантеона божеств и за отказ от синкретизма с христианскими элементами [Carone 2010]. В 1983 г., когда старшие жрицы (так называемые «матери святого») главных домов кандомбле впервые открыто и объединенно выступили за отход от синкретизма с католичеством, лозунг «Святой Георгий не Ошосси, Святая Варвара не Йансан» стал риторической доминантой их манифестации:

«Кандомбле порывает с религиозным синкретизмом. Отныне никаких фольклористических исследований, никакого использования темы в официальных соглашениях и туристической пропаганде... Кандомбле не фольклорная традиция, не секта, не разновидность анимизма или примитивная религия» (цит. по: [Consorte 1999: 71–72]).

Синкретизм и поклонение ориша в образе католических святых теперь обычно объясняется, в том числе и в научной литера-

туре, как вынужденный компромисс в условиях рабства и притеснения.

Сами католические святые полностью сохраняют авторитет, однако они не имеют отношения к ориша, которые представляют собой другие разновидности энергии или энергий вселенной (так называемые «аше»), а отнюдь не «божества», как их прежде приходилось называть. С этой точки зрения, Св. Варвара и Йансан, которых традиционно отождествляли в афробразильских религиозных практиках, представляют собой абсолютно разные энергии. При подобном подходе синкретическое прошлое кандомбле не отрицается, а, скорее, переосмыляется. На важнейших мероприятиях в церкви «черных» Росарио дос Претос, например, на празднике Св. Варвары, во главе торжественной процессии можно увидеть высокопоставленных членов именно этих – реформаторских – домов кандомбле. Движение за возвращение к истинно африканскому началу развивалось задолго до своей первой публичной манифестации, и, исходя от самых почитаемых представителей жречества, получило широкое распространение. В наши дни очищение кандомбле от всего неафриканского является магистральным направлением духовных поисков. Парадоксальным образом при этом не происходит отказа ни от уже сложившихся религиозных практик, ни от самого названия «кандомбле», неизвестного в какой-либо африканской традиции.

Успешную интеграцию традиций африканского происхождения в бразильскую религиозную культуру можно считать результатом политики расовой демократии, характерной для последних десятилетий национальной истории, особенно в период правления президента Лулы да Силва (2003–2010). Однако установка на восприятие афробразильских религий как неотъемлемого элемента национального наследия воспринимается негативно во многих социальных кругах Бразилии, и особенно в экономически более развитых южных штатах, где компактно проживают и доминируют в области политики, экономики и культуры потомки европейцев, включая относительно недавних иммигрантов из Германии, Италии и других стран Европы, а также христиане-выходцы из стран Ближнего Востока.

В процессе реконструкции афробразильской истории далеко не все африканские народы, представители которых оказались в Бразилии, были включены в официальный нарратив. Из всех реальных и вымышленных этнических групп, с которыми было свя-

зано происхождение черных рабов в Бразилии, лишь немногие обратили на себя внимание ученых, писателей и журналистов. В результате, лишь небольшое число названий сохранилось в практике и в наименованиях общин кандомбле. Центральное место в восстановленной афробразильской истории занимает народ йоруба. Понятие «афробразильское духовное наследие» в широком смысле часто оказывается тождественным йорубскому духовному наследию.

В соответствии с концепцией йорубской культурной доминанты (*yorubanidade*), в границы культурно-лингвистической общности йоруба попадают территории, народы и языки Западной Африки, не имеющие прямого отношения к йоруба в этнографическом или лингвистическом понимании. Для историков и этнографов-африканистов страна йоруба – это область их расселения на территории современной Нигерии, города-государства, среди которых особое значение имел Ифе, а также Ойо («Старый Ойо»), разрушенный в ходе религиозных войн и экспансии империи Сокото в XIX в. Неотрадиционная йорубская идентичность подразумевает религиозную и культурную общность на трансконтинентальном уровне; это своеобразная стратегическая идеология под лозунгом сохранения культурного наследия. Язык йоруба стал объединяющим символом так называемого Атлантического комплекса йоруба для англофонов в Нигерии, лузофонов в Бразилии, франкофонов в Бенине и испаноязычных афрокубинцев и афроуругвайцев. Другим символом нейорубской общности является комплекс общих духовных практик, основанных на почитании божеств-ориша. В связи с этими практиками язык йоруба приобрел статус трансатлантического литургического языка. Поэтому в Бразилии именно язык йоруба изучается и преподается не только в университетах и в центрах африканистики, но и на практических курсах для всех, кто ощущает себя частью данного неотрадиционного сообщества или «афропотомками». На нем регулярно издаются учебники, книги и культурно-просветительские брошюры [Almeida, Baraúna 2001; Omidire 2004].

Культура и идеология йоруба в ее различных ипостасях – в Африке и в пределах трансатлантического макросообщества – постоянно интересует не только бразильских африканистов. Неотрадиционалистский концепт «йоруба» пребывает в центре внимания историков, этнологов, демографов, культурологов и религиоведов в европейских и американских исследовательских центрах. «Йорубские исследования» (*Yoruba Studies*) включают изу-

чение исходных форм верований в Африке и синкретических культов на основе религии йоруба в Новом Свете, прежде всего, афробразильского кандомбле. При более приближенном рассмотрении становится очевидным, что кандомбле и религия йоруба ифа-ориша далеко не тождественны. В домах кандомбле, обычно связываемых с наследием йоруба, были ассимилированы, или – в соответствии с более красноречивым бразильским термином – «поглощены»/«съедены» культовые традиции других афробразильских псевдоэтносов, например, жеже, в настоящее время продолжается аналогичное «поглощение» культов конго-ангола. Дома кандомбле, продолжающие придерживаться традиции конго-ангола, более закрыты и менее мобильны, поэтому они оказываются не в состоянии конкурировать в плане идеологического влияния с реконструированной традицией йорубского кандомбле.

Отчетливое доминирование элементов культуры йоруба в современном кандомбле и афробразильской культуре в целом связано с реальным демографическим преобладанием йоруба. В XIX в., на начальной стадии формирования псевдойорубской идентичности, представители наго (йоруба) не представляли большинства среди рабов африканского происхождения на территории Бразилии, за исключением штата Баия [Lovejoy 1994]. Таким образом, нет оснований предполагать преобладание йорубской этничности среди черных рабов, привезенных в Бразилию. Тем не менее, систематизация и реконструкция религиозных традиций оказалась сведена именно к «йорубскому» общему знаменателю, несомненно, под влиянием неотрадиционных йорубских движений. Подобное влияние стало возможным и реальным в результате добровольного сотрудничества ученых и жреческих элит в Африке и Северной и Южной Америке. Если исследователи были заинтересованы в перспективах изучения традиций йоруба, то жрецы воспринимали диалог с гуманитарной наукой как возможность легализовать свою религиозную традицию и вписать ее в историю. Изучение и реконструкция уникального культурно-религиозного феномена оказались привлекательными не только как сугубо научная задача, но и как путь к получению прикладных знаний, востребованных политической конъюнктурой. С 1930-х гг. новая традиционализация йоруба оказалась в поле зрения бразильских политических деятелей, включивших в свою программу продвижение неойорубского концепта в рамках идеи расовой демократии. В настоящее время лозунги и названия общественных ор-

ганизаций на языке йоруба звучат не только в сфере афробразильской истории и культуры, но и в области политики у представителей неопатриотических движений, прежде всего в штате Баия.

Эффективность неотрадиционалистской концепции йоруба проявилась далеко за пределами Бразилии. Эта модель интеграции населения под эгидой ключевого понятия «йоруба» успешно применялась религиозными лидерами различных африкано-американских и афролатинских культов (вуду на Гаити, сантерия на Кубе и т.п.) для привлечения в свои круги новых адептов. Для всех этих культов характерна апелляция к африканскому происхождению. Концепт «йоруба» приобрел популярность у африкано-американских интеллектуальных элит в США; немало последователей оказалось у него и в Европе [Falola, Childs 2004; Omidire 2004; Olupona, Rey 2008; Hucks 2012]. Существует большое количество веб-сайтов, посвященных культам ифа-ориша, которые часто называют йорубской религией. Эти веб-ресурсы предлагают вниманию читателей «просветительскую» информацию об истории и языке йоруба, результатах гаданий оракула в священном городе Ифе (Иле-Ифе) и традиционном йорубском календаре.

Современная йорубская идентичность в Бразилии может восприниматься как приверженность религиозной традиции или принадлежность к экзотической субкультуре из ряда оккультных движений и неoarхаических духовных движений, известных под общим названием «ню-эйдж». Симптоматичной является притягательность неойорубского сообщества для лиц европейского происхождения, находящихся в поиске новой идентичности и использующих ее как средство преодоления духовного вакуума. В этом отношении реконструированная йорубская религия может быть помещена в один ряд с так же реконструированными и адаптированными под универсального потребителя йогическими и шаманскими практиками. Можно предположить, что в этом смысле появилась глобалистическая мода на африканские культы, и увлечение йоруба стало своего рода популярным трендом. Тем не менее, эти культы не сводятся единственно к африканским корням и Африке в широком смысле как родине предков.

Важно отметить, что даже в названии транснациональной йорубской идентичности содержится аллюзия на конкретный этнический субстрат, локализованный территориально в юго-западной части современной Нигерии. В этих областях находится историческая родина культов ифа-ориша. Сюда организуются па-

ломничества последователей культов из «заокеанских» домов, здесь проходят ритуалы их посвящения, отсюда посылают жрецов на противоположный берег Атлантики в сообщества единоверцев. Штат Баия на Северо-Востоке Бразилии нередко называют «новой Нигерией» либо «второй Нигерией», так как это – альтернативная территория йоруба для адептов кандомбле, потому что там проводятся полноценные и «правильные» ритуалы. На базе почитание ориша возникла большая и слаженная трансокеанская сетевая структура, объединяющая Западную Африку, Северную и Южную Америку и Европу. Этому примеру последовали другие африкано-американские религии, чьи последователи создали аналогичные транснациональные сообщества с центрами по обе стороны Атлантического океана, например, современное вуду (вудуизм, водун), признанное в качестве одной из религий в Бенине (с 1991 г.), «религии предков» и «составного элемента национальной идентичности» на Гаити (с 2003 г.) [Juhé-Beaulaton 2009; Hurbon 2005]. В США и Европе божества пантеона вуду часто отождествляются с ориша. И все же попытки реконструировать неоводуистский пантеон имеют ограниченные возможности и перспективы, прежде всего потому, что на фоне неотрадиционной йорубской религией новый вудуизм менее конкурентноспособен [Pagés 2013; 2016]. Современная Нигерия как историческая родина традиции йоруба – это крупнейшая по населению страна Африки; Бенин и Того, откуда происходит вудуизм, не имеют сколько-нибудь заметного веса в современном мировом сообществе. Современная йорубская диаспора рассеяна по всему миру, включая Россию; выходцев из Бенина (даже включая местных йоруба) и Того несопоставимо меньше.

Большинство афробразильских неотрадиционалистов проявляют толерантность и открытость к адептам со стороны, сохраняющим приверженность к иным религиям, двойная религиозная идентичность, в общем, является допустимой нормой. С другой стороны, духовные лидеры современного кандомбле проповедуют превосходство своей религии и древность ее происхождения. Они прослеживают ее зарождение в глубине веков, в лоне древнейших африканских цивилизаций, например, в Иле-Ифе, либо, в более радикальных версиях, даже в Древнем Египте. В целях подтверждения генеалогического родства между кандомбле и умбандой, приводятся доказательства наличия типологического сходства между йорубской и древнеегипетской цивилизациями; этот компа-

ративный анализ часто аргументируется с помощью интерпретации фольклорных источников и археологических данных.

Духовное наследие йоруба, в особенности его баиянская часть, имеет много воплощений в художественной литературе, например, в романах Жоржи Амаду, а также в книге Умберто Эко «Мятник Фуко», в котором кандомбле и умбанда представлены как системы сохранения и передачи тайного знания. Ярким образцом неойорубской литературы может служить роман Э. де Алмейды «Мойяле Амхара» («*Moiyalé Amhara*») [de Almeida 2005]. Его действие происходит в XVII в. Главный герой повествования – эфиопский принц, попавший в качестве раба в Баию, впоследствии становится посланцем Абиссинии в Испании. Примечательно, что первое имя этого персонажа – Мойяле – йорубского происхождения. Это не удивительно, поскольку для большей части читательской аудитории в Бразилии язык йоруба является самым известным африканским языком. Поэтому для среднестатистического читателя не имеет значения тот факт, что на йоруба не говорили и не говорят в Эфиопии (Абиссинии), как и то, что для эфиопских христиан-амхара в XVII столетии «языческое» имя на языке йоруба было бы совершенно неприемлемым для гипотетического принца. Упоминание Эфиопии также нельзя считать случайным. Панафриканское движение первой половины XX в. было связано с мечтой о «возвращении в Эфиопию». До возникновения неойорубского трансатлантического сообщества в Карибском регионе и США получило распространение растафарианство, также претендовавшее на духовную связь с Эфиопией. Некоторые элементы растафарианства, например, связанная с ним цветовая символика, были восприняты афробразильцами, а впоследствии проникли в страны Африки.

Аналогичным образом, представления об африканском искусстве в Бразилии в первую очередь ассоциируются с традиционным искусством йоруба. Важным событием в музейной жизни стало появление в 2014 г. африканского зала в Музее искусств Сан-Паулу (MASP), признаваемом лучшим и крупнейшим в Южной Америке собранием западноевропейского и мирового искусства, имеющим статус национального наследия. Выставка «Do Coação da África» («От сердца Африки») представляет искусство народа йоруба – это 49 скульптур и масок из коллекции, недавно подаренной музеем бразильским физиком М. Робилоттой. Включение Африки в сферу изящных искусств было произведено по аналогии с Лувром, Британским музеем, музеем Метрополитен в

Нью-Йорке и т.д. По признанию кураторов, в музее подобного уровня давно назрела необходимость представить вклад Африки в мировое искусство и продемонстрировать, как африканская пластика повлияла на европейское искусство XX в. На рынке этнографического искусства важным критерием подлинности является возраст предмета. Поэтому в данном случае особо подчеркивается временная атрибуция коллекции: «экспонаты датируются временем до 1960-х гг., когда в регионе их бытования начались сильные тенденции глобализации». Новая выставка состоит из отдельно взятого собрания, она моноэтнична, но это образцы традиционного искусства именно того народа, название которого так или иначе знакомо публике и влияние которого на афробразильцев и на культуру Бразилии в целом всегда было наиболее ярко выражено. В одном из экспозиционных текстов Museu Afro Brasil оговаривается, что лишь представители народа йоруба после переселения в Бразилию сохранили традиции изготовления ритуальной скульптуры. Таким образом, африканская тема раскрыта в контексте истории как мирового искусства, так и культурных связей с конкретной этнической группой.

Неойорубская идентичность как разновидность афробразильского неотрадиционализма представляет особый интерес в виду того, что сочетает в себе локальную этническую основу с признаками панафриканизма и представления о трансатлантической общности. Религия йоруба заняла прочное место среди популярных духовных практик в Европе и тоже ассоциируется там с этой парадоксальной комбинацией признаков. Понятие «йорубское» и «африканское (черное)» в Бразилии часто воспринимаются как синонимичные, в том числе на традиционно «белом» юге страны, где к ним относятся враждебно и настроенно.

Однако было бы неправильным считать, что концепт неойоруба ограничивает конфессиональный выбор своих последователей только лишь почитанием ориша. В Нигерии традиционные культы на протяжении долгого времени сосуществуют и пересекаются с христианством и исламом [Ryan 1977]. Можно сказать, что ислам является еще одной разновидностью афробразильского неотрадиционализма. В течение нескольких веков в эпоху работорговли, ислам был религией африканских меньшинств в Латинской Америке и странах Карибского бассейна. Если гипотезы о путешествиях арабских мореплавателей и выходцев из Западной Африки в эти регионы в доколумбову эпоху не подкреплены фактами и представляются сомнительными, то появление мусуль-

ман в Новом Свете в эпоху Великих географических открытий не подлежит сомнению [Gomez 2005]. О степени и особенностях участия мусульман в социальных процессах на раннем этапе испанского и португальского завоевания сохранилось мало конкретных данных. Тем не менее, эти сюжеты в мифологизированной форме весьма популярны у мусульман нового поколения в странах Латинской Америки. На территориях Нового Света, завоеванных испанской и португальской короной, было запрещено открыто исповедовать ислам. Поэтому любые утверждения о том, что большинство рабов могли быть мусульманами, вынужденно прибегавшими к сокрытию веры, являются спорными и не подкреплены фактами. Однако, некоторые так называемые африканские «народы» – мандинго, хауса, фула, тапа, борну – а именно так регистрировали их «представителей» из числа рабов в церковных книгах при крещении и в других документах – объединялись под общим названием «мавры» (либо «магометане» или «турки»). Так или иначе, в таких наименованиях отражалась некая связь с исламом либо влияние мусульманской культуры. Логика такого наименования подобна распределению псевдоэтнических названий при регистрации рабов в Бразилии (например, наго (мусульмане-йоруба)). За некоторыми исключениями, представители всех таких «народов» были привезены из Западной Африки, и это косвенно означает, что они были суннитами маликитского мазхаба (богословско-правовой школы имама Малика). Хотя маликизм не был первой и единственной разновидностью ислама в Западной Африке тех времен, именно он имел наибольшее влияние в процессе складывания мусульманской уммы в Западной и Центральной Африке на протяжении всего периода трансатлантической работорговли.

В 1835 г. в Баии произошла «война наго», известная также как «восстание мале (мусульман)». После его подавления последовали жесточайшие крупномасштабные репрессии афробразильских мусульман [Reis 1993; 2003]. Многие из них были высланы обратно в Западную Африку, где по сей день существуют общины так называемых «бразильцев», потомков этих ссыльных. Одной из карательных мер при подавлении восстания был запрет на арабграфичное письмо, что привело к скорому прекращению местной арабграфичной традиции [Dobronravín 2014]. Большое количество написанных на арабице текстов – книг и деревянных досок для коранических школ – было изъято в ходе полицейских рейдов и сожжены. В результате насильственного и добровольного переселения мусульман обратно в Африку количество и чис-

ленность мусульманских общин в Бразилии резко сократилось. Оставшиеся в Бразилии мусульмане еще долго сохраняли некоторые ритуалы и элементы культуры, например, традиционные мусульманские приветствия, но число способных читать и писать по-арабски либо знавших африканские арабографичные модификации аджами сократилось до минимума. Следующее поколение этих людей утратило знание арабского и разговаривало только на португальском и в небольшой степени на йоруба. К середине XX в. афробразильский ислам старого образца практически полностью исчез из культурного поля.

На рубеже XX–XXI вв. в Бразилии зафиксирован новый всплеск популярности ислама. Одной из его причин был рост иммиграции африканцев. Кроме того, в вузах страны возрастает число студентов, стажеров и приглашенных преподавателей из стран Африканского континента, и среди них есть доля мусульман. Также в настоящее время восстанавливаются различные формы контактов между Бразилией и Западной Африкой, особенно с Нигерией, активно развивается культурная политика. В Салвадоре действует Нигерийский культурный центр («Дом Нигерии»), а также работает Мусульманский центр с действующей мечетью. Последний активно посещается местными мусульманами различного происхождения. Показательно то, что имам этой мечети прислан из Нигерии, а это напрямую означает, что имеет место попытка реставрации йорубской традиции мусульманского образования в Бразилии. Восстание мусульман 1835 г. включено как обязательная тема для изучения в школьные и университетские курсы по истории. Особенно наглядно эти тенденции прослеживаются в Баии. Новая неотрадиционалистская интерпретация трагических событий 1835 г. привела к своего рода реконструкции и изобретению заново афробразильского ислама (подробнее см., например: [Добронравин 2011]). Восстание мале – излюбленный сюжет инсценировок во время карнавальных шествий в Салвадоре. Этим событиям посвящено несколько песен в стиле рэп местных молодежных музыкальных групп. Их тексты восхваляют повстанцев-мусульман и призывают к принятию афробразильцами ислама как религии борьбы против несправедливости и неравенства. Как известно, большинство участников бунта 1835 г. были наго (йоруба), так что эта страница афробразильской истории также окзывается вписанной в неойорубский культурный нарратив, причем ислам в данном случае отнюдь не позиционируется как антипод почитания ориша. Подобная толерантность интерпретации,

268

доходящая до степени синкретизма, выглядит очень похожей на конфессиональную и культурную терпимость и предрасположенность к синкретизму у нареченных предков афробразильских неотредиционных йоруба – африканских йоруба в Нигерии.

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

Добронравин Н.А. 2011. Афробразильские мусульмане вчера и сегодня // Латинская Америка. № 3. С. 56–61.

Добронравин Н.А. 2012. Письменная магия в религиозной и политической практике африканских мусульман // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологические и социокультурные аспекты. М.: Ин-т Африки РАН. С. 219–236.

Сиим А.Ю., Добронравин Н.А. 2010. Этнокультурные и политические аспекты лузотропикализма // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб.: МАЭ РАН. С. 186–191.

Сиим А.Ю. 2011. Синкретические религии и креольская материальная культура афробразильцев // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. СПб.: МАЭ РАН. С. 130–134.

Almeida A.M., Baraúna G.S. 2001. Gramática yorùbá para quem fala português. Salvador: Sociedade de Preservação de Língua Yorùbá no Brasil.

Almeida E. de 2005. Moiyalé Amhara: Escravo e amante de Carmencita Alvarez. Resende: E. de Almeida.

Bastos E.R., Peregrino J., Vasquez P.K. (eds.). 2008. Gilberto Freyre, Interprete do Brasil. Sao Paulo: Museu da Língua Portuguesa.

Capone S. 2000. Entre Yoruba et Bantou: L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines (Between Yoruba and Bantu: The Influence of Racial Stereotypes in Afro-American Studies) // Cahiers d'Études Africaines. Vol. 40 (157). Paris. P. 55–77.

Capone S. 2010. Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé. Durham: Duke University Press.

Clarke K.M. 2004. Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities. Durham: Duke University Press.

Consorte J.G. 1999. Em Torno de um Manifesto de Ialorixas Baianas contra o Sincretismo // Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro; Salvador. P. 71–91.

Dobronravин N. 2014. West African Ajami In The New World (Hausa, Fulfulde, Mande Languages) // The Arabic Script in Africa. Studies in the Use of a Writing System / ed. By Meikal Mumin and Kees Versteegh. Leiden: Brill. P. 151–164.

Falola T., Childs M.D. (eds.). 2004. The Yoruba Diaspora in the Atlantic World. Bloomington: Indiana University Press.

Freyre G. 1986. *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Berkeley, CA: University of California Press.

Gomez M.A. 2005. *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hucks T.E. 2012. *Yoruba Traditions & African American Religious Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hurbon L. 2005. Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie // *Gradhiva*. № 1. P. 153–163. URL: <http://gradhiva.revues.org/336>

Juhé-Beaulaton D. 2009. Le vodou au cœur des processus de création et de patrimonialisation au Bénin // *Africa e Mediterraneo*. № 67. P. 16–20. URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00413056/document>

Lovejoy P.E. 1994. Background to Rebellion: The Origins of the Muslim Slaves in Bahia // *Slavery and Abolition*. Vol. XV. № 2. P. 151–180.

Olupona J.K., Rey T. (eds.). 2008. *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Omidire F.A. 2004. *Àkógbádùn: ABC da lingua, cultura e civilização iorubanas*. Salvador: EDUFBA (University Press, Federal University of Bahia); CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais).

Omidire F.A. 2005. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos* / Ph.D. thesis, UFBA (Federal University of Bahia), Salvador. URL: <http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/handle/ri/10992>

Parés L.N. 2013. *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Parés L.N. 2016. *O rei, o pai e a morte: A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras.

Reis J.J. 1993. *Slave Rebellion in Brazil*. Baltimore; L.: The John Hopkins University Press.

Reis J.J. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ryan P.J. 1977. *Imale, Yoruba Participation in the Muslim Tradition: A Study of Clerical Piety*. Missoula, Mont.: Scholars Press.

Said N. 1873. *The Autobiography of Nicholas Said; A Native of Bornou, Eastern Soudan, Central Africa*. Memphis, TN: Shotwell and Co, Publishers.

Tall E.K. 2002. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse: L'exemple des nations du candomblé de Bahia // *Cahiers d'Études Africaines*. Vol. 42 (167). Paris. P. 441–461.

Vaillant J.G. 1990. *Black, French, and African: A Life of Leopold Sedar Senghor*. Cambridge: Harvard University Press.

Wright D.R. 1981. Uprooting Kunta Kinte: On the Perils of Relying on Encyclopedic Informants // *History in Africa*. Vol. VIII. P. 205–217.

4.4. НЕОТРАДИЦИОННЫЕ ДИСКУРСЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛУЗОФОНОВ АЗИИ

Выходцы из бывших районов португальской и испанской экспансии, расселяясь по миру, образуют землячества, поддерживают связь с родиной, создают базы данных, обнаруживают своё культурное наследие. В конце XX в., когда завершилась колониальная эпоха, в Южной и Юго-Восточной Азии проживало немало этнических групп, прослеживающих своё происхождение с XVI в., когда португальцами был открыт морской путь на Восток и в Азию хлынул поток жаждающих обогащения европейцев.

Бывшая Португальская Азия завершила свое существование в 1999 г., когда заморская территория Португалии Макау вошла в состав КНР. Особенности португальской экспансии заключаются в том, что она охватывает все континенты. В XVI–XVII вв. Португалия основала множество крепостей и факторий по всему побережью Атлантического и Тихого океанов, началось перемещение масс населения, товаров, новых продуктов, животных и растений между континентами. В середине XX в. в составе страны на правах заморских провинций или районов имелись крупные регионы Африки и Азии. В XXI в. метрополии выстраивают новые отношения со своими бывшими провинциями. Об этом свидетельствуют крупномасштабные проекты (португальский павильон на всемирной выставке Экспо-98 в Лиссабоне, проходившей под девизом «Океаны») [Соболева 2006] и выставки в ведущих музеях мира, приуроченные к юбилейным датам, имеющих мировое значение – открытие Христофором Колумбом Америки (1492 г.), открытие Васко да Гамой пути в Индию (1498 г.), миллениум и др. Упомянем только крупные выставки-блокбастеры «Контакты: Встреча Азии и Европы в 1500–1800 гг.» в Музее Виктории и Альберта в Лондоне (2004 г.) [Encounters 2004] и «Охватывая глобус: Португалия и мир в XVI и XVII вв.» в Вашингтоне (2007), подготовленную совместно Смитсоновским институтом и Национальным музеем африканского искусства [Encompassing 2007].

Государства, выбравшие португальский в качестве официального языка, объединились в 1996 г. в Сообщество португалоязычных стран (CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa). Основу организации составили семь стран: Ангола, Брази-

лия, Кабо-Верде, Гвинея-Бисау, Мозамбик, Португалия, Сан-Томе и Принсипи; к ним присоединились в 2002 г. Восточный Тимор (где португальский – официальный язык) и в 2014 г. – Экваториальная Гвинея (в XV–XVIII вв. португальская, затем – испанская колония). В качестве ассоциированных наблюдателей к CPLP в 2006 г. присоединился Маврикий, в 2008 г. – Сенегал, в 2014 г. – Грузия, Намибия, Турция и Япония. Штаб-квартира организации находится в Лиссабоне.

На португальском языке говорит почти 280 млн чел. (2017 г., оценка). Это шестой по распространенности язык мира. За пределами Португалии и Бразилии проживает более 10 млн лузофонов (в Андорре, Франции, ЮАР, Венесуэле, Канаде, США, Германии, Швейцарии, Люксембурге, Парагвае, Австралии, Японии, Бермудских о-вах, Барбадосе и др. странах). Португальский язык преподают в школах Уругвая, Аргентины, Венесуэлы, Намибии, ЮАР, Замбии, Республики Конго, Сенегала, Свазиленда. На португальских креолях говорит около 3 млн чел. Помимо Гоа, Диу, Дамана в Индии, португальский сохраняется евразийцами в Малакке и Макау, кафрами в Шри Ланке и др. Гоанцы выезжают на работу в страны Персидского залива и др. регионы. Португалоязычные общины существуют по всему миру.

Вся эта масса людей имеет разное происхождение. Не для всех них португальский язык является родным, материнским. Не все имеют родство с португальцами. Но все они находят связь с Португалией и португальской культурой. Португальское наследие заключается в самых разных аспектах – материальных и нематериальных. Критерии выбора отдельных элементов и их закрепление в виде символов идентичности лузофонных и других смешанных групп в Азии подкрепляется усилиями организационных механизмов заинтересованных сторон. Новым явлением стали миграции по миру выходцев из бывших колоний. Они образуют землячества, поддерживают друг друга, устанавливают связь через Интернет и медиа.

Интерес к пограничным культурам, в том числе метисным, становится новым модным направлением, стимулируется массовой культурой. Появляются и заявляют о себе новые смешанные в расовом плане группы. Наиболее активно они продвигают себя в США.

Межрасовые отношения определялись принципами колониальной политики. На первом уровне миксации проблем с терми-

нологией не возникало. Сложно было найти термины для второго, третьего, четвертого этапа метисации, особенно с учетом появления новых этнокультурных и этнополитических факторов. Представляет интерес сравнение испанских терминов в Латинской Америке. Эксперимент по маркировке расового смешения (термины расовой номенклатуры, известные как *las Castas Mexicanas* – мексиканские касты) в испанской Мексике был прекращен президентом Х. М. Морелосом после революции 1810 г., когда все жители страны были объявлены мексиканцами.

Бразильская (португалоязычная) ситуация была более сложной и требует специального рассмотрения. На американском континенте в расовом смешении были задействованы различные компоненты, вплоть до африканского. Достаточно крупные группы разных степеней смешения в XVI в. назывались португальским словом «каста» («род, порода»), хотя ничего общего с кастами в Индии они не имели. К XIX в. для «каст» имелось около 240 терминов (прежде всего, в Мексике, Перу, на Кубе), но с созданием в Латинской Америке национальных государств большинство из них исчезло [Alvar 1987].

Подобного внимания к миксации в Португальской Азии не было. Там смешанные этносоциальные группы также ведут свое происхождение с XV в. Один из североамериканских исследователей недавно обратился к участникам социальной сети Goanet с запросом, существовала ли в Португальской Индии система, подобная мексиканским кастам. Гоанцы вообще не поняли его вопроса, хотя проблема каст у индусов и христиан обсуждается ими в сети весьма активно.

Этнорасовая номенклатура в Южной, Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке гораздо беднее латиноамериканской. Азиатское общество, строго придерживавшееся норм эндогамии, избегало смешанных браков. Но таковые имели место, и у потомков привязанность к месту проживания преобладала над принадлежностью к конфессиональной общине. Экономические факторы, религия и культура тесно связали многие этносоциальные группы с португальцами. В портовых городах складывались новые группы смешанного населения, вырабатывались нормы внутриобщинного управления, принципы взаимопомощи, система ритуалов.

Лузофоны Южной и Юго-Восточной Азии. В 1990-е гг. этнографы и лингвисты выявили более сорока «тайных народов

Южной Азии» [McPherson 1989: 50] – прежде всего «португальских» (индо-португальских метисов и/или христиан-католиков, принявших португальские имена, не обязательно имеющих португальских предков, но идентифицирующих себя с португальцами) [Winius 1989: 66].

В XVIII в. «португальцами» называли в Азии метисов разного происхождения. В последнее время таковых чаще именуют евразийцами (Eurasians) [Кочнев, Седловская 1992]. Впрочем, этот термин в начале XIX в. в разных странах имел разный смысл. В Сингапуре так выделяли британских метисов, а позже лиц индонезийского происхождения; на о-ве Цейлон – потомков браков британцев с сингалками и тамилками [Ferdinands: 47].

В конце XX в. в Сингапуре, Малакке и Пенанге громко заявили о себе группы смешанного происхождения – перанаканы (Peranakan, малай. «рожденный здесь»), или потомки малайских матерей («анак» – малай. «ребенок») от приезжих отцов, как правило, азиатского происхождения. К таковым принадлежал первый премьер-министр Республики Сингапур Ли Куан Ю, творец сингапурского «экономического чуда».

Существует несколько групп индийских перанаканов – Indian Hindu, или Chitty Melaka (их около 2 тыс. чел., говорят на малайском патуа с примесью тамильских слов), Jawi Peranakan (Jawi Pekan – мусульмане малайско-южноиндийского происхождения), Ceti Peranakan (местные тамилы). К перанаканам относят Peranakan Yahudi (местные евреи), Tzinoу (потомки филиппинско-китайских и испано-филиппинско-китайских браков), Phuket Baba в Пхукете (Таиланд), Cambodian Hokkien в Камбодже, Pashu в Мьянме и др. Но численно преобладают Peranakan Cina (перанаканы китайского происхождения). В Пенанге, Медане, Пхукете, Рангуне они говорят на хоккиен (южноминьском языке) с большими заимствованиями из малайского, в Малакке и Сингапуре – на малайском с сильным влиянием хоккиен. В состав малайцев-мусульман им не позволил влиться религиозный фактор, в состав китайцев – язык и культура. В Сингапуре в 2008 г. как филиал Национального музея создан специальный Музей перанаканов, что свидетельствует о признании их роли в истории этого государства [Peranakan 2008]. Иногда термином Eurasian Peranakans называют евразийцев, или кристанов (малай. Kristang – «христианин»), потомков европейских отцов и местных (чаще индийских) матерей [Соболева 2010].

После образования национальных государств в Азии евразийцы, «португальцы», индо (Indo, потомки браков голландцев и индонезийцев), серани (Serani, от малай. Nasrani – последователи Христа), бюргеры (Burgher, Burger – нидерл. «горожанин»), метисы (нидерл. Mestices, порт. Mestizos), англо-индийцы (Anglo-Indians) и др. активно переселялись в другие уголки мира. Их диаспоры существуют как в бывших метрополиях, так и в бывших колониях, в том числе в США, Канаде, Австралии, Великобритании, странах Африки и Персидского залива. Как правило, члены одной и той же семьи отправляются в разные страны и на разные континенты, но поддерживают между собой тесные связи. Глобализация, научно-техническая революция, трудовые миграции, политико-экономические процессы, развитие средств коммуникации значительно изменили самооценку лиц смешанного происхождения, они стали высоко оценивать свои корни и наследие. Адаптивность, знание восточных и западных языков, бытовые навыки обусловили жизнеспособность семей смешанного происхождения в сложных климатических условиях тропиков. Этот факт ныне подчеркивается во всех их публикациях.

В новых местах жительства создаются землячества, которые ведут весьма разностороннюю деятельность. Активисты составляют семейные генеалогии, опрашивают старейших родственников, записывают и публикуют их воспоминания, фиксируют диалекты и музыкальный фольклор, популяризируют и музеефицируют культурные достижения соотечественников. Организуются праздники и фестивали, балы и пикники, спортивные состязания и мероприятия для молодежи (по-прежнему приветствуются браки в своей среде). Землячества издают газеты, журналы, CD, выкладывают информацию в Интернет, ведут блоги, поддерживают контакты через социальные сети и др. современные средства коммуникации. Пропагандируя свою культурную самобытность и происхождение, общины закрепляют и поддерживают свою этничность. Членские взносы и пожертвования позволяют выделять стипендии для обучения малоимущих, содержать одиноких стариков и больных.

Для самоидентификации групп смешанного происхождения, имеющих многовековую историю, очевидно, важна не столько биологическая сторона процесса, сколько этнокультурная.

За те несколько веков, которые прошли с момента завоевания (временного и постоянного) тех или иных азиатских земель евро-

пейскими колонизаторами, расовое смешение утвердилось в этих землях достаточно заметно. При этом бросается в глаза, что для обозначения степеней этнического смешения в каждом районе употреблялись особые термины, и зависело это от нескольких причин. Одна из них была связана с конкретными местностями Азии, ибо в разных местах побережья термины различались. Другая отражала этническую специфику взаимодействующих народов. Третья вобрала в себя хронологический аспект процесса смешения. Поэтому неудивительно, что наиболее ранние и даже не столь ранние термины в наше время уже неупотребительны, а их место прочно занято другими терминами. В современной России, например, термин «евразийцы» периодически вводится в научный и политический оборот, но наполняется иным содержанием и сопровождается иной трактовкой, которая не имеет ничего общего с термином британской колониальной модели XIX века.

В начальный период португальской колонизации наблюдается большое количество новых наименований. Из них отметим прежде всего «топасс» (Turase, Turahi), появившийся в Индии в XVI в. и означающий «переводчик». Ему была суждена долгая жизнь, в том числе и за пределами удерживаемых португальцами районов. Возможно, это произошло из-за обилия и разнородности вступивших во взаимодействие элементов, среди которых европейцев могло не быть.

Для Южной и Юго-Восточной Азии в целом характерно было наличие многих терминов, обозначающих разные варианты «португаленных» аборигенов. При этом при оценке ситуации следует иметь в виду, что если португальцы сами называли таких людей определенными терминами, то вовсе не обязательно было бытование этих же терминов среди голландцев, англичан и др. «Португальские» общины, Luso-Asians (лузо-азиаты), Descendentes (порт. «потомки»), Feringhees (от перс. фаранги – «иностранец»), Kristang (кристаны) и др. проживают в прибрежных районах п-ва Индостан, о-ва Цейлон, Юго-Восточной и Восточной Азии. Всех их объединяет католическая религия, португальский язык, элементы европейской культуры (пища, одежда, жилище), самосознание. Наличие португальских предков далеко не всегда подтверждается документально. В XX в. некоторые португальские ученые пытались ввести новые термины – luso-tropical, luso-malayu и др.; успеха эти попытки не имели. Вместе с тем, налицо тенденция называть португальских метисов в Азии просто «португальцами».

В последние годы тема создания и поддержания этничности среди потомков португальцев разрабатывается как в Португалии, так и в ее бывших азиатских колониях. Массовая эмиграция гоанцев из Гоа началась в 1961 г. после присоединения территорий Португальской Индии (Гоа, Даман, Диу, Дадра, Нагар-Хавели) к Республике Индия. Право на португальское гражданство предоставлено лицам, рожденным на территории Португальского Государства Индии до 25 апреля 1976 г., и их потомкам вплоть до третьего поколения, даже если они родились за границей. Этой возможностью воспользовались не только католики, но и индусы, в частности, гуджаратцы, въехавшие в Европу по фальсифицированным документам [Goanet 22 Sep 2007].

Архивист Ж.П. Форжаш, уроженец Азорских о-вов, в 1990-е гг. провел масштабные исследования генеалогий португальцев в некоторых регионах бывшей империи. В 1996 г. опубликованы на португальском и на английском языках генеалогии 440 семей макауанцев [Forjas 1996]. Рабочие материалы архивиста выложены в Интернет. Этот колоссальный труд, весом 2,5 кг и объемом около 3500 страниц, ныне готовится к переизданию. Генри «Кито» ди Ассумпсан (Henry “Quito” d’Assumpção), проживающий в г. Аделаида (Австралия), создал сайт на португальском языке, куда перенес из этих книг сведения о почти 44500 макауанцах, имена которых с XVII в. значатся в приходских книгах и других архивных записях [www.macaneseamilies.com].

В другом трехтомнике, охватывающем более 2700 страниц, Ж.П. Форжаш и Ж.Ф. ди Норонья объединили материалы о 300 индийских семьях, которые считают себя потомками португальцев. Они проживают на западном побережье п-ва Индостан в Гоа, Дамане, Диу, Бассейне, Мумбаи, а также в Мозамбике. Труд издан Ассоциацией Casa de Goa в Лиссабоне в 2003 г. [Forjas, Noronha 2003].

Также Жоржи Форжаш издал генеалогии уроженцев своего родного о-ва Тейшейра (Азорские о-ва), о-вов Сан-Томе и Принсипи [Forjas 2011], Сеуты и др. За эту колоссальную работу он удостоен высокой награды: в 2003 г. стал гранд-офицером португальского ордена Заслуг (Ordem do Mérito).

Эти издания имели первостепенное значение для лиц, не сохранивших старые документы. Почти 400 тыс. чел. в Гоа объявили о своем португальском происхождении. Только в 2006 г. более 18 тыс. гоанцев подали заявление о приобретении португальского

гражданства [Goanet 15 Mar 2006]. Ежегодно около 400 гоанцев с португальскими паспортами отправляются в Португалию и Великобританию [Goanet 16 Feb 2011]. Они имеют возможность перемещаться из страны в страну в рамках Европейского Союза. Поскольку от местного населения гоанцы отличаются внешне, то многие из них, особенно рожденные в британских колониях (например, в Кении), называют себя португальцами; в Великобритании их именуют British Asians. В Бразилии, Австралии и др. странах гоанцы называют себя португальцами, а не индийцами. Некоторые соотечественники видят причину этого в меркантильности, поисках экономической выгоды [Goanet 3 Aug 2007].

Гоанцы. Столицей Португальского Государства Индия (Estado Português da Índia) сначала был Кочин, с 1530 г. – Гоа. Первый губернатор Португальской Индии А. де Албукерки начал практиковать браки своих солдат с обращенными в христианство женщинами из местной среды – светложими вдовами погибших при взятии Гоа (1510 г.) мусульманских воинов. «Казадуш» (Casado – португ. «женатый») наделялись землей. Потомки этих браков составили основу смешанного населения по всей Португальской Азии. На отличавшихся красотой дочерях «семейных поселенцев», имевших приданое, женились вновь прибывавшие в Азию португальцы и увозили жен в Малакку, Макау, на Цейлон, Целебес, Тимор, в Африку и далее.

Знакомых с португальской культурой и языком гоанцев охотно брали на службу европейцы. Трудовая миграция из Португальской Индии имеет давнюю историю. Католикам не запрещались далекие путешествия, и гоанцы уезжали и устраивались на работу как моряки, повара, портные, музыканты. Тем самым они зарабатывали на жизнь. Но в 2008 г. в Панаджи Всемирный Альянс ассоциаций заморских гоанцев (World Alliance of Goan Overseas Associations) констатировал, что гоанцы одними из первых начали мигрировать из Индии и, следовательно, обнаружить их можно на всех континентах; собрание представителей Гоанских ассоциаций из 45 стран было расценено как встреча членов семьи [Goanet 14 Jan 2008].

Гоанцы отличаются привязанностью к родному краю. Они подчеркивают, что в Гоа все они имели собственные дома. Бедные могли жить в домах землевладельца или в домах престарелых, содержавшихся за счет государства. Не было трущоб и бездомных. Наличие земельного участка для постройки дома в Индии и

Шри Ланке традиционно является условием заключения брака. Ныне в Гоа ведется распродажа земельных участков, которые, вследствие их огромной цены, могут приобрести только богатые индийцы [Goanet 9 Oct 2007].

Электронная почта Goanet, созданная в 1994 г., с 1998 г. находится на сервере <http://www.goacom.org/>. Ежегодно она читается более 10 тыс. подписчиками по всему миру, которые пишут на английском и португальском языках, на языке конкани (латиницей). Там регулярно обсуждается вопрос, кто такие гоанцы. «Я думаю, что одно понятие – гражданство, другое, совершенно иное понятие, – этническая принадлежность, и есть третья концепция – культура» [Goanet 4 Aug 2007]. В формальной и в неформальной обстановке можно получить самые разные ответы, поскольку гоанец не понимает, какой из концепций придерживается информант.

Популярно мнение, что политически неправильно считать гоанскую католическую общину «этнической», поскольку греческое слово «этникос» означает «язычник», т.е. варвар, атеист, безбожник, дикарь, непросвещенный, неверующий [Goanet 14 June 2007], что неприемлемо для гоанцев-католиков. В российской этнографии термин «этникос» переводится как «народный, свойственный народу». Другое популярное мнение – «Мы, гоанцы, настроены мыслить по-светски, в нас, как известно, смешалась христианско-индо-мусульманская культура» [Goanet 29 Aug 2007].

Гоанцы пишут о гоанской идентичности, об имидже, который они сами формируют, но о создании нации и о национальном чувстве речь не идет. Гоанская культура понимается как одна из индийских субкультур, но 451 год португальского присутствия выразились в значительной её вестернизации. Имидж складывается из повседневного общения в семье и в общине, на улицах, в учреждениях и пр. Старшее поколение невольно идеализировало и мифологизировало прошлое Гоа.

В литературе сложилось несколько образов Гоа. Описания европейских путешественников с XVI в. породили миф о «Золотом Гоа» – «Восточном Риме», индийских – наоборот, о португальской brutальной диктатуре, жестокости и угнетении, о религиозности католиков и о распущенности современных гоанцев. В XXI веке имидж Гоа как «рая для хиппи» и как «европейского уголка Индии (где свобода господствует или безумствует)» во многом со-творен Болливудом [Goanet 8 May 2007].

Размывание культуры Гоа переселенцами из разных штатов Индии очень беспокоит гоанцев. Всего в штате Гоа проживает около 14 млн чел., из них 5 млн – мигранты из Индии, согласные на любую работу, не знакомые с обычаями и гигиеническими нормами гоанцев. Одновременно гоанцы опасаются поглощения своего небольшого штата соседней Махараштрой, вытеснения конкани языком маратхи.

После вхождения Гоа в состав Индии со статусом союзной территории маратхские националисты предлагали индийцам, чьи предки были обращены в католицизм «варварами-португальцами в период инквизиции», избавиться от неиндийских обычаев и привычек (в том числе пищевых), португальских и испанских фамилий типа De Souza, De Miranda, De Lima, De Lisboa, De Albuquerque, Pinheiro, Olivera, Carvalho, Pinto, Lobo, др., которые позволяют предположить, что их предки прибыли из Португалия. Произошла англизация и маратхизация некоторых фамилий, названий улиц, учреждений (Camotim превратился в Kamat, Instituto Vasco da Gama – в Institute Menezes Braganza). Поскольку основная часть гоанской элиты требовала для Гоа статуса штата (получен в 1987 г.) и отказывалась от присоединения к штату Махараштра, христиан обвиняли в пропортугальских настроениях, называли «черными португальцами», считали предателями, потерявшими национальность. Термин «denationalization» с начала XX в. вошел в лексикон всех борцов за свободу Индии и в данном случае воспринимался как отчуждение народа от своей родины (посредством португальской системы образования, церкви и прессы) [Desai 2000]. В Гоа имели место случаи вандализма на улицах с португальскими названиями. Власти были вынуждены переместить памятник великому португальскому поэту Луису де Камозу на площади у собора [Goanet 27 Mar 2007]. Впрочем, ныне рестораны с португальскими названиями являются не только приманкой для туристов, но и способом подчеркнуть колониальное наследие.

Гоанцы-христиане говорят только по-английски, чтобы подчеркнуть своё отличие от индийцев, даже их слуги говорят с другими слугами на ломаном английском; индусы же говорят на конкани [Goanet 29 Aug 2007]. Парламент Индии признал конкани одним из официальных языков Индии 20 августа 1992 г. Теперь это Всемирный день Гоа – праздник, позволяющий гоанцам гордиться своей идентичностью, культурой, языком, традициями, музыкой и кулинарией.

Помня, что до 1510 г. их предки были индуистами, гоанцы приезжают домой на праздник богини Shri Devi Sharvani (Sharavani) в Салигао и на Фестиваль Ганеши [Goanet 28 Aug 2007]. Но также празднуют Карнавал и праздники вершины лета, в которых переплелись католические и местные традиции.

Оскар Перейра считает, что суть гоанской культуры определяют следующие элементы: язык конкани (официальный язык штата), индо-португальская мебель, религия, поведение (гоанцы всячески поддерживают свое единство). Сосуществование португальской и индийской культур выражается в гоанской культурной традиции, народном театре, музыке, поэзии, католических и индуистских религиозных центрах, изящных искусствах, кулинарии, архитектуре. Эти темы популярны на сайтах гоанских диаспор.

Впрочем, по мере того, как сокращается число оставшихся от португальцев вещей – мебели, артефактов, домов, – их начинают всё больше ценить. Если люди не обладают португальскими предметами, они ассоциируют себя, по крайней мере, с португальскими именами.

Несколько богато иллюстрированных изданий конца XX – начала XXI вв., в основном, подтверждают тезис о базисе гоанской культуры. В 1995 г. Национальный музей этнологии (Португалия) отправил в Гоа экспедицию для сбора этнографической коллекции. Успеху проекта способствовали семьи гоанцев (и христиан, и индусов), проживающие в Португалии. Приобретения выставлялись в Museu Nacional de Etnologia в Лиссабоне как иллюстрация процесса создания гоанской самобытности [Stories 1997].

Более углубленно отдельные аспекты этнографии населения штата Гоа освещены в «Атласе гоанской культуры», подготовленном при поддержке Фонда Васантрао Демпо (Vasanttrao Dempo Education & Research Foundation). Основные элементы культуры картографированы, цветные карты показывают их развитие во времени и пространстве. Это позволяет прояснить некоторые политические, экономические, демографические, социальные, этнические, культурные, экологические особенности региона. Авторы – П. Фалдесаи и Н. Камат – выбрали 12 тем и раскрыли их в текстах, картах и таблицах. В частности, они выделили 41 этнокультурную группу (больше, чем в перечне Антропологической Службы Индии) на основании связи людей с местной экологической системой. Каждая группа населения выработала систему землепользования, нормы общинного управления землей, прин-

ципы взаимопомощи. Гоанская самобытность, по мнению авторов, определяется изумительной природой региона, гоанцев объединяют язык (конкани), набор имен, членство в общине, система семейных и деревенских божеств, а также культы христианских святых-покровителей, церковные приходы и монастыри, система праздников, пища, особые музыкальные и театральные формы (мандо и театр) [Kaleidoscopic 2004].

Получивших гражданство гоанцев-переселенцев называют, соответственно, Portuguese Goans, British Goans, US Goans, Canadian Goans, Australian Goans, Pakistani Goans. Они лояльны как принявшей их стране, так и Гоа; этого другие индийцы понять не могут [Goanet 2 Dec 2007].

За пределами Гоа эмигранты создали систему землячеств. Например, в Мумбаи выходцы из одной деревни селятся в одном районе и совместно оплачивают расходы. Гоанцы-эмигранты разделялись на основании происхождения из конкретной деревни, касты, классовой принадлежности, пола, профессии и общинной идентичности. В Восточной Африке гоанские ассоциации возникали уже в 1880-е гг.

В Карачи гоанцы стали переселяться с 1843 г., и в 1886 г. создали там Goan Portuguese Association, с 1930 г. – Karachi Goan Association. В здании клуба проводили концерты, танцевальные вечера, музыкальные спектакли, открыли бильярдную, помещения для игры в карты и в настольный теннис, бар, библиотеку. Затем появился другой клуб – The Goan Union. Гоанцы в Пакистане развивали такие виды спорта, как хоккей на траве, крикет, бокс, большой теннис.

Создание в Португалии в 1989 г. ассоциации Casa de Goa обусловлено потребностью поколения переселенцев объединить усилия для того, чтобы сохранить гоанскую культуру и то, что они называют goanity. Гоанцев в стране в 2007 г. проживало около 30 тыс. [Goanet 22 Jul 2007].

Подобно другим выходцам из Индии, гоанцы в Великобритании в 1966 г. создали The Goan Association. В неё затем влились гоанцы, высланные из Африки – из Кении (1968), Уганды (1972), Малави. Более 50 тыс. человек осели в Лондоне, Лейчестере, Суиндоне, Саутгемптоне, занялись кетерингом, создали свой бизнес. Ныне в Великобритании зарегистрированы 38 гоанских ассоциаций. Их деятельность освещается в электронном издании Goan Voice UK. Daily Newsletter (<http://www.goanvoice.org.uk/>).

Крупные гоанские землячества Goan Overseas Association (популярно сокращенное название G.O.A.) действуют в Канаде – в Торонто (туда также переселились гоанцы из Уганды, Танзании, Пакистана, Индии), Монреале, Ванкувере, в Австралии (Сидней, Брисбен, Мельбурн, Перт). На устраиваемый в Торонто праздник «Viva Goa» съезжается около 6 тыс. чел. В 2008 г. в Торонто состоялся очередной Всемирный конвент гоанцев.

Гоанская Ассоциация Германии с центром в г. Франкфурт-на-Майне – самая малочисленная. Goan Association Germany e.V. создана в 2003 г. Около 100 гоанских семей с начала 1960-х гг. живут в г. Рюссельсхайм, работают на заводе «Опель». Всего 3000 гоанцев проживают в регионах Рейн-Майн и Гессен.

Объединяются в ассоциации гоанцы, проживающие в Гонконге, Сингапуре, Индии (Бангалор, Нью-Дели, Мумбаи), Кении (Найроби, Момбаса), Танзании, Омане, Бахрейне, Саудовской Аравии, Новой Зеландии, Австрии, Швейцарии, Испании, Швеции, США (Нью-Джерси, Нью-Йорк, Лос-Анжелес) и др. (подр. см. [Соболева 2011]).

За рубежом традиционные гоанские ценности (взаимная поддержка через расширенные семьи, уважение к старшим и т.д.) ослабевают, поскольку религиозная и родительская власть теряют позиции, а усиливается влияние средств массовой информации и потребительской философии. Молодежь не всегда удовлетворена деятельностью землячества. Иногда, наоборот, сплочение земляков усиливается на деревенском уровне, а не на более широком общинном [Goanet 26 Aug 2008].

Макауанцы. В Макау потомки метисного населения – так называемые *macaenses* (макауанцы) – очень внимательны к теме продвижения португальского культурного наследия в Азии. В этом направлении они добились заметных успехов, даже получили поддержку властей КНР.

20 декабря 1999 г. бывшая заморская территория Португалии Макау вошла в состав КНР. Тем самым завершилась эпоха колониального раздела мира. Гонконг, бывшая колония Великобритании, был передан под управление КНР 1 июля 1997 г. Оба города расположены на островах и на побережье Южно-Китайского моря в дельте Жемчужной реки, их разделяет расстояние около 60 км. Получив статус Особых административных районов КНР, Аомынь и Сянган в рамках программы «Одна страна, две системы» в течение 50 лет должны решить задачи переходного периода. В

вопросах оперативного управления местным властям предоставлены права широкой автономии, центральное правительство КНР берет на себя вопросы обороны и внешней политики.

Особенности развития этих специальных административных районов КНР определяются во многом традициями, которые применялись колониальными державами с XVI в. Власти КНР не случайно в первую очередь изменили названия районов на китайские варианты – Гонконг (Hong Kong) на Сянган (путунхуа: Xiānggǎng) и Макау (Macau) на Аомынь (пиньинь: Àomén). Территория их увеличивается за счет намытых территорий, проливы между островами засыпаются, строятся мосты, новые объекты. Принимаются меры для усиления миграционных процессов в ранее закрытые территории: в наши дни 95% населения Гонконга и Макау стали составлять китайцы (в большинстве жители соседней китайской провинции Гуандун, где в 1979 г. создана экономическая зона КНР Чжухай). Это вызывает обеспокоенность коренного населения, что в Гонконге выразилось в массовых протестах. В Макау и макауанцы, и жившие там китайцы опасаются доминирования новых мигрантов, поэтому в этом плане обе группы скорее сближаются, нежели конфликтуют.

Устья р. Жемчужной португальский мореплаватель Жоржи Алвариш достиг в 1523 г. В 1554–1557 гг. на безлюдных островках был основан город Макау вне китайской юрисдикции. Китайские власти не допускали «варваров» (т.е. некитайцев) на материк. Город жил торговлей с народами Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Португальские купцы и отставные солдаты, прибывшие из других районов Португальской Индии с семьями, положили начало новой категории населения – местных жителей (макауанцев). Португальцы проживали тут только временно, чиновников через три года переводили по службе в другие колонии. Китайцы допускались в город только в светлое время суток. Для них Макау был транзитным пунктом. В Макау последовательно переселялись выходцы из разных регионов Азии, как правило, обращенные в католичество. Сформировался особый тип евразийского населения, отличающийся от китайско-португальских метисов (количество которых было невелико). Генеалогии макауанцев свидетельствуют, что браки в их среде заключались чаще с представителями лузофонных групп Южной и Юго-Восточной Азии, нежели с китайцами.

Макаунцы постепенно утвердились в колониальный период как элита – посредники и управленцы. Они никогда не были самыми богатыми людьми в Макау (в отличие от китайцев) и самыми важными чиновниками (эти посты занимали лица, присланные из Гоа и Португалии), но без них португальская администрация была бы бессильна. Чтобы выжить, они должны были быть социально активны, полезны для будущего своего города, хорошими профессионалами во всех сферах (повара, врачи, юристы и др.). В португальский период макаунцы доминировали в структуре управления, занимая должности административных помощников, полицейских, адвокатов, поверенных, секретарей и т.п. Также они играли центральную роль в переговорах как посредники, представлявшие интересы китайцев перед европейской администрацией. Близость к государственному аппарату давала макаунцам привилегии в виде относительной экономической и социальной безопасности, что одновременно отделяло их от китайской общины [Pina-Cabral, Lourenço 1993].

Общая численность населения Макау составляет 600 тыс. чел., туристов там бывает в 45 раз больше. В городе проживает около 6 тыс. макаунцев, крупные диаспоры образовались в Португалии, Канаде, Австралии, США, Бразилии, Гонконге, Китае и т.д. Всего в мире насчитывается 20–30 тыс. макаунцев. Они поддерживают связи друг с другом. Макаунцы, или *filhos da terra* (порт. «местные уроженцы», букв. «дети земли»), *filhos de Macau* (порт. «дети Макау»), убеждены, что именно они являются истинными коренными жителями города. Самоназвание «*filhos da terra*» принято в диаспорах макаунцев в Австралии, Бразилии, Канаде, США, Португалии, Гонконге. Показательно, что это самоназвание фигурирует в главных научных публикациях Аны Марии Амару, написавшей в 1970–1990 е гг. серию трудов о культуре Макау [Amaro 1988], и в книге Алешандры Софии Ранжел, изданной в Макау на португальском языке [Rangel 2012]. Её книга «Дети Земли: Макаунская община вчера и сегодня» стала четвертой в серии Международного института Макау «*Colecção Suma Oriental*», названной по труду хрониста Томе Пириша, первого португальского посла в Китае.

Alexandra Sofia de Senna Fernandes Hagedorn Rangel (1987 г.р.) – дочь Jorge Alberto de Conceição Hagedorn Rangel, занимавшего высокую должность в администрации Макау в португальский период (ныне Жоржи Алберту ди Консейсан Агедорн Ранжел –

президент совета директоров Instituto Internacional Macau). Неправительственная организация Международный институт Макау, зарегистрированная в качестве общественного учреждения в декабре 1999 г., исследует факторы самобытности Макау, способствующие международному продвижению Макау, культурной и социальной идентичности с целью обеспечить значимый вклад в развитие территории, имеет привилегированные отношения с Европейским союзом, взаимодействует с Сообществом португалоязычных стран (CELP), налаживает связи с академическими сообществами, издает книги на португальском, китайском, английском языках.

В книге А. Ранжел отражены идеи, выдвинутые руководством макауанской общины. В первой главе автор пишет о системе смешанных браков португальцев на Дальнем Востоке в XVI в. и о корнях макауанской общины, в которую влились выходцы из всех регионов Португальской Азии. Во второй главе она представляет характерными чертами общины кулинарию, язык (патуа, или письменный диалект португальского), систему праздников. Приводятся сведения о выдающихся деятелях макауанской общины, зданиях и учреждениях. Подобраны знаковые фотографии объектов, снимки из семейных архивов, фрагменты стихов макауанских поэтов. Третья глава раскрывает проблемы, которые макауанцы должны решить до 2049 г., пока будет действовать статус специального Особого автономного района КНР Макау (Аомынь).

Проблемы самосохранения и самоидентификации макауанской общины обсуждалась на отдельной секции на 8th International Convention of Asia Scholars в Макау 24–27 июня 2014 г. Руководители макауанской общины осмыслили особенности истории общины и этнических процессов в прошлом, дали оценку ее современному положению, и выразили общее мнение, что макауанцев объединяет происхождение – они родом из Макау – и португальский язык. Для них характерно чувство принадлежности к родной земле и к миру, созданному португальцами, причем не в физическом смысле, но в глобальном и культурном. Они остаются макауанцами, даже получая другое гражданство. Многие хотят получить португальский паспорт как выражение своей *portugalidade* – близости португальской культуре. Даже рожденные вне Макау лица становятся макауанцами, проживая в Макау, общаясь и адаптируясь. Получить гражданство Макау можно только после

пяти лет проживания в городе, а за это время человек привыкает к его образу жизни и культуре, «пускает корни». Макауанцы всегда сосуществовали с другими культурами и положительно оценивают то обстоятельство, что в состав их общины с течением времени влились потомки принявших католичество японцев, вьетнамцев, тиморцев, жителей других районов Португальской Азии, а также китайцы. Больше всего макауанцы опасаются китаизации. Впрочем, они не намерены запрещать смешанные браки при условии, что жены примут макауанскую культуру.

Анализируя опыт более чем 400-летнего существования в составе Португальской Азии, лидеры макауанских общин акцентируют этнографическую и психологическую составляющие своего имиджа. Для них Макау – духовный, безопасный порт; моряки посещают разные порты, но остаются в своём родном. Сенья Фернандиш выразил это понятием «эмоциональные связи», «коллективная эмпатия», которые делают ее сердцевинной общины. В основу ставится чувство привязанности к родине – Макау и Португалии, а также ко всему миру лузофонов, чью культуру, язык и знаковые фигуры (выдающихся людей) надо знать. Ныне принято повторять, что макауанцы – часть Азии, естественные хранители традиций, т.е. создатели переходного общества. Для определения своего положения они используют ещё один символ – «райской птицы», которая, как считалось в прошлом, не имела ног и постоянно находилась в воздухе. Макауанцы также летают меж культур, но внутри общины очень чувствительны, восприимчивы и обладают коллективной эмпатией. Также подчеркивается мультикультурализм, космополитизм и чувство свободы, объединяющие их вне Макау.

В Макау выработался особый португальский креоль – *Рариа Кристам ди Масау*, или патуа, как язык домашнего общения. В школах же изучали стандартный португальский. На патуа писал поэт Жузе душ Сантуш Феррейра, ставились любительские музыкальные и танцевальные спектакли в Театре дона Педру V, построенном в 1858 г. Патуа ежегодно звучит в городе во время Фестиваля искусств. Ныне патуа включен в «Красную книгу языков, подвергающихся опасности» ЮНЕСКО.

Макауанцы добились того, что государственными языками в Макау считаются, наряду с китайским, португальский и английский. Китайский и португальский используются в государственных учреждениях, английский – в торговле, туризме. Китайское

население говорит на кантонском диалекте. Надписи в городе делаются также на кантонском диалекте и путунхуа.

Власти КНР предполагают объединить макауанцев и гонконгцев в один народ после переходного периода, с чем сами жители не согласны. Макауанцы размышляют над перспективой стать 57-й этнической группой в Китае. Они добились того, что новый премьер-министр КНР вел в Макау переговоры на португальском языке, тем самым нарушив протокол (беседа на территории страны велась на языке иностранного государства). Он просил макауанцев усилить внимание к Бразилии и странам-лузофонам Африки. Распространение португальского языка и образа жизни, таким образом, открывает дверь в европейский мир в целом.

Как видим, ныне особенности макауанской культуры трактуются с иных позиций, чем в прошлом. Подчеркивается, что она впитала разные элементы – индийские, португальские, малайские и др. Траптовка пици и архитектуры как синтеза элементов, заимствованных из разных культур и приспособленных к местному климату, особенно привлекает туристов [Соболева 2016].

Португалия ввела на Востоке новые нормы планировки городов, типовой архитектуры, правила городской жизни, но и сама испытала влияние стран Востока. Архитектура ближе к европейской, а не к локальной. Архитекторы учли в своих постройках температуру и влажный климат, ввели в обиход местные материалы и навыки строительства, ввозили новые материалы (адоб из Северной Африки) и идеи (из Аравии и Малакки). Появилась макауанская школа архитектуры. Архитектурные ансамбли португальского периода в Макау, Малакке, Гоа, на о-ве Цейлон и др. включены в список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО [Соболева 2014]. Современные макауанцы подчеркивают космополитичный характер города. В городе творили португальские (Луиш де Камознс, Камило Пессанья, Венсеслау ди Морайш) и китайские (Лиан Пиун, У Ли) поэты, писатели и художники.

Ранее с позиции европоцентризма макауанскую кулинарию называли «искаженной португальской едой». Ныне ее продвигают как первый в мире сплав элементов национального питания. Для современной туристической отрасли такая траптовка макауанских блюд оказалась весьма прибыльной. Туристы из Азии увозят сумками, в частности, макауанские сласти и вяленое мясо.

Португальцы внесли в пищу народов Азии высокую кулинарию и тонкие вина (португальские и французские). Многим ази-

атским правителям нравилось экспериментировать с разными алкогольными напитками. Португальцы также научили коренное население печь дрожжевой хлеб, делать сласти (*bons pasteiros*), и эта традиция укоренилась во многих знатных семьях. Макау предлагает разные виды международной кухни из свежих продуктов – португальскую, китайскую, гонконгскую, тайскую. В многочисленных кафе, ресторанах и барах подают португальское вино, хлеб и масло, вяленое мясо, треску, кофе, а также деликатесы – сливочные пирожные (*pasteis de nata*), миндальное и др. сухое печенье. Макауанская кухня соединяет технологии обработки пищи (запекание, жарка, гриль) и ингредиенты, привезенные португальцами из Европы, Южной Америки, Африки, Азии. Еду приправляют специями (куркума, кокосовое молоко, корица, креветочная паста). Выпускаются красочные книги с рецептами макауанских блюд на португальском и английском языках [Serro 2012].

Макауанская сервировка и мебель демонстрируются в музеях. В Музее Макау (*Museu de Macau*) раздел «Интерьер гостиной и сервировка стола» контрастирует с аналогичной экспозицией китайского дома. Интерьеры Музея домов Тайпа (*Casas-Museu da Taipa*) иллюстрируют быт макауанской семьи начала XX в.

Продвижение макауанской самобытности на основе культуры бывшей метрополии поддерживает португальская организация Фонд Восток (*Fundação Oriente*), которая почти 70% бюджета тратит в Макау на издание книг, журналов, преподавание португальского языка, поддержку научных исследований по темам истории и культуры региона, на благотворительность в социальной сфере и здравоохранении на огромной территории от Китая до Индии, от Японии до Малакки, от Бирмы до Кореи [Fundação 1993: 1]. Фонд предоставляет стипендии, организует научные конференции, обмен преподавателями и исследователями, выделяет гранты учебным и исследовательским учреждениям (на программы, пособия, поездки), устраивает и поддерживает выставки, театральные, музыкальные и танцевальные представления, кино- и видеопоказы, спонсирует реставрационные работы, в том числе совместно с другими учреждениями, выделяет премии в области искусства и науки.

Отдельная сторона его работы – поддержка макауанского общества и продвижение его имиджа. В 1993 г. Фонд Восток и правительство Макау организовали первый съезд макауанцев, на

который прибыло около 600 участников. Ныне ассоциации Casa de Macau (португ. «Дом Макау») действуют во многих странах, их члены способствуют сближению макауанских общин и укреплению культурной самобытности [Fundação 1993: 2]. В 2004 г. на встрече представителей Casas de Macau из Австралии, Бразилии (Рио-де-Жанейро, Сан-Пауло), Канады (Торонто, Ванкувер), США, Португалии, Гонконга и др. был создан Совет макауанских общин (O Conselho das Comunidades Macaenses).

Иберийская культура привлекает в Макау туристов: красочные религиозные процессии, День Португалии, День Камознса и др. Китайская культура также является частью имиджа региона. В Макау проходят ежегодно День китайского наследия, гонка на драконьих лодках, лотосовый фестиваль. Туристам предлагается обратить внимание на представления из списка нематериального наследия ЮНЕСКО: Кантонскую оперу, рыбацкий праздник Пьяного дракона, китайские боевые искусства, танец львов, праздник фейерверков, португальские народные танцы и музыкальный жанр фаду. В 2012 г. в список Культурного наследия Макау номинированы ещё четыре элемента: макауанская гастрономия; Teatro Maquista (Театр на патуа); обряды в храмах Na-Cha de Macau (буддийский и даосский храм 1888 г. постройки) и A-Ma de Macau (даосский храм, посвященный богине Ама, основан в 1488 г.). Тем самым выражается мультикультуральность современного Макау.

В 2005 г. министры культуры восьми стран-лузофонов, собравшиеся в Луанде, объявили 5 мая Днем лузофонной культуры (Dia da Cultura Lusófono). Нематериальное наследие народов-лузофонов Азии наиболее ярко проявляется в городах и трактуется там как составная часть самобытной культуры коренного населения. В последние годы оно становится объектом этнографического изучения: музыка, танцы, песни, фольклор, кулинария, праздники, обычаи и пр.

В 2006 г. в Макау состоялись первые спортивные Игры лузофонов (Jogos da Lusofonia) – международные спортивные состязания, своего рода альтернатива Олимпийским играм, где у данных стран нет шансов победить. Игры лузофонов в 2009 г. прошли в Лиссабоне, в 2014 г. – в Гоа. В них участвовали атлеты из 12 стран.

Как видим, в условиях глобализации процессы самоидентификации лузофонных сообществ Азии заметно активизировались.

Их происхождение, история, самобытность (ранее замалчиваемые) становятся средствами повышения и закрепления статуса, базой для создания неотрадиционных дискурсов этнокультурной идентичности.

Кочнев В.И., Седловская А.Н. 1992. Европейцы в Южной Азии и образование «евразийских» групп. М.: Наука. 136 с.

Соболева Е.С. 2001. Португальцы Востока: Макао и его население // Мир лузофонии: Материалы международной научной конференции (15–17 октября 1998 г.). СПб.: СПбГУ. С. 255–261.

Соболева Е.С. 2006. Встреча цивилизаций на берегах Индийского океана (о некоторых тенденциях в португальской историографии в 1990–2000-е годы). Историография португальской Азии (Статья 1: Португальская Индия) // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. К 70-летию со дня рождения М.С. Мейера. Вып. XXIV. СПб.: СПбГУ. С. 158–189.

Соболева Е.С. 2010. Наследие перанаканов как туристический объект // Кюнеровский сборник. Вып. 6. СПб.: МАЭ РАН. С. 325–336.

Соболева Е.С. 2011. Глобализация и тенденции развития португалоязычных диаспор // 38 ICANAS (Международный Конгресс по изучению Азии и Северной Африки). 10–15.09.2007. Ankara/Türkiye. Сборник статей. Том I: Культурый обмен развитие и мобильность. Ankara. С. 675–688.

Соболева Е.С. 2014. Португальские элементы в азиатском городе // Историческая этнография. Вып. 5. Р.Ф. Итсу – 85 лет. Сборник научных статей. СПб.: СПбГУ. С. 207–214.

Соболева Е.С. 2016. Макауанская неотрадиционная культура в музеях Макау // Кюнеровский сборник. Вып. 8. СПб: МАЭ РАН. С. 509–520.

Alvar M. 1987. *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. 221 p.

Amaro A.M. 1988. *Filhos da Terra*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

Desai N. 2000. The Denationalisation of Goans: An Insight into the Construction of Cultural Identity // *Lusotopie*. P. 469–476.

Encompassing. 2007. *Encompassing the Globe: Portugal and the World in the 16th and 17th Centuries* / Ed. Jay A. Levinson. Washington: Smithsonian Books. 352 p.

Encounters. 2004. *Encounters: The Meeting of Asia and Europe. 1500–1800* / Ed. by A. Jackson, A. Jaffer. L.: Victoria and Albert Museum. 408 p.

Ferdinands R. 1995. *Proud and Prejustice. The Story of the Burghers of Sri Lanka*. Melbourne: R. Ferdinands. 322 p.

Forjaz J. 1996. *Famílias Macaenses*. Lisboa: Fundação Oriente / Instituto Cultural de Macau. 3 Vol. 1114 p.+ 1100 p. + 1087 p., il.

Forjaz J. 2011. *Genealogias de São Tomé e Príncipe: subsidies*. Lisboa: Dislivro Histórica. 750 p.

Forjaz J., Noronha J.F. de. 2003. Os luso-descendentes da Índia Portuguesa. Lisboa: Fundação Oriente. 3 vols. 811p.+889 p.+1015p., il.

Fundação. 1993. Fundação Oriente. Ano 3, № 7.

Kaleidoscopic. 2004. Kaleidoscopic Goa: A Cultural Atlas / research by Pandurang Phaldesai; ed. by Nandkumar Kamat. Panaji: Vasant Rao Dempo Education & Research Foundation. 223 p.

McPherson K. 1989. Paravas and Portuguese: a Study of Portuguese Strategy and its Impact on an Indian Seafaring Community // Fifth International Seminar on Indo-Portuguese History. Cochin, Kerala, India: Indo-Portuguese Cultural Society. P. 50.

Peranakan. 2008. Peranakan Museum A-Z Guide. Singapore: Peranakan Museum / Asian Civilisations Museum. 272 p.

Pina-Cabral J. de, Lourenço N. 1993. Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense. Macau: ICM. 259 p.

Rangel A.S. 2012. Filhos da Terra – A comunidade Macaense, ontem e hoje. Macau: Instituto Internacional de Macau. 119 p.

Serro C.C. 2012. O livro de receitas da minha Tia/Mãe Albertina. Macau: Instituto Internacional de Macau. 200 p.

Stories. 1997. Stories of Goa / scientific coordination Rosa Maria Perez, Susana Sardo, Joaquim Pais de Brito. Lisbon: National Museum of Ethnology. 255 p.

Winius G.D. 1989. The “Secret People” in their Several Dimensions // Fifth International Seminar on Indo-Portuguese History. Cochin, Kerala, India: Indo-Portuguese Cultural Society. P. 66.

4.5. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ ВОСТОКА НА ЗАПАДЕ (арабские иммигранты во Франции)

Сегодня «неотрадиционализм» активно проявляет себя на Востоке, где возрождаются «архаические» материальные и духовные формы бытия, относимые к традиционному обществу [Бочаров 2017: 109–117]. Они действуют вопреки заимствованным на Западе институтам (экономическим, социальным, правовым и политическим), образуя неформальную зону отношений во всех общественных проявлениях («теневая экономика», «неписанные законы», «имитационные демократии»). Это свидетельствует об их устойчивости, способности мимикрировать, не утрачивая своей качественной специфики под воздействием чуждой по сути цивилизации.

Однако сегодня культуры Востока активно представлены и на Западе, благодаря миграционным процессам, которые в последнее время заметно активизировались, причем попытки западных государств интегрировать иммигрантов в социум, в рамки действующих институтов, терпят крах, что проявляется, с одной стороны, в политизации этнического и конфессионального факторов, принимающих в своей завершающей стадии экстремистские формы (терроризм), с другой – в росте среди масс местного населения ксенофобии и расизма. Показательно, что Х. Клинтон, проигравшая на последних президентских выборах, назвала сторонников победившего Д. Трампа в том числе «расистами и исламофобами». Одним из первых законов, подписанных Трампом, как известно, был закон против мигрантов ряда государств Востока. Антииммигрантские лозунги во многом обеспечили и успех правым на выборах в Европе.

Поэтому изучение миграции как социокультурного феномена, с анализом его причин, а также поведенческих стратегий мигрантов, ориентированных на достижение поставленных целей в принимающем обществе, находится в центре внимания науки. Анализируются и стратегии принимающих государств по адаптации «другого», особенно после констатации главами государств Запада провала их политики мультикультурализма:

«Да, это провал. Правда заключается в том, что во всех наших демократиях слишком пекутся об идентичности тех, кто прибывает, и слишком мало – об идентичности принимающей стороны. Общество, в котором общины сосуществуют рядом друг с другом, нам не нужно. Если

кто-то приезжает во Францию, то он должен влиться в единое сообщество, являющееся национальным. Если кто-то с этим не согласен, пусть не приезжает во Францию» [Теперь и Саркози 2011].

М. Ле Пен и вовсе сравнила практику молитв мусульман на улицах французских городов с нацистской оккупацией [Там же]. В духе Саркози высказались А. Меркель и Д. Кэмерон [Меркель 2010; Британский 2011]. Этот провал связывается с политикой мультикультурализма, хотя по поводу употребления данного понятия высказываются разные точки зрения [Малахов 2001].

В данном же разделе будут рассмотрены некоторые аспекты бытования «традиционализма» в арабской диаспоре Франции. Мы далеки от того, чтобы считать воспроизводство традиционной культуры в среде мигрантов главной причиной краха политики властей по интеграции магрибских иммигрантов в западный социум. Тем не менее, именно это делает возможным для разного рода «этнических предпринимателей» апеллировать к этническому (или религиозному) фактору для достижения политических целей. Данный фактор является наиболее эффективным средством политической мобилизации масс, о чем свидетельствует анализ этнических конфликтов по всему миру.

Нами были использованы все доступные источники по миграционным процессам во Франции, и теоретические работы, связанные с осмыслением стратегий принимающих государств по адаптации мигрантов, а также работы, основанные на социологических и антропологических методах при изучении арабской диаспоры в современном французском обществе¹. Ценным источником была художественная литература, созданная во Франции авторами арабского происхождения, в которой воспроизводятся образы жизни, мышления и чувственных переживаний их земляков во Франции².

Во Франции многочисленная арабская диаспора, выходцев в основном из стран Магриба (Алжир, Тунис, Марокко), сформировалась еще в начале XX в. Затем были разные волны миграционных потоков, обусловленные социально-экономическими причинами на зависимых от Франции территориях, в самой метрополии, а также геополитическими обстоятельствами [Фролкин 1975; Любарг; Статистические 1989]. Известные события 2005 г., связанные с массовыми беспорядками, инициированными арабскими иммигрантами, показали остроту проблемы, свойственную французскому обществу. В них участвовали уже потомки иммигран-

тов, так называемые «бёры». Причина культурной составляющей в крахе политики по интеграции арабов в социум проявила себя именно в «бёрах».

Представители первого поколения иммигрантов жили большими поселениями на окраинах городов, во многом воспроизводя принятую на родине модель жизни. Кормильцем семьи был отец, который обычно работал на местной фабрике или заводе. Впоследствии, с расширением диаспоры в зоне её поселения стали появляться магрибские магазинчики, кафе и парикмахерские, которые служили местом встреч и общения. До сих пор подавляющее большинство иммигрантов занято на низкооплачиваемой и непрестижной работе, которую чаще всего не хотят выполнять французы [Морозов 2009]. Сегодня существуют три главные зоны поселения выходцев из Северной Африки – окрестности Парижа, Лиона и Марселя.

Хранительницей домашнего очага является мать. Обычно необразованная, занимающаяся воспитанием детей и ведением домашнего хозяйства. Чаще всего женщины работают в неконкурентных областях производства, текстильной промышленности, а также в сфере услуг. Есть категория женщин вообще неработающих и не знающих французского языка. Женщины во всём подчиняются мужчинам, подчас даже своим старшим сыновьям или братьям. Поэтому желает ли женщина работать или нет, часто не имеет какого-либо значения. Несмотря на бедность семьи многим женщинам муж, брат или старший сын, запрещает работать, исходя из традиционных или религиозных побуждений.

Детей в магрибских семьях всегда много. С детства они занимали предназначенное им в традиционно-восточном обществе место. Девочки помогали своим матерям по хозяйству, нянчили младших детей и редко покидали территорию квартала, в котором жили. Мальчики проводили большую часть времени на улице и довольно рано начинали работать, помогая отцу в обеспечении семьи. Закрытый образ жизни иммигрантов способствовал тому, что дети воспринимали такое положение вещей как должное, часто даже не зная, что творится за пределами их квартала.

Серьёзные сдвиги в сознании бёров были обусловлены началом их обучения во французской школе. Здесь бёры сталкиваются не только с другим образом жизни, но и с негативным отношением к себе. Примечательно, что французы стараются не отдавать своих детей в школу с преимущественно магрибскими детьми.

Поэтому появились школы, в которых в основном обучались дети иммигрантов. Уровень образования в таких школах значительно ниже³.

Впервые близко столкнувшись с французским обществом, бёры начинают осознавать колоссальное различие в образе жизни, которую вели они, и образе жизни французов и француженок. Особенно это касается девушек, жизнь которых ограничена домом и семьёй, и они не могут, как их французские сверстницы, к примеру, пойти погулять после школы.

Чем старше становятся бёры, тем острее они ощущают свое отличие от французов. Даже, несмотря на то что, многие из них рождены на территории Франции и имеют французское гражданство, для французов они все равно остаются иммигрантами, выходцами из стран Африки.

Некоторые из них желают избавиться от того стереотипа, который существует во французском обществе, и стараются хорошо учиться в школе, поступить в университет и найти себе достойное место среди французов. Предвзятое отношение французов к магрибцам часто становится препятствием на пути их интеграции во французское общество. Часто приводятся примеры того, как при поступлении на работу француза и бёра, берут француза, несмотря на то что, квалификация бёра может быть выше. Французский исследователь Э. Балибар назвал подобное положение дел в стране «новым расизмом» или расизмом «деколонизации (смены полюсов в передвижении населения между старыми колониями и старыми метрополиями) и раскола человечества внутри одного политического пространства. Идеологически современный расизм, центрированный во Франции на комплексе иммиграции, вписывается в рамки “безрасового расизма” ...главной темой этого расизма является не биологическая наследственность, а *невозможность уничтожить культурные различия*» [Балибар, Валлерстайн 2004: 31].

Девушки, глядя на поведение француженок, начинают осознавать, что их роль гораздо больше, чем ведение домашнего хозяйства. Бёрки уже не хотят, как их матери, потакать во всём братьям и отцу и ограничиваться ролью домашней прислуги. Они, живущие во Франции с рождения, не воспринимают традиции своих предков и предписания ислама как нечто их касающееся.

Это отчетливо отображается в литературных произведениях, созданных во Франции писательницами магрибского происхож-

дения, переживаниях их героев. Как заметила одна из писательниц относительно своей героини, «женщина, которая в ней просыпалась, требовала свободы!» [Прохогина 2006: 312]. Именно женщины наиболее активно стремятся освободиться от традиционных восточных оков из многочисленных табу, регламентирующих их поведение в диаспоре. В художественных текстах этот конфликт выступает как межпоколенный:

«Сестры, разговаривая о своем, “тайном”, о своих чувствах, доверяя друг другу имена тех, кто им нравился (из общих знакомых в школе), говорили на верлане, произнося “слова наоборот”, чтобы родители их не понимали... Правда, подраставшие братья быстро все “расшифровывали”, они этот “язык” понимали, но не выдавали сестренку. Но старший брат, поняв “опасность” таких размышлений сестры предпринял крайние меры: он запер дверь комнаты, и Сорейя больше не могла выходить из дома» [Там же].

Как видно, здесь высвечивается и роль старшего брата в арабо-мусульманской семье, обусловленная его традиционным высоким статусом.

Стремление женщин найти своё место в обществе, в семье встречается негативно. Часто девушек подвергают наказаниям, а иногда и вовсе отправляют к родственникам на родину для перевоспитания. Но если девушка все же смогла добиться своего, для большинства магрибских семей это считается позором. Родители отрекаются от неё, и её общение с семьёй часто ограничивается лишь сёстрами или дальними родственниками.

Размышляя о жизни бёров во Франции, исходя из беллетристики писательниц арабского происхождения, С.В. Прохогина приходит к выводу:

«Жизнь беров подчинена закрепленными в этническом генезисе традиционными, связанными как с религиозными – исламскими, – так и доисламскими представлениями и верованиями, обычаями и понятиями, сформировавшими тот жизненный код, который передается из поколения в поколение, несмотря на формы его восприятия и усвоения во многом скорректированного новыми условиями жизни на Западе... Традиционная система ценностей, связывающая иммигрантов с “родной почвой”, так или иначе жива и определяет условия выбора... как свободное самоопределение между восточным и западным миром, или одновременное свое подлежание и тому и другому миру» [Прохогина 2006: 293, 299].

Но бывают примеры удачной адаптации бёрок. Такие девушки соединяют в себе традиции своей общины и стиль жизни современного общества. Они могут учиться, работать, общаться со своими французскими сверстниками, но в тоже время соблюдать

законы шариата: носить хиджаб, молиться и соблюдать пост. В последнее время во Франции возросло количество девушек, активно участвующих в социальной жизни, но отстаивающих свое право на ношение хиджаба (особенно в свете принятия закона, запрещающего носить хиджаб в общественных местах) [Франция 2010] и соблюдение мусульманских норм, как части своего мировоззрения, совсем не мешающего им адаптироваться к французскому обществу. Такая гармония редко получается без согласия и поддержки семьи, и таких примеров довольно мало.

Тем не менее, даже бёры, которые говорят, что во Франции они чувствуют себя дома, что знают Францию намного лучше, чем те страны, откуда приехали их семьи, что рады тому, что родились во Франции и т.п., по наблюдениям исследователя – все это «не говорит о том, что они чувствуют принадлежность к этой стране, идентифицируют себя с ней» [Деминцева 2008: 161–167].

Большая часть бёров возвращается в свой район, где они чувствуют себя своими. Многие из них предпочитают свою прежнюю жизнь унижениям, которым они подвергаются во французском обществе. Такие представители своего поколения и становятся в основном теми, кто устраивает беспорядки и вызывает наибольшее опасение у властей. Работая на малооплачиваемых работах, плохо образованные они часто промышляют мелким воровством или слоняются без дела по улицам городов. Соотечественник-журналист размышляет по следам беседы с одним из таких парней в Париже:

«Число иммигрантов в отдельных районах Парижа составляет 50% от всего населения, а пригороды французской столицы превратились в Арабские Эмираты со своими законами. Ахмед сегодня слегка под мухой. Да, имам его мечети в Страсбурге запрещает пить, да и родители тоже, но он любит принять на грудь. Именно поэтому Ахмед украл в магазине одну бутылку вина и две шампанского, виртуозно засунув их в штаны. Этот молодой алжирец уже отсидел семь месяцев в тюрьме за духи, похищенные в торговом центре, – говорит, “девушку хотел осчастливить”. Он идёт по улице тяжело, как слон, – опасается, что выпадут бутылки. “Полицейские у нас твари, – жалуется Ахмед. – Увидят араба с покупками – требуют показать кассовый чек. Иначе арестуют – уже не верят, что наши что-то за свои деньги покупают”... Постоянной работы у алжирца нет, и воровство он считает нормальным делом. “Это вообще не преступление – французы богатые”, – говорит он» [Зотов 2013]⁴.

У некоторых единственным их ориентиром в жизни становится религия. Не найдя своего места в обществе они пытаются оправдать это принадлежностью к исламу, законы которого превос-

ходят законы и меры, принятые в западном обществе. Именно эта социальная категория и становится плодородной почвой для экстремистских и прочих движений.

В середине 1970-х гг. бёры начали объединяться в ассоциации. Такие ассоциации как «SOS расизм» и «Франс-Плюс» объединили большое количество представителей второго поколения иммигрантов. В рамках этих организаций бёры требовали равенства и тех же прав, что и у граждан Франции, боролись против расизма. Важной формой борьбы были «Марши бёров», прошедшие в 1981 и 1984 гг.

Возникновение ассоциаций способствовало появлению у бёров своей собственной культуры, включая и своеобразный язык верлан. Но главное с чем их ассоциируют – это своеобразная музыка «Рай» (от араб. “мнение”). «Рай» соединил в себе элементы кабийской музыки (музыка алжирских берберов-кабилов) и элементы джаза, регги и рок-н-рола [Мазен Аль]. Несмотря на иммигрантское происхождение, музыка «Рай» стала очень популярной во Франции. Песни «Рай» завоёвывали высшие строки хит-парадов, а их исполнители стали известными и в других странах Европы. Представители этой музыкальной культуры, такие как Шаб Халед и Шаб Маами, стали героями различных программ, которые привлекли общественный интерес к положению молодых людей с бедных окраин. Песни «Рай» легли в основу культового фильма «100% Arabika».

Появились и писатели, выходцы из иммигрантской среды, писавшие книги, которые отражали их положение во французском обществе. У всех произведений, написанных бёрами, есть общие черты. Это потерянности, попытки обрести своё место, примирить культуры, часто в основу такой литературы ложились биографии самих авторов.

В целом, возникшую субкультуру, видимо, следует рассматривать не только, как следствие «невозможности уничтожить культурные различия» (Балибар), что препятствует интеграции бёров во французское общество, но и как альтернативу культуре большинства, доступ в которую закрыт. Сегодня данная субкультура уже стала частью французского современного общества.

К 1980-м гг. отношения между иммигрантами и обществом кардинально изменились. Активизировались различные саудовские фонды, которые создавали на территории Франции объединения, школы и курсы, что позволяло бёрам получить какое-то

образование, в основном религиозное. Они также обучали имамов мечетей. Бёры охотно обучались в этих школах, чувствуя, что здесь они не являются низами общества, а наоборот, группой, объединённой общим положением и идеями [Кипель 2004: 200]. Ислам для бёров не являлся чем-то священным и неотъемлемым, как для их предков. Они выросли во Франции, арабским языком не владели и обо всех обрядах ислама часто знали только по рассказам старших. Эти организации, финансируемые различными исламистскими движениями, привлекали только потому, что они чувствовали себя равными друг другу, а не изгоями общества.

Встречу с подобными «исламистами» описывает журналист-международник Г.А. Зотов:

«Пробую сфотографировать мечеть, и ситуация 2005 года повторяется – меня окружает с десяток угрюмых арабских подростков, у некоторых в руках кастеты. “Эмир” группы, обритый наголо парень лет семнадцати, кричит: “Тебе чего надо, белый? Давай, вали из нашего района, пока цел!”. Работать никто из подростков не собирается, все пробавляются воровством из магазинов, а также карманными кражами. По закону, если подростку нет 16 лет, он не несёт никакой ответственности – полиция бессильна. “Ночью полиция в Клиши-су-Буа не приезжает – бояться! – хвастается Самир. – Мы так тряхнули Францию, что им мало не показалось”. Хотя все подростки родились во Франции, они не считают родиной страну, давшую их родителям убежище: о французах презрительно говорят “эти галлы”. “Скоро вся Европа будет наша, – распирает от гордости Самира. – Ты слышал, какое самое популярное имя у младенцев в соседней Бельгии? Мухаммед!”. В этнических гетто, которыми окружены Париж, Лион, Марсель, главные авторитеты имамы мечетей. В марте 2012 года исламист Мухаммед Мера застрелил в Тулузе сразу 7 человек, включая 3 детей. А на днях в Реймсе избili человека, евшего на улице бутерброд с ветчиной. Иммигрантов оскорбила свинина...» [2013].

Образ необразованного, бедного, выросшего в неблагополучных пригородах иммигранта, связанного с террористами, закрепился в сознании француза. Враждебное отношение к иммигрантам и их детям привело к своего рода «бытовому расизму». С недоброжелательным отношением бёры сталкиваются ещё в школе, когда в классе их считают изгоями вне зависимости от их успеваемости, эта детская неприязнь самая опасная, повзрослевшие французские дети в будущем, столкнувшись со своими сверстниками в институте или на работе, будут относиться к ним так же плохо. Такое отношение вызывает у бёров ответную реакцию. Е.Б. Деминцева приводит слова одного из респондентов, ясно вы-

ражающие такую позицию: «Если меня назвали “грязным арабом”, я тоже буду называть их “грязными французами”» [2008: 168].

Среди бёров бытует мнение, что как бы они не учились и какую бы квалификацию не получили, их никогда не будут считать полноценными членами общества. Французские законы они считают несправедливыми. Выходец из Алжира, гражданин Франции, рассуждал «о дискриминации в отношении арабских иммигрантов, о том, что даже став французскими гражданами, они не пользуются равными с коренными жителями правами..., о том, что находятся под постоянным подозрением и что полиция может их задержать без малейшего повода» [Мелкумян 2013].

В свою очередь сегодня налицо стремление со стороны французов, обеспокоенных экспансией инородной культуры и укреплением традиций иммигрантов в их обществе, оградить свою культуру от чужеродного влияния [Деминцева 2008].

Итак, «традиционализм» Востока, представленный на Западе иммигрантами, породил массу проблем, с которыми столкнулась сегодня Европа. Представляется, что причина в «невозможности уничтожить культурные различия». Это хорошо видно на примере Франции, всегда стремившейся к ассимиляции иммигрантов, давая им статус полноправных граждан. Но при этом даже успешно адаптировавшиеся бёры не «чувствуют принадлежность к этой стране, не идентифицируют себя с ней» [Деминцева 2008].

Причина, на наш взгляд, в устойчивости традиционалистских культур, отражающих основные характеристики традиционной социальной материи (коллективистские), в противовес материи индивидуалистической, утвердившейся в эпоху капитализма. Известное суждение антропологов о «равенстве культур, несмотря на их различия» упускает из виду «общество» или «социальную материю», формой которой культуры являются [Бочаров 2011: 272–283]. К примеру, английская и французская культуры, несомненно, разные, но отражают тождественный общественный субстрат – капиталистический (индивидуалистический). Поэтому, их носителям не составит труда адаптироваться к одной из них.

Что же касается традиционалистских культур, то они отражают социум, в котором индивид в социальном плане не существует, его статус отождествляется с родственным или половозрастным коллективом. Мышление детерминировано иррациональными идейно-мировоззренческими представлениями. Повседневная жизнь регулируется обычно-правовыми (религиозными) инстру-

ментами. Немаловажно также, что для носителей традиционалистских культур «чужаки» всегда обладают презумпцией зловредности. Иными словами, это всегда «враги».

Когда западная культура заимствуется насильственно или добровольно (экономические, политические или правовые институты) государствами Востока, она не в состоянии переформатировать традиционное общество и культуру, адекватную ему. В результате, как уже отмечалось, идея частной собственности воспринимается с большим трудом, не обретая «священного статуса», как на Западе, под демократической вывеской скрывается реальный авторитаризм, правовые системы, основанные на «правах человека», замещаются «неписаными законами», которые на самом деле регулируют повседневную жизнь граждан.

Близкие, по сути, процессы, наблюдаются и в случае переноса пластов традиционалистских культур на Запад. При массовой иммиграции их носители вынуждены для более эффективной адаптации держаться вместе, что автоматически влечет воспроизводство традиционного образа жизни и ценностей, которые антагонистичны образу жизни и ценностям принимающего общества. Следующее поколение в ходе первичной социализации неизбежно их усваивает, и только на этом фоне происходит восприятие элементов западной культуры, которые таким образом, подчас, обретают иные смыслы.

В результате складывается ситуация между носителями культур, которую газета «Либерасьон» назвала «непреодолимой пропастью»:

«Французское слово “банльё”, что значит “пригород”, образовано из двух слов: “льё”, старинная мера длины и слово “бан” — феодальное право, которое действовало в неких районах за пределами крупных городов. Живущие здесь, в нескольких десятках километрах от центра Парижа, говорят, что чувствуют себя так, словно феодальные законы всё ещё существуют, и они живут в абсолютно другой системе, чем парижане. Но то же самое ощущают и парижане, и эта разница во взглядах делает пропасть между двумя этими мирами абсолютно непреодолимой» [Immigration 2013]. «Это и есть основная проблема 7 миллионов переселенцев из арабских стран: они живут здесь по своим правилам» [Мелкумян 2013].

Аналогично думает и Г.А. Зотов, констатируя, что ситуация со временем не меняется:

«Парижский пригород, гетто иммигрантов Клиши-су-Буа (40 минут езды на автомобиле от центра столицы) похож на отдельную страну. По

улицам идут люди в национальных одеждах... Звучит заводная арабская музыка. Всюду лежат груды гниющего мусора - обитатели социального жилья (на скорую руку слепленных пятиэтажек), не утруждаясь, выбрасывают отходы из окон. 8 лет назад я был тут – во время погромов и поджогов машин (*имеются в виду известные события 2005 г. – прим. авт.*). Стало лучше? Ничуть» [2013].

Политика французских властей по материальной поддержке иммигрантов (разного рода пособия и льготы), объясняется компенсацией за ущерб, нанесенного Францией во времена колониального владычества. Эта идея, похоже, утвердилась в общественном сознании этнических французов, о чем многократно приходилось слышать из их уст, во всяком случае, высокообразованных членов общества. Однако, эта же идея отчетливо представлена и в сознании французов арабского происхождения, что способствует развитию иждивенческой психологии, усугубляет противостояние «двух миров». Это, в частности, видно из «полевых» свидетельств Г.А. Зотова, его беседы «с французом алжирского происхождения, который никогда не видел Алжира – родился в Страсбурге, но французом себя не считает: “А их солдаты в Алжире миллион человек убили. Сволочи, да они нас обязаны до конца жизни кормить!”» [Там же]. Наличие «культурных различий» проявляется и в «новом расизме», который представлен не только в обыденном сознании низших страт французского социума, но и среди интеллигенции. В индустриальном (постиндустриальном) социуме, данные различия становятся ресурсом для недобросовестной конкуренции. В частности, из приведенных выше материалов видно, что при приеме на престижную работу иммигранты проигрывают французам, причем, не уступая, а то и превосходя последних в квалификации. Нечто подобное имело место в 1930-х гг. в Германии, когда интеллигенция поддерживала репрессивную политику А. Гитлера по отношению к евреям, приводившую к освобождению рабочих мест в высококвалифицированных сферах труда (медицина, наука, культура и т.д.) [Галкин 1989].

Вместе с тем, культурные различия в данном социальном контексте становятся ресурсом для политической мобилизации носителей дискриминируемых культур, которые используют разного рода «этнические предприниматели» для достижения своих целей.

¹ Это, в первую очередь, книга Е.Б. Деминцевой [2008]. Также один из авторов данного раздела, будучи уроженкой одной из арабских стран, опирался на сведения о своих земляках, проживающих во Франции, и на материалы бесед с ними. Привлекались и публикации журналистов и туристов, наблюдавших жизнь французских граждан в интересующем нас аспекте.

² См. социологический анализ художественных текстов, проведенный С.В. Прожогой [2008].

³ Эту проблему затронул в своём фильме «Последний урок» режиссёр Жан-Поль Лиленфельд (2008).

⁴ Подобное отношение к воровству характерно и для других традиционалистских культур, в частности, русской [Бочаров 2004: 173–179].

Балибар Э., Валлерстайн И. 2004. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М.: Логос. 288 с.

Бочаров В.В. 2017. Власть и табу: о культурно-исторических истоках традиционализма // Культурно-историческая психология. № 4. С. 109–117.

Бочаров В.В. 2011. Общество и культура в эволюционном процессе // АФ. № 14 (online). С. 272–283.

Бочаров В.В. 2004. Обычное право собственности и «криминальное государство в России // ЖССА. Т. VII. № 4. С. 173–199.

Британский премьер осудил политику мультикультурализма. 2011 // Лента. Ру. 05.02.

Галкин А.А. 1989. Германский фашизм. М.: Наука. 352 с.

Деминцева Е.Б. 2008. «Быть арабом во Франции. М.: НЛО. 192 с.

Зотов Г.А. 2013. Франция на коленях. Пригороды Парижа превратились в Арабские Эмираты. URL: <https://marc-aureli.livejournal.com/192087.html>. (Дата обращения: 07.08.13).

Кипель Ж. 2004. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Ладмир. 468 с.

Любарт М. Иммиграция из Магриба в страны Юго-Западной Европы: тенденции начала XXI века. Часть I // Международное обозрение: Восток+Запад. URL: http://www.eastwest-review.com/rus/article/immigratsiya-iz-magriba-v-strany-yugo-zapadnoi-evropy-tendentsii-nachala-xxi-veka-chast-i-0#_ednref6

Мазен Аль Мансур. История музыки Рай () تاريخ موسيقا الراي. (مؤسسه الحوار المتمدن) // Сайт ассоциации «Аль Хивар Аль Мутамаден. URL: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=38586>

Малахов В. 2001. Культурный плюрализм versus мультикультурализм // В. Малахов. Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Дом интеллектуальной книги. 176 с.

Мелкумян Е.С. 2013. Арабские иммигранты во Франции и проблема межкультурного диалога. URL: <http://www.iimes.ru/?p=5110>.

Меркель заявила о провале мультикультурализма. URL: http://www.bbc.co.uk/russian/international/2010/10/101016_merkel_multiculturalism_fai led.shtml

Морозов Д.Ю. 2009. Североафриканская иммиграция во Франции / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 210. М.: ИЭА РАН. 40 с.

Прохогина С.В. 2008. Женский портрет на фоне Востока и Запада. М.: ИВ РАН. 478 с.

Статистические данные об арабских иммигрантах во Франции. 1989. // Третья конференция консультативного комитета по вопросам арабской иммиграции в Европе. Алжир (на араб. яз).

Теперь и Саркози признал, что политика мультикультурализма провалились. 2011 // ИноСМИ – Все, что достойно перевода. URL: <https://inosmi.ru/europe/20110211/166444540.html>

Фролкин. Н.М. 1975. Трудовая иммиграция во Францию в новейшее время. Киев: Наука. 286 с.

Франция: паранджа или гражданство. 2010 // Radio France Internationale. URL : <http://www.inosmi.ru/europe/20100203/157963957.html>

Immigration: Brice Hortefeux et les légions étrangères. 2013 // Lération. URL: http://www.liberation.fr/societe/2013/10/31/immigration-brice-hortefeux-et-les-legions-etrangeres_943747 (Дата обращения: 31.09.13).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: КОНСТРУИРОВАНИЕ НЕОТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ГЛОКАЛИЗАЦИИ

Подводя итоги коллективного исследования, прежде всего следует отметить, что наиболее выраженными чертами неотрадиционализма и неоархаики, действительно, обладают сферы этничности и религии. Всякий неотрадиционализм по сути сводится к конструированию (или консолидации) этнокультурных общностей или созданию новых религиозных движений и культов (или, шире, обновлению духовности и мировоззрения), либо и того, и другого, так как традиционные верования, как правило, – составная часть этнической культуры. Этот вывод сделан на основании материалов второй и третьей глав, в которых представлены результаты интенсивных полевых исследований (в том числе методами включенного наблюдения), проводившихся авторами в течение последних 10–15 лет.

В целом основные результаты проделанной работы могут быть сведены к следующим 10 положениям.

1. Несомненным императивом этничности во все времена был контроль над природным и социальным. А.В. Головнев, опираясь на известное обобщение С.А. Арутюнова («этноссы как формы культурной вариабельности могут рассматриваться как адаптивные механизмы, изоморфные различным видам биологической вариабельности» [Арутюнов 1989: 57]), развивает идею о том, что это «та платформа этничности, которая крепит ее к определенной территории» [Головнев 2012а: 11].

В кризисных ситуациях обычно происходит актуализация форм и способов традиционного природопользования и хозяйственной деятельности. Особенно наглядно это происходит у народов Крайнего Севера и Сибири, прежде всего у тундровых саамов, оленных чукчей, эвенков, ненцев, хантов, коми-ижемцев, для которых «оленоводство было и остается основой культурной самобытности, технологией хозяйственной и социальной автономии» [Головнев 2012б: 85]. При этом «этнокультурные традиции органично уживаются с технологическими новациями и даже выступают их опорой. Традиции могут выступать не тормозом, а основой, фильтром, трамплином новаций. Более того, без них новации, особенно внешние, способны подавить или подчинить куль-

туру. Ценностные и технологические качества традиций, переходя в инновации, сохраняют важную для культуры преемственность... И сегодня оленеводство обновляется за счет современного менеджмента, технологий переработки и мобильного транспорта...» [Там же].

Этот своеобразный этноэкологический неотрадиционализм способствует разработке техник и стратегий природопользования и распределения ресурсов. Задачи, которые решают такие стратегии, могут быть самыми разными – от физического выживания, укрепления и развития этнокультурной идентичности до отстаивания политических интересов и получения прибыли. Так, у эвенков Северного Байкала и Забайкалья фиксируется весьма прагматическое использование традиционных способов освоения ландшафта при промышленном освоении региона, а также превращение традиций в политический инструмент обоснования своих преимущественных прав на пользование территорией в борьбе с представителями добывающей промышленности.

2. Большую роль в мобилизации традиций играет национальная интеллигенция, многие представители которой являются инициаторами создания новых социальных объединений (клубы, кружки, фольклорные ансамбли, общественные организации, политические движения), они активно участвуют и в «производстве» и популяризации новых традиций, восстановлении традиционных форм устной культуры, зрелищного, песенного искусства, и в целом культурного наследия, а также способствуют этнической солидарности и адаптации к модернизационным процессам.

Одним из проявлений неотрадиционализма как процесса конструирования новой социальной реальности является изобретение самобытных систем письма многими народами Сибири (чукчи, юкагиры, нивхи, коряки, эскимосы) в первой половине XX в. (см., в частности, историю изобретения письменности чукчей Тыневи-лем в разделе 3.6).

3. Этнополитический неотрадиционализм обнаруживается в символах власти¹, названиях парламентов², актуализации клановости как принципа структурирования общества вплоть до образования клановых корпораций во власти³ (ср.: укрепление власти группы кланов президента и его родственников в Сомалиленде, или активность в постсоветский период эвенкийских родов, которые в царское время являлись политико-административными единицами, не говоря уже о чеченских тейпах и тукхумах).

4. В эпоху глобализации, как уже было отмечено, «особой популярностью пользуются религии и религиозно-философские учения, в которых сохранился архаический субстрат (даосизм, дзен-буддизм, индуизм)» [Хачатурян 2011: 83]. Возрождение (изобретение) этноспецифических религиозных практик (родновение в русской среде, неошаманизм у бурят и сойотов, бурятский буддизм, афробразильские синкретические культы кандомбле, умбанда и кимбанда, переосмысленные как народные религии⁴) становятся важнейшим фактором этнокультурной интеграции и консолидации. Этому способствуют издание соответствующей тематической литературы (так, например, родноверы публикуют книги по славянскому язычеству и в стиле «славянское фэнтези», календари славянских праздников) и визуализация образов и атрибутики посредством живописи, графики, фотографий, инфографики, а также анимации, документальных фильмов, фан-клипов и т.д. вплоть до выпуска футболок со стилизованными символами (например, рунами и коловоротами, шаманскими знаками). Немаловажную роль играет также песенно-музыкальная составляющая (так, в частности, субкультура неязычников представлена группами, исполняющих «языческий металл»). В рамках конструирования новых социальностей происходит иеротопизация⁵ ландшафтов, культовых и почитаемых мест («мест силы» и «мест памяти»), а также памятников, символизирующих этнокультурные достижения (таких, например, как памятники коми-азбуке Анбур и букве ö в Сыктывкаре).

5. Важнейшую роль в трансляции новых традиций и в целом в укреплении этнокультурной самобытности и распространении этничности играют средства массовой коммуникации и социальные сети, позволяющие обмениваться фотографиями и видеозаписями. Ведь даже в большинстве эвенкийских поселков Забайкалья есть Интернет и сотовая связь. Особенно показательна в этом плане деятельность лузофонов, диаспоры которых имеют множество сайтов. Так, в Великобритании зарегистрированы уже 38 гоанских ассоциаций, деятельность которых освещается в специальном электронном издании (см. раздел 4.4). Конструирование представлений о единстве коми происходит на виртуальных площадках социальных сетей.

Неотрадиционализм проявляется и в сфере творческой деятельности. Так, в искусстве народов Сибири получает распространение стиль неоархаики, являющийся средством самоидентифика-

ции и самопрезентации в современном глобализованном мире. Среди самых известных – В.П. Кондаков (Ewi Enk), художник с Северного Байкала, сочетающий в своем творчестве архаичные и новые техники и материалы.

6. Коммодификация традиционной культуры (т.е. превращение ее в товар и предмет потребления) осуществляется в сфере этнотуризма, когда символы эвенкийской архаики или бурятского шаманизма, упрощенные копии используемых в быту вещей специально создаются для туристов (то, что в африканистике называется аэропортным искусством). Появились и этноориентированные интернет-магазины, как тот, который для «настоящих коми», предлагающий, в частности, узорное вязание коми (которое когда-то было свойственно лишь отдельным группам коми, но теперь становится символом коми одежды) и латунные подвески, копирующие самые разные символы – от медведя до орнитоморфных подвесок «с костюма шамана» (см. раздел 3.1). Всплеск интереса к шаманам и шаманизму, в том числе у туристов, способствовал и развитию костюмированных форм данной традиции, ориентированных прежде всего на прибыль.

7. Социокультурная реальность «периферийного» Востока сформировалась в ходе общемирового процесса вестернизации, который принято называть модернизацией. Однако исходной точкой вестернизации Востока (как, впрочем, и модернизации Запада) является традиционное общество. С появлением неоеволюционистской теории модернизации в 1960-х гг. историческая динамика Востока стала рассматриваться как трансформация «периферии» в «центр», как борьбу «модерна» с «традицией». Ожидалось, что победа модерна неизбежна. «Однако, когда многие страны Востока развернулись в сторону “прошлого”, успех модернизации стал рассматриваться в разных вариантах симбиоза *традиции* и *новации*, где уже первой отводилось приоритетное место» (раздел 1.4: 62). Другими словами, процесс модернизации/вестернизации превратился в неотрадиционализацию.

«Сегодня неотрадиционализм активно проявляет себя на Востоке, где возрождаются архаические материальные и духовные формы бытия, относимые к традиционному обществу. Они действуют вопреки заимствованным на Западе институтам (экономическим, социальным, правовым и политическим), образуя неформальную зону отношений во всех общественных проявлениях (“теневая экономика”, “неписанные законы”, “имитационные де-

мократии»). Это свидетельствует об их устойчивости, способности мимикрировать, не утрачивая своей качественной специфики под воздействием чуждой по сути цивилизации» [Бочаров 2017: 109–117]. При отсутствии внутренних морально-нравственных регуляторов большие массы людей, особенно в городах, ориентированы в своем поведении на достижение благ («богатства» и «власти») любой ценой. Поэтому роль «социальных и духовных скреп» в таких государствах выполняет, во-первых, властная вертикаль, которая повсеместно реально цементирует социум (включая «демократии»), во-вторых, «архаика», конструируемая образованным классом и властью, состоящей также из его представителей (раздел 4.5).

«Сознание среднестатистического представителя Востока можно сравнить с лоскутным одеялом, состоящим из разного рода обрывочных концептов моделей жизни, количественное соотношение которых зависит от возраста, места жительства (город, деревня), образования, рода занятий и т.д. При этом нарастающая разобщенность людей вследствие деградации механизмов, обеспечивавших прежнюю солидарность, не сопровождается самопроизвольным рождением новых форм позитивной коллективности» (раздел 1.2: 41).

Восток – это не некая недоразвитая цивилизация, а особая социокультурная реальность со свойственной ей типом солидарности, позволяющей преодолеть хаос, и прогрессировать в историческом процессе вестернизации, и весьма динамично развиваться, благодаря принудительной (или вертикальной) солидарности. Это сознательное и целенаправленное сплочение масс или воспитание чувства преданности верховному правителю. Такой тип солидарности обеспечивает устойчивость восточной государственности, а сакральность или харизма определяет легитимность правителя. В сознании людей доминирует идентичность традиционного типа (клановая, племенная, кастовая, этническая, локальная), а харизматическое лидерство – главная особенность политического процесса на Востоке (см. разделы 1.4 и 2.4).

8. Поскольку миграция стала одной из основных проявлений глобализации, именно специфика миграционных процессов и степень адаптации мигрантов позволяют понять и объяснить многие социальные, экономические и этнокультурные истоки неотрадиционализма. Вместе с тем, на определенном этапе глобализации интеграция мигрантов в принимающее общество резко

замедляется. Основным препятствием к адаптации стали современные информационные технологии и телевидение, а также сохранение регулярных контактов с родиной, что способствует сохранению родных языков и собственной этнической культуры. Такая ситуация является конфликтогенной не только для «коренных» европейцев, но и для иммигрантов и их потомков, поскольку «...“традиционализм” Востока, представленный на Западе иммигрантами, породил массу проблем, с которыми столкнулась сегодня Европа». Причина же этого заключается «в устойчивости традиционалистских культур, отражающих основные характеристики традиционной социальной материи (коллективистские), в противовес материи индивидуалистической, утвердившейся в эпоху капитализма» (раздел 4.5: 301). Что же касается традиционалистских культур, то на примере магрибской диаспоры во Франции, показано, что «они отражают социум, в котором индивид в социальном плане не существует, его статус отождествляется с родственным или половозрастным коллективом. Мышление детерминировано иррациональными идейно-мировоззренческими представлениями. Повседневная жизнь регулируется обычно-правовыми (религиозными) инструментами. Немаловажно также, что для носителей традиционалистских культур “чужаки” всегда обладают презумпцией зловредности. Иными словами, это всегда “враги”» (там же: 301–302).

Рассмотренные факты конструирования особой этнополитической общности сомалийцев в границах непризнанной Республики Сомалиленд (в частности, восстановлено и еще больше укрепилось особое национально-государственное самосознание, унаследованное от британского протектората и отделяющее сомалилендцев от других сомалийцев) и политической консолидации различных кушитоязычных групп в единую этническую общность оромо (Эфиопия) отражают современную практику реконструкции этногенеза и этнической истории как составную часть политического дискурса в африканской диаспоре. Другими словами, неотрадиционализм в различных своих проявлениях способствовал осознанию и закреплению оромо своей роли в современном эфиопском государстве.

Отметим также, что на диаспору в Европе в значительной мере опирались радикальные организации, выступавшие за автономизацию или создание независимых государств для «своих» этнических общностей. Именно диаспора сыграла решающую, роль

в создании независимого государства в Эритрее и Сомалиленде. Сейчас весьма активно мифологизируется («восстанавливается») доколониальная политическая история (с тенденцией ее удревнения и гомогенизации) таких народов Африки, как туареги, фульбе и игбо, а этногенез оромо уже возводят к австралопитеку Люси.

Процессы самоидентификации гоанцев, макауанцев и других лузофонных сообществ Азии определенно активизировались в условиях глобализации. «Их происхождение, история, самобытность (ранее замалчиваемые) становятся средствами повышения и закрепления статуса, базой для создания неотрадиционных курсов этнокультурной идентичности» (раздел 4.4: 291). Весьма заметно участие их диаспор в конструировании новой социальной и использовании особенностей проявления архаического синдрома в практиках повседневной культуры и в символических структурах (медийные образы, атрибутика, модели поведения и мышления и др.), высвечивающих основные сценарии формирования новых идентичностей. Постепенно формируется глобальная креольско-лузофонная солидарность.

9. Эволюция неотрадиционных этнокультурных общностей прослеживается на примере Бразилии, где надэтническая общеафриканская идентичность, а затем и представление о себе как об африканцах без связи с каким-либо этносом, складывались как в Новом Свете, так и на трансконтинентальном (трансатлантическом) уровне. Такие неотрадиционные общности различаются по степени интеграции в процесс глобализации, представляя собой закрытые либо открытые для посторонних структуры. В Бразилии некоторые дома кандомбле приветствуют приобщение к их традициям и доступ к посвящению всех желающих, в то время как иные дистанцируются от повышенного интереса к своим внешне экзотическим обрядам. При этом часть общин тяготеет к «африканизации» пантеона божеств и ритуалов, тогда как другие воспринимают как неотъемлемую часть традиции синкретизм с католичеством, поскольку исторически эти культы сложились именно в процессе синкретизации языческих божеств и христианских святых.

Важным элементом самопозиционирования неотрадиционных обществ афробразильцев является восприятие самих себя в качестве потомков невольников – вынужденных переселенцев, внесших значительный вклад в историю, экономику и культуру Большого общества, но сохранивших свои традиции, несмотря на социальные табу.

Неотрадиционная йорубская идентичность подразумевает религиозную и культурную общность на трансконтинентальном уровне; это своеобразная стратегическая идеология под лозунгом сохранения культурного наследия. Неойорубская идентичность как разновидность афробразильского неотрадиционализма сочетает в себе локальную этническую основу с признаками панафриканизма и представления о трансатлантической общности.

10. Дарообмен, считающийся экономическим предшественником торговли и рынка, тем не менее, продолжает существовать и в современности в самых различных социальных сферах. В исследовании замкнутой сети «поздравляющих» в современном российском офисе было выявлено, что эта дарообменная сеть во многом строится по тем же принципам эквивалентного обмена дарами престижной экономики, которые действовали в первобытных и крестьянских общинах (отмечается, в частности, общая функция депозита), что подкрепляется наблюдениями за функционированием сетей обмена продуктами в русской деревне конца XIX в. во время съезжих праздников. В архаических обществах богатство накапливалось и использовалось не столько для удовлетворения собственных потребностей, сколько для престижного дарения. Наивысшей ценностью считалась щедрость, поэтому престиж человека определялся не количеством накопленных и хранимых материальных и символических ценностей, а числом демонстративно раздаренных (или даже уничтоженных) предметов во время потлачевидных праздников.

Дальнейшие исследования должны выявить социальные последствия для участников сети дарообмена поздравлениями, т.е. формирует ли эта сеть стойкое сообщество, обладающее собственной идентичностью, а также определить, какое влияние подобного рода неформальные сети оказывают на производственный процесс в организациях.

В завершение три наблюдения общего порядка.

Во-первых, неотрадиционализация – это глокализационный процесс⁶ эпохи глобализации, а неотрадиционализм – феномен единого процесса глобализации/глокализации. Как представляется, именно такая трактовка неотрадиционализма объясняет парадоксальную мобилизацию этничности в эпоху, ориентированную на всеобщую интеграцию и унификацию.

Во-вторых, анализ опыта мировой и российской науки в изучении традиционных обществ приводит к заключению, что для

познания неотрадиционализма (как и неоархаики) «наиболее перспективными являются исследования антропологов (этнологов, этнографов), опирающихся на богатую базу материалов по первобытной и крестьянской этнографии, и созданные на основе этих материалов концепции» (раздел 1.1: 25).

В-третьих, изучение неотрадиционализма убеждает, что, вопреки утверждению Макса Вебера, мир никогда не будет расколот.

¹ См., например, весьма репрезентативную сводку в статье [Чистяков 2014].

² Хурал (Тыва, Бурятия и Калмыкия), Курултай (Башкортостан и Республика Алтай), Хасэ (Адыгея), Суглан (Эвенкия).

³ См. на эту тему прежде всего монографию [Ламажаа 2010].

⁴ Современная йорубская идентичность в Бразилии может восприниматься как приверженность религиозной традиции или принадлежность к экзотической субкультуре из ряда оккультных практик и неотрадиционных духовных движений, известных под общим названием «ню-эйдж».

⁵ Иеротопизация – это создание сакральных пространств, включение памятников природы или истории в ритуалы, а также мифологизация сакральных мест и культовых объектов (подр. см. [Лидов 2008]).

⁶ Глокализация – процесс локализации идентичности, основанный на конкретных этнических культурах, противящихся глобализации и модернизации.

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

Бочаров В.В. 1994. «Африканский синдром» в общественно-политических процессах СНГ // Африка: культура и общество. М.: Ин-т Африки. С. 17–22.

Головнев А.В. 2012а. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера) // ЭО. № 2. С. 3–12.

Головнев А.В. 2012б. О традициях и новациях: признательность за дискуссию // ЭО. № 2. С. 84–86.

Ламажаа Ч.К. 2010. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб.: Алетейя. 208 с.

Ламажаа Ч.К., Абдулаева М.Ш. 2014. Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы // ЗПУ. № 3. С. 68–80.

Лидов А.М. 2008. Сравнительная иеротопия // Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. М.: Индрик. С. 5–17.

Хачатурян В.М. 2011. Человек в пространстве неоархаики // Человек. № 2. С. 83–96.

Чистяков А.Ю. 2014. Символы этничности в гербах современных муниципальных образований (на примере тюркских регионов Российской Федерации) // Символы, атрибуты и образы власти / Сост. и отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ РАН; АНО «КИО». С. 147–158.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ-1 — Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии / Сост. и ред. В.В. Бочаров. Т. 1 «Власть в антропологическом дискурсе». СПб.: СПбГУ, 2006.
- АВ-2 — Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии / Сост. и ред. В.В. Бочаров. Т. 2 «Политическая культура и политические процессы». СПб.: СПбГУ, 2007.
- ААММ — Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апреля 2015 г.: Тезисы докладов / Отв. ред. Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев. СПб.: ВФ СПбГУ, 2015.
- АМАЭ — Архив МАЭ РАН.
- АН — Антропология насилия / Под ред. В.В. Бочарова и В.А. Тишкова. СПб.: Наука, 2001.
- АР-14 — Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / Сост. и отв. ред. В.А. Попов. Вып. 14. СПб.: МАЭ РАН, 2013.
- АФ — Антропологический форум. СПб.
- АЭС — Africana. Африканский этнографический сборник.
- БРЭ — Большая Российская энциклопедия.
- БТСР — Буддийская традиционная Сангха России.
- ВДИ — Вестник древней истории. М.
- ВННО — Власть и насилие в западных обществах. Проблемы осмысления и опыт практического изучения. М.: Изд-во ГБПОУ, 2016.
- ВФ — Вопросы философии. М.
- ЕУСПб — Европейский университет в Санкт-Петербурге.
- ЖССА — Журнал социологии и социальной антропологии. СПб.
- ЗПУ — Знание, понимание, умение.
- ЗСОРГО — Записки Сибирского отделения Русского географического общества.
- ИА РАН — Институт археологии РАН.
- ИВР РАН — Институт восточных рукописей РАН.
- ИИиА УрО — Институт истории и археологии Уральского Отделения РАН.
- ИИМК РАН — Институт истории материальной культуры РАН.
- ИН — Иностранная литература.
- ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии РАН.
- КАЭР — Конгресс антропологов и этнологов России.
- КИП — Культурно-историческая психология.

- КИР — Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. М.: Московская высшая школа социальных и экономических наук, 1997.
- МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
- НЗ — Неприкосновенный запас.
- НЭ — Неформальная экономика.
- ОЗ — Отечественные записки.
- ПИ — Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ, 1998.
- ПМА — Полевые материалы автора.
- РА — Российская археология. М.
- РГО — Русское географическое общество.
- РНФ — Российский научный фонд.
- РФПС — Ранние формы потестарных систем / Сост. и отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 2013.
- РФФИ — Российский фонд фундаментальных исследований.
- СИ — Социологические исследования.
- СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет.
- СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.
- СЭ — Советская этнография.
- ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия.
- ТТП — Территория традиционного природопользования.
- ЭМСВГЭ — Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции: 1785–1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во.
- ЭО — Этнографическое обозрение.
- ЯПНС — Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность палеоазиатских народов. Ч. III. М.–Л.: Гос. уч.-пед. изд-во.
- AA — American Anthropologist.
- ABor — Acta Borealia.
- AT — Anthropology Today.
- CA — Current Anthropology.
- CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- EAE — Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 1–3 / Ed. by S. Uhlig; vol. 4 / Ed. by S. Uhlig in cooperation with A. Bausi; vol. 5 / Ed. by A. Bausi in cooperation with S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, 2005, 2007, 2010, 2014.
- IJHCS — International Journal of Humanities and Cultural Studies.
- JAH — The Journal of African History.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аброськина Евгения Вячеславовна — аспирант МАЭ РАН.

Аль Джереф Мари Самировна — аспирант СПбГУ.

Бочаров Виктор Владимирович — доктор исторических наук, профессор СПбГУ.

Вдовченков Евгений Викторович — кандидат исторических наук, зав. кафедрой археологии и истории Древнего мира Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону).

Верняев Игорь Иванович — кандидат исторических наук, доцент СПбГУ.

Верховцев Дмитрий Владимирович — аспирант СПбГУ.

Гусарова Екатерина Валентиновна — кандидат исторических наук, научный сотрудник ИВР РАН; старший преподаватель НИУ ВШЭ – СПб.

Давыдов Владимир Николаевич — кандидат социологических наук, PhD in Anthropology, зав. отделом этнографии Сибири МАЭ РАН.

Давыдова (Верещака) Елена Андреевна — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник МАЭ РАН.

Добронравин Николай Александрович — доктор филологических наук, профессор СПбГУ.

Москвитина (Сиим) Анна Юрьевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН; старший преподаватель СПбГУ.

Попов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор СПбГУ; главный научный сотрудник ИВР РАН.

Симонова Вероника Витальевна — кандидат социологических наук, PhD in Anthropology, руководитель Центра арктических и сибирских исследований Социологического института РАН; научный сотрудник ЕУСПб.

Скрынникова Татьяна Дмитриевна — доктор исторических наук, профессор, зав. отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН.

Соболева Елена Станиславовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН; доцент СПбГУ.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
ВВЕДЕНИЕ: НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ И АРХАИЧЕСКИЙ СИНДРОМ.....	6
1. НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ: КОНЦЕПЦИИ И ПРАКТИКИ	
1.1. Недорасколдованный мир, или концепции неотрадиционализма в гуманитарных и социальных науках	12
1.2. Традиционализм и Восток: методология анализа	31
1.3. Неотрадиционализм как технология управления и трансформации традиционных обществ и практик: опыт Российской Империи	43
1.4. Неотрадиционализм как инструмент солидаризации на Востоке (политико- антропологический аспект)	61
2. ТРАДИЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ	
2.1. Традиционализм Востока как социокультурная реальность (социально-антропологический аспект)	74
2.2. Русское неоязычество как версия неотрадиционализма: в поисках социальных форм.....	98
2.3. Неотрадиционализм в российском офисе: дарообменные практики на днях рождения сотрудников	107
2.4. «Архаический синдром» и конструирование харизмы политического лидера Востока (антропологический аспект).....	117
3. ЭТНОЛОКАЛЬНЫЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ	
3.1. Неотрадиционализм у коми-зырян	129
3.2. Эвенкийский неотрадиционализм на Северном Байкале и в Забайкалье	137
3.3. Культура в неотрадиционном дискурсе: этнонациональное возрождение бурят	154

3.4. Сакральные места Восточного Саяна: конструирование неотрадиционализма	166
3.5. Саамский неотрадиционализм, или новые иерархии ландшафта Кольского полуострова	179
3.6. «Новое» и «традиционное» в чукотских оленеводческих хозяйствах во второй четверти XX столетия	196

4. АРХАИЧЕСКИЙ СИНДРОМ И МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

4.1. Новая этничность как продукт радикализации диаспоры: конструирование сомалилендской нации	229
4.2. Неотрадиционализм у народа оромо (Эфиопия) сквозь призму мифов о происхождении	241
4.3. Формирование неотрадиционных трансатлантических макрообществ: афробразильский концепт йорубскости и переосмысление йорубской идентичности	254
4.4. Неотрадиционные дискурсы этнокультурной идентичности лузофонов Азии	271
4.5. Традиционализм Востока на Западе (арабские иммигранты во Франции)	293

ЗАКЛЮЧЕНИЕ:

КОНСТРУИРОВАНИЕ НЕОТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ГЛОКАЛИЗАЦИИ	306
--	-----

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	315
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	317

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ
АРХАИЧЕСКИЙ СИНДРОМ
И КОНСТРУИРОВАНИЕ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ
В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**



*Утверждено к печати
Ученым советом
Института восточных рукописей
Российской академии наук*



Редактор *В.А. Попов*
Художник *А.Ю. Харитонова*
Технический редактор *Т.Г. Мянд*
Компьютерная верстка *Т.Г. Мянд и В.А. Попова*

ISBN 978-5-91406-092-0



9 785914 060920

Подписано к печати 20.09.2018.
Формат 60x90/16. Печать офсетная.
Объем 20 печ. л. Тираж 150 экз. Заказ № 311

ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
www.spbprinting.ru
тел. +7 (812) 712-02-08