

В.В. Симонова

**КУЛЬТУРА КАК МАШИНА ВРЕМЕНИ:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА***

В статье на примере полевого материала, собранного в Нанайском районе Хабаровского края и в общезжитии народов Крайнего Севера в Санкт-Петербурге, автор анализирует пространственные интерпретации и связанные с ними представления об «этноисторическом» прошлом. Локальный контекст выступает в качестве дискурсивной практики, в которой примордиальные концепты этнографии являются одними из конструкторов социальных иллюзий, обращенных к «железному дому в далеком прошлом». Автор рассматривает некоторые теоретические концепции антропологии и социологии пространства и делает попытку критического анализа теории и эмпирического материала. «Машина времени» — авторская метафора представлений информантов о «настоящей культуре», транслируемой на рутину повседневности, утопичного концепта социальной жизни.

Время — только особый вид пространства
Герберт Уэллс

Анализ пространства в социологии и социальной антропологии позволяет раскрыть многие социальные феномены и понять причины социальных процессов. То, о чем информант умалчивает, или то, что выходит за рамки его рефлексии, находит свое отражение в пространственных интерпретациях и связанных с ними культурных представлениях. Локальность становится *культурным ландшафтом*, когда наполняется социальным значением. Мишель Фуко соотносит локальность и социальный смысл с *гетеротопией* (Foucault 1986), местом, где пересекаются различные контексты. Обращение к «прошлому» как к идеальной социальной модели прикреплено к локальности и не может быть изучено в отрыве от дискурса места. В этой статье предлагается посмотреть на локальный контекст как на дискурсивный конструкт, анализ которого может раскрыть социальные противоречия и утопии, проецируемую локальностью идентичность. Анализ пространства представляется перспективным исследовательским ме-

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ №05-03-03380а; Норвежского научного совета (Norges forskningsråd).

тодом, дискурс локальности — малоисследованным объектом, особенно в поле российской социологии и социальной антропологии.

Эта статья является попыткой сфокусировать внимание на тематике локальности и места в их социальных значениях, посмотреть на социальные проблемы через калейдоскоп пространственных интерпретаций. В статье также рассматриваются теоретические концепции антропологии и социологии пространства, делается попытка осмыслить полевой материал, используя современные подходы к изучению пространства, места, ландшафта.

Проводя исследования в деревне в Нанайском районе Хабаровского края, мы столкнулась с некоторыми сложностями при общении с информантами*. Они неохотно соглашались на интервью, всячески избегали тематических разговоров, и только «информанты со стажем», в социальные функции которых входили обязанности контактировать с теми, кто занимается исследованиями культуры, охотно соглашались беседовать с исследователями. Многие из «профессиональных» информантов предпочитали рассказывать о прошлом, избегая проблематичных тем современной жизни. При этом они не испытывали глубокого интереса, если наши вопросы не касались «классических сюжетов» этнографии. Рассказывая о прошлом, они с сожалением говорили о безвозвратно ушедших временах и делали печальные прогнозы относительно будущего традиционной культуры. Их нарративы скорее напоминали истории об утерянном «Эльдорадо», пусть даже тяжелых временах, но, тем не менее, «правильных для людей».

Через несколько дней нам посчастливилось взять интервью у мужчины среднего возраста. Мы спросили его, почему люди не всегда охотно идут на контакт, и он открыл для нас совершенно новое видение ситуации: *«На это есть несколько причин. Первое, вы выглядите, как настоящие бомжи! Вы пугаете людей, ваши потертые джинсы и странного цвета куртка... и особенно девушка! Ни косметики, ни нормального костюма! Я не хочу вас обидеть, я понимаю, вы люди с запада,** думаете, что таким образом будете ближе к народу, но вы ошибаетесь. Теперь я вижу, что вы не опасны, но другие этого не понимают, не знают, чего от вас ждать. Мы не знаем, кто вы и откуда, с какими целями вы сюда приехали...»*. Далее он рассказал о причинах такого настороженного отношения, приведя в пример заезжего корреспондента, который *«потом такого понатисал, что мы долго расхлебать не могли! Он причинил сильный вред людям, и они теперь не доверяют, что можно понять. Вы получаете выгоду от нашей культуры, а мы ничего не видим»*. Как рассказал информант, во время интервью кто-то подшутил над доверчивым корреспондентом и рассказал, что один из жителей деревни был фашистским шпионом во время Второй мировой войны, а также поделился информацией о теневых экономических практиках. После чего, увидев статью в

* Полевой материал, который был положен в основу данной статьи, собран в 2002–2004 гг. в Нанайском районе Хабаровского края, а также в Санкт-Петербурге, в общегитии Института народов Крайнего Севера.

** В Нанайском районе нас часто называли приезжими с «запада», как всех, кто приезжает из Петербурга или Москвы.

местной газете, жители деревни были сильно возмущены и требовали публичных извинений. Все последующие административные проверки воспринимались как следствие злосчастной статьи. Люди, столкнувшись с текстом, который причинил им неприятности, перестали доверять всем, кто ходил с диктофоном и фотоаппаратом, проявлял интерес к жизни людей, задавал вопросы.

Научный текст воспринимался людьми в большей степени как художественное произведение, наполненное романтическим видением культуры, которое опирается на достоверные факты и призвано возродить культуру в ее «настоящей» форме. Люди ожидают от журналистов или этнографов, что те поведают миру все что угодно, только не откровенные истории о повседневной жизни, рассказанные за чашкой чая. Иногда нам приходилось слышать от своих информантов реплики типа «ну, ты это не пиши...». Люди ожидают от исследователей романтизированного письма, поскольку верят, что оно может возродить «утраченную культуру» и положительно повлиять на их жизнь, в конце концов, привести их к «желанному дому».

В данной статье хотелось бы остановиться именно на этом понятии — «желанный дом», который так ярко просматривался в текстах интервью и отправлял в далекое прошлое, которое предлагало заманчивые оазисы «истинно-культурной» жизни. Идеалы «культурной» жизни напрямую связывались информантами с конкретными географическими точками и бесспорно зависели от них. Собеседники с трудом представляли повседневную жизнь вне контекста географического ландшафта, экологической компоненты занимаемого ими пространства. Рассмотрим подробнее эти понятия, как они представлены в современных теоретических построениях социологии и антропологии пространства, а также гуманитарной географии.

Реальности повседневной жизни людей переплетаются в различных контекстах, и *место* социально сконструировано. Концепция места является ключевой, поскольку именно оно представляет собой контактную зону между «жесточкой» (brutal) реальностью (т.е. контекстом и окружающей средой) и символическим значением (т.е. разделенными значениями и образом себя — self image). Этот аргумент опирается на отношения между индивидом, символическим значением и реальностями повседневной жизни (Pile 1993: 125). Лей анализирует пространство дома как идентичность жильца (home dweller). Дом — это символический ландшафт индивида, и располагается он в рамках социального неравенства, которое определяет границы возможностей жильца изменить место его поселения. Место и идентичность диалектически взаимосвязаны друг с другом. Конечно, нельзя отрицать, что социальный мир является продуктом человеческой деятельности, но он также имеет свою собственную относительную (contingent) автономию. Посредством концепции реципрокации и диалектики Лей предлагает *дислокальный анализ* отношений людей и мест (places). Например, согласно концепции реципрокации, дом не будет только лишь выражением индивидуальности или более ярко выраженным имиджем его обладателя (self image), поскольку человеческая жизнь подразумевает социальный опыт и вовлеченность других; индивид социален, он возникает и развивается посредством символических интеракций. Жесточкий мир причин (cause) и символический мир смыслов (reasons) не нахо-

дятся в диалектической и реципрокальной оппозиции, а, напротив, эти миры переплетены друг с другом таким образом, что многие процессы протекают одновременно в каждом из них.

Люди и места взаимосвязаны друг с другом, например, люди могут рассматривать место как одновременно заданную (brutal) реальность и символический продукт. Однако символический интеракционизм отрицает возможность существования воображаемых ландшафтов как исключительно выдуманных категорий, но связывает воображаемые места с рядом факторов и уровней человеческого опыта от собственно телесности до чувственной рефлексии пространства, места, ландшафта и экологии (Pile 1993: 125).

В этом месте возникает концепция структуры, человеческой деятельности и индивидуальности (Structure, Agency and the Self). Люди проходят процессы социализации в определенных локальностях (географических контекстах), и понять многие социальные процессы можно путем выявления таковых из тени географического воображения (Ibid: 125). Каждое место должно быть рассмотрено феноменологически в его отношении к контексту. Если мы говорим о месте, мы не можем рассматривать его как отдельный объект, но лишь в его символическом отношении к ландшафту. Ландшафты же превращаются в места посредством человеческой деятельности, и особенно захватывающим является то, каким образом ландшафты встраиваются в концепции телесности, путем взаимной интеракции людей и природы, природы и общества (Lovell 1998: 6).

Современные исследования в области гуманитарной географии предлагают новый взгляд на проблемы локальности, пространства, индивида и общества. Появляются новые постановки проблем, связанных с глобализацией, идентичностью, «чувством локальности» и постколониализмом. Арджун Аппадурай считает пространственное измерение целым проблемным комплексом для социальной антропологии, охватывающим проблемы карты и местности, регионов и ландшафтов, экологии, дистанции, понимания центров и границ (Appadurai 1988: 6). Для Аппадурай проблема места есть скорее проблема культурно-определенных локальностей, и место продуцирует значение, а значение может быть встроено в него (Rodman 1992: 643). Так он предлагает пересмотреть наши взгляды на обозначения регионов. Например, нам гораздо легче принять обозначение «страны Тихоокеанского региона», чем разделить Восточную Азию и западное побережье Северной Америки. Но за этим следует вопрос: как жители Тайваня, Кореи или Японии понимают «Тихоокеанский регион», если они вообще думают в терминах подобного рода? Какова их топология Тихоокеанского трафика? (Appadurai 2000: 8). Аппадурай предложил антропологам не рассматривать тех, кто живет «там», как только убегающих, сопротивляющихся или принимающих правила игры. Они могут оказаться гораздо более мобильными, чем сами антропологи (Chene 1997: 75). Для лучшего понимания социальной вовлеченности индивидов в окружающую среду А. Аппадурай вводит понятие «этноскейп» (ethnoscape), под которым он понимает «ландшафты групп с общей идентичностью, которые некогда были связаны с определенной территорией, сообществами или городами. В современном глобализирующемся мире группы находятся в постоянном движении, постоянно переопределяя самих себя» (Lewellen 2002: 97). Александр Кинг, например, предлагает понятие «culturescape», т.е. культурный ландшафт, примени-

тельно к оленеводам в Корякском Автономном Округе — по его мнению, это понятие должно лучше объяснить встроенность группы одновременно в социокультурный и экологический контекст. Понятие культурного ландшафта делает акцент на представлениях о «тундре» и о «человеке тундры» (King 2002).

Маргарет Родман отстаивает необходимость понимания места с точки зрения другого (Rodman 1992: 646). Место часто ассоциируется с чьими-либо корнями и является глубоко личным и гуманистичным понятием (Yi Fu Tuan 1997: 93). «Названия мест и используемых географических элементов у навахо во многом совпадают с индивидуальными именами, а также заимствованными именами для отдельных географических объектов» (Jett 1997: 482).

Пространственное и временное давление нуждается в социальной дифференциации, и это не только моральный или политический вопрос социального неравенства, но также концептуальный. Это то, что можно назвать *властью геометрии*. Те способы, с помощью которых люди расположены в пространственно-временной компрессии, сложно организованы и широко разнообразны (Massey 1994: 147–150). Как отмечают Джин и Джон Комарофф, в анализе локальности необходима антропология многомерных измерений, которая идет по пути особого рода объяснений, при которых локальное и транслокальное конституируют друг друга, параллельно создавая отличия и однообразие, соединение и разделение (Comaroff Jean, Comaroff John 2003: 179).

Ярко выраженное чувство места предлагает нам своего рода побег из общей суеты. «Чувство места» покоится на представлениях о стабильности и является источником «непроблемной» идентичности. В этом смысле, место и пространственная локальность отрицается некоторыми прогрессивно мыслящими людьми, которые считают, что нельзя уходить от «реальной жизни», неизбежных динамичных процессов, если мы стремимся изменить нашу жизнь к лучшему. В этом отношении место и локальность выступают в роли формы романтического эскапизма от реального положения вещей в мире. Время рассматривается как категория, эквивалентная движению и прогрессу, тогда как пространство/место соотносятся со статикой и реакцией. На сегодняшний момент можно говорить об актуализации «чувства места» от реакционного национализма до конкурирующего локализма и одержимости «перевернутым» понятием «наследство» (Massey 1994: 151–153). «Наследство» также может пониматься как ценности культуры, которые теряются с каждым последующим поколением.

Современная глобально-локальная эпоха и те чувства и отношения, которые она вызывает, а также политическая борьба неизбежно основываются на месте. Вопрос заключается в том, возможно ли без негативных реакций поддерживать понятия географической дифференциации и уникальности, «укорененности», если люди этого хотят. Существует множество различных ситуаций, при которых реакция на понятие «место» рассматривается как проблематичная. С одной стороны, каждое место обладает отдельной, свойственной только ему идентичностью, с другой, идентичность места, чувство места внешне сконструировано путем обращения к перевернутой, внутренне ориентированной истории, которая обращается в прошлое, к усвоенным моделям происхождения. Особенной проблемой данной концепции места является то, что она требует построения границ. Географы всегда были озадачены определением регионов, и

вопросы дефиниций были первостепенными в проблемах обозначения линий вокруг места. Однако же, например такие границы, как «восток центральной части» вокруг какой-либо территории, непременно отправляют нас к разделению пространства на внутреннее и внешнее, точно так же легко сконструировать иную границу между «нами» и «ими» (Massey 1994: 151–153).

Место имеет свой собственный «характер», который отнюдь не зависит от географических границ, а совсем наоборот, наше ощущение места связано с переживанием опыта совершенно иного толка. Проблема соотношения сообщества и локальности также обозначается этим автором как дискуссионная. С одной стороны, сообщества могут существовать и не быть привязанными к определенному месту, однако некоторые сообщества, их поселения и чувство сцепленности социальной группы трудно представить отдельно от локальности. Сообщества имеют свою собственную внутреннюю структуру, например, ощущения места женщины из шахтерского поселка и того пространства, которое она проходит и осваивает каждый день, будет отличаться от того же самого опыта со стороны мужчины.

Интерпретация места, таким образом, зависит от локуса социальных отношений и не может быть статичной категорией, но зависит от интеракций и не «заморожена» во времени. Место никогда не имеет единичной внутренней идентичности, но сопряжено с рядом конфликтов, а социальные отношения географически дифференцированы. Глобализация в этом смысле никак не является унификацией: напротив, глобализация социальных отношений является источником разнообразного географического развития, и в итоге все эти процессы связаны с воображаемой историей места, которая является продуктом множества слоев, как локального, так и глобального контекста. (Massey 1994: 154–156). Итак, место, локальность является социальным конструктом: «Пространство — это социальный конструкт, да. Но социальные отношения также сконструированы посредством пространства. Это не означает, что пространство оказывает определяющий эффект. Социальное и пространственное нераздельно: ни люди, ни природа» (Eyles 1988: 201).

Обратимся к понятию «перевернутого наследства», о котором писала Дорин Мэсси. Информанты рассказывали об исследователях языка, которые, по их мнению, были настоящими «спасателями» культуры. Также они весьма уважительно отзывались о тех, кто собирал предметы материального быта и сохранил для будущих поколений свидетельства существования оригинальной культуры. Однако при этом они предпочитали не касаться повседневности, уводя тему разговора в более привычное русло «потерянных ценностей» и «утраченного образа жизни». Одна женщина спросила нас: «*Каким историческим периодом вы занимаетесь?*» И когда мы ответили, что нас интересует современность, она была очень удивлена «*Сейчас же нет никакой культуры!*» Только прошлое, в понимании многих, обладает правом называться «культурой». Эрик Хобсбаум, например, выделяет функции социального прошлого как формализованного социального прошлого, действительно более сурового с того момента, когда оно устанавливается в качестве моделей настоящего (Hobsbawm 1972: 4).

Представления о культуре приобретают все более разнообразные оттенки и различными способами влияют на жизнь людей. Однако необходимо обратить

внимание на «примордиальные узы» в процессе понимания культуры как социального феномена, которое бытует среди представителей аборигенных групп Севера. По мнению Д. Эллера и Р. Коугхлана, «примордиализм — это вопрос эмоций или аффекта... эта концепция имеет больше связей с человеческими чувствами» (Eller, Coughlan 1993: 45). Культура, таким образом, понимается как изначально данная «чистота» образа жизни, которая впоследствии утрачивается. Нарративы о прошлом предлагают модель будущего, утопичной, но глубоко желанной чистоты ускользающего момента. Чтобы несколько лучше понять процессы пространственного восприятия и культурного эскапизма, обратимся к точке зрения Энтони Гидденса.

Для того чтобы понять связь между современностью и пространственно-временной трансформацией, Гидденс предлагает рассмотреть пространственно-временные отношения предыдущих эпох, где до-современные культуры находились под властью календаря и сезонного деления, поскольку это было очень важно для ведения сельского хозяйства. Но исчисления времени, которые составляли основу повседневной жизни, всегда связывали время и место. Никто не мог сказать о времени без связывания его с пространственным маркером «где?». Изобретение механических часов положило начало отделению пространства от времени. Часы выражали универсальную модель измерения «пустого» времени, отсчитывали точное измерение зон дня (рабочий день и т.д.). Время было связано с пространством, а мера механических часов предлагала униформу социальной организации времени. Сейчас мы все подчиняемся стандартизированному календарю «год 2000», например, является глобализационным явлением. Если бы не было стандартизации времени среди регионов, то общая ситуация была бы более хаотичной. «Опустошение» времени есть прелюдия к «опустошению пространства». Координация вокруг времени есть не что иное, как средство контроля над пространством. Развитие «пустого пространства» может быть понято как отделение *пространства* от *места*. Очень важно выделить различие между двумя этими понятиями, поскольку они, в большей или меньшей степени, ассоциировались друг с другом как синонимичные. «Место» лучше всего определить как идею локальности, которая относится к физическому окружению социальной активности, как обоснованное географически. В предыдущих эпохах, как правило, место и пространство совпадали, и в большинстве случаев соотносились с «присутствием» локализованной деятельности. Современность же, напротив, все больше разрывает пространство и место, отчуждая отношения между отсутствующими другими, локальной дистанцией ситуации интеракции «лицом-к-лицу». В условиях современности место становится все более фантазмагоричным, а локальности полностью пронизаны отношениями социальных влияний, дистанцированных от мест. Локальное не является видимым напрямую, это не просто то, что присутствует на сцене, «визуальная форма» локального скрывает дистанцированные отношения, устанавливающие собственную природу.

История как «унитаризированное» прошлое сегодня может стать объектом полярных интерпретаций, а повсеместное картографирование мира, которое многими принимается как само собой разумеющееся, объединяет прошлое. И все это становится повсеместным. Время и пространство перекомбинированы в неподдельный историко-мировой фрейм деятельности и опыта (Giddens

1990: 17-21). Историческая семантика показывает, что культивирование любого рода выходит из пространственных и временных основ (Böhme 1996: 61).

Культурные процессы, проходящие в Сибири и на Дальнем Востоке, представляют собой сложные и многосторонние феномены. Люди пытаются реконструировать традиционные ритуалы, молодые люди говорят о традиционном «прошлом» как о культурной модели, которой нужно следовать в современной жизни и ценности, которую необходимо встроить в настоящий повседневный уклад. Так, информантка отметила важность реконструкции традиционных паттернов поведения: она аргументировала это тем, что было бы неплохо, чтобы молодые люди обращали внимание на традиционные ценности и нормы в сегодняшней повседневной жизни. На вопрос: *«Ты считаешь, что молодые люди должны "копировать" традиционное прошлое, традиционный жизненный стиль?»*, собеседница ответила: *«Да, это лучше, чем наркомания»*. Когда же мы спросили: *«Если следовать нанайским традиционным обычаям, то в прошлом было нормальной практикой выдавать девушку замуж, не принимая в расчет ее собственное мнение, поскольку брак считался, в большей степени, делом семьи или сообщества. Ты не возражаешь против подобного восприятия брака?»* Ответом было однозначное «нет», и она стала объяснять, что традиция на сегодняшний день видоизменилась, и, конечно, мы не можем и не должны отказываться от достижений современного прогресса и развития различных сфер жизни. Так что же имеют в виду, когда говорят о «традиции», которая очевидно лучше, чем наркомания и алкоголизм?

Старшее поколение информантов (40-60 и более лет) старалось обратить внимание на разрушительный эффект, которые производили русские на протяжении длительного исторического периода. Многие социальные проблемы рассматривались такими собеседниками с точки зрения культурной деградации, как прямое следствие негативного влияния русского населения и российской/ советской национальной политики. Единственный выход из замкнутого круга острых социальных противоречий многие информанты видели в прямом обращении к прошлому как к «золотому веку», который был возможен благодаря самобытной культуре. Отчасти данное мнение поддерживается некоторыми японскими исследователями «культурного состояния» аборигенных народов Дальнего Востока. Таким образом, «историческая память» обращается к прошлому как к единственно верной модели поведения и интерпретируется как цель, к которой необходимо стремиться в настоящее время.

Романтическое видение культуры, когда культура рассматривается как великое прошлое великого народа, возможно, имеет место среди различных индигенных народов и представляет собой общемировую тенденцию. Все глубинные изменения в сознании в силу самой своей природы несут с собой характерные амнезии, а из таких забвений в особых исторических обстоятельствах рождаются нарративы (Андерсон 2001:221). Великое прошлое может вернуться в современную, полную проблем и противоречий жизнь, уводя в призрачную и невероятную мечту: *«Дом... это мифический узел, корящийся в прошлом, прошлом, которое более не присутствует в нашей жизни... оно беспочвенно и иллюзорно; мы оборачиваемся назад, чтобы ухватить нечто постоянное и крепкое, но обнаруживаем лишь беспомощную попытку обнять призрак... это касается того, что мы назы-*

ваем культурными границами и ограничениями. Принадлежать этому означает отличить себя, в то же самое время, исключая идентичности тех, кого мы видим как чужих» (Massey 1994: 89). Феномен социального прошлого, который воскресает в жизни людей, и к которому они обращаются, может быть рассмотрен как «места», текстуальные системы, которые находятся одновременно везде и нигде; это есть не что иное, как организующий принцип и алгоритм, но не объект, который мы можем легко обозначить» (Nichols 1981: 71).

Традиционное прошлое воскресает в материальных объектах, предметах искусства и современной живописи, сюжеты которой часто заимствованы из мифологии индигенных народов. Во многих аспектах материальность культуры влияет на повседневную жизнь людей, предлагая им основательно подготовленную модель жизненного мира. В современных культурных процессах индигенных народов Сибири и Дальнего Востока «материальность» играет важную роль и должна быть серьезно рассмотрена. Материальность и память перехлестывают локальность и «принадлежность» (belonging). «Локальность и принадлежность могут быть рассмотрены и определены в большей степени с точки зрения актуальных территориальных местоположений, чем с позиции воспоминаний принадлежности (прикрепленности) к определенному ландшафту» (Lovell 1998: 6). В данной перспективе материальные объекты представляют «живое» традиционное наследие, инкорпорируя прошлое в современную жизнь. Это позволяет сохранить как культурную, так и локальную идентичность (принадлежность) и создать новое восприятие традиционных ценностей.

В Нанайском районе Хабаровского края люди делают традиционные амулеты, костюмы, сувениры, с одной стороны, чтобы привлечь внимание туристов и получить прибыль, с другой, чтобы представить этническую идентичность *материальным* образом. Часто сюжеты творчества берутся из этнографических источников. Когда мы попросили одну художницу объяснить значение и содержание ее работ, она, немного подумав, ответила: «*Вот, возьми эту книгу, здесь ты можешь найти самый точный ответ...*», — и достала книгу А.В. Смоляк в потрепанной обложке. Этнографии она доверяла гораздо больше, чем своему собственному опыту; книга превратилась в равноценный инструмент творчества, как игла или долото. Текст заменил собой жизненный опыт, предлагая романтическую мифологию культуры, увлекая в далекое прошлое, которое во много раз привлекательнее рутины повседневности.

Значительная часть населения Нанайского района Хабаровского края была вовлечена в «культурный рынок», что означает, что люди делают сувениры или представления для привлечения внимания туристов и получения прибыли. Именно поэтому этнография стала чем-то гораздо более важным, чем просто научное и описательное знание о культуре. Она превратилась в инструмент адаптации к современным условиям и противостояния жизненным трудностям. Родители стараются вовлечь своих детей в «семейный бизнес» и уделяют значительное внимание «культурному образованию» детей: они шьют, вырезают и мастерят вместе с ними. Родители продают поделки своих детей и часто говорят при этом «*Вот видишь, они покупают это! Ты талантлив, продолжай!*». И маленький мастер продолжает старательно заниматься.

Аборигенное искусство, в общем, перешло из категории «примитивного ис-

кусства» в поток (mainstream) международного рынка. Производство работ искусства для реализации на международном рынке, как считает Питер Джексон, было прямым последствием европейской колонизации, художники были буквально «заражены» процессами коммодификации (Jackson 1998). И хотя культурный перформанс часто анализируется как исключительно нерациональная и неутилитарная символическая деятельность, она, тем не менее, имеет важный аспект материальной отдачи (Jaggar 1996: 230). Трансформация культурного инвентаря, которая ищет место рядом с этническим/фольклорным, используя и космологические представления, приводит к тому, что культурные практики превращаются в инструментальные (Larsen 1983: 105).

Современные процессы аборигенного искусства и театра напрямую связаны с природными ландшафтами. Как считает Соломон Томас, «участники перформанса конструируют идентичность, основанную на каком-либо месте, выстраивая отношения между людьми и местами посредством карнаваловых песен» (Thomas 2000: 260). Далее автор рассуждает о феномене *топофилии*, предложенной этнографом Йи Фу Туаном, и рассматривает топофилию как процесс, основанный на накопленном повседневном опыте социально организованной сельскохозяйственной работы (Ibid).

Повседневная деятельность, как и перформативная, встроена в определенный ландшафт, и вместе они создают уникальную групповую идентичность, характерную только для определенной географической точки. Однако Томас, опираясь на позицию Дениса Косгрува, предлагает более деликатно относиться к понятию ландшафта, поскольку сама идея ландшафта является чисто западным видением внешнего мира, а сама концепция ландшафта возникла в живописи и позволяла запечатлеть трехмерное пространство на двухмерной плоскости. Поэтому необходимо более глубокое понимание пространства и места, которое включало бы в себя разнообразные ощущения, как, например «ландшафт запаха» или «ландшафт прикосновения» (Ibid: 274) Природное окружение, в видаловском понимании, является предметом восхищения и представляет собой целую «идеологию эстетического» (Goonwerdena 2005: 47–71).

Действительно ли существует связь эстетико-мифологического характера с восприятием географического ландшафта? (так, например, аборигены Австралии выстраивают свои когнитивные карты в соответствии с мифологическими историями, Hirsh 1991: 16–19) Выстраиваются ли современные модели поведения в географическо-исторической ретроспективе, предлагая тем самым особый нарратив повседневности, который становится сегодня категориальным императивом для человеческой деятельности?

Традиционное прошлое представляет собой нечто большее, чем просто события или историческую память: сейчас это способ переосмысления жизненного стиля, и, в некоторых случаях, традиционное прошлое рассматривалось информантами как «панацея» от всех социальных недугов. Некоторые информанты отмечали, что сегодня индигенные народы столкнулись с серьезными проблемами алкоголизма и наркомании, практиками, по их мнению, противоречащими традиционной нанайской культуре. Если бы люди жили, руководствуясь нормами прошлого, то они решили бы эту проблему и стали бы жить, несомненно, лучше (подобное мнение можно было услышать независимо от возраста).

Обращение к «прошлому» рассматривается как более правильный вариант решения, в том числе и этой проблемы. В этом ключе этнография посвящается «реконструированию» культуры и поиска «тропы» к «дому», к «прошлому» и к будущему одновременно: *«Мы благодарны исследователям, мы бы никогда не узнали так много о нашей культуре, если бы они не писали о ней...»*. Практически в каждой нанайской семье можно встретить работы этнографов, посвященные исследованию культуры, и эти работы активно используются в создании материальных объектов как доказательства существования этнической идентичности. Тамсин Керр считает, что фиксированные воспоминания, как правило, варьируются от вручную напечатанных и скромно переплетенных буклетов до самоизданных книг с фотографиями, картами, рисунками, которые открывают более ранние жизненные стили (Керр 2006). В данном случае материализованным свидетельством существования культуры являются не только личные вещи, но скорее работы этнографов и музейные экспонаты. Почти в каждом национальном селе можно найти небольшой музей, в котором хранятся вещи, собранные у населения. Вероятно, семейные альбомы и предметы утвари больше не являются достоянием одной семьи, но представлены в музее, и как свидетельства предыдущего существования культуры, и как напоминание о «несостоятельной» культурной повседневности сегодняшнего дня.

Понимание окружающего места близко подходит к грани утопического, когда культурные паттерны, локально вписанные в социальный контекст, утверждают собственный порядок вещей. Утопия же не является сказочной страной, в которой все желания исполняются. Утопия исполняет только одно-единственное желание: желание видеть вещи и людей идентичными их концепциям (Robertson 1994: 35).

Часто в Нанайском районе декоративно-прикладное искусство и мастерство ставит целью поддержание традиций, сохранение и передачу традиционных ремесел молодому поколению и одновременно получение относительно стабильного дохода (Симонова 2006: 102). Этнография является основным предметом, который преподают в школе, и учителя стараются как можно более тесно вовлечь учеников в изучение этого предмета, поскольку этнография позволяет в большей степени получить возможности карьерного роста и последующего получения высшего образования. Некоторые информанты утверждали, что занятия этнографией составляют, пожалуй, единственную возможность получить высшее образование, поскольку студенты могут продолжить обучение в Санкт-Петербурге. Если же ученики хотели получить высшее образование в сфере технических или естественных наук, учителя пытались отговорить их, поскольку в этом случае им придется самостоятельно выдерживать вступительные испытания и не рассчитывать на льготные квоты. Все это может означать, что молодые люди стоят перед выбором: получить высшее образование в русле этнографии и исследований культуры, или не получать его вовсе. Разумеется, некоторые квотные места существуют и в специальностях иного рода, таких как дошкольная педагогика, дизайн или национальная экономика, однако статистически они не равны квотным местам, выделенным государством в лингвистических, культурологических и этнографических образовательных программах.

Студенты из числа индигенных народов Севера сталкиваются с рядом про-

блем «стигматизации» их как «детей природы». Алексия Блох, например, писала о стигме «таежных» детей (Bloch 1998). Некоторые учителя и преподаватели отводят место студентам из числа народов Севера в поле творчества, искусства, гуманитарных дисциплин (которые, по их мнению, намного легче естественных или математических наук). *«Они говорят, что мы все творческие, но неспособны работать с компьютерами»*. Подобный стереотип продолжает действовать, по мнению информантов, и в процессе обучения в городе: компьютерные классы тщательно охраняются, и возможность получения доступа к компьютерам крайне ограничена. Информанты, таким образом, воспринимались как исключительно «продукты своих мест» (Silvey 1999) и постоянно отождествлялись с таковыми.

Места как часть культурного ландшафта можно понимать как продукты человеческой деятельности и воображения. И если создание мест есть способ конструирования прошлого, тот священный инструмент, которым творится человеческая история, то это также является и средством конструирования социальной традиции и идентичности (Vasso 1996: 7). Идентичности формируются посредством индивидуальных практик в рамках культурно-определенных пространств. Чувство места является одновременно компонентой идентичности и территории и является живым и материализованным ощущением качества места (Martin 1997). Однако нельзя говорить об этой идентичности как о наследственной категории. Идентичность места возникает в первую очередь как реакция на локальность (Osborne 2001). Специфические географические черты могут обеспечивать символические и политические границы. Природные территории, окаймленные морями, реками и горами, предотвращающими вторжение врага и содержащие культуру и историю, поддерживают мифическую последовательность. Более того, ландшафты остаются символической последовательностью, на которой выгравировано прошлое, и таким образом, история пролегает сквозь географию (Cubitt 2002: 39).

Особое видение культуры и традиционного прошлого Нанайского района в некоторых аспектах базируется на широко известных археологических памятниках, камнях, именуемых петроглифами, которые располагаются на реке Амур (с. Сикачи-Алян) и содержат не только древние наскальные изображения, но и красочные легенды, волнующие воображение туристов, искателей приключений, художников и антропологов. В данном случае мы сталкиваемся с видением ландшафта в понимании Видаля де ла Блаша. Гуманитарная география как научная дисциплина была основана французским географом Полом Видалем де ла Блашем и предлагала новый взгляд на отношения между социальными группами и окружающей средой. Ландшафты, по мнению Видаля, являются результатом свободной (choice-making) деятельности социальных групп. Каждый регион, каждое место рассматривалось с позиции холизма, как смесь окружающей среды и принимающего решения человека, тем не менее «пропитанного» окружающей средой. Видадь придавал большое значение ландшафтам как предмету восхищения и отрицал возможность естественных наук быть методологической основой гуманитарной географии. Однако же впоследствии методологический подход Видаля подвергся критике со стороны новых полей социальной морфологии, где метод Э. Дюркгейма, основанный на позитивистском подходе,

занимал лидирующие позиции. Постепенно волна более категоричного подхода французской школы в большей степени отодвинула исследования контекста на второй план, и на смену видалевскому гуманистичному балансу пришли функционализм и материалистические ориентации. Материальные факты были изъяты из повседневного человеческого мира, и морфология использования земли одержала верх над региональной индивидуальностью. Переход от науки о *человеке в месте* к науке о *феноменах* подготовил почву для сциентизма, который в корне абстрагировал место (place) и обратил его в геометрию пространства и облек человека в блеклую фигуру дельца, которого заботит исключительно практическая сторона отношений человека и природы. В отличие от интерпретативной социологии М. Вебера интерпретативная гуманитарная география Видаля не вобрала в себя эпистемологических и философских вопросов. (Leu 1977).

Петроглифы, в понимании Видаля, можно определить как нечто неотделимое, встроенное в общий социальный конгломерат с. Сикачи-Алян. Петроглифы представляют собой предмет восхищения и гордости жителей, вне всякого сомнения, наделенный культурными значениями и смыслами. Некоторые этнографические источники относят петроглифы к сакральным элементам жизни предыдущих поколений нанайцев, представляя утопичную и красивую гипотезу-легенду о сакральных практиках предков: «Здесь в ритуалах, обрядах, коллективном творчестве воспроизводили миф о временах первотворения, странствиях предка, а также происходило общение с предками, ставшими шаманами и проникшими или ушедшими в иной мир. Этим можно объяснить многочисленные изображения сикачи-альянских масок-личин, представлявших шаманов-предков» (Соболевская 1996: 59). Иногда это археологическое наследие интерпретируется как *протонанайское творение*, и некоторые источники массовой медиа освещают этот феномен с оттенком явного мистицизма. Так, некоторые журналисты описывали странные ситуации, которые случались с ними, когда они пытались написать статью о петроглифах. Например, одна статья повествует о диктофоне и фотоаппарате, которые загадочным образом перестали работать в тот самый момент, когда они были больше всего нужны, но через некоторое время, когда автор статьи покинул зону петроглифов, техника чудесным образом заработала снова. И журналист, и интервьюируемый интерпретировали этот факт как *«шалости духов»*. В другой статье, посвященной нанайской культуре, автор описывает невероятный опыт, когда духи позволили ему увидеть «скрытые» от посторонних изображения, которые до сих пор не были ни кем зафиксированы. Этот факт, по мнению автора, дает ему право интерпретировать эти изображения, поскольку *«духи хотят этого»*.

Некоторые информанты высказывали противоположное мнение относительно «энергетики» камней. Кто-то предлагал позитивное видение этой энергии, отстаивал целебные и благодатные свойства древних памятников, кто-то считал, что к ним и близко подходить не следует. Так или иначе, мистическая интерпретация камней имеет место в повседневной жизни села Сикачи-Алян. Иногда жители села сравнивали петроглифы с египетскими пирамидами или Стоунхенджем. Подобного рода сравнения вынуждают изобретать легенды-объяснения археологических памятников: «Мы не знаем тех людей, кто построил Стоунхэндж... мы не знаем ни их идентичностей, ни мифов, ни языка и, следовательно

но, не можем ни с чем их идентифицировать. И поэтому мы обречены на создание собственного мифа о них» (Wagner 2001: 74).

Медиа во многом создают «новые сообщества». Локальность не обозначена стенами, улицами или соседством. Все в большей степени люди живут в национальных или интернациональных системах (Morley 1995: 132). Согласно теории проксемики Эдварда Т. Холла, можно выделить фиксированное (fixed), полуфиксированное (semi-fixed) и динамичное (dynamic) пространство как основные методологические категории проксемических характеристик (proxemic features) (Hall 2005). В рамках этой теории сикачи-алиянские петроглифы одновременно являются фиксированным и динамичным пространством, поскольку одновременно являются географически прикрепленными к берегу реки Амур и имеют ряд динамичных культурных значений в сознании жителей села и внешних наблюдателей. Эти культурные значения и разнообразные понимания петроглифов как археологического сокровища и «этнокультурного» наследия, имеющего сакрально-мистическую нагрузку, влияют на жизнь села и идентичности жителей.

Культурное прошлое покоится на исторических и археологических фактах, и наиболее невероятные из них избираются для нарративной трансляции. Информанты предпочитали верить самым впечатляющим гипотезам относительно возраста петроглифов (14 тыс. лет до н.э.) и возможности протонанайского поселения на р. Амур задолго до основания села. Различные местные легенды осуществляют связь между научными фактами и культурой, поддерживая романтическое видение культуры и археологического наследия, этнографические работы и публицистические статьи, написанные с мистическим оттенком, гарантируют связь между культурой и научными фактами: круг замкнулся. Нарратив о «прошлом» успешно завершается институционализацией традиционной культуры местными властями и этноэкологическим бизнесом. Различного рода экологические центры и культурные комплексы представляют аборигенную культуру специфическим образом: подобно живому музею. Коллекционирование материальных вещей, создание копий «прошлого» создает иллюзию «этнокультурного» (заданного) содержания презентации, иллюзию, которая так любима туристами и разделяема местными жителями.

Практически все население вовлечено в культурную индустрию, каждый создает что-нибудь, от незамысловатых изделий до произведений высокого искусства. Люди покупают не только материальное содержание вещи или визуальную форму представления, но в большей степени его мифологическую составляющую. Амулет вряд ли будет пользоваться спросом, если за ним не скрывается легенда об исцелении недугов или магия, приносящая удачу. Семейная мастерская превращается в нечто большее, чем индустрию искусства — она становится местом *«творения культуры-здесь-и-сейчас»*, местом, где люди творят и, одновременно, верят в свои творения.

Фигура мастера как человека, втянутого в целый континуум практик, которые создают современное состояние аборигенной культуры, является сложной социальной ролью. Функция семейных мастерских не останавливается только на индустрии производства сувениров, но распространяется гораздо дальше, превращаясь в индустрию культуры, а мастер превращается в посредника между

двумя реальностями, или мирами: миром рутинной повседневности и миром «Эльдорадо» далекого прошлого. Повествования о мастерах, особенно талантливых художниках, раскрывают сложное и многогранное восприятие мастера в отдаленных нанайских селах. Так, например, посещая местный музей в одном именном селе, мы встретили японских гостей, которые активно скупали все имеющиеся в арсенале музея сувениры. Когда делегация покинула музей, мы спросили продавца, молодую нанайскую женщину, о мастере, который изготовил все эти сувениры, и она рассказала, что у него есть особенные способности, поскольку он может вступать в контакт с духами. Этим, по ее мнению, объяснялось его несколько неординарное поведение и склонность к употреблению алкоголя. *«Талант дается не просто так, а вы как думали?»* — закончила она.

Самые разные истории об экстраординарных способностях мастеров нам приходилось слышать достаточно часто. Одна информантка поделилась с нами своей теорией креативности. Она была убеждена в том, что творческий человек способен общаться с духами, и совершенно не важно, к какой культуре он принадлежит. По ее мнению, настоящий художник может равнозначно коммуницировать как с местными духами, так и с христианскими святыми или даже существами с других планет и миров. Она была убеждена в том, что все эти вещи взаимосвязаны, и если человек погружается в «культуру», он обязательно столкнется с необъяснимыми вещами, подобно шаману или медиатору.

В селе Владимировка мы встретились с «местной легендой» — мастером, который вырезал из бумаги идеально ровные фигуры животных. Он сказал, что может выполнять заказы, но его талант позволяет ему вырезать только фигуры животных, обитающих в таежных лесах, и с удовольствием демонстрировал свои способности. Жители села были убеждены в том, что этот человек имеет особенный «дар», который дается при рождении и далеко не каждому. В селе Сикачи-Алян мы познакомились с художником, чьи работы были известны и за рубежом. Сюжеты его работ часто основывались на легендах нанайцев и эвенков (мастер родился в Эвенкии). Жители села говорили о нем с оттенком таинственности: талант художника никогда не ассоциировался лишь с практическим ремеслом и упорной работой, но обязательно содержал в себе ноту мистического толка.

Фигура мастера как творца материальных объектов, произведений искусства несет в себе неоднозначное содержание и многогранную социальную роль. Мастер является посредником, скрепляющим звеном между двумя мирами, но это не традиционные «материальный» и «духовный» миры, а скорее символически переплетенные рутина повседневности и прекрасный и идеализированный дом в далеком прошлом. И если культуру можно сравнить с машиной времени, которая переносит людей в сказочную «землю Санникова», то мастера, в таком случае, выполняют функцию водителей, без которых ни одно путешествие во времени было бы невозможным.

Этнографические работы, археологические памятники, аборигенное искусство, семейные мастерские — все это в совокупности представляется «символами одного ряда» (Лич 2001), которые становятся креаторами современной аборигенной культуры. Таким образом, если обратиться к теоретическим построениям П. Бурдьё, географические ландшафты, социальное видение прошлого, связанное с повседневными практиками формируют особый габитус: «габи-

тус есть продукт истории... он является активным настоящим прошлого опыта, что гарантирует корректность практик и их временное постоянство» (Waterson 2002: 321). Сам П. Бурдьё, комментируя дебаты вокруг введенного им понятия «габитус», заявляет следующее: «...даже в традиционных обществах или же в специфических секторах современных обществ, габитус есть не более чем принцип повторения — что составляет разницу между габитусом (*habitus*) и местом обитания (*habitat*)... это понятие близко к понятию генеративной грамматики, но не врожденной грамматики в понимании хомскианской традиции, соотносящейся с картезианской» (Bourdieu 2002: 32). Касаясь вопросов соотношения культуры и пространственной организации, нельзя не упомянуть работу П. Бурдьё «Берберский дом» (Bourdieu 2005). Архитектура пространства дома, тщательно проанализированная П. Бурдьё, демонстрирует социальные отношения, отношения субординации и отражает особенности религиозного видения. Символически П. Бурдьё обозначает социальную роль мужчины и женщины как функциональные характеристики светильников *внутри* и *снаружи* дома. Дом, по мнению Бурдьё, является не чем иным, как зеркальным или перевернутым отражением социальной структуры общества: «Дом — это империя внутри империи, но один всегда остается в подчиненном положении, даже если будут продемонстрированы все достоинства и те отношения, которые определяют архетипический мир. Это остается перевернутым миром, изнаночной стороной. Мужчина — это лампа снаружи дома, женщина — лампа внутри» (Bourdieu 2005: 51).

Через понимание структуры пространственной организации, *власти геометрии*, о которой говорила Дорин Мэсси, можно выявить глубокие социальные и культурные процессы. Пространство и место являются своеобразной картой, без которой анализ социальных и культурных явлений не может быть полным. Бурдьё настаивает на том, что социология представляет собой социальную топологию (Бурдьё 2005). Его методологический подход, в сочетании с подходами Аппадуррай и Мэсси, видится перспективным для дальнейшего анализа социокультурных процессов народов Севера. В рамках классической антропологии особенно интересным представляется подход Марвина Харриса, в частности, такой выделенный им социальный феномен, как «культурное ожидание». В антропологической науке феномен «культурного ожидания» получил название «Кульг Груза» (*Cargo Cult*) (Harris 1989), который берет свое начало в мифологических представлениях аборигенов Папуа Новой Гвинеи. Данные представления повествуют о *грузе*, который обязательно должен быть доставлен предками или их посланниками, что, несомненно, положит начало Новой Эре, новой жизни, в которой люди больше не будут знать ни голода, ни страданий. Интересно, что понятие «груз» носит вполне материальный характер. Под грузом, в данном контексте, понимаются домашние животные, пища и различная утварь, иными словами, все необходимое в обычной повседневной жизни. Таким образом, груз — это не только нечто символическое, что ляжет в основу новой эпохи, но и материальное подтверждение процесса коренных перемен жизненной ситуации.

Жизнь индивида и группы индивидов была подчинена общему «ожиданию» вождельного груза. Во время Второй мировой войны подобными представлениями активно воспользовались японские и американские военные силы, поскольку и те и другие зачастую воспринимались аборигенами как посланники предков или

даже сами предки, которые и должны непременно доставить груз. Никто не торопился развеивать социальные иллюзии новогвинейцев, напротив, миф о грузе продолжал поддерживаться заинтересованными воюющими сторонами.

Случаи, описанные Харрисом, демонстрируют групповую вовлеченность в процесс ожидания мифологического груза. Так, например, аборигены выстраивали бамбуковые радиостанции, имитируя провода лианами, и вызывали «по радио» предков, которые должны были непременно их услышать. Летящие самолеты аборигены радостно приветствовали как наконец-то услышавших их предков, но когда самолеты пролетали мимо, удрученные аборигены объясняли это тем, что белые люди тоже посылают сигналы, которые оказались более сильными, и самолет приземлился, как всегда, в ошибочном месте.

Когда американские военные в очередной раз подтвердили, что груз будет доставлен, аборигены, поверив обещаниям, принялись строить специальные сооружения для хранения груза. Попытки же объяснения американских чиновников, что общее экономическое развитие их региона и должно привести к желаемому результату, воспринимались как заведомая ложь. С течением времени представление о «доставке груза» менялось. Сначала это был корабль предков, потом дымящий пароход, и, наконец, Вторая мировая война предложила самолет в качестве «поставщика» долгожданного груза.

Данный этнографический пример показывает, насколько ожидание события может подчинить себе групповую и индивидуальную активность. Процесс ожидания становится более осязаемым и захватывающим, чем повседневные практики, более того, ожидание события становится его переживанием и сопереживанием, поскольку событие, согласно представлениям, должно коренным образом изменить жизнь группы в лучшую сторону. Переживание события формирует модель поведения и модель жизненного стиля «в будущем», иными словами, по факту свершения события. Важно обратить внимание на процесс конструирования модели событийности, поскольку данный процесс является ярчайшим примером социального конструирования значимого события и индивидуальной реакции. Важно то, каким образом повседневная жизнь группы людей подчиняется виртуальному социально сконструированному представлению о событии.

Разумеется, бесполезно пытаться провести прямые параллели между жителями дальневосточных сел и новогвинейскими аборигенами времен Второй мировой войны, но концепция «cargo cult» может быть применима к различным сообществам. Так, жители Нанайского района Хабаровского края вряд ли ждут позитивных изменений в стране или же радикального улучшения их благосостояния в ближайшем будущем, однако в сознании людей существуют захватывающие фантомы культурного ожидания, которые предлагают свой «менеджмент жизни» (Löfgen 2003: 193). «Культ груза» предполагает веру в мифологическое представление, которое должно обернуться материальным благом для социальной группы и положить начало новой жизни. Идеализация прошлого как «золотого века», граничащая с локальной идентичностью, выдвигает собственное видение современной жизни и способов решения насущных социальных проблем. Представления о культуре, транслируемые этнографией и масс-медиа, а также системой образования, и являются тем самым сказочным грузом, который будет обязательно доставлен благодаря стараниям ученых, общественных деятелей и на-

циональных активистов. Некоторые видят в обращении к прошлому «Эльдорадо» решение всех острых социальных проблем, таких как безработица и алкоголизм, наркомания и бандитизм, другие рассчитывают на повышение уровня жизни. Иными словами, ожидание мифологического груза как панацеи от всех социальных недугов воплощается в нарративах локальной идентичности: перформансе, культурной коммодификации, эмоционально окрашенном чувстве места. Неужели ни российская наука, ни политика сегодня не могут предложить индигенным народам Севера нечто более ценное, чем утопии эссенциализма?

Романтический эскапизм всегда связан с локальным контекстом, пониманием «наследства» и «корней». Этнографические источники играют не последнюю роль в процессе дискурсивного конструирования утопической модели прошлого как социального идеала. Представления о культуре, основанные на примордиальных концептах, стали выполнять функцию фантастической машины времени, которая имеет еще более сложный механизм, чем тот, который предложил Герберт Уэллс, поскольку осуществляет транспортировку в прошлое готовых ответов на вопросы сегодняшнего дня.

Литература

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.
- Бурдые П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2005.
- Лич Э. Культура и коммуникация. М: Восточная литература, 2001.
- Симонова В.В. Экономические практики современных этнофоров: «эксплуатация» традиционного знания // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 7 / Под ред. Попкова Ю.В. Институт философии и права СО РАН, 2006.
- Соболевская Н.А. Мифы и памятники культурного пространства среднеамурской равнины // Проблемы изучения и популяризации традиционной культуры коренных народов Дальнего Востока России. Хабаровск: Политехнический университет, 1996.
- Appadurai A. Introduction: Place and Voice in Anthropology Theory // Cultural Anthropology. 1988. Vol. 3. No 1. Pp. 16-20.
- Appadurai A. Grassroots Globalization and the Research Imagination // Public Culture. 2000. Vol. 12. No 1. Pp. 1-19.
- Basso K.H. Wisdom sits in Places: Landscapes Among the Western Apache. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Bourdieu P. Habitus // Habitus: A Sense of Place / Ed. by J. Hiller, E. Rooksby. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.
- Bourdieu P. The Berber House // The Anthropology of Space and Place // Locating Culture / Ed. by S.M. Low and D. L. Zuniga. Oxford: Blackwell, 2005.
- Böhme H. Vom Kultus zur Kultur (Wissenschaft) - zur historischen Semantik des Kulturbegriffs // Glaser R., Luserke M. (Hg.): Kulturwissenschaft - Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996. S. 48-68.
- Bloch A. Bicultural education in the North: ways of preserving and enhancing // Indigenous peoples' languages and Traditional knowledges / Ed. by Erich Kasten. Münster: Waxmann Verlag 1998. Pp. 139-157.
- Chene D.M., Gupta A., Ferguson J. Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Comaroff Jean, Comaroff John. Ethnography on an awkward scale, postcolonial Anthropology and the violence of abstraction // Ethnography. 2003. Vol. 4 (2). Pp. 147-179.
- Cubitt E. T. National Identity, Popular Culture and Everyday Life. Oxford, New York, 2002.

- Eller J., Coughlan R. *The Poverty of Primordialism. Theory of ethnicity*. New York: Free press, 1993.
- Eyles J. *Thinking Geographically: the Editor as Tailgunner* // *Research in Human Geography* /Ed. by J. Eyles. Oxford: Blackwell, 1988.
- Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Ca.: University of Stanford Press, 1990.
- Goonwerdena K. *The Urban Sensorium: Space, Ideology and the Aestheticization of Politics* // *Editorial Board of Antipode*. Oxford: Blackwell, 2005. Pp. 47-71.
- Foucault M. *Of Other Spaces* // *Diacritics* 1986. Vol. 16 No. 1. pp. 22-27.
- Hall E.T. *Proxemics* // *The Anthropology of Space and Place: Locating culture* / Ed. by S.M. Low, D. L. Zúñiga. Oxford: Blackwell, 2005.
- Harris M. *Cows, pigs, wars and witches: The riddles of culture*. New York: Random House, 1974.
- Hirsch E. *Constructing Environment*//*Anthropology Today*. 1991. Vol.7. No 6 (Dec). Pp. 16—19.
- Hobsbawm E.J. *The Social Function of The Past* // *Past and Present*. 1972. No 55. Pp. 3-14.
- Jackson P. *Commodity Cultures: the traffic in things* // *Transactions of the Institute of British Geographers*. 1999. Vol. 24. No 1. Pp. 95-108.
- Jaggar Ph.J. *Cultural Performance and Economic-Political Goals* // *The Politics of Cultural Performance* / Ed. by D. Parkin, L. Caplan, H. Fisher. Oxford: Berghahn, 1996. Pp. 218-236.
- Jett S.C. *Place-Naming, Environment and Perception among the Canyon de Chelly Navaho of Arizona*// *Professional Geographer*. 1997. Vol. 49. No 4. Pp. 481^193.
- Kerr T. *Who speaks land Stories? Inexpert voicing of Place* // *Limina*. 2006. Vol. 12.
- King A. *Reindeer herders' culturescape in the Koryak Autonomus Okrug* // *People and the land. Pathways to reform in Post-Soviet Siberia* / Ed. by Erich Kasten. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2002.
- Larsen T. *Den Globale Samtalen. Modernisering, representasjon og subjektkonstruksjon* //1 Meyer og Steffensen (red). Norge, Museum eller framtidslaboratorium? Kulturtekster, Bergen, 1996.
- Lewellen T.C. *The Anthropology of Globalization*. London, Westport: Bergin and Carvey, 2002.
- Ley D. *Social Geography and the Taken for Granted World* // *Transactions of the Institute of British Geographers. New Series*. 1977. Vol. 2. No 4. Pp. 498-512.
- Lovell N. *Locality and belonging (Introduction)*. London and New York: Routledge, 1998.
- Löfgen A. *Choreographies of Life: Youth, Place and Migration* // *Voices from the North* / Ed. by J. Ohman, K. Simonsen. Aldershot: Ashgate Publishing, 2003.
- Martin A. *The Practice of Identity and an Irish Sense of Place* // *Gender, Place and Culture*. 1997. Vol. 4. No 1.
- Massey D. *Space, Place and Gender*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Morley D., Robins K. *Spaces of Identity*. London and New York: Routledge, 1995.
- Nichols B. *Ideology and image*. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
- Osborne B. S. *Landscapes, Memory, Monuments and Commemoration: Putting Identity in its Place*. DRAFT // www.metropolis.net, 2001.
- Pile S. H. *Agency and Human Geography Revisited: a Critique of 'New Models' of the Self* // *Transactions of the Institute of British Geographers. New Series*. 1993. Vol. 18. No 1. Pp. 122-139.
- Robertson G. (Ed.) *Traveller's Tales*. London and New York: Routledge, 1994.
- Rodman M. C. *Empowering Places: Multilocality and Multivocality* // *American Anthropologist*. 1992. Vol. 94. No 3. Pp. 640-656.
- Silvey R, Lawson V. *Placing the Migrant* // *Annals of Association of American Geographers*. 1999. Vol. 89. No 1. Pp. 121-132.
- Thomas S. *Dueling landscapes: Singing Places and identities in Highland Bolivia* // *Ethnomusicology*. 2000. Vol. 44. No 2. Pp. 257-280.
- Wagner R. *Condensed Mapping* // *Emplaced Myth* / Ed. by A. Rumsey, J. Weiner. University of Hawaii Press, 2001.
- Waterson R. *Enduring Landscape, changing Habitus: The Sa'dan Toraja of Sulawesi, Indonesia* // *Habitus: A Sense of Place* / Ed. by J. Hiller, E. Rooksby. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.
- Yi-Fu Tuan. *Senses of Place* // *Western Folklore*. 1997. Vol. 56. No 1. Pp. 92-94.